



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

FILOSOFÍA,
HISTORIA DE LAS IDEAS E IDEOLOGÍAS DE AMÉRICA
LATINA

TAWANTINSUYO Y ANÁHUAC: FENOMENOLOGÍAS DE LO POLÍTICO

TESIS
QUE PARA OPTAR EL GRADO DE MAESTRO
PRESENTA:
JAIME SÁNCHEZ CASTILLO

TUTORES:
DR. J. JESÚS MARÍA SERNA MORENO
DR. RAIMUNDO PRADO REDONDEZ

MARZO 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICATORIA

Dedico este trabajo a ustedes los poseedores de sonrisas pero a veces tan fríos y callados. A ustedes que les observo cuando se pelean con el mundo y les aprendo como ni los golpes más duros doblegan a los espíritus magníficos, para llenarlos de amargura y volverlos reservados para el amor y la belleza de las pequeñas cosas.

A veces pienso que tal vez nunca fueron niños o que nacieron sabiendo mucho de la vida...

...a ustedes que sienten temor por mi futuro y que temen que siga otros pasos y acabe odiando todo lo que veo, lo que soy y lo que siento...

...a ustedes a quienes siempre he admirado, desde los ojos al paso firme. A ustedes de quienes he aprendido que hay cosas que sobreviven sobre todos los males que pudieran tocarles...

... y que todo termina por pasar cuando se es libre...

...a ustedes que saben que la vida todavía es bella y todavía franca y todavía buena, aunque se empeñe en ponernos pruebas.

A ustedes, los incondicionales, mis padres: María y Pedro.

A mis hermanos: Francisco Javier
y Juan Luis.

La muerte nunca es ella misma, acaso un afán de la perpetuidad, principio disfrazado de fin. Morir es renacer en los recuerdos, dejar una imagen forjada en la remembranza ajena... este trabajo lleva la dedicatoria especial al amigo natural, por su incapacidad de rencor y sobre todo, por sus desbordamientos... a Jorge Eduardo Molina M.

agradezco a todos los que han hecho posible esto, mis cómplices: (en orden de aparición)

al profesor Faustino García Segura,
por recalcar siempre la importancia de buscar
al *niño perdido*, quizá algún día lo encuentre...

...a Monseñor Aloysius Schwartz,
por hacerme parte de su *sinfonía inconclusa*
y a las Hermanas de María...

... a los Villanos, Mirna y los Pechugas, a Miguel y los Nenucos, a Patricia
y la Legión del Mal...

...a Anel, Josué y Francisco...

...Al Mtro. Otilio Flores Corrales,

...a Ga, Javiera, Crispo y Azul, Mostro y Mono, y toda la banda de los
latinoamericanos

... a Carolina, Oli, Wilson, Gandhi, Milet, Yumico, Jeferson, Karen, José, y
toda la banda de las ferias del Qorikancha, Espinar, Plateros y Marqués

A Eli, Victoria, Vilma, Nancy, Darwin y amigos de la Universidad Nacional
de San Antonio Abad del Cusco

Hay empresas imposibles de lograr sin el apoyo de personas que durante su proceso se vuelven indispensables, impensable seria este logro sin la ayuda, comprensión e interés de todos ellos... para quienes no tengo palabras...

Dr. Jesús Serna Moreno
Dr. Horacio Cerruti Guldberg
Dr. Mario Magallón Anaya
Dr. Lucio Oliver Costilla
Dr. Raimundo Prado Redondez
Dra. Martha Irene Barriga Tello
Dr. Carlos Huamán López

Índice

INTRODUCCIÓN

..... 1

CAPÍTULO PRIMERO

DE LA FENOMENOLOGÍA DE LO POLÍTICO

De la fenomenología de lo político 8

CAPÍTULO SEGUNDO

TAWANTINSUYO Y ANÁHUAC

Las civilizaciones originarias de Nuevo Mundo y sus literaturas 32

El Tawantinsuyo 36

La escritura quechua 39

La poesía quechua 40

El jailli 43

El Anáhuac 47

La palabra náhuatl 48

El cuícatl 50

El xochicuícatl 52

CAPÍTULO TERCERO

ESTADO Y COSMOS EN EL ANÁHUAC Y EL TAWANTINSUYO

Estado y Cosmos en el Anáhuac y el Tawantinsuyo 67

Relacionalidad prehispánica del Todo 73

Tres conceptos prehispánicos 79

Pacha - Tlaltícpac 84

Pacha y sus divisiones 85

Kay Pacha, Tiempo - Espacio 88

Kay Pacha y la realidad de todos los días 90

Tlaltícpac 91

Tlaltícpac, Tiempo - Espacio 92

Kay Pacha y Tlaltícpac en su proyección política 96

Llulla - Neltiliztli 98

Llulla 98

Usos de la palabra Llulla 103

Llulla y Ayni 110

Neltiliztli	113
Neltiliztli o el <i>saber sintiendo</i> y la condición humana	117
Pachakuti - Ollin	121
Pachakuti	123
Ollin	130
Las Edades del Mundo en su proyección política	135
CONCLUSIONES GENERALES	138
GLOSARIOS	142
ANEXO	153
BIBLIOGRAFÍA	168

INTRODUCCIÓN

...con su corno francés
y su academia sueca
su salsa americana
y sus llaves inglesas
con todos sus misiles
y sus enciclopedias
su guerra de galaxias
y su saña opulenta
con todos sus laureles
el norte es el que ordena

pero aquí abajo abajo
cerca de la raíces
es donde la memoria
ningún recuerdo omite
y hay quienes se desmueren
y hay quienes se desviven
y así entre todos logran
lo que era un imposible
que todo el mundo sepa
que el sur también existe.¹

En *¿Qué es la política?* Hannah Arendt define a lo político como aquello que “se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres [...] La política por tanto, trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos;”² esta relación, empero, no sólo es con los otros, los diversos, los diferentes; también lo es con el mundo, pues que en la medida en que formamos parte del mundo la experiencia nos concede un acceso a comprenderlo; lo político en Arendt es un ámbito del mundo en que los hombres son primariamente activos y dan a los asuntos humanos una durabilidad que de otro modo no tendrían [...] es pues en Arendt el punto central de la política la preocupación por el mundo y no por el hombre. Aristóteles, no obstante, en el último momento de la Grecia clásica, había ya definido al hombre como *zoon politikon*; y con ello le daba a lo político una categoría esencial del ser humano.

¹ *El Sur también existe*, en Benedetti, Mario. *Antología Poética*, Ed. Planeta, España, 1999, p. 246

² Arendt, Hannah. *¿Qué es política?*, Ed. Paidós, Barcelona, 1997, p. 45

Hablar de la fenomenología de lo político, no obstante las visiones anteriores es tratar de la dicotomía mundo-hombre como referencia lógica de lo político, si vemos hombre y mundo de manera separada el fenómeno de lo político es imposible, ya que lo político no necesariamente está presente en el mundo, dado que las comunidades animales difícilmente pueden ser definidas como comunidades políticas; por otro lado, la construcción de lo político no se da en el hombre entendido como un trascendental, sino en un ser situado históricamente.

Hablar de lo político en el mundo prehispánico es precisamente hablar del hombre en el mundo, es decir del mundo humanizado y como no hay mundo humano sin palabras, el mundo es entonces una construcción estética y sobre dicha construcción se fundamenta lo político; es decir que “la política es cosa de palabras y la experiencia política es eminentemente verbal.”³ Aunque la palabra que contribuyó inicialmente a la formación del mundo no fue la política en un sentido lato sino que sus comienzos se rastrean hasta los cantos de hechiceros-sacerdotes y posteriormente en los poetas.

La palabra poética revela la posibilidad existencial de esa forma de relación entre los hombres que es la política; ya que es una fase intermedia entre la palabra religiosa y la palabra política. Entendido de esta forma, lo político es una fenomenología fundada en principios poéticos; tratar por tanto de ‘lo político’ en el mundo prehispánico, es tratar de este momento donde mundo y hombre no refieren a estadios disociados, sino a una dialéctica plena de la construcción de sentido.

Prácticamente los principales rastros que nos legan los mitos y la poesía, junto con la riqueza de su lenguaje, son una mina de fuentes para excavar y hacer una arqueología conceptual sobre muy distintas aristas. Sin el mito, ni la filosofía ni nada de lo que ella conlleva nacería jamás. La poesía y lírica, sobre todo antigua y/o arcaica, constituye por tanto, un elemento fundamental para las postrimerías de toda reflexión filosófica en el pensamiento humano, cualesquiera que sean sus condiciones geográficas.

³ Cfr. Nicol, Eduardo. *La Idea del Hombre*. FCE. México, 1989, p. 175 y sigs.

Poesía, filosofía y política son expresiones paralelas de la sapiencia y la sabiduría que en la tradición arcaica no encuentran prácticamente una distancia entre lo uno y lo otro; por otro lado, en la poesía hay esferas cognitivas como fenomenológicas desde las cuales podemos rastrear los multivectoriales senderos para rehacer los fundamentos antropológicos del sentido posible del porvenir.

El asunto en todo esto es localizar y desarrollar los tópicos centrales para perpetrar el sentido de lo político, teológico y teleológico en el pensamiento del Anáhuac y el Tawantinsuyo, tópicos que sin duda conciernen a la palabra poética y estética, porque la raíz de todo pensamiento es fundamentalmente poética y por lo tanto, también enigmática.

Las delineaciones que se pueden marcar envuelven también la estética de la danza y los ritos, como elementos suprasedgmentales del lenguaje de todas las naturalezas. Pero, más allá, con los elementos y análisis contenidos en este trabajo, podemos ver similitudes con Heráclito e incluso Hegel, puesto que las nociones sobre la dialéctica son también expresadas en la América prehispánica con, en el caso del Anáhuac, los difrasismos; y, en caso del Tawantinsuyo, una abstracción simbólica de elementos de etiología.

Así, la presente exposición se divide en tres capítulos. El Capítulo primero lleva por título: *De la fenomenología de lo Político*, donde se describe de forma general las concepciones clásicas sobre lo político, reseña importante por sus referencias con respecto a la *medida* y las formas expresivas de lo político.

El Capítulo Segundo se titula *Tawantinsuyo y Anáhuac*, en este capítulo se sitúa en tiempo y espacio a las dos civilizaciones que lograron mayor influencia en las regiones andina y mesoamericana, al tiempo que se hace una revisión general de la cosmovisión en la construcción de su mundo.

El tercer capítulo se titula *Estado y Cosmos en el Anáhuac y el Tawantinsuyo*, en él se hace una revisión de los significados, desde la óptica de lo político, de tres conceptos, alrededor de los cuales gira esta exposición. Estos conceptos son los que mayormente abundan en la literatura de ambas civilizaciones, tienen una connotación política que se debe a que los esquemas de aprehensión no son semejantes a los de Occidente, aunque los significados de *tierra, mentira/verdad y movimiento* también sean de connotación política en Occidente.

Una segunda parte de esta exposición está conformada por cuatro glosarios y un anexo donde se encuentran definiciones, referencias y textos extraídos de obras mayores.

Es importante tener en cuenta que no es lo mismo lo poético y la poesía, aclaración útil en la medida que a partir de ella se podrán sentar las bases sólidas para el análisis respecto a lo político prehispánico, por lo que conviene hacer una valoración respecto al fondo y la forma: 1) el fondo comprende las ideas, los sentimientos y sensaciones; 2) la forma comprende la arquitectura y la expresión. Si se aplica esto al objeto de la presente exposición es obvio que el sentido abarca en su totalidad un análisis de fondo.

Ahora bien, al no poder analizar la totalidad de las obras prehispánicas existentes, la muestra que se escoge reúne determinados lineamientos que permiten hacer un estudio sobre la idea de lo político en el Tawantinsuyo y el Anáhuac; por ello, de la totalidad se extraen tres conceptos o palabras alrededor de las que gira esta exposición, dichas palabras o conceptos responden a ciertos rasgos que enumero:

- 1) Se trata de palabras o conceptos que configuran o pueden configurar la visión del mundo, es decir que permitan hablar de orden.
- 2) Se trata de palabras o conceptos que dan una noción de que dicho orden es temporal.

- 3) Se trata de palabras o conceptos donde se puede ver una relación de reciprocidad.
- 4) Se trata de palabras o conceptos que manifiestan ideas de Unidad y Equilibrio, elementos vinculados a las ideas anteriores.

Admito que con este esquema escapan al análisis muchos otros conceptos, debido a que tanto la cosmovisión prehispánica, así como los conceptos mismos tienen una significación compleja y su estudio plantea muchos problemas a la interpretación, por lo que existe, a lo largo de esta exposición variantes y elementos de alcance significativo que escapan a la óptica del análisis que presento, pues únicamente he considerado los fragmentos de poemas que estimo necesarios para demostrar las hipótesis planteadas.

Se basa pues, este trabajo, en las hipótesis siguientes:

- a) La poesía es un elemento fundamental con que se cuenta para el estudio de las civilizaciones prehispánicas.
- b) El pensamiento prehispánico, cuyo vehículo por excelencia es la poesía, versa también sobre lo político.
- c) Las expresiones poéticas del Tawantinsuyo y el Anáhuac son también figuras etiológicas que legitiman el poder.
- d) Estas figuras etiológicas se basan en la concepción holística del cosmos y por lo mismo, responden a realidades sociales cuyo principal postulado es el equilibrio.

A partir de estas afirmaciones, hay en esta exposición análisis de conceptos que se hace desde múltiples significaciones, es decir, se atiende a los hechos desde variadas ópticas con el fin único de cubrir diferentes perspectivas de interpretación; para ello las narraciones, aunque sean calificadas de multiformes, abiertas o inexactas, son consideradas, ya que a través de ellas se re-conoce la historia de estas dos civilizaciones cuyas formas de pensamiento tiene en común con la ciencia y la filosofía, el buscar conocer y explicar el mundo.

En este punto lo que queda es definir tres conceptos frecuentes en esta exposición, a saber: prehispánico, dialéctica y fenomenología:

- 1) Prehispánico: por principio, habrá que comprender que el término *prehispánico* es una fórmula cómoda que da un punto de referencia histórico. Hablar de lo prehispánico es fijar la atención en la diversidad y unidad existente, hasta antes de la influencia hispánica, en las civilizaciones originarias de América; en ningún caso debe ser entendido como el antes de un inicio cognoscente, como pre-histórico o pre-conceptual.
- 2) Dialéctica: por ser esta exposición sobre formas cosmovisionales donde no hay una clara separación entre lo ético-político-estético-religioso, el término *dialéctica* debe ser entendido como el movimiento, pero no hacia el saber absoluto hegeliano pues no es abstracción de la historia del ente supremo ni del hombre en el nivel de la ontoteología, pero sí como el movimiento de los entes en su totalidad, ya que como se verá a lo largo de la exposición, en los procesos de cognición de las civilizaciones prehispánicas hay una inclusión del sujeto psíquico, empírico y antropológico, así como del objeto; de forma tal que no se centra en el Ser como primer pensamiento sino en la determinación del devenir; así por ejemplo en el mito nahua de la creación del cosmos se distinguen ciclos de creación, destrucción y renovación, reproduciendo la lucha binaria de contrarios por la oposición de Tierra-Fuego y Viento-Aire. Y aún dentro del Quinto Sol se observa un conflicto entre Nanahuatzin y Tecucitcatl

quienes, a la postre se convirtieron en el Sol y la Luna y fueron puestos en movimiento con el sacrificio general de los dioses, de ahí que la cosmogonía del Quinto Sol establezca una relación necesaria entre el mantenimiento de la vida en el mundo y el sacrificio de los seres humanos; es decir que la determinación más precisa de esta dialéctica es el devenir, del que forma parte no solo la generación sino también la destrucción, llevando consigo el principio de vida, en términos heraclíteos estamos hablando de la conciencia activa de *'el ser es y no es'* o *'lo contrapuesto reside en lo mismo'*.

- 3) Fenomenología: Como el Ser es esencialmente fenómeno, lo discutible son las teorías, hipótesis y conjeturas, pero no los hechos, así se logra con la fenomenología "la ausencia de supuestos y prejuicios, la eliminación de las 'teorías', las hipótesis y las conjeturas mediante una atención puesta exclusivamente en los datos,"⁴ ello porque "el método fenomenológico no es en rigor un método, sino el modo esencial de operar la razón que da razones,"⁵ su misión, en todo caso, es la de restituir los atributos primitivos del fenómeno a través, en el caso prehispánico, de la palabra y la razón poética; ya que la reciprocidad del mundo fenoménico prehispánico constituye una totalidad y está contenido enteramente en la relación cosmovivencial.

⁴ Ziri6n, Antonio. *El sentido de la fenomenologfa en Nicol*, en *El Ser y la Expresi6n*, FFyL-UNAM, M6xico, 1990, p. 91

⁵ Nicol, Eduardo. *La reforma de la filosoffa*. M6xico, FCE, 1980, p. 316

CAPÍTULO PRIMERO DE LA FENOMENOLOGÍA DE LO POLÍTICO

Noscat quisque, et non tantum ex alienis praeceptis
sed ex natura sua capiat consilium.
-Quintiliano-¹

Para tratar de la fenomenología de 'lo político' debemos comenzar por revisar las ideas antiguas sobre el asunto. Las ideas acerca de 'lo político', por ejemplo, entre los primeros griegos, refieren generalmente a 'la medida';² pero quien nos da una noción certera sobre 'lo político' es Heráclito de Éfeso con sus *Directivas precisas para regular la vida*,³ en ellas, el hombre es tema y problema específico.

¹Que cada quien conozca, y no sólo por ajenos preceptos sino por consejo de su propia naturaleza. Esta cita es importante por lo que en sí encierra, sin embargo, en nuestro contexto latinoamericano cobra mayor importancia cuando nos percatamos de que fue utilizada en la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, misma, que a decir de José Pascual Buxó es una carta de libertad auténtica en medio de una sociedad cerrada y regida por la burocracia política y eclesiástica que gobernó en nombre de una ortodoxia; y más allá de toda respuesta personal es la defensa de la dignidad intelectual en nuestra latitud (Cfr. Pascual Buxó, José. *Sor Juana Inés de la Cruz. Amor y Conocimiento*, Instituto de Investigaciones Bibliográficas-UNAM, 1996, pp. 88 y sigs.)

² Las sentencias de 'Los Siete Sabios' condensan esta noción dándole además un sentido ético fundado en el respeto y la justicia, valores de alta relevancia para prohiar la armonía de la convivencia: "la medida es lo mejor" (Cleobulo de Lindos); "nada en demasía" (Solón de Atenas); "Usa la medida" (Tales de Mileto) Cfr. García Gual, Carlos. *Los Siete Sabios (y tres más)*. Alianza, España, 1996. En la versión de García Bacca. *Los Presocráticos*, FCE. México, 1944. también se ven estas sentencias: de Cléobulo dice *Lo óptimo: La medida*; esta noción de medida surge de la traducción que García Bacca hace de μέτρον que encierra la doble matriz de norma y metro "ya que, entre los griegos, la medida o medida no era algo puramente empírico, cual nuestro metro, que no incluye ninguna apreciación valoral en cuanto unidad de medida sobre los demás tipos de medida o sobre lo medido, sino que encerraba una valoración, pues situaba lo conmensurado y lo comedido entre los límites de exceso". Con Solón, la fórmula *nada en demasía* refiere a la "fórmula primitiva de la exigencia posterior de la ética helénica de evitar el exceso y el defecto". Tales de Mileto dice: *Sea tu oráculo la medida*. Esta versión la da en lugar de *sírvete o echa mano de la medida*, y da esta versión porque "medida tiene en estas sentencias, preferentemente morales, un valor normativo y no especulativo". Esta noción de medida, como valor normativo y no más bien especulativo, también está presente en Heráclito, en el fragmento B113 'Es común para todos el pensar', la idea del pensar bien, conlleva también la idea del equilibrio, moderación y medida, por tanto, no sólo es común a los hombres el pensar, sino también controlar sus pasiones e impulsos, es decir, el pensar bien previene a la hybris, luego, si el pensar bien incluye la medida como criterio de racionalidad, entonces también representa el ideal del equilibrio y la virtud especial de la moderación. El pensar bien, se abre en este punto como cualidad o forma del ethos humano; ya que la actitud del hombre despierto es el decir y hacer lo verdadero, en sentido moral: decir y hacer lo justo.

³ Se refiere a la vida política, evidentemente, aunque existen ideas generales que catalogan a Heráclito como un cosmólogo (véase Aristóteles *Física*. Libro I, Capítulo 2 y 4) y en general toda la tradición que nos llega desde Teofrasto; lo esencial del pensamiento de Heráclito, no obstante, es 'lo político' (Véase Sánchez Castillo Jaime. *Ἡρακλείτειος βίος: Análisis de diez fragmentos*. Tesis de Licenciatura FCPyS-UNAM. 2007)

Ideas acerca de *la unidad de todas las cosas, el perpetuo fluir, la visión de los contrarios, la medida, la guerra como padre de todo*; pero sobre todo *el logos*, que será para el efesio, no una idea desnuda sino el constitutivo soberano de todas las cosas [...] comprender el logos es saber el lenguaje y la dinámica de lo real, los rasgos fundamentales del logos son: Totalidad, Unidad, Racionalidad, Permanencia, con lo que se permite asociar logos y cosmos con lo que es el principio y la condición misma de todo conocimiento, que en ningún momento niega el ethos humano, sino que, por el contrario, fundamenta la acción del hombre en la asimilación de esta razón objetiva, es decir, que el logos proporciona también un fundamento a la praxis misma del hombre.

Heráclito da fundamentos para plantear el sentido y con ello, una fenomenología de 'lo político'; puesto que existe una doble dimensión en su noción acerca del logos: *Dimensión Cósmica*⁴ y *Dimensión Antropológica*⁵ "empero, toda la fuerza comprensiva del logos es la unidad del cosmos y el hombre."⁶ Esta unidad es interesante, puesto que, como el discurso de Heráclito es de política, el cosmos no es algo más sino la expresión que representa en otros términos a la polis; por ello, la unidad representada en el discurso de Heráclito es: physis-polis y nomos-hombre.

El contenido y sentido del logos es también ético y político,⁷ porque "Heráclito es realmente el primer hombre que abordó el problema del pensamiento filosófico

⁴ Dado que como afirma Conrado Eggers Lan (*Los Filósofos Presocráticos I*. Ed. Gredos, España, 1986, p. 13) Heráclito "a menudo debe utilizar el lenguaje cosmológico" pero sólo a manera de ejemplo, dice Diódoto; de esto último recuentan Diógenes Laercio (*Vidas de los filósofos más ilustres*. Argentina, Espasa-Calpe, 1950, p. 49) y Werner Jaeger (*La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE. 1980, p. 119)

⁵ Eggers Lan (*Los Filósofos...* Op. Cit. p. 13) afirma que Heráclito está interesado en "temas ético-metafísicos o ético-religiosos." También Hans-Georg Gadamer (*El inicio de la Sabiduría*, Ed. Paidós, España, 2001, p. 19) dice que "ya la Antigüedad tenía sus dudas de que el escrito de Heráclito tratase de la naturaleza y no, más bien de la politeia." Alegre Gorri (*Estudios Sobre los Presocráticos* Ed. Anthropos, España, 1985, p. 14) "El principio social se erige en modelo, en paradigma, a la luz del cual se analizan otras facetas de la realidad, tales como el cosmos físico"

⁶ Sánchez Castillo, Jaime 'Ἡρακλείτειος βίος' ... Op. Cit. P. 95.

⁷ Olof Gigón en su *Los Orígenes de la filosofía Griega. De Hesíodo a Parménides* Ed. Gredos, Barcelona 1985. p. 222 nos dice: "En la época arcaica, la ética es siempre también política"

poniendo la vista en su función social.”⁸ El *lógos* heraclíteo es dinámica de los opuestos, en tanto que es estructura o ley del acontecer, conflicto que anida en la justicia misma y la constituye; “B114 expresa lo que podríamos llamar la metafísica del conflicto político: según este fragmento, la inteligencia y el lenguaje del hombre están respaldados por lo ‘común’ de todas las cosas (eso es, el *lógos*, fc. B2), así como la ley, que es lo común político, respalda a la ciudad”⁹, es decir, en Heráclito, la ley política es el equilibrio del conflicto.

Este equilibrio de los conflictos constituyó la madurez de la *polis*, no obstante, con las Guerras Médicas, de sólo afirmarse a la polis, se echaron también las bases para su crisis, “el mismo auge de Atenas, basado en el éxito económico y militar, es ya una crisis,”¹⁰ la democracia imperial de Atenas impulsada por el *demos* aspira ya únicamente al poder que se produce y se sustenta a sí mismo, sin presentar justificación ideológica alguna.¹¹ Por ello, desde este punto ya no encontramos otro fundamento de ‘lo político’, sino la política del triunfo militar, no obstante con la Guerra del Peloponeso se quiebra también éste éxito del *puro poder* entendido y asumido como el nuevo *fundamento* de la *polis* “es la crisis de la crisis, y su conciencia –la conciencia de que el fundamento está destruido- se llamará Sócrates.”¹²

Sócrates, o bien la búsqueda socrática ante el fracaso de las verdades inmediatas se basará en la Verdad misma aquella sobre la cual vamos a poner nuestra vida individual y política “pero Sócrates no la sabe, no dispone de un *Logos* con mayúscula como el de Heráclito. Desde los sofistas, el *logos* es sólo el lenguaje humano. Por eso, tiene que buscar la verdad a partir de y en el seno de ese lenguaje falible; por eso,

⁸ Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, FCE, 1980, p. 117

⁹ Poratti, Armando. *Teoría Política y Práctica Política en Platón*, en Atilio Boron (comp.) *La Filosofía Política Clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*, Clacso-Eudeba, 1999, p. 39. Heráclito en su fragmento B114 dice: “Los que hablan con inteligencia tienen que fortalecerse con lo común a todos, como la ciudad con la ley y la ciudad más fuertemente. Pues se nutren todas las leyes de los hombres de una divina. Pues esta domina tanto como quiere y basta a todas y prevalece sobre ellas”

¹⁰ Poratti, Armando. Op. Cit. p. 39. “si se entiende por crisis no tanto un estado caótico cuanto una quiebra de los fundamentos tradicionales que no son reemplazados sino por ese mismo éxito”

¹¹ Cfr. Poratti, Armando. Op. Cit. p. 39. “El *demos* lleva adelante una política de puro poder y es capaz de hacerse cargo de ella también moralmente.”

¹² Poratti, Armando. Op. Cit. p. 41

realmente no sabe, y no enseña ni enuncia, sino que sólo anda a través del logos, esto es, de las enunciaciones de los hombres, poniéndolos a prueba: dia-loga.”¹³ Platón y Aristóteles serán entonces, pensadores de la crisis.

Platón, en medio de esta crisis comienza su búsqueda del sentido de lo político,¹⁴ y habla de la existencia de un mundo inteligible formado por ideas puras; frente a otro: el mundo sensible en que transcurre la vida ordinaria del hombre y la experiencia de las cosas tangibles e inmediatas a los sentidos.

Platón dirigirá su atención a la manera en que ambos mundos están vinculados, sobre todo en relación con la conformación de la vida comunitaria de los seres humanos, es decir, el plano de lo político. Para él, lo ideal es la política como un arte de gobierno en el sentido de póiesis, no comparable con el arte del carpintero, alfarero o herrero puesto que no es un arte instrumental y por tanto, el bien propio de la política no se produce sino que se practica; la propuesta platónica es que este arte sea llevada a cabo por el rey filósofo.¹⁵ En cuanto ciencia, la política se distingue de otras artes con ella relacionada: la retórica, el arte militar, etc. “en efecto: la que es realmente ciencia política no tiene por misión ‘hacer’ sino dirigir a las que están capacitadas para ese

¹³ Poratti, Armando. Op. Cit. p. 42

¹⁴ Véase Platón. *Carta Séptima* 325 d-e

¹⁵ La figura del ‘rey filósofo’ es, a decir de Popper, tan impracticable como totalitaria, porque el ‘amante de la sabiduría’ ungido de poder, impondría su ‘verdad’ haciendo coercitiva su idea del bien, aún sobre la voluntad y el deseo de los ciudadanos, “los principales elementos que debemos tener presente son: (A) La división estricta de clases; la clase gobernante, compuesta de pastores y perros avizores, debe hallarse estrictamente separada del rebaño humano. (B) La identificación del destino del estado con el de la clase gobernante; el interés exclusivo en tal clase y en su unidad, y subordinadas a esa unidad, las rígidas reglas para la selección y educación de esa clase, y la estricta supervisión y colectivización de los intereses de sus miembros. De estos elementos principales pueden derivarse muchos otros, por ejemplo, los siguientes: (C) La clase gobernante tiene el monopolio de una serie de cosas como, por ejemplo, las virtudes y el adiestramiento militares, y el derecho de portar armas y de recibir educación de toda índole; pero se halla excluida de participar en las actividades económicas, en particular, en toda actividad lucrativa. (D) Debe existir una severa censura de todas las actividades intelectuales de la clase gobernante y una continua propaganda tendiente a modelar y unificar sus mentes. Toda innovación en materia de educación, legislación y religión debe ser impedida o reprimida. (E) El estado debe bastarse a sí mismo. Debe apuntar hacia la autarquía económica, pues de otro modo, los magistrados, o bien pasarían a depender de los comerciantes, o bien terminarían convirtiéndose en comerciantes ellos mismos. La primera de las alternativas habría de minar su poder, la segunda su unidad y la estabilidad del estado. Creo que no sería incorrecto calificar este programa de totalitario. Y se halla fundado, ciertamente, en una sociología historicista” Popper Karl (*La Sociedad Abierta y sus Enemigos*. Barcelona, Paidós 1989, tr. Eduardo Loedel, p. 45

hacer, sabedora de cuál sea el momento oportuno o inoportuno para comenzar o llevar adelante los importantísimos negocios que surgen en las ciudades, mientras que la misión de las demás se reduce a cumplir lo que les fue ordenado.”¹⁶

La división platónica entre el mundo sensible y el mundo inteligible es la base filosófica para postular una política guiada por la idea del bien, esto es por la defensa de una política de contenido y sentido humanos a partir de la cual “es posible percibir todo lo justo en los asuntos públicos”¹⁷

Pero ¿es posible enseñar la virtud? porque la dicotomía sabiduría/ignorancia es en Platón la base que constituye el aspecto fundamental de la fenomenología de lo político. Para el filósofo existe una coherencia interna que sitúa a la política en conexión con la constitución del ser humano, donde el reflejo de la política está en planteamientos de contenido ético para entender lo político como el arte de la convivencia en términos de respeto y justicia; y dice: "Zeus, que se temió que nuestro género se extinguiese por completo, mandó a Hermes que llevara hasta los hombres la honestidad y la justicia, para que sirvieran de ordenadoras de las ciudades y también de vínculos agrupadores de amistad [...] dijo Zeus, y que todos tengan parte, pues no habría ciudades si unos pocos participaran de éstas, como sucede con las otras artes. También establecerás por mi cuenta una ley: matar como un mal de la ciudad al que no sea capaz de participar de la honestidad y de la justicia,"¹⁸ luego, este saber de coherencia interna que requiere el arte de la política, está repartida por igual en todos los hombres y aunque por la ignorancia los hombres caen en vicios; podemos decir, siguiendo a Platón, que en efecto, 'virtud es conocimiento,'¹⁹ por tanto, la política para Platón es saber conducir y conducirse de acuerdo a la idea del bien.²⁰

¹⁶ Platón. *El Político*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales. Colección Clásicos Políticos, 1994, tr. Antonio González Laso, p. 81

¹⁷ Platón. *Carta Séptima* 326a

¹⁸ Platón. *Protágoras*. 322 c-d

¹⁹ Heráclito dice en sus fragmentos B112: *Pensar bien, la más grande virtud y sabiduría, decir cosas verdaderas y actuar según la naturaleza, escuchándola*; y en B113: *Es Común para todos el pensar*. Y B116: *A todos los hombres les está permitido conocerse a sí mismos y pensar bien*.

²⁰ cfr. Platón. *Fedro* 346 b, en *Diálogos III*, Madrid. Ed. Gredos, 2000 p 341 -particularmente el mito de los corceles-

No podemos continuar hablando de lo político sin tratar del alma y con ella, de Aristóteles, pues en medio de la crisis que hemos hablado, la ética aristotélica es de contenidos teleológicos, pues para él “toda comunidad está constituida con miras a algún bien.”²¹ Para Aristóteles también la polis existe por naturaleza y el hombre en consecuencia, es un animal político, en tanto que resulta imposible su desarrollo pleno de manera aislada.²²

Aristóteles cimienta a ‘lo político’ sobre bases metafísicas pero también sobre la descripción empírica de las ciudades, puesto que el problema fundamental de la *política* es en Aristóteles el encontrar la mejor constitución posible de acuerdo a determinadas circunstancias históricas y sociales de los pueblos, con el entendimiento de que la mejor constitución es aquella cuyo ordenamiento permite a cualquier individuo desarrollarse en las mejores condiciones y así poder realizar la vida de una manera más feliz y no sólo en efecto, se debe considerar el mejor régimen sino también el posible, e igualmente el que es más fácil y el más accesible a todas las ciudades por lo que “es necesario introducir una organización política tal que los ciudadanos, partiendo de los regímenes existentes, sean fácilmente persuadidos y puedan adoptarla en la idea de que no es tarea menor reformar un régimen que organizarlo desde el principio.”²³

¿Que relación existe entre el alma y ‘lo político’?²⁴ Por principio, debemos considerar que el alma “es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado [...] es la

²¹ Aristóteles. *Política*. Libro I. 1 1252 a

²² Cfr. Aristóteles *Política*. Libro I. 9 1253 a. Cabe aclarar que Aristóteles utiliza aquí el término naturaleza entendida como esencia constitutiva de los hombres en tanto que son seres sociales. Y dice: “El insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre” Aristóteles *Política*. Libro I. 9 1253 a

²³ Aristóteles *Política*. Libro IV. 1 1288 b 5 y Libro IV. 1 1289 a 7

²⁴ Alcmeón estableció una analogía entre el ‘cuerpo humano’ y el ‘cuerpo político’ “un contraste entre la acción natural de varios poderes abandonados a sí mismos y el armonizante efecto de la *krasis* que los convierte en una mixtura orgánica. El inicio de un contraste tal puede ser trazado hacia atrás, más allá de Heráclito, hasta los poemas del legislador ateniense Solón en los primeros años del siglo VI, y también está implícito en la cosmología de Anaximandro, donde los opuestos en guerra son regulados y compensados mutuamente por una Justicia que les es a la vez externa y superior” Cfr. Husey, Edward ‘La época de los sofistas’ en *Los Sofistas y Sócrates*, México, UAM-Iztapalapa, 1991, p. 31

entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo. Supongamos que un instrumento cualquiera, por ejemplo un hacha, fuera un cuerpo natural: en tal caso el 'ser hacha' sería su entidad y, por tanto, su alma, y quitada ésta no sería ya un hacha a no ser de palabra. Al margen de nuestra suposición es realmente, sin embargo, un hacha: es que el alma no es esencia y definición de un cuerpo de este tipo, sino de un cuerpo natural de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo."²⁵ El alma, empero, tiene facultades y partes constitutivas donde el problema surge al preguntarnos en qué sentido ha de hablarse de partes del alma y cuántas son, "en efecto, atendiendo a los criterios con que establecen estas divisiones, aparecen también otras partes dotadas de una diferenciación mayor que éstas de que acabamos de hablar ahora: así, la parte nutritiva que se da por igual en las plantas y en todos los animales y la parte sensitiva a la que no resultaría fácil caracterizar ni como racional ni como irracional. Está, además, la parte imaginativa que si bien se distingue en su esencia de todas las demás, sería muy difícil precisar con cuál de ellas se identifica o no, suponiendo que las partes del alma se den separadas. Añádase a éstas la parte desiderativa, que parece distinguirse de todas tanto por su definición como por su potencia; sin embargo, sería absurdo separarla; en efecto, la volición se origina en la parte racional, así como el apetito y los impulsos se originan en la irracional: luego, si el alma está constituida por estas tres partes, en cada una de ellas tendrá lugar el deseo."²⁶ Podemos concluir que el alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente, en tanto el alma exclusivamente humana es la sede de facultades que actualizan la vida, el sentir, el desear, y el razonar, que implica las capacidades lingüística y motora.

Existe, empero, otra cualidad del alma humana: la imaginación pues "dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas,"²⁷ con esto, Aristóteles nos da pauta para pensar que no sólo el intelecto es principio de rectitud y de movimiento, de ahí que existan diferencias entre teoría y práctica; incluso, podría suceder que el intelecto

²⁵ Aristóteles *Acerca del alma*. Madrid, Gredos, 3ª reimpr, 1994. p. 169

²⁶ Aristóteles *Acerca del alma*. Op. Cit. p. 244

²⁷ Aristóteles *Acerca del alma*. Op. Cit. p. 230-1

esté errado, y no tanto por ser equivocado sino por estar su principio en la pulsión “más aún, incluso cuando el intelecto manda y el pensamiento ordena que se huya de algo o se busque, no por eso se produce el movimiento correspondiente, sino que a veces se actúa siguiendo la pauta del apetito, como ocurre, por ejemplo, con los que carecen de autocontrol,”²⁸ más no por ello debemos tomar a la imaginación como una patología del alma; las patologías son un fracaso en el desarrollo de las virtudes.²⁹

De ahí la conexión del alma con ‘lo político’, al igual que Heráclito, quien utiliza referentes cosmológicos para expresar ‘lo político’, Aristóteles lo hace con referentes del alma; es decir: *Alma* y *Polis* son expresiones semejantes: El hombre se mueve entre la virtud y el vicio, según el dominio de sí mismo, lo mismo sucede con la ciudad; el alma tiene elementos intrínsecos, al igual que la polis, estos son: *Cratos, Ethos, Nomos, Psique, Telos, Anake, Moira, Fobós, Eros, Sofós, Areté, Dike*. Hay un círculo entre ciudad y ciudadano, si la ciudad o el ciudadano se desvían en la desproporción, la contraparte será gobernada despóticamente por los deseos y el placer y no más por la razón. La conjunción entre ética-política y la combinación entre virtud-libertad representarán para Aristóteles, las fórmulas para la posibilidad de participación de los ciudadanos en las distintas partes de la politeia.

Aristóteles, empero, fundamenta también a lo político en la amistad: “es absolutamente indispensable para la vida tener amigos, sin amigos, nadie querría vivir, aún viéndose saciados de todos los demás bienes. Incluso los ricos, los que están en posesión de los cargos del poder supremo, tienen, al parecer, una especial necesidad de tener amigos.”³⁰ La política, se arma desde la amistad, y se justifica con razones como Justicia, Bien Común, Soberanía, Nación, etc. y es que “la amistad parece ser también el vínculo que une las ciudades y parece atraer la atención de los

²⁸ Aristóteles *Acerca del alma*. Op. Cit. p. 247

²⁹ Las virtudes son básicamente dos: *Dianoética* y *Ética*; la *Dianoética* nace de la enseñanza y se desarrolla con la experiencia, es decir, es virtud intelectual; la *Ética* en cambio, procede de la costumbre y, *deliberación-elección* son elementos centrales de ésta última. Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea, Ética Eufemia*. Madrid, Ed. Gredos, tr. Julio Pallí Bonet, 2ª reimpr. 1993. p. 268 y sigs.

³⁰ Aristóteles *Ética Nicomaquea*. Lib. I, Cap. VIII. 1155

legisladores más, incluso que la justicia [...] la amistad, es necesaria.”³¹ Así recordamos, por ejemplo, a Calígula, Claudio, Nerón y al mismo Adriano y su Antínoo, esto no es secreto, ya Homero en su *Ilíada* presentó a un Aquiles enfrentando a Agamenón por la joven Briseida.

Después de Heráclito, como se ha visto, hay una crisis en el fundamento de la polis;³² y el *lógos* ya no fue el constitutivo soberano de todas las cosas y por tanto, el elemento político primario, sino que quedó su sentido limitado a ‘discurso’ ‘palabra’ ‘razón’ etc., tal vez porque en la tradición homérica, “la palabra *λόγος* aparece únicamente en plural, con el significado de «palabras», «discurso». En la lírica arcaica aparece también en singular, pero el sentido es el de «exposición», «discurso», «palabras», en singular como en plural. Obsérvese, por de pronto, que, si bien el término aparece aquí designando algo «del hombre», no es en ningún caso «razón» ni «sentido» ni cosa alguna de tal índole,”³³ no obstante, existe otro concepto estrechamente relacionado con *logos*, el de *λέγειν*, debido a la correspondencia entre el sustantivo *λόγος* con el verbo *λέγειν*, “si consideramos los usos del verbo *λέγειν* en Homero, el significado del que nos vemos obligados a partir es el de «reunir», «recoger», bien entendido que este «reunir» nunca tiene el simple sentido de «juntar», sino que es siempre reunir con alguna norma, con algún discernimiento o selección.”³⁴ Así, el reunir significa aquí constituir una multitud definida cualitativamente, lo que permite entender que el verbo tenga además del simple decir, el sentido de exponer y desarrollar.³⁵

³¹ Aristóteles *Ética Nicomaquea*. Lib. I, Cap. VIII. 1155

³² “después de Heráclito, en cuyo pensamiento el enigma es algo central, los sabios pasan a centrar su atención en las consecuencias del enigma y no en el enigma mismo” (Colli, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*, Túsquets, Barcelona, 1983, p. 46)

³³ Martínez, Marzoa. Felipe. *De Grecia y la Filosofía*. Universidad de Murcia, Murcia, 1990 p. 19

³⁴ Martínez, Marzoa. Op. Cit. p. 20

³⁵ Véase al respecto Martínez Marzoa (De Grecia... Op. Cit. p. 65) “Así, pues, el «reunir» significa aquí al mismo tiempo: conceder un cierto trato, tomar o poner como algo, y, de ahí, contar algo como algo, por lo tanto también «contar» los elementos de un conjunto, constituir una multitud definida cualitativamente. Ahora bien, caracterizar y reconocer algo como algo (y, así, incluir discriminativamente en un conjunto) es lo que tiene lugar en el nombrar y decir. Al mencionado «contar» le es inherente en diversos contextos el sentido de «exponer», «enumerar», «relatar». Y todo ello junto permite entender que el verbo tenga en definitiva también el sentido de «exponer», «desarrollar» en general.” Tenemos entonces que, para *λόγος* existen dos sentidos distintos: arcaico y clásico; en sentido arcaico, refieren al ‘cómputo’, ‘proporción’, ‘fórmula’; pero no razón, como lo propone Zeller ya que Gomperz, nos hace ver que *λόγος* no significa nunca, durante el siglo V ‘razón’

En Heráclito las dispersiones nouménicas de los contrarios perdían con el logos su individualidad y autonomía que “llevándoles sobre el plano representativo, los hace relativos uno al otro,”³⁶ de esta forma el error gnoseológico está en dividir la realidad en fenómenos comunicables.³⁷ “El logos se impone a la multiplicidad radical escogiendo a los contrarios por su afinidad cualitativa que permite una unión armónica,”³⁸ luego, la multiplicidad en la apariencia expresada por el pólemos se disuelve en este mismo principio unificante.

Existen otros elementos vinculados a lo político como *physis* y *nomos*. *Physis* refiere a un principio o síntesis de la pluralidad de las existencias singulares; el absoluto y como tal, además de principio, fundamento de todo lo que es.³⁹ En la Grecia arcaica, el término φύσις ya aparece en temas de su literatura “la palabra φύσις existe a lo largo de toda la historia griega, ya desde Homero; es una palabra de la lengua literaria en general, antes de que alguien eche mano de esa palabra para hacerla desempeñar un papel en un naciente nuevo tipo de discurso,”⁴⁰ también hacen uso de ella autores como Píndaro.⁴¹ La triada de los conceptos: «presencia - apariencia», «configuración - estructura», «crecimiento - madurez» que hay en todos los seres, es el significado que

(cfr. Mondolfo. *Heráclito...* Op. Cit. p. 134 y sigs.); en sentido clásico se comienza a asumir el λόγος como ‘razón’, esta noción fue popularizada por las interpretaciones de autores como Zeller, Kirk, Marcovich; aunque estos dos últimos le dan además, un sentido de ‘ordenamiento’. Para una mejor comprensión de este tema, remito a la parte de análisis sobre el nivel estructural del λόγος y sus cuasisinónimos, presentado por Rodríguez Adrados, Francisco. *Palabras e Ideas*. Ediclás, Madrid, 1992, pp. 49 y sigs.

³⁶ Aragay Tusell, Narcís. *Origen y decadencia del logos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*, España, Anthropos, 1993. p. 155

³⁷ Cfr. Carlos Ham (*Heráclito: Claridad y Obscuridad de la Razón Política*, Conferencia del Coloquio Presocráticos: Laberintos de lo Político FCPyS-UNAM. 2006 –versión mimeografiada- p. 5 y sigs.) con respecto a estas ideas dice Ham: “El fracaso del pensamiento no está en la oscuridad o el misterio de la verdad en el que constantemente podemos caer, sino más bien en la separación entre pensamiento y realidad”

³⁸ Ídem

³⁹ El sentido de este concepto suele traducirse como “naturaleza” (en un orden físico) en dos dimensiones: (1) El referente a la estructura real de un ente singular; todo ente tiene su naturaleza que es fenoménica, aparente. (2) El referente a la estructura real de la totalidad de los entes; todo provienen de un mismo principio o naturaleza

⁴⁰ Martínez Marzoa. Op. Cit. p. 86

⁴¹ Ídem., p. 87. “la palabra aparece un par de veces en Píndaro y una vez en Baquílides”

se asume desde este momento para determinar el concepto en la Grecia arcaica, por tanto *physis* es desde aquí considerada principio de cualquier ente.⁴²

En cuanto a *nomos*, refiere a la ley, pero “νόμος no es simplemente la ley escrita del Estado ni el resultado de un plebiscito o de los decretos del gobierno,”⁴³ es decir que νόμος debió ser entendido como norma de vida, tomando en cuenta que en νόμος se engloban todos los usos y costumbres y todo imperativo del έθος que tienen consistencia en el actuar de los hombres, por lo que no precisamente y de forma exclusiva νόμος refiere a un código legal, no obstante, por no ser ajeno a la ambigüedad porque también refiere a la costumbre, al uso y convención, resultó ser *nomos* el producto de confrontación de ideas, convicciones y fuerzas; dando lugar a un espacio dual y contradictorio abierto a la interpretación humana para su creación.

Si los principios reguladores del gobierno y la ley son entonces susceptibles de ser determinados por la convención; la validez de *nomos* depende de la validez intersubjetiva en la configuración de la polis; así las cosas, Protágoras, Górgias, Hípias, Antifón, etc., sostuvieron una actitud cuidadosamente relativa al tratar estos asuntos humanos “y por encima de todo, hubo una fe en la habilidad de la mente humana para superar casi todos los obstáculos vía la inteligencia, especialmente cuando la inteligencia se acumulaba y se organizaba en un cuerpo de investigación y conocimiento, como una *techné*”⁴⁴ y aunque dicha *techné* se utilizó en diversos campos, fue en ‘lo político’, la esfera donde la *techné* sofista se vio privilegiada.⁴⁵

⁴²El sentido de *physis* adquiere fuerza cuando se reúne con αρχή, Eggers localiza la palabra *arché* (αρχή) ya desde Homero para aludir al “comienzo de la discordia”, posteriormente, en Píndaro, con el significado de “imperio”, “mandato”, “mando”. Por tanto, es entendido tanto en sentido de “comienzo” como de “mando”. Cfr. Eggers Lan, Conrado. *Las nociones del tiempo y eternidad de Homero a Platón*, IIF, UNAM, 1984, pp. 58-62

⁴³ Gigon, Olof. *Los Orígenes de la Filosofía. De Hesíodo a Parménides*. Ed. Gredos, Madrid, 1985, p. 228

⁴⁴ Husey, Edward. Op. Cit. p 19

⁴⁵ Con respecto a los diversos campos donde fue utilizada la *techné* véase, por ejemplo, el caso de Antifón para curar las enfermedades de la mente, referido en Husey, Edward ‘*La época de los sofistas*’ en *Los Sofistas y Sócrates*, México, UAM-Iztapalapa, 1991, p. 26

Protágoras decía: *De todas las cosas es medida el hombre, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son;*⁴⁶ “esto quiere decir que el ser; se reduce a la apariencia: no hay verdad fuera de la sensación y de la opinión. La idea vale para lo que sentimos, pero también para todos los juicios,”⁴⁷ con esto se puede afirmar que todas las costumbres son tan válidas como arbitrarias, y en política todo está sujeto a la variabilidad del eslabonamiento más lógico, aunque no necesariamente verdadero, porque la verdad entonces depende no sólo de las disposiciones permanentes, esto quiere decir que “toda verdad es relativa al sujeto que la constituye”⁴⁸ y también de las disposiciones mudables como edad, sueño, etc.; esta configuración de ‘lo político’ dista demasiado por ejemplo de la fenomenología de lo político en el Egipto Antiguo, donde política y religión conformaron una unidad, ya que “pensamiento y palabra eran atributos ancestrales del poder”⁴⁹ identificados con la acción de gobernar. Es decir, desde aquellos griegos, gobernar y legislar se convirtió en resultado del despliegue sutil y estratégico de la retórica que adujo, reconocida y abiertamente, argumentos antes que verdades, además de símbolos mediados lingüísticamente, similar en todo caso a la Tragedia que otorga lugar a la ambigüedad⁵⁰ “puesto que en las cuestiones que examina no trata de demostrar la absoluta validez de una tesis, sino de construir unos disoi lógoi, unos discursos dobles,”⁵¹ tal vez por ello, Aristóteles diga con razón que “los personajes de la antigua tragedia no hablan retóricamente, sino políticamente.”⁵²

⁴⁶ Cappelletti, Ángel. *Protágoras: Naturaleza y Cultura*. Academia Nacional de Historia, Caracas, 1987. p. 99

⁴⁷ Romilly, Jacqueline de. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. tr. Pilar Girart Gorina, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1997, p. 92

⁴⁸ Cappelletti, Ángel. *Protágoras...* Op. Cit. p. 101

⁴⁹ Frankfort, H y H. *El pensamiento prefilosófico I. Egipto y Mesopotamia*. F.C.E, México, 1967, p. 81: “*Hu*, la ‘expresión’ autoritaria; la palabra tan eficaz que creaba, y *Sia*, la ‘percepción’, la recepción conceptual de una situación, de un objeto o de una idea. *Hu* y *Sia* eran atributos que la autoridad de gobernar traía consigo”. Véase también el capítulo II. *La función del Estado y El universo y el Estado*.

⁵⁰ Cfr. Sánchez Castillo, Jaime. *Φοβος y la concepción política de Esquilo en la Trilogía de Orestes*. Conferencia del Coloquio Presocráticos: Laberintos de lo Político FCPyS-UNAM. 2006

⁵¹ Vernant, Jean-Pierre. *Tensiones y ambigüedades en la tragedia griega*, en Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, Vol. I, Paidós, España, 2002, p. 24

⁵² Jaeger, Werner. *Paideia. Los Ideales de la Cultura griega*. FCE, México, 1992. p. 224

Hasta este punto se ha visto que con la crisis de los fundamentos de la política *la palabra* se convirtió en un vehículo de argumentación y el instrumento por excelencia para la configuración de lo político, "este poder de la palabra recuerda la eficacia de las expresiones y las fórmulas en ciertos rituales religiosos o el valor atribuido a los «dichos» del rey cuando soberanamente pronuncia la *themis*, sin embargo, en realidad se trata de algo enteramente distinto. La palabra no es ya el término ritual, la fórmula justa, sino el debate contradictorio, la discusión, la argumentación,"⁵³ no obstante, habrá que entender que la palabra, entendida como creación, es una composición estética; entendida como lenguaje, es filosófica y convencional, y es cierto que sobre dicha composición se funda lo político;⁵⁴ es decir, no hay mundo humano sin palabras, pero "la palabra que contribuyó inicialmente a la formación del mundo político no fue la política en el sentido estricto."⁵⁵ Los comienzos de lo político, por tanto, se encuentran entre los poetas y sabios, antes incluso que en los filósofos, puesto que primero fueron "los poetas y sabios, luego vendrán los filósofos, cuya relación recae sobre un mundo político ya constituido. La palabra de los poetas y los sabios reveló la posibilidad existencial de esa forma de relación entre los hombres que es la política;"⁵⁶ los poetas, pues, "representan una fase intermedia entre la palabra religiosa y la palabra política, cuya expresión más alta es la ley,"⁵⁷ más aún, "también los poetas revelan el nivel de autoconciencia que permite la coexistencia de los hombres en ese régimen verbal que es la política."⁵⁸

Entendido de esta forma, lo político es una fenomenología fundada en principios poéticos que corresponden a una continuidad de ideales profundamente humanos,

⁵³ Vernant, Jean Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*. Paidós, España, 1992, p. 62

⁵⁴ "la política es cosa de palabras, de manera más notoria aún, porque ella se hace con palabras: la experiencia política es eminentemente verbal" Nicol, Eduardo. *La Idea del Hombre*. FCE. México, 1989, p. 175

⁵⁵ Nicol, Eduardo. *La Idea del Hombre... Op. Cit.* p. 175

⁵⁶ Idem. p. 176. Sócrates (Sobre el cambio de fortunas 253-7) "y Sócrates consideraba el lenguaje como una de las condiciones de la vida política" Aristóteles (Ética a Nicómano IX 9, 1170 b 11) "he aquí lo que se produce cuando se convive y se intercambian palabras y pensamientos, porque así podría definirse la sociedad humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer sobre el mismo prado" (La Política, Libro I 11-12) "la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto"

⁵⁷ Nicol, Eduardo. *La Idea del Hombre... Op. Cit.* p. 176

⁵⁸ Nicol, Eduardo. *La Idea del Hombre... Op. Cit.* p. 176

porque “todo hombre es ser-político por el hecho de la formalización de sus relaciones con los demás en el seno de la comunidad;”⁵⁹ el problema se encuentra en la distancia que tomó la palabra del objeto: porque como se ha expuesto, con el lenguaje, se produjeron verdades y falsedades; y tal vez de ahí la ineficacia del discurso político; ante ello la necesidad de *palabras verdaderas* que sean expresiones si, contradictorias, pero nunca excluyentes sino complementarias, tal como las que se rastrean en el mundo prehispánico, que hacen efectiva la comunicación de ideas, pasiones, miedos, en fin, sentimientos.⁶⁰

El lenguaje, cierto, es un medio de poder, pero cuando no corresponde a las categorías de moderación y justicia,⁶¹ es incompleto, pues su utilidad no está en comunicar sino en la efectividad del discurso, “no del contenido significativo del mensaje que quiere comprensión individual. Es cierto que el verbo político ha sido siempre estimulante:

⁵⁹ Nicol, Eduardo. *La Idea del Hombre...* Op. Cit. p. 176

⁶⁰ La ineficacia del discurso político se genera porque no enseña nada, peor aún, ya no hace creer nada, tal vez porque comunicar estados del alma implique estructuras de paideia; una estructura o paideia *multicolor*, tal como se rastrea en el pensamiento prehispánico: “para lo nahuas el color es inherente al objeto y no lo perciben como algo independiente o separado de él” (Castillo Hernández, Mario Alberto. *El mundo del color en Cuetzalan*, México INAH, 2000, p. 91) entre los incas, también está presente el color “el sistema de *Kipus*, con sus nudos de colores diferentes, colocados a distintas alturas sobre un cordón que se ata, a su vez junto con una serie de ellos a otro que sirve de eje, constituye por así decirlo un momento claramente definido en la evolución de las formas de expresión gráfica” (José Alcina Franch. *Mitos y Literatura Quechua*. Alianza editorial, Madrid, 1989, p. 11) y “el quipu consiste, básicamente, en una serie de cuerdas en las que se hacen nudos. La enorme variedad posible en el color [...] permite usarlo como registro numérico y para fines nemotécnicos” (Mason, J. Alden. *Las Antiguas Culturas del Perú*, FCE, México, 1978, p. 212) más aún, el color es importante para el sustento humano: “en cierta ocasión estaba guardado el maíz debajo de una gran montaña de pura roca. Allí fue descubierta por primera vez su existencia por un ejército de hormigas [...] bien pronto otros animales y el hombre mismo supieron de aquel nuevo alimento, más sólo las hormigas podían entrar al lugar donde estaba guardado. Entonces el hombre les pidió a los dioses de la lluvia que le ayudasen a tener acceso al lugar [...] y después de varias negativas del dios principal de las lluvias [...] arrojó su más poderoso rayo contra la roca y fue cortada en fragmentos [...] hay que decir que el golpe de fuego había sido tan intenso, que parte de los granos, hasta entonces completamente de color blanco, quedaron un tanto chamuscados. De ahí que algunas mazorcas aparecieran ligeramente quemadas, otras sin su verdadero color debido al humo y otras, en fin, se vio que no habían sufrido ningún daño. Esto explica las cuatro clases de maíz: negro, rojizo, amarillo y blanco” (Thompson, Eric. *Origen y Decadencia de los Mayas*, FCE, México, 2002, p. 323) y son comparables estas nociones dado que “puede ser útil, en algún caso, la comparación de la poética incaica con la de los azteca o los mayas, en tanto que esas tres culturas se hallan en un mismo nivel de desarrollo y se producen dentro de un mismo continente y en un mismo período cronológico” (José Alcina Franch. *Mitos y Literatura Quechua*. Alianza editorial, Madrid, 1989, p. 14), son, finalmente conformaciones contrarias complementarias no excluyentes.

⁶¹ “para los hombres de poder no hay cosa más fea que estas cualidades morales” (Platón *Gorgias*. 492 b)

induce a la acción y es, él mismo, una forma de acción. Pero la función del discurso político es dar razones y entender éstas razones es ya un acto político.”⁶² Tenemos así dos intenciones del lenguaje: por un lado lo que debe decir; por otro, lo que se quiere lograr, luego, el lenguaje es asunto de hermenéutica y lo estético es factor para el convencimiento.⁶³

Ésta ambigüedad del lenguaje confirma la imposibilidad del conocimiento de los fundamentos de ‘lo político’, y por tanto, la necesidad de la metafísica, pero no la *metafísica u ontología sin más*, sino la ontología de la persona y como análisis de los significados más profundos y existenciales del ser humano, es decir, la metafísica que llega a su culminación cuando ofrece una ontología o metafísica de la persona que esclarece los componentes esenciales del ser humano y los manifiesta en las relaciones que tiene con los demás seres;⁶⁴ puesto que con el hombre como presencia, como imagen y posibilidad del ‘yo’ que busca reconocerse a sí mismo, no es tan fácil hablar y limitar todo al ‘ser en sí’, sino que forzosamente tenemos que ver los actos humanos como expresiones del quehacer político; por ello, es imprescindible que el lenguaje, político o no, corresponda a denominaciones expresivas de realidades cognoscentes concretas, al mismo tiempo debe corresponder también a experiencias no epistémicas.

⁶² Nicol. Eduardo *El Porvenir de la Filosofía*. FCE, México, 1985, p. 205

⁶³ Puede haber agrado y placer a partir del uso de la palabra y la retórica (Cfr. Platón. *Górgias* 462 c) Aunque claro, hoy por las tecnologías se ha pasado del arte a la técnica, a “una forma no comunicativa de la comunicación” (Nicol. E. *El Porvenir...* Op. Cit. p 206)

⁶⁴ *Esta concepción tienen sus fundamentos en la concepción del hombre*, de otra manera construiríamos una ética irreal, no para el hombre, sino para un producto de nuestra imaginación. Kant lo vio claro cuando escribía una ‘Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.’ También Levinas propone la metafísica y no la ontología fundamental como hace Heidegger porque mientras la ontología busca totalidades, la metafísica busca el infinito, en el que se encuentra la raíz de la eticidad, pues Levinas basa toda su ética en cosas tan metafísicas como el rostro del otro (Levinas, E. *Totalidad e Infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 57-8 y 74) es decir, se busca un fundamento después de haberlo rechazado tanto, y no haber podido convencernos a nosotros mismo que no existe ninguno, sobre todo para la ética. *Es de suma importancia la cuestión de la autonomía de la moral porque* al no acudir para estructurarse en la naturaleza del hombre, se habla de una moral descarnada, abstracta, y que no corresponde a la condición humana. *Concluyendo:* cuando se habla de la metafísica como fundamento de la ética, se quiere decir sencillamente eso: la ética, tiene que tomar en cuenta esa metafísica que es la filosofía del hombre, para poder dar al hombre una ética a su medida y no una construida con independencia de él, y que no conoce sus carencias y sus ilusiones. Cfr. Beuchot, Mauricio. *La relación tormentosa pero necesaria entre ética y metafísica*. en Herrera Guido (coord.) *Hacia una nueva ética*, Siglo XXI editores, México, 2006, pp.97-110.

El quehacer político entre hombres distintos, es guerra y paz, manifiesta voluntad y deseo: “los hombres no son iguales: así habla la justicia.”⁶⁵ La conceptualización de lo político, por tanto, se presenta necesariamente como una urgencia ante la pérdida de precisión en los conceptos, hoy tenemos al fenómeno de lo político que no logra expresarse con precisión, es necesario, como diría Schmitt, definir el sentido de lo propiamente político.⁶⁶ Todo ello con la intención de encontrar la mejor constitución posible de acuerdo a determinadas circunstancias de los pueblos, con el entendimiento de que el ordenamiento permita al individuo desarrollarse en la mejores condiciones y tener como finalidad pretendida la felicidad y no elementos de angustia.

El quehacer político no debe ser interpretado por el momento histórico, eso sería epistemología que desintegra el hecho y construye historia; la creación siempre debe estar más allá de los conceptos, de otra forma, lo político se convierte en una categoría *a posteriori*, luego, interpretada; lo político como fenomenología no debe ser interpretado, la interpretación sería, otra vez, discursiva, y la intención de una fenomenología de lo político no es su contenido sino su sentido.

Cierto que “política es crisis permanente,”⁶⁷ y por lo mismo lo político como fenomenología de vida, debe ser comunicable y forjarse en el pólemos, pero no en lo

⁶⁵ Nietzsche. F. *Así hablaba Zaratustra* ‘De los Doctos’ Alianza p.187

⁶⁶ *En el análisis de Schmitt, hay elementos que problematizan y alrededor de los cuales gira la política real: la decisión sobre el amigo, la excepción, la neutralidad, la fe, paz y orden, etc. En Schmitt, no obstante, no es posible hablar de un sistema o esquema estructurado sobre una fenomenología que de sentido a ‘lo político’, sino solamente de ‘criterios’ de acercamiento para el análisis y comprensión de lo político.* Cfr. Carl Schmitt. *El Concepto de lo Político*, Alianza editorial, Madrid, 1999. Más aún, Schmitt dice: ‘el concepto del Estado supone el concepto de lo Político’ (Schmitt. Op. Cit. p. 49) *cosa que no es cierta, el Estado representa el modo de estar de un pueblo, un tipo de organización política y “no es posible hablar sobre el estado como si fuere una realidad subsistente y trascendente; que siendo una realidad esencialmente histórica y humana, así como nació, también perecerá [...] los estados son efectivamente históricos, individuales y concretos”* (Marcos, Patricio. *El Estado*. Edicol, México 1977 p.3-9) por otra parte, Nicol afirma “el sentido de lo político se inicia [...] con las primeras reflexiones sobre el sentido de la vida. El sentido de la vida es tema de reflexión cuando la vida pierde sentido” (Nicol, Eduardo. *La Idea del Hombre...* Op. Cit. p. 177-8)

⁶⁷ Nicol, Eduardo. *La Idea del Hombre...* Op. Cit. p. 178

encrático, sino en el reconocimiento del otro y en una continua actitud ética, porque no es cierto que con entendernos haya verdad.⁶⁸

Ahora bien, como ‘verdad’, ‘lógos’, ‘palabra’; son demanda universal y el saber no tiene un solo camino, no es entonces la búsqueda de la verdad patrimonio exclusivo de algún pueblo, sino de todo ser humano;⁶⁹ y como “los grupos étnicos e imperios de América habían tenido un desarrollo paralelo al de las sociedades de Medio Oriente, Asia y Europa,”⁷⁰ la conciencia prehispánica constituye también una tesis múltiple y válida para abordar la problemática del hombre y de lo político; dicha conciencia trata de lo universal, lo eterno, la verdad, Dios, etc., es decir, la conciencia prehispánica es un conato de explicar problemas existenciales en un mundo cambiante.⁷¹

⁶⁸ ‘Verdad’ como término muy occidental es una referencia fenoménica que se aprecia de manera tangible; y que solamente es un recuento de los acontecimientos, con todas las circunstancias ‘objetivas’ que les circundaron; pero entendido desde la óptica indígena, el término es mucho más rico porque “la verdad indígena es radical. En efecto, encontramos dentro del vocablo náhuatl *nelhuayotl* ‘raíz’ el radical *nel(-li)* ‘verdad’ o, dicho de otro modo, la palabra náhuatl para ‘raíz’ está estructurada en torno al eje conceptual ‘verdad’ (*nellí*). *Nel(-li)* ‘verdadero’ es de hecho el único lexema del compuesto *nel-hua-yotl*. Los otros elementos *-hua* y *-yo(tl)* son respectivamente, morfemas de presencia y de abstracción. Literalmente *nel-hua-yotl* es ‘lo que entraña lo verdadero’. Sea como fuere, la mentalidad indígena náhuatl realizaba una fusión semántica entre los conceptos de ‘raíz’ y ‘verdad.’ La verdad está en la raíz, en el fundamento mismo del orden cultural establecido. En este contexto, la verdad indígena alimenta el cuerpo colectivo como la raíz nutre a la planta. La verdad indígena se vincula con la esencia mediante un umbicalismo radical. Por tanto, el ethos náhuatl y el marco cognitivo que le corresponde no admiten una verdad ‘objetiva’, desarraigada, independiente, sin vínculos con los niveles esenciales del ser” (Johansson, Patrick. *La Palabra, la Imagen y el Manuscrito*. UNAM-IIH, México, 2007, p. 99) También “verdad, en náhuatl, *Neltiliztli*, es término derivado del mismo radical que *tla-nél-huatl*: raíz, del que a su vez directamente se deriva: *nelhuáyotl*: cimiento, fundamento. No es por tanto, mera hipótesis el afirmar que la sílaba temática NEL- connota originalmente la idea de ‘fijación sólida, o enraizamiento profundo.’ En relación con eso, puede decirse que etimológicamente verdad, entre los nahuas, era en su forma abstracta (*Neltiliztli*) la cualidad de estar firme, bien cimentado o enraizado” (León-Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*. IIH-UNAM, México 2006, p. 61) Podemos afirmar entonces que algo es ‘verdadero’ en tanto que está bien cimentado o enraizado y que ende escapa a la bíblica *vanidad*, o *fugacidad* como término muy náhuatl, de las cosas que están sobre Tlaltícpac (la tierra), característica ausente en el consenso. En el caso del Tawantinsuyo *verdad* como elemento político está expresado en *ama llulla* (no mientas) que tiene que ver con la enfermedad particular y colectiva que se genera con el engaño en cualquiera de sus manifestaciones.

⁶⁹ “Grecia no ha sido la cuna de toda clase de filosofía, tiene que reconocer que hay muchas maneras de ser ‘amigo de la sabiduría’ (Lenkersdorf, Carlos. *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa. 2002, p. 28) También Garibay: “la verdad en sí es concreta y las abstracciones son hijas de la mente y vamos a la realidad por todos los caminos” (Garibay. K. Ángel María. *Semejanza de algunos conceptos filosóficos de las culturas indú y náhuatl*. Cuadernos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos. UNAM, 1959, p. 94)

⁷⁰ Arispe, Lourdes. *América en sus ideas*. Coordinador Leopoldo Zea, Ed. Siglo XXI, México, 1986, p. 337.

⁷¹ Por un lado: “los pensadores nahuas se vieron impelidos a la búsqueda racional ante la realidad estrujante del sufrimiento y la urgencia de encontrar una explicación a su vida y a sus obras

Sin duda Grecia es un gran referente, pero no el único, desde la latitud prehispánica podemos construir categorías para abordar al hombre; y aunque el pensamiento prehispánico no se ajusta a los modelos de Platón, Aristóteles, San Agustín, Descartes o Kant, es posible abordar al hombre desde esta latitud, porque también se enfrentó al problema de la relación 'hombre-mundo'.⁷²

Entre los aztecas, por ejemplo, “la presentación de la palabra bajo una perspectiva socio-existencial, hará prevalecer paradigmas más afines a la eterna lucha que representa la vida,”⁷³ es decir, que si la conciencia prehispánica es un ‘*saber sintiendo*’ es porque “los textos correspondientes a esta última (la palabra) se encuentran notablemente ‘formalizados’ en el espacio social sin perder su orientación funcional hacia lo esencial.”⁷⁴

Cierto que el pensamiento prehispánico es esencialmente expresado en poesía,⁷⁵ y tal vez por ello podría decirse que no puede ser propuesto como filosófico, político, ni

amenazadas de exterminio por el anunciado fin del quinto Sol, que había de poner término a todo lo existente” (León-Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl...* Op. Cit. p. 59)

⁷² León Portilla, Miguel. *Los Antiguos Mexicanos. A través de sus Crónicas y Cantares*. FCE. México, 1994 p. 12 “Con matices distintos, pero igualmente humanos, los sabios de Anáhuac, como los de Grecia, supieron también contemplar al mundo y al hombre, creador de cultura, ligando por el simbolismo de las flores y los cantos ‘lo que existe sobre la tierra’ con el mundo misterioso de los dioses y los muertos”. Véanse también los textos de Lenkersdorf, Carlos. *Filosofar en Clave Tojolabal*, Miguel Ángel Porrúa. 2003. También León-Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*. IIH-UNAM, México 2006. En el caso del Tawantinsuyo a Peralta Vásquez, Antero. *Veta filosófica en el pensamiento inca*. Facultad de Letras de la Universidad de San Agustín de Arequipa, Arequipa-Perú, 1962 y Estermann, Josef. *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Ed. Abya-Yala, Quito-Ecuador, 1998. Más aún, está la tesis de Morgan para quien “pueblos y culturas son homotaxialmente iguales en su nivel de desarrollo, aún cuando no sean contemporáneos” (Morgan, Lewis H. y Bandelier Adolph. México Antiguo, Siglo XXI, México 2001, p. XXIII)

⁷³ Johansson, Patrick. *La Palabra de los Aztecas*. Prólogo de Miguel León-Portilla, Ed. Trillas, México, 1993, p. 39

⁷⁴ Johansson, Patrick. *La Palabra de los Aztecas...* Op. Cit. p. 40

⁷⁵ En Anáhuac tenemos que “las primeras dudas e inquietudes que agitaron al pensamiento náhuatl [...] se conservan bajo la forma de lo que hoy llamaríamos ‘pequeños poemas’ [...] contienen auténticos problemas descubiertos por el pensamiento náhuatl antes de la conquista” (León-Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl...* Op. Cit. p. 57) En tanto que en Tawantinsuyo “a pesar de que no se conocía la escritura, los incas poseyeron una literatura extensa y de excelente calidad. Para que fuera más fácil de recordar, este material tradicional estaba en forma poética y sometida a una métrica especial. La historia y la mitología se conservaron de este modo en sagas y pseudo-epopeyas. También había oraciones e himnos religiosos y poemas, canciones y dramas profanos”. (Mason, J. Alden. *Las Antiguas Culturas del Perú*, FCE, México, 1978, p. 217)

mucho menos, pero ¿acaso no se expresaron así filósofos como Empédocles, Jenófanes, Parménides y más acá el mismo Nietzsche?.⁷⁶ Martin Heidegger dice: "la poesía es el lenguaje primitivo de un pueblo histórico. Al contrario, entonces, es preciso entender la esencia del lenguaje por la esencia de la poesía"⁷⁷ es pues entonces la poesía "la instauración del ser, instauración del ser por la que aprehendemos un modo tal de su esencia."⁷⁸ Por tanto, poesía es también manifestación del 'lógos', luego, mediante la palabra poética, que también puede ser mítica, se conceptúa al ser, cuya finalidad es poder nombrarlo en plenitud. Y es que "no es la poesía simple y adventicio adorno de la realidad de la verdad, ni transitoria exaltación espiritual, entusiasmo o entretenimiento. La poesía es el fundamento y soporte de la historia; no una simple manifestación cultural,"⁷⁹ porque "lo que dicen los poetas es instauración, no sólo en sentido de donación libre, sino a la vez en sentido de firme fundamentación de la existencia humana en su razón de ser."⁸⁰

Gorostiza afirma que la poesía es en efecto "una investigación de ciertas esencias –el amor, la vida, la muerte, Dios- que se produce en un esfuerzo por quebrantar el lenguaje de tal manera que, haciéndolo más transparente, se puede ver a través de él dentro de esas esencias."⁸¹ En cuanto a las formas de hacer poesía, podemos decir que "el ritmo no es medida: Es visión del mundo,"⁸² porque "el poema no significa pero engendra las significaciones."⁸³

Lo poético es una situación vital puesto que "hacer poesía es hacer acto de presencia:

⁷⁶ "hombres como Nezahualcóyotl, Cacamatzin, Axayácatl, Xicoténcatl, entre otros, a través de sus poemas expresaron la totalidad de su mundo, la influencia y proceso de sus actos, de sus ideas y valores esenciales" (Magallón Anaya, Mario. *Dialéctica de la Filosofía Latinoamericana. Una Filosofía en la Historia*. CCyDEL-UNAM, México, 1991, p. 21)

⁷⁷ Cfr. Heidegger, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Anthropos, tr. Juan David García Bacca, Barcelona, 1989, p. 29 y sigs.

⁷⁸ Cfr. Heidegger, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía...* Op. Cit. p. 29 y sigs.

⁷⁹ Heidegger, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía...* Op. Cit. p. 31

⁸⁰ Heidegger, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía...* Op. Cit. p. 21

⁸¹ Gorostiza, José. *Notas sobre poesía*, en *Muerte sin fin*. México, 1997, p. 10

⁸² Paz, Octavio. *El Arco y la Lira*. México, FCE, 1973, p. 59

⁸³ Paz, Octavio. *Poesía en Movimiento*, México, Ed. Siglo XXI, 1974, p. 6

un acto fidedigno de presencia humana,⁸⁴ de una presencia que es, además, metafórica; presencia a la que no le basta lo dado y tiene que transformar las cosas y llevarlas más allá de su lugar ontológico primario; y aunque existe el problema de la μίμησις como referencia platónica; lo cierto es que la poesía no imita la realidad, “pueden hacerlo la pintura, la escultura y, con limitaciones, la música. Hemos de pensar que, por mimesis, Platón entiende un peculiar tipo de relación con lo real, que se manifestaría, por implicación, sólo en la épica y en la tragedia, en la cual entraría en juego, aunque también implícitamente, el concepto de fidelidad... desde el principio, ese concepto de mimesis aparece como una noción confusa.”⁸⁵ Lo cierto es que Platón presenta una relación de la poesía con la vida, que según el mismo Platón, es una relación política, en el sentido estricto de la πολιτεία.

Tenemos por tanto tenemos que poesía es paideia, seguramente no paideia en sentido platónico, porque la conexión que hace Platón de la poesía con la polis se inscribe en el marco histórico del mundo ateniense de la Grecia clásica; pero ese discurso platónico abre la puerta a una reflexión sobre el sentido de la paideia poética, y sobre lo que hay de permanente en la relación de la poesía con la vida humana.

Los poemas de los sabios prehispánicos expresan el saber y la conciencia de un tipo de hombre concreto, que siente y se identifica con otros hombres. La duda, es en el pensamiento prehispánico el punto de partida hacia otros elementos problematizadores como son: 'la angustia ante la nada', 'la fugacidad' 'lo permanente', etc., esta duda aunque es existencial y angustiante no es la del cogito latino puesto que "el pensamiento cartesiano: 'Pienso, luego existo', se aísla en una situación inventada, cósmicamente imposible; en cambio el pensamiento preamericano concluye; 'veo, luego existimos' el objeto y yo. El primero es innaturalmente individualista, egoísta, se postula improbablemente aislado, y esto no es su realidad. Sienta una afirmación sobre la que se apoya el individualismo; en cambio el pensamiento preamericano, al considerar la inseparable presencia del sujeto y el objeto, se sitúa en su única

⁸⁴ Nicol, Eduardo. *Formas de hablar sublimes: Poesía y Filosofía*, IIFL-UNAM, 1990, p. 79

⁸⁵ Nicol, Eduardo. *Formas de hablar sublimes...* Op. Cit. p. 130-1

verdadera realidad,"⁸⁶ por tanto la reflexión prehispánica es, efectivamente, acerca de las preeminencias del hombre en el mundo.

Más aún, teniendo en cuenta la observación de Jakobson de que la poesía está relacionada a la gramática y si la gramática cognitiva del hablante provee el material primigenio para el discernimiento sobre la organización cultural, queda entendido que los dísticos semánticos de la poesía prehispánica también aportan al conocimiento tácito de las representaciones conceptuales de la vida humana en general, independientemente de los registros fonológicos, prosódicos y no prosódicos.⁸⁷

Ahora bien, asumiendo que el pensamiento de la existencia humana es una función vital, pues lo que nos interesa no es una actitud científica del 'sujeto en general' sino del hombre concreto, "del hombre de carne y hueso, de aquel que se apasiona y siente, que se conduce e identifica con sus semejantes [...] y que si el Ser se objetiva y adquiere significado por medio de la palabra que está referida a la existencia, entonces es apropiado aplicarlo al 'Ser ahí' de los sabios indígenas; seres que al igual que todas las existencias se angustiaron ante la incertidumbre de la 'nada', al preguntarse por su permanencia en la tierra y lo pasajero de ella;"⁸⁸ puesto que aplicaron a su actuar el doble sentido de la cosmovisión prehispánica: escuchar y responder: "escuchar (*audire*) para descubrir la estructura simbólica inherente, el misterio de la vida, el ordenamiento cósmico; y escuchar en el sentido de obedecer (*ob-audire* y *ge-horchen*), de dar respuesta adecuada y correlativa ('res-ponder') a través de su actitud y comportamiento."⁸⁹

⁸⁶ Magaloni Duarte, Ignacio. *Educadores del mundo. Mayas-Toltecas-Nahuas-Quiches-Quechuas-Incas*. México, Costa-Amic editor, 1969, p. 16. Más aún "la proposición cartesiana del *cogito ergo sum* es para la filosofía andina un absurdo; ningún 'ente' es *arjé* o principio de su propio ser. El 'Ser' más bien es el 'ser-relacionado', la 'ontología' andina siempre es una 'inter-ontología'" (Estermann, Josef. *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Ed. Abya-Yala, Quito-Ecuador, 1998, p. 116)

⁸⁷ Cfr. Jakobson, Roman. *Language in literature*. Cambridge-Harvard, University Press, 1987, p. 3

⁸⁸ Magallón Anaya, Mario. *Dialéctica de la Filosofía Latinoamericana. Una Filosofía en la Historia*. CCyDEL-UNAM, México, p. 23

⁸⁹ Estermann, Josef. *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Ed. Abya-Yala, Quito-Ecuador, 1998, p. 178

Hasta este punto podemos concluir que esencialmente el *Tlamatini* y el *Amauta* buscaron la verdad tal como lo hizo el *Sofós*;⁹⁰ aunque no del mismo modo; los griegos caracterizaron su discurso por *physis*, *arjé*, *apeirón*, *nóus*, *lógos*; en Anáhuac por otra parte, se expresó en los *Teocuicatl*, *Huehue-tlahtolli*, *Yaocuicatl*, *Xochicuicatl*;⁹¹ y en el

⁹⁰ Las voces *Sofós*, *Tlamatini* y *Amauta*, refieren esencialmente a una misma condición cognitiva: el σοφός es el ‘sabio’, este término aparece desde Homero en la literatura helénica, junto con el abstracto de σοφία que se traduce por ‘sabiduría’; el vocablo σοφία denota originalmente la experiencia o maestría en un oficio u arte cualquiera, y el vocablo σοφός designa al sujeto que posee dicha experiencia, “así, Homero denomina σοφός tanto a un escultor como a un auriga y sostiene que Tersites es σοφός ‘en cuanto a su lengua’ [...] muy pronto ambos términos evolucionan en sentido espiritual y Hesíodo dice que Lino es παντοίης σοφίης δεδαηχότα (experto en toda clase de sabiduría). A los representantes de la sabiduría gnómica, esto es, de la moral paremiológica y prefilosófica, se los llamó precisamente ‘los siete sabios’. También los poetas, que durante el período anterior a la filosofía y aun paralelamente a ésta fueron los maestros de moral del pueblo griego, recibieron por eso el nombre de σοφί (sabios) y su arte fue considerado como una σοφία (sabiduría)” (Cappelletti, Ángel. *Protágoras...* Op. Cit. p. 15) En cuanto al Tlamatini, en el Códice Matritense se rastrea: “El Tlamatini es una luz, una tea, /una gruesa tea que no ahúma, /un espejo horadado. /Un espejo agujereado por ambos lados /suya es la tinta negra y roja /de él son los códices, /él es el dueño de los libros de pintura, /él mismo es escritura y sabiduría /es camino, guía veraz para otros /conduce a las personas y a las cosas, /es guía de los negocios humanos. /El sabio verdadero es cuidadoso /y guarda la tradición. /Suya es la sabiduría transmitida /él es quien la enseña, /sigue la verdad. /Maestro de la verdad /no deja de amonestar. /Hace sabios los rostros ajenos /hace a los otros tomar una cara, /los hace desarrollarla, /les abre los oídos, los ilumina. /Se fija en las cosas, /aplica su luz sobre el mundo /conoce lo que está sobre nosotros /y la región de los muertos. /Cualquiera es confortado por él, /conforta el corazón, a la gente, /ayuda, remedia, a todos cura” (León-Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl...* Op. Cit. p. 65). En cuanto al Amauta, nos refiere Inca Garcilaso de la Vega en su *Comentarios Reales de los Incas*. Libro Tercero, Capítulo XXV: “Los Incas *amautas...* eran los filósofos y sabios de su república”; y “Creyeron los Incas Amautas que el hombre estaba compuesto de cuerpo y ánima. Y que el ánima era espíritu inmortal y que el cuerpo estaba hecho de tierra, porque le veían convertirse en ella” (Lib. II, Cap. VII); con respecto a la poesía dice: “No les faltó habilidad a los amautas (que eran los filósofos) para componer comedias y tragedias [...] de la poesía alcanzaron otra poca, porque supieron hacer versos cortos y largos” (Lib. II, Cap. XXVII); los amautas daban enseñanza y refiriéndose al rey Inca Roca, Garcilaso de la Vega dice: “Fundó escuelas donde enseñaban los amautas las ciencias que alcanzaban” (Lib. IV, Cap. XVII). Sin embargo, el amauta no es el único sabio, están también los harauicus o poetas: “En indio dicen Yachahuaci, que es *casa de enseñanza*. Vivían en él los sabios y maestros de aquella república llamados amauta, que es *filósofo* y haráuec, que es poeta, los cuales eran muy estimados de los Incas y de todo su imperio” (Lib. VII, Cap. X); de éstos, Garcilaso de la Vega dice: “otras muchas maneras de verso alcanzaron los Incas poetas, a los cuales llamaban *haráuec*, que es su propia significación quiere decir ‘inventador’” (Lib. II, Cap. XXVII). Cfr. Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios Reales de los Incas*. T. I-II, FCE, México, 1995

⁹¹ El Teocuicatl “busca aprisionar en su expresión, ya sea dancística, musical o verbal, la realidad misma de lo que evoca [...] el lenguaje busca aquí ser lo que expresa verbalmente” (Johansson, Patrick. *La Palabra de los Aztecas...* Op. Cit. p. 114)

El huehuetláhtolli “es una palabra terrenal cargada de preocupaciones socio-existenciales que se elevan a veces humildemente hacia los dioses, pero que generalmente se limita a solemnizar los distintos acontecimientos que genera el aparato social” (Johansson, Patrick. *La Palabra de los Aztecas...* Op. Cit. p. 76)

El Yaocuicatl “tiene dentro de la *epistemè* náhuatl, una funcionalidad de alta importancia puesto que la *agônia*, era uno de los motores del desempeño existencial del mundo. Los lazos íntimos que unen la

Tawantinsuyo por los *Jailli, Arawi, Wawaki*; ⁹² y aunque en las culturas precolombinas no hubo personalidades como Heráclito, Platón o Aristóteles, quienes criticaron y enriquecieron con una concepción racionalista los principios de su tradición; en la cumbre del pensamiento prehispánico encontramos personalidades que asumen el riesgo de su propia realidad criticando los principios religiosos;⁹³ más aún, debemos considerar que “el saber –en lo que tiene de profundo- no cambia nunca, sólo su decorado varía; *sin importar donde*, prosigue el amor *aunque* sin Venus y la guerra *aunque* sin Marte.”⁹⁴

guerra al principio existencial de la agônia, la vinculan directamente con lo divino” (Johansson, Patrick. *La Palabra de los Aztecas...* Op. Cit. p. 118)

El canto lírico o Xochicuicatl “surge de una producción oral muy diversificada y altamente funcional” y por ello “abre un espacio de juego (*spielraum*) entre el cielo y la tierra en el que el hombre se interroga sobre la dimensión fundamental de su existencia” (Johansson, Patrick. *La Palabra de los Aztecas...* Op. Cit. p. 125)

⁹² Hay dos tipos de jailli: “el *jailli sagrado*, bajo cuyo nombre se engloban todas las composiciones poéticas mediante las que el hombre se pone en contacto con la divinidad o por las que se expresa sus sentimientos religiosos. Es, pues, en general, una oración, aunque puede ser un himno,” y “el *jailli agrícola* es una canción realizada por los campesinos para descansar de su tarea, al a tiempo que en su letra se alude al trabajo concreto que ha reunido a hombres y mujeres en el campo. Esta práctica laboral colectiva y de cooperación mutua, que se conoce con el nombre de *minka*, se desarrolla ordinariamente como un ritual que tienen, por lo tanto, una raíz principalmente mágica o, posiblemente religiosa” (Alcina Franch, José. *Mitos y Literatura Quechua*. Alianza editorial, Madrid, 1989, p. 14-5)

“el *arawi* es la canción amorosa por excelencia. Algunos autores han restringido aún más el contenido de este género poético, al limitarlo a la poesía o canción cuyo tema fuese la expresión de la tristeza del amor, del abandono y del dolor amoroso. Si es cierto que un buen número de estas canciones se refieren a estos aspectos o conceptos, no es menos cierto tampoco que otras canciones se refieren a la alegría del amor hallado, o a la belleza y gracia de la amada” (Alcina Franch, José. *Mitos y Literatura Quechua*. Alianza editorial, Madrid, 1989, p. 16)

“el *wawaki* parece tener una directa relación con las festividades consagradas a la Luna en las que la presencia de jóvenes en el campo, junto a las sementeras, provoca acercamiento entre ambos sexos: de ahí que los temas más frecuentes desarrollados en estos cantos se refieran al amor fácil entre jóvenes, conquistas y galanterías” (Alcina Franch, José. *Mitos y Literatura Quechua*. Alianza editorial, Madrid, 1989, p. 16)

⁹³ “Las doctrinas religiosas, aceptadas por el Estado y por el pueblo, acerca de la supervivencia de los guerreros como compañeros del sol, o de una vida feliz en los jardines de Tláloc, o teniendo que hacer frente a peligros y pruebas en las moradas inferiores del Mictlan, la región de los muertos, eran ya objeto de duda en el pensamiento de no pocos tlamatime. Netzahualcôyotl recordando conceptos antiguos, tal vez de origen tolteca, expresa su incertidumbre preguntándose a donde hay que ir, o que sabiduría hay que encontrar para llegar a ‘Quenonamican’ ‘donde de algún modo se vive’ o a ‘can on ayac micohua’ ‘donde la muerte no existe’” (León-Portilla, Miguel. *Nezahualcôyotl. Poesía*. IMC, Toluca, 2002, p 23) y es que algunas de las preguntas formuladas en los ‘poemas’ prehispánicos “implican ya abiertamente una desconfianza respecto de los mitos sobre el más allá. Quienes se las plantean no están satisfechos con las respuestas dadas por el saber religioso” (León-Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl...* Op. Cit. p. 59)

⁹⁴ Ciorán, E. M. *Breviario de podredumbre*. Taurus, Madrid, 1985, p. 30 –mis cursivas-

El sentido de lo político radica, como ya se ha visto, indiscutiblemente en la relación de los hombres y el mundo; y es, como concepto, un principio eminentemente metafísico y por lo tanto imperecedero; elementos como *dike*, *nomos*, *ethos*, *pólemos* y *lógos*, nos dan la posibilidad de proponer una fenomenología de lo político; pero también la propuesta de estructuración de 'lo político' se puede hacer desde elementos como *Neltiliztli*, *Tlaltícpac*, *Ollin*; o bien desde *Ama Suway*, *Ama Qella*, *Ama Llullay*, porque los principios prehispánicos no son menos verdaderos que los griegos.

La relación entre poesía y política es evidente; en los pueblos de la antigüedad el punto de partida para la poesía fue el himno sagrado, mismo que en el Tawantinsuyo recibió la denominación de *jailli* y en Anáhuac *cuicatl*. En el Tawantinsuyo la poesía "sola o acompañada de música y danza [...] estaba estrechamente ligada a las costumbres, a la religión, al trabajo, a la política;"⁹⁵ en Anáhuac, el *cuicatl* "en todas las modalidades formales, tenderá a preservar y a consolidar el monumento socio-existencial,"⁹⁶ por tanto, la poesía sí es un elemento fundamental con que se cuenta para el conocimiento de lo político en la vida prehispánica de éstas civilizaciones; y es que el hombre prehispánico "elevó un principio social supremo a la categoría de valor cósmico para dar sentido, primero a su origen, luego, a su existencia."⁹⁷

Los niveles de reflexión, cierto, son diferentes, y para comprender los enunciados vital-existenciales es necesario estar inserto en un contexto significativo preciso,⁹⁸ este contexto es ahora, forzosamente prehispánico, desde donde "nos sabemos, como todos los pueblos de esta América, poseedores de una serie de experiencias humanas originales cuyo análisis podrá ir formando los perfiles de un aspecto de lo humano, que posiblemente, no ha sido todavía captado por filosofía alguna."⁹⁹

⁹⁵ Arias Larreta, Abraham. *Literaturas aborígenes de América*. Buenos Aires, Ed. América, 1968, p. 106. "En el imperio incaico los poetas y la poesía jugaban un papel sobresaliente en el plano político-religioso" (Sichra, Inge. *La vitalidad del quechua*. Ed. Plural, La Paz, Bolivia, 2003. p. 35)

⁹⁶ Johansson, Patrick. *La Palabra de los Aztecas...* Op. Cit. p. 45

⁹⁷ López Austin, Alfredo y Millones, Luis. *Dioses del Norte, Dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. IEP-Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2008, p. 68

⁹⁸ Cfr. Zea, Leopoldo. *Introducción a la Filosofía*, México, UNAM, 1971, p. 19 y sigs.

⁹⁹ Zea, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano; El Occidente y la conciencia de México; Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, México, Porrúa, 1974, p. 22

CAPÍTULO SEGUNDO TAWANTINSUYO Y ANÁHUAC

Entrad, aquí también hay dioses.
Heráclito de Éfeso

LAS CIVILIZACIONES ORIGINARIAS DE NUEVO MUNDO Y SUS LITERATURAS

En el ámbito geográfico conocido como 'Nuevo Mundo' dos son los grandes focos civilizatorios: Mesoamérica y los Andes.¹⁰⁰ El primero se conformó por lo que actualmente es el centro y sur de México y algunas regiones de la América Central, esta área contuvo varias civilizaciones entre las que se cuentan: Olmeca, Maya, Mixteca, Otomí, Zapoteca, Tolteca, Teotihuacana y Náhuatl. El segundo foco civilizatorio se extendió desde el sur de la actual Colombia hasta el norte de Chile y Argentina; su área de principal desarrollo se localizó en los actuales Ecuador, Bolivia y Perú; en esta área encontramos culturas como: Kolla, Wari, Chanka, Sora, Chavin, Mochica, Paraka, Nazca e Inca.

Tenemos entonces que tanto el Tawantinsuyo como el Anáhuac son 'Nuevo Mundo' y por tanto, núcleos civilizatorios originarios;¹⁰¹ lo que implica formas propias de

¹⁰⁰ Cabe aclarar que la riqueza en América es muy grande, y que *civilización y literatura* no se limitan únicamente a las áreas de Mesoamérica y los Andes, existen también 'otras' formas de civilización y literaturas prehispánicas: en el norte de México los yaquis; en la pradera norteamericana entre otras, están las tribus nómadas de los Sioux y Comanches; en las tierras subandinas los tupi-guaraní con sus formas comunales; los cuentos araucanos y su espíritu guerrero; y están muy al norte las leyendas esquimales y su memoria mítica que parece tener un dejo de extrañeza y lejanía. Sin duda todas estas expresiones culturales deben ser incluidas en cualquier tipo de análisis que comprenda la totalidad americana, y es que "hace apenas quinientos años la red de pueblos comunales se extendía desde los hielos de Alaska hasta los de la Patagonia. Compartían raíces y estilos. La variedad de climas y suelos sólo dio matiz regional o vestidos y ciertas costumbres" (Wankar. *Tawantinsuyo. Cinco siglos de guerra Kheswaymara contra España*, Ed. Nueva Imagen, México, 1981, p. 13)

¹⁰¹ Las civilizaciones originarias de la parte que se le nombró como 'Viejo Mundo', son básicamente las que florecieron "en Egipto, Mesopotamia y en los valles del río Indo y del Río Amarillo en China. Fuera de tales ámbitos geográficos, las culturas que se desarrollaron en diversos lugares, incluso las de Grecia y Roma, estuvieron influidas por uno o varios de los núcleos de civilización originaria" (León-Portilla, Miguel. *Literaturas de Anáhuac y del Incario. La expresión de los dos pueblos del Sol*. Siglo XXI, México, 2006, p. 7) Sobre la influencia ejercida por oriente en el pensamiento griego existen trabajos muy lúcidos, entre los que podemos contar: Robín, Leon. *La Pensée Grecque. Et les Origines de l'Esprit*

organización social, política, económica y religiosa, por ello, como ocurrió en otros ámbitos geográficos de desarrollo cultural originario, en América, tomando en cuenta que “la arqueología muestra que, efectivamente, en larga secuencia desde muchos siglos antes de la era cristiana, en Mesoamérica y en la región andina, con paralelos y diferencias, se iniciaron procesos que culminaron con el nacimiento de dos civilizaciones originarias;”¹⁰² es innegable que se desarrollaron también formas originarias de organización social, económica, política y religiosa, que fueron expresamente manifestadas por los incas y nahuas, herederos de los pueblos que les antecedieron.¹⁰³ Ambas civilizaciones, al igual que Egipto, Mesopotamia, India y China, tuvieron como base de su desarrollo la agricultura.

El florecimiento de ambas culturas “se desenvuelve entre los siglos XIV y XVI d. C. y concluye con la imprevista presencia –conquista o invasión- de los hombres de castilla.”¹⁰⁴ En cuanto a las épocas de su mayor esplendor, corresponde al mundo mexica en el Anáhuac a Itzcóatl (1426-1440); quien, tras la victoria conseguida sobre los tecpanecas de Azcapotzalco, emprendió la transformación de su pueblo; en el ámbito andino fue Pachacuti Inca Yupanqui (1395-1471) el artífice de los cimientos que, en alianza con otros grupos de idioma quechua, formaron lo que llegó a ser el gran imperio inca.

No sólo hay coincidencia, empero, con el tiempo de su desarrollo, existen también semejanzas en sus mitos fundadores: por un lado, las crónicas mexicas hablan de un lugar llamado Aztlán-Chicomóztoc, en tanto que los textos quechuas evocan como lugar de origen a Paccari Tampu, tanto en uno como en otro mito, existe cuevas o aperturas en la tierra, y hay, en sendos mitos, peregrinaciones: los incas llegaron al Cuzco, los mexicas al islote donde fundaron México-Tenochtitlán.

Scientifique. Éditions Albin Michel, Paris, 1948; Cornford. F. M. *Principium sapientiae*. España, Gráficas Muriel, 1988; Burkert, Walter. *De Homero a los Magos. La tradición Oriental en la Cultura Griega*. Ed. El Acanalado, Barcelona, 2002

¹⁰² León-Portilla, Miguel. *Literaturas de Anáhuac y del Incario...* Op. Cit. p. 8

¹⁰³ “en tal sentido su visión del mundo, pensamiento religioso y expresión literaria reflejan elementos de orígenes mucho más antiguos” León-Portilla, Miguel. *Literaturas de Anáhuac y del Incario...* Op. Cit. p. 15

¹⁰⁴ León-Portilla, Miguel. *Literaturas de Anáhuac y del Incario...* Op. Cit. p. 11

La formación social también es semejante, en el Tawantinsuyo el *ayllu*, en Anáhuac el *calpulli*; ambas formulaciones refieren al núcleo básico de organización social: una especie de clanes de gentes emparentadas entre sí, es decir que “el calpulli, territorialmente considerado, es semejante al ayllu incásico”.¹⁰⁵ En cuanto al culto religioso “los mexicas erigieron su adoratorio a Huitzilopochtli, identificado ya con el Sol, *en tanto que* los quechuas edificaron templos en honor de Inti, el Sol.”¹⁰⁶

Las formas ideográficas utilizadas para la expresión y conservación de ideas, conceptos y filosofías en el ‘Nuevo Mundo’ no correspondieron a las formas alfabéticas que actualmente utilizamos, tuvieron en cambio, “otras formas de soporte;”¹⁰⁷ que son básicamente tres: 1) Memoria y Oralidad, utilizada tanto en Mesoamérica como en el área Andina; 2) Escritura glífica y pictográfica, utilizada en Mesoamérica; y 3) *Quipus*, cordones de colores y con nudos que utilizaron los incas.

De este modo y con al menos estas tres formas de soporte, se conservaron gran cantidad de textos que después de la conquista, por algunos frailes llegados desde España y algunos indígenas, fueron transcritos al alfabeto latino.

¹⁰⁵ Saavedra, Bautista. *El Ayllu*. Ed. Juventud, La Paz, Bolivia, 1998. p. 44

¹⁰⁶ León-Portilla, Miguel. *Literaturas de Anáhuac y del Incario...* Op. Cit. p. 15. –mis cursivas- La figura del Sol, es importante no sólo en el ámbito prehispánico, Platón lo define como ‘vástago del Bien’ y en general es asumido como ‘en lugar del Bien’ ‘de las Ideas’ ‘de la Inteligencia’ ‘la Verdad’ y todo ámbito visible es gobernado por el Sol, esa Idea del Bien da la existencia y la posibilidad de conocimiento a los objetos. Cfr. Eggers Lan, Conrado. *El Sol, la Línea y la Caverna*. Ed. Colihue, Argentina, 2000, p. 9 y sigs.

¹⁰⁷ Cfr. León-Portilla, Miguel. *Literaturas de Anáhuac y del Incario...* Op. Cit. p. 16 y sigs. Las *formas de soporte* como figuras principales del verbo son palabras mayores de género, especie, diferencia, accidente. Cfr. Nicol, Eduardo. *Formas de Hablar Sublimes...* Op. Cit. p. 30 y sigs. Se puede afirmar que las representaciones conceptuales con las que se puebla el espacio humano, tienen su soporte en las formas del lenguaje “de este modo, el laberinto de líneas con las que se dibuja el mundo acaba por trazar la imagen misma del lenguaje. Este vínculo se da en una doble dirección: el lenguaje condiciona instrumentalmente al pensamiento, pero también algunos temas de organización conceptual del universo se hacen transparentes en la lengua” (Cfr. Godenzzi, Juan. *En las redes del lenguaje. Cognición, discurso y sociedad en los Andes*. Universidad del Pacífico, Lima, 2005, p. 49) Más aún, la ‘textualidad’ no es la única fuente ni la más confiable “mientras la cultura occidental es altamente ‘gráfica’ otras culturas disponen de medios distintos para mantener una memoria viva [...] la insistencia en la ‘textualidad’ como condición imprescindible se revela como culturalmente determinada pero no universalizable” (Cfr. Estermann, Josef. *Filosofía Andina...* Op. Cit. p. 59)

De entre las formas expresivas literarias de Mesoamérica encontramos los *Teocuícatl*, *Melahuacuícatl*, *Yaocuícatl*, *Cuecuechcuícatl*, *Xochicuícatl*, *Icnocuícatl*, *Huehuetláhtolli*; y de entre las formas expresivas literarias del área andina tenemos los *Jailli*, *Arawi*, y una serie de expresiones multiformes poéticas extinguidas que fueron los *Wayñu*, *Taki*, *Urpi* y *Wawaki*; todas son importantes porque “no pueden ser menospreciadas las experiencias y las conquistas del hombre en el curso de muchos siglos de lucha con la naturaleza y con los seres de nuestra propia estirpe, aquí desenvuelta desde los primeros escalones de la evolución, desde el primordial estado de cazadores de huanacos hasta la culminación de una sociedad organizada como una gran empresa para el Bienestar Universal.”¹⁰⁸

¹⁰⁸ Valcárcel, Luis E. *Historia del Perú antiguo*. Lima, Ed. Juan Mejía Baca, 1964, Tom. I, p. 103

EL TAWANTINSUYO

El Tawantinsuyo fue un país teocrático por excelencia, “el culto de sus dioses era una de sus preocupaciones esenciales.”¹⁰⁹ La poesía “sola o acompañada de música y danza [...] estaba estrechamente ligada a las costumbres, a la religión, al trabajo, a la política,”¹¹⁰ por tanto, es un elemento fundamental con que se cuenta para el conocimiento e interpretación de la vida del Tawantinsuyo.

Etimológicamente, Tawantinsuyo hace referencia a la extensión, pues significa en Runasimi o *lenguaje humano*: los cuatro surcos; suyos o puntos cardinales: Chinchasuyo (norte), Collasuyo (sur), Antisuyo (este) y Contisuyo (oeste). Esto es: el Mundo.

Geográficamente, el Tawantinsuyo fue el centro de desarrollo cultural más extenso en relación a las otras culturas originarias de América, abarcó desde el río azul, al sur de Colombia, hasta el río Maule al sur de Santiago de Chile;¹¹¹ es decir, se extendió sobre actuales territorios de países sudamericanos como Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina.

Llegó a tener tal extensión sometiendo pueblos y logrando que éstos dieran su aporte para el enorme bagaje de conocimientos andinos; esto se logró gracias a que los Incas no destruyeron los pueblos que incorporaban al Tawantinsuyo, y los encuentros bélicos se debieron a la resistencia o respuestas violentas por parte de algunos grupos que se negaban a formar parte del Tawantinsuyo; tal parece que los incas tenían como principal objetivo de su expansión orientar y guiar, de una forma particular, el

¹⁰⁹ Lara Gutiérrez, Jesús, *La poesía quechua*. México, FCE, 1979, p. 43

¹¹⁰ Arias Larreta, Abraham. *Literaturas aborígenes de América*. Buenos Aires, Ed. América, 1968, p. 106

¹¹¹ Cieza de León dice: “conquistaron y señorearon desde Pasto hasta Chile, y sus banderas vieron por la parte del Sur al río de Maule, y por la del Norte al río de Angasmayo, y estos ríos fueron término de su imperio, que fue tan grande que hay de una parte a otra más de mil y trescientas leguas” (Cieza de León, Pedro de. *Crónica del Perú. El señorío de los incas*. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2005, Cap. XXXVIII, p.109) Garcilaso de la Vega dice de los cuatro términos de imperio de los Incas: “Al norte llegaba hasta el río Ancasmayu, que corre entre los confines de Quito y Pastu; quiere decir, en la lengua general del Perú, río azul. Al mediodía tenía por término al río llamado Mauli, que corre este-oeste pasado en reino de Chili” (Garcilaso de la Vega, Inka. *Antología I. El Tawantinsuyo*. La Paz-Bolivia, Ed. Juventud, 1996, p. 20)

desarrollo y evolución de todos los pueblos, en todos los campos de la vida humana y política, así como de la naturaleza.¹¹²

De esta forma, hasta antes de la conquista española, sucedida en 1532, la cultura del Tawantinsuyo alcanzó un alto desarrollo en los diferentes campos del saber humano como son: arquitectura, ingeniería, astronomía, medicina, agronomía, ganadería, geología, textilera, cerámica, orfebrería, matemáticas; además de una cosmovisión propia.¹¹³

Tuvieron el *runasimi* como *lingua franca* que, “siguiendo un proceso similar a otras lenguas generales en el mundo, fue utilizada como efectivo instrumento lingüístico de expansión política por los incas [...] fue pues un instrumento eficaz de comunicación y de difusión cultural durante el Imperio Inca;”¹¹⁴ además de que es un idioma extraordinariamente completo puesto que cualquier frase y pensamiento humano puede traducirse a él, gracias a su plasticidad, la onomatopeya está presente para aumentar el colorido en la expresión.

El runasimi fue también la lengua del canto glorioso a los dioses y por tanto “supera al castellano en la expresión de algunos sentimientos que son los más característicos del corazón indígena: la ternura, el cariño, el amor a la naturaleza,”¹¹⁵ ya que, además, denotaban los cantos un carácter rítmico a modo de versos que entonaban frases y oraciones en múltiples circunstancias.

La organización básica de este vasto territorio era el *ayllu*, concepto base de la

¹¹² Cfr. *Como conquistaban los Incas*, en Valera, Blas. *Costumbres antiguas del Perú. Siglo XVI*, SEP-México, 1956, pp. 54-7

¹¹³ Cfr. *Conocimientos científicos andinos*, en Querejazu Lewis, Roy. *Bolivia Prehispánica*, La Paz-Bolivia, Ed. Juventud, 1989. Pp. 119-56. También véase Lechtman, Heather y Soldi, Ana María. (comp.) *La tecnología en el mundo andino*. T I. UNAM-IIA, México 1981. “El pueblo Inka logró asimilar un sin número de conocimientos. Ya sea lo que aprendieron en el contacto cotidiano con los funcionarios y especialistas kollas y chankas que residían o viajaban al Cusco. O lo que asimilaron de aquellos pueblos donde fueron desplazados en calidad de mitimaes” Klauer, Alfonso. *Tahuantinsuyo, el Cóndor herido de muerte*. Lima, Ed. Diselpesa, 1990, p. 18

¹¹⁴ Bendezu Aybar, Edmundo. *Literatura Quechua*. Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1980, p. XXII

¹¹⁵ Arguedas, José María. *Canto Kechua*, Lima, Ediciones Club del Libro Peruano, 1939, p. 16

relación social, familiar, y la unidad socioeconómica indivisible del Tawantinsuyo; a diferencia del *calpulli*, el *ayllu* era artificial, es decir que podía también formarse con personas de distinto origen debido a que la base de su ordenamiento fue la solidaridad.¹¹⁶ Por lo que fue más bien una comunidad de *amistad*, no rara en las culturas originarias americanas. Es decir, el ordenamiento era ético-socio-político, de ahí que el *ayni* y la *mink'a* fuesen fundamentales para la comunidad.

La conducta vivencial, así como el sentido humano y paternal del gobierno del Tawantinsuyo fue reconocida, da cuenta de ello Cieza de León: “Hicieron grandes cosas, y tuvieron tan buena gobernación, que pocos en el mundo les hicieron ventaja”;¹¹⁷ teniendo una organización tal, que las gentes del Tawantinsuyo siempre tuvieron lo necesario para su estado: comida, abrigo, casa y trabajo, “y anzi, jamás hubo hambre en ese reyno;”¹¹⁸ después se recordaba en todos los rincones del territorio del Tawantinsuyo a “aquellos reyes del Perú, por haber sido tales, fueron tan amados y queridos de sus vasallos que hoy los indios con ser ya cristianos, no pueden olvidarlos, antes en sus trabajos y necesidades, con llantos y gemidos, a voces y alaridos los llaman a uno a uno, por sus nombres; porque no se lee de ninguno de los Reyes antiguos de Asia y África y Europa hayan sido para sus naturales vasallos tan cuidadoso, tan apacible, tan provechoso, franco y liberal como fueron los Reyes Incas para con los suyos.”¹¹⁹

¹¹⁶ Esta *solidaridad* no es impersonal como en el mundo moderno, Mariátegui incluso la consideró fundamental en el problema agrario del Perú y sugiere no ignorar “la supervivencia de la comunidad y de elementos del socialismo práctico en la agricultura y vida indígenas” (Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en *Mariátegui Total* Edición Conmemorativa del centenario de José Carlos Mariátegui, Tomo I, Ed. Amauta, Lima, 1994, p. 43) y, aunque Mariátegui siempre estuvo consciente de que el *comunismo moderno* y el *comunismo incario* respondió a experiencias humanas diferentes de distintas épocas históricas, afirmó que podían y debían aprovecharse los hábitos de solidaridad y cooperación que aún permeaban la vida social de los indígenas del Perú.

¹¹⁷ Cieza de León, Pedro de. *Crónica del Perú. El señorío de los incas*. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2005, Cap. XXXVIII, p. 110.

¹¹⁸ Polo de Ondegardo, Polo de. *El mundo de los Incas*. Ed. Hispasat, Madrid, 1990. Caps. IV-XIII

¹¹⁹ Cfr. Valera, Blas. *Costumbres antiguas del Perú. Siglo XVI*, SEP-México, 1956

LA ESCRITURA QUECHUA

Se dice que el mundo andino careció de escritura, esto puede ser no precisamente exacto, cierto que la escritura es generalmente entendida en forma de grafemas que simbolizan ideas o sonidos; y sólo en este sentido, se puede afirmar que el mundo andino era ágrafo; pero es discutible afirmar que carecía de escritura, puesto que utilizaban los quipus, un invento de cordeles colgantes que permitió, sin utilizar grafemas sino un complejo conjunto de percepciones visuales y táctiles, guardar información.

Algunos cronistas del Siglo XVI como Pedro Sarmiento de Gamboa, Cristóbal de Molina y Fray Martín de Morúa ven en el *quipu* una función nemotécnica para guardar incluso información histórica, geográfica o jurídica; en tanto que Guamán Poma de Ayala encuentra en el *quipu* el instrumento utilizado para fijar hasta el pensamiento más elaborado.¹²⁰

En sentido lato, hubo actividad literaria en el Tawantinsuyo; esto se nos revela por dos vías:

- 1) Documentos escritos en los que se incorporó la tradición oral recogida por los cronistas e historiadores coloniales.
- 2) La tradición oral superviva y flotante.

¹²⁰ Cfr. Mesa, José de, y Gisbert, Teresa. *Historia de Bolivia*. Ed. Gisbert, La Paz. Bolivia, 2008, Cap. VI. *Los Incas*. pp. 49-72. Véase también *El quipu como lenguaje visible*, en Lechtman, Heather y Soldi, Ana María. (comp.) *La tecnología en el mundo andino...* Op. Cit. pp. 407-32. En general hay ideas de que existen quipus ideológicos “en los cuales los nudos y su colocación se hallan en relación o bien con un texto histórico aprendido de memoria o bien con un texto literario, legislativo o de otro género” (Alcina Franch, José. *Mitos y Literatura Quechua...* Op. Cit. p. 11-2). Josef Estermann dice que “hay indicios de que la cultura incaica no era del todo ágrafa, sino que poseía un sistema grafilógico muy sofisticado y altamente codificado. No solamente los *kipus*, sino también los *takapu* y los *qero* ocultan una simbología lingüística todavía no decodificada” (Estermann, Josef. *Filosofía Andina...* Op. Cit. p. 66) Ángel Avendaño agrega: “existen algunos términos como *quelqa*, *llimpiq*, *kipu*, que indudablemente designan la existencia de escritura pictográfica, fonética o cualesquiera otra forma, pero que en todos los casos, señalan la estructura y funcionamiento con los que anotaban los acontecimientos de su discurso social” (Avendaño, Ángel. *Historia de la Literatura del Qosqo*. T. I, Municipalidad del Qosqo, Cusco-Perú, 1993, p. 92)

Es decir, aunque en el Tawantinsuyo hubiera ausencia de escritura, esto no impidió que tuviesen aptitudes para cultivar el arte literario hecho de imágenes vivas y concretas antes que ideas abstractas. Huelga mencionar que Montesinos, en su *Memorias Antiguas historiales y Políticas del Perú*, afirma que el tiempo de los Incas donde rigieron los *Piruas* y *Amautas*, los maestros enseñaban a leer y escribir, toda la escritura, empero, se hacía en pergaminos de hojas secas llamadas *quilcas* y que dicha forma de escribir se perdió por una prohibición durante el reinado de Pachakuti Sétimo, porque los oráculos le manifestaron que las calamidades que asolaban su reino proveían del uso de las letras.¹²¹

LA POESÍA QUECHUA

La poesía quechua se remonta a la época de los antiguos hechiceros-sacerdotes que practicaban el culto a las llamadas *wakas*, “se infiere entonces que la poesía quechua, como la poesía Qolla, era mágico-animista y estaba representada por cantos totémicos-laudatorios-suplicantes,”¹²² mas, en su etapa posterior aparecen los poemas silvestres, que con su relación de cantos y música vivifica la razón de ser del *runa*.

Amante de la naturaleza en grado extremo, el hombre andino incorporó a su expresión artística el amor en sus diversas manifestaciones: divino, humano, natural; alegre o doliente, integrado a todos los actos de su vida; expresión salida del alma del indígena; mansedumbre o rebeldía pero siempre en eclosión de canto, danza y poesía.

El canto y la danza quechua son, por tanto, la expresión espontánea, alegre y respetuosa de un corazón libre de espacio y limitaciones; expresión cantada al aire libre, en todos los rincones del Tawantinsuyo que contraría a las nociones elitistas que ven a la creación poética como una actividad exquisita y refinada que debe realizarse

¹²¹ Cfr. Montesinos, Fernando de. *Memorias Antiguas historiales y Políticas del Perú*, en Revista del Museo e Instituto Arqueológico. Vol. 10, No. 16-17, Cap. XIII-XIV y XV, Cuzco-Perú, 1957

¹²² Alcalde Díaz, Alfonso. *La identidad y la Herencia cultural en el mundo andino*. Jr. Ica, Perú, 2003, p. 59

en espacios cerrados y pequeños, visión que encajona y organiza el conocimiento y el arte en estratos inamovibles.¹²³

Llegará la hora de danzar con nuestro Inca
Danzaremos con él bajo la luna llena.
La más dulce canción escucharemos.
Llegará la hora de danzar con nuestro Inca.

Entre tanto, mí tuya, mi paloma de oro
No tengas miedo de la luna llena
Reunámonos en el florido prado
Para jugar bajo la estrella de oro.¹²⁴

En este poema de tierna asonancia entre el hombre y la naturaleza, se expresa la relación vital entre el *runa* y el escenario geográfico-celeste donde “la música y la poesía y la danza, formaban el mismo universo.”¹²⁵

Es la poesía quechua, por todo esto, una veta de análisis que permite una visión más amplia del pensamiento y costumbres de los incas. En la literatura náhuatl ya existe un claro ejemplo de lo anterior, Fray Bernardino de Sahagún es quien lo atestigua: “en este libro se verá muy claro lo que algunos émulos han afirmado, que todo lo escrito en estos libros, antes déste y después déste, son ficciones y mentiras, hablan como apasionados y mentirosos, porque lo que en este libro está escrito no cabe en entendimiento de hombre humano el fingirlo, ni hombre viviente pudiera fingir el lenguaje que en él está. Y todos los indios entendidos, si fuesen preguntados, afirmarían que este lenguaje es el propio de sus antepasados, y obras que ellos hacían.”¹²⁶ Esta opinión también puede aplicarse a la literatura quechua ya que en ella existen numerosos cantos que describen la vida y costumbres del pueblo incaico antes

¹²³ Esto es particularmente importante porque no hubo en el Tawantinsuyo “ni en el ayllu, candados ni cerraduras. Nada se atesora oculto” (Wankar. *Tawantinsuyo...* Op. Cit. p. 25)

¹²⁴ Lara Gutiérrez, Jesús. *La poesía quechua...* Op. Cit. p. 172 (colección Méndez)

¹²⁵ Alcalde Díaz, Alfonso. *La identidad y la Herencia cultural en el mundo andino...* Op. Cit. p. 62

¹²⁶ Sahagún, Bernardino de, Fray. *Prólogo al Libro VI. Historia General de las cosas de Nueva España*, Tomo I. Introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, CONACULTA-Alianza, México, 1989, pp. 305-6

de la conquista, con un manejo del lenguaje tan peculiar, que no puede dudarse que se trata de obras prehispánicas.

Con respecto a la poesía quechua Arguedas dice: “el lector u oyente muy sensible o autóctono puede diferenciar de inmediato lo mestizo de lo indio, en la letra o en la música de las canciones, aun cuando la letra haya sido escrita en el quechua más puro. No es la forma o el lenguaje lo que distingue la poesía indígena de la mestiza, sino el contenido.”¹²⁷ El contenido pues, juega un papel primordial dentro de la lengua, a pesar de que en el caso de la poesía no ha sido valorado debidamente.

La poesía tiene un lugar preponderante en la catarsis, el poema está hecho de palabras y, al decir las, decimos también al mundo; en el caso de la poesía quechua, por nacer de convicciones plenas, se reflejó en el comportamiento social e individual, que trascendió tiempo y espacio, y se integró socialmente bajo los cánones de un marcado respeto; porque aunque el monarca era considerado de origen semidivino “la ley era una sola para todos;”¹²⁸ estaban, además, todas estas convicciones presentes como características básicas de la naturaleza en “la fuerza de voluntad y el sentido de la ayuda mutua,”¹²⁹ de esta manera la poesía del Tawantinsuyo traspasó las barreras individuales.

En las formas expresivas del Tawantinsuyo, encontramos una concepción perfectamente dialéctica “con claridad que todas las posibilidades son trivalentes. Junto al primitivo concepto ‘occidental’ del sí (*jisa*) y el no (*jani*) está el *inasa* (capaz que si y capaz que no), el cual representa el equilibrio [...] en su mismo lenguaje o forma de expresarse todo es relativo, con tal que se conserve el equilibrio. Lo absoluto [el todo] es el equilibrio que depende de la interacción de los opuestos

¹²⁷ Arguedas, José María. *Señores e indios. Acerca de la cultura quechua*. Compilación y Prólogo de Ángel Rama, Ed. Arca-Calicanto, Buenos Aires, 1976, pp. 180-1

¹²⁸ Lara Gutiérrez, Jesús. *La poesía quechua...* Op. Cit. p. 27

¹²⁹ Sejourne Laurette. *La arqueología descubre el pensamiento americano. América Latina I*, México Siglo XXI, 1978 p. 191

complementarios, el cual existe aún cuando se inviertan los polos del mundo;¹³⁰ es decir, los opuestos no se neutralizan radicalmente, sino que por ser parte de un *todo*, se complementan para formar una gama de posibilidades que connota: a) mutua necesidad de uno y del otro; b) oposición que se turna para mantener la armonía. No es, por tanto, como la visión maniquea del paradigma occidental.

EL JAILLI

En los pueblos de la antigüedad el punto de partida para la poesía fue el himno sagrado, que en el incario recibió la denominación de *jailli* o *haylle* sagrado, poesía con mezcla de canto y danza que el pueblo entero realizaba en los cuatro grandes *raymis* del año; en las fiestas dedicadas al Sol como en el *Inti raymi* y el *Cuskij raymi*; en la celebración de las fiestas mensuales de la luna o de novilunio denominadas *sithuay*; y para festejar “su victoria sobre las cualidades herméticas de la tierra de Pachamama, a quien, empero, había que desagraciar por tal hecho.”¹³¹ Es pues, el *jailli* una forma expresiva que no se puede aislar de las escenificaciones vitales.

En el Tawantinsuyo el *jailli*, fue el género poético que refería a un himno u oración a *Wiraqocha*, pero también es para la celebración de los trabajos agrícolas o construcción de obras públicas sin dejar de estar por ello, impregnados de un sentido religioso; por tanto el *jailli* es antes que nada, un canto sagrado que “alcanza con frecuencia, por la profundidad de su pensamiento y el vuelo lírico, la hermosura de los mejores salmos, y todos respiran una excepcional voluntad de paz y armonía.”¹³²

¡AYAU JAILLI!

HOMBRES

¡Ea, el triunfo! ¡Ea, el triunfo!

¡he aquí el arado y el surco!

¹³⁰ Aguirre Bianchi, Renato. *Cosmovisión andina: el paradigma de los opuestos complementarios*, en *LiteratuÁrica. Palabra escrita*, Revista literaria del Norte de Chile, Árica, Chile, 2001, p. 2 (<http://www.galeon.hispavista.com/literatura/cosmoandina.htm>)

¹³¹ Lara Gutiérrez, Jesús, *La poesía quechua...* Op. Cit. p. 30-1

¹³² Baudot, Georges. *Las Letras Precolombinas...* Op. Cit. p. 206

¡he aquí el arado y el surco!

MUJERES

¡Hurra, varón, hurra!

HOMBRES

¡Ea, el triunfo! ¡Ea, el triunfo!
¿Do está la infanta, la hermosa?
¿Do la infanta y el triunfo?

MUJERES

¡Hurra, la simiente, hurra!

HOMBRES

¡Ea, el triunfo! ¡Ea, el triunfo!
¡Sol poderoso, gran padre,
Ve el surco y dale tu aliento!

MUJERES

¡Hurra, sol, hurra!

HOMBRES

¡Ea, el triunfo! ¡Ea, el triunfo!
¡Al vientre de Pachamama
Que da la vida y fructifica!

MUJERES

¡Hurra, Pachamama, hurra!

HOMBRES

¡Ea, el triunfo! ¡Ea, el triunfo!
¡he aquí la infanta, la hermosa!

MUJERES

¡He aquí el varón y el sudor!
¡Hurra, varón, hurra!¹³³

En este poema se ve un canto sumamente fónico, como expresión fiel de la poesía primaria, totalmente amétrico e irregular, pero estructurando un periodo rítmico. Es como se puede leer una expresión bucólica de las tareas agrícolas, acompañada de un

¹³³ Lara Gutiérrez, Jesús. *La poesía quechua...* Op. Cit. p. 161. (de la Colección Méndez) Hay que tener en cuenta que no se limitan a cantar en la siembra, sino también a lo largo del año, en el crecimiento de las sementeras, su madurez, y finalmente, la cosecha.

decurso dinámico-coral entre hombres y mujeres que están en comunicación con la *Pachamama*.

El *jailli* está pues vinculado a todo el proceso de siembra y cosecha; y como las siembras y cosechas tenían una importancia fundamental para los incas los *jailli* fueron cantados también para solicitar a los dioses, a lo largo del año, el éxito de éstas, lo mismo en tiempo de bonanza que de sequía; rogaban lo mismo durante la paz que en la guerra; pidiendo la salud y felicidad de los incas y prosperidad para el país pues “el poema religioso era plegaria dirigida hacia las supremas fuerzas de la naturaleza pidiendo protección y abundancia en un medio físico difícil de dominar, y reclamando el secreto equilibrio de esas fuerzas a favor de la felicidad material del hombre.”¹³⁴ Y es que el habitante del Tawantinsuyo, vivió inmerso en un mundo reglamentado por la naturaleza, al cual perteneció sin poseerlo; estuvo en el mundo como componente del equilibrio de la naturaleza, no precisamente produjo, sino que sirvió a *Pachamama* para contribuir a su fertilidad; contrario, por ejemplo, al *Homo faber* occidental que aprendió de Aristóteles una estructura lógica, en términos generales de la relación causa-efecto, en forma analítica, si la cosecha era mala debían haber razones ‘lógicas’ para ello como lluvias a destiempo, fertilizantes inadecuados o algo semejante, esto, porque el sino del *homo faber* es producir; pero el andino no utiliza la lógica aristotélica sino una estructura ‘bio-lógica’.¹³⁵

PACHA KAMAJ
 Ten piedad de mis lágrimas,
 ten piedad de mi angustia.
 El más sufrido
 de tus hijos
 el más afortunado
 de tus siervos
 te implora con sus lágrimas.
 Manda, pues, el prodigio
 de tus aguas,

¹³⁴ Bendezu Aybar, Edmundo. *Literatura quechua*, Venezuela, biblioteca Ayacucho, 1980, pp. xxiii y xxiv

¹³⁵ Renato Aguirre dice “La agricultura en el mundo andino no es una mera siembra-cosecha utilitaria como en el resto del mundo, sino un acto de amor” (Aguirre Bianchi, Renato. *Cosmovisión andina: el paradigma de los opuestos complementarios...* Op. Cit. p. 4)

manda, pues, la merced
 de tus lluvias
 a esta infeliz criatura
 a este vasallo
 que creaste.¹³⁶

En este poema hay una forma de petición para que lleguen las lluvias, es evidentemente un canto ritual cuyo argumento es vital; con estos ejemplos se deduce que a partir del *jailli* es posible reconstruir la vida de todos los días del indígena del Tawantinsuyo; pues cuando canta a Pachacuti refiere al equilibrio e interacción de los opuestos complementarios, puesto que “cada crisis de polarización o *pachacuti* (*pacha* es espacio, dimensión tiempo, totalidad; *kuti* es turno, inversión) trae, por supuesto, un evento importante [...] el equilibrio entre *pacha* de arriba y de abajo es, entonces el tercer elemento de la trilogía: la realidad de todos los días.”¹³⁷ Dicha realidad, es la que rodea al indígena del Tawantinsuyo, en un orden funcional que se hace patente en el *kay pacha*, o mundo, expresado también como *pachamama*, madre tierra, que penetra todas las esferas de la vida y las fuerzas productivas de la naturaleza.

¹³⁶ Lara Gutiérrez, Jesús. *La poesía quechua...* Op. Cit. p. 158-9 (de *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* por Felipe Guamán Poma de Ayala)

¹³⁷ Aguirre Bianchi, Renato. *Cosmovisión andina: el paradigma de los opuestos...* Op. Cit. p. 2 además de que “*Pacha*, palabra que implica tanto al tiempo, al espacio como a la totalidad. *Pacha* sería la deidad cósmica, el Dios original y generador de toda la fuerza.” Op. Cit. p. 3

EL ANÁHUAC

El Anáhuac no era un imperio sino una confederación de etnias donde “México, Texcoco y Tlacopan no eran las ciudades capitales de tres reinos, sino, sencillamente, el asiento de tres tribus cuyos *tecuhtlis* no eran monarcas sino, simplemente jefes militares electos por un consejo de jefes.”¹³⁸ La organización básica de este territorio era el *calpulli*, figura semejante a la *gens* griega, y al *ayllu* del Tawantinsuyo; es decir que, con algunas diferencias de forma pero no de fondo, el *calpulli* constituyó la organización política básica de las diferentes etnias distribuidas en el Anáhuac.

Delimitar al Anáhuac resulta difícil, la etimología *Nican- Anáhuac* que significa ‘hasta aquí llegó el Anáhuac’, nos sugiere que el Anáhuac comprendía desde el noreste de México hasta la actual Nicaragua, y ciertamente, tenemos evidencias de que el idioma náhuatl se extendió hasta aquellas regiones centroamericanas;¹³⁹ no obstante, para este estudio sólo serán incluidos los pueblos y reinos que se recuentan en el libro CXV de la *Crónica Mexicayotl*, donde, a decir de Alvarado Tezozomoc, Moctezuma hizo un convite a los pueblos del Anáhuac entre los que se cuentan: Huexotzinco, Cholula, Tlaxcala, Tliluhquitepec, Meztitlán, Mechoacan y Yopitzinco; Quecholac y Atzitzihuacan.¹⁴⁰

El término *náhuatl*, corresponde por tanto, en tiempo y espacio, a una realidad mucho más amplia que *aztecas*; quienes a pesar de haber sido el gran pueblo guerrero y lograr someter “a su obediencia a pueblos lejanos, de un mar a otro, llegando hasta

¹³⁸ Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Formas de gobierno indígena*. FCE, México, 1991, p. 26

¹³⁹ “La toponimia náhuatl penetró hasta América Central, en Costa Rica, y es abundante en El Salvador y en Guatemala [...] incluidos los territorios de la actual República de Panamá, donde probablemente existían hablantes de náhuatl desde el siglo XIV [...] encontramos linajes nahuas en Yucatán, en Guatemala y en Nicaragua y, en el norte, en Coahuila y Nuevo México” Ligorred, Francesc. *Lenguas Indígenas de México y Centroamérica. De los Jeroglíficos al siglo XXI*, Ed. Mapfre, España, 1992, p. 126

¹⁴⁰ Cfr. Alvarado Tezozomoc, Hernando. *Crónica Mexicayotl*, UNAM-Instituto de Historia-INAH, 1949 Cap. XCV. López Austin diferencia esta región en dos partes: “la primera es el Valle de México... donde encontramos Xaltocan y Zumpango al norte; Tetzaco al centro; y Chalco y Xochimilco al sur... la segunda región es la de los Valles de Puebla y Tlaxcala, separada del de México por la Sierra Nevada... en esta la región destacan las poblaciones de Chollolan, Tlaxcallan y Huexotzinco” (López Austin, Alfredo. *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. IIA-UNAM, México, 2008, p. 56)

Chiapas y Guatemala”¹⁴¹ no fueron el único pueblo nahua, pues estaban, además de los que ya se contaron, Tlacopan y Tezcoco; “todos ellos, a pesar de sus diferencias, eran partícipes de una misma cultura;”¹⁴² y en todos estos pueblos y reinos el náhuatl fue *lingua franca* y alcanzó gran difusión y esplendor literario a partir de la fundación de Tenochtitlán.¹⁴³

El Anáhuac de esta forma, queda delimitado por una zona de influencia que incluye: lengua, cultura y literatura *náhuatl*; en la que se desarrollaron *los antiguos mexicanos*, desde por lo menos el período tolteca hasta la conquista; con respecto al resto del territorio donde se hablaba el náhuatl, podemos decir que dicha influencia se debió a la familia lingüística *uto-azteca* que se extendió desde los actuales territorios de Utah a Nicaragua.

LA PALABRA NÁHUATL

Los nahuas estuvieron perfectamente enterados del poder de su palabra, como elemento político y como unidad en la construcción de su cosmos; los aztecas, incluso

¹⁴¹ León-Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl...* Op. Cit. p. 1

¹⁴² León-Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl...* Op. Cit. p. 1. Respecto al Altiplano Central de México, López Austin dice: “durante los últimos y turbulentos siglos de la historia mesoamericana vivieron en el territorio enmarcado por estas murallas fisiográficas poblaciones diversas, heterogéneas en lo lingüístico, en lo étnico y en el grado de complejidad social, económica y política. En los siglos XIV, XV y XVI florecieron en el área algunos centros de población, entre los que pueden mencionarse Azcapotzalco, Tezcoco, Cholollan, Xaltocan, Culhuacan, Tlaxcallan, Huexotzinco, Chalco, Xochimilco, Cuitláhuac, Mízquic, Coyohuacan, Tlacopan, Coatlinchan, Huexotla, Acolman, Cuauhtitlan y las dos ciudades mexicas: Tenochtitlan y Tlatelolco. Aunque era frecuente la composición pluriétnica y plurilingüística en los centros, en la mayor parte de los mencionados la población predominante hablaba la lengua náhuatl, y en todos se compartía una tradición cultural común no sólo a los pobladores del Altiplano Central, sino a pueblos que habitaban en territorios muy distantes” (López Austin, Alfredo. *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. IIA-UNAM, México, 2008, p. 55)

¹⁴³ Acerca de esto véase Olmos, Andrés Fray de. *Arte de la lengua Mexicana*. Edición, estudio, introducción, transliteración y notas de Ascensión de León-Portilla y Miguel León-Portilla. UNAM-IIH, 2002, pp. VII-VIII. El náhuatl “tiene orden y concierto en muchas cosas, ni carece de algunos primeros y buen artificio” fol. 21 v. Clavijero, Sahagún, de la Rosa, Garibay y otros autores concuerda afirmando las excelencias del náhuatl como lengua clara, concisa, dúctil, rica en matices, armoniosa por el contrapunto de dulzuras y gravedades de sus palabras llanas y por la ausencia de sonidos guturales y nasales. “Este bello y poderoso medio de expresión capaz de resistir los vuelos del pensamiento más abstracto, tuvo que ser, como lo fue y lo es, un espléndido instrumento para la creación literaria y su transliteración” (Arias-Larreta, Abraham. *Literaturas aborígenes de América*. ed. Iberoamericana, Argentina, 1968, p. 58)

le atribuyeron un carácter sacro y de nobleza, pues quien gobernaba Tenochtitlán era llamado *Huey Tlatoani*, lo que significa ‘el gran hablador’ o ‘el mayor orador’;¹⁴⁴ cuya lengua, analógica y aglutinante, fue un gran catalizador para la creación literaria; que, en forma de arengas, discursos y cantos, estuvo presente en todo tipo de actos sociales y familiares, dándoles un sentido de solemnidad y trascendencia, cuyo resultado fue “una dialéctica constante de Dios-Poder; Religiosidad y Guerra, con tonos que van del laudatorio al suplicante.”¹⁴⁵

La palabra náhuatl es entonces numinosa, pues proviene de la fuerza; hay que distinguir en todo esto que los seres numinosos se dividen en: a) fuerza, y, b) dioses; por tanto, la fuerza no se confunde con los dioses, sino que es propio de todos los seres.

El hombre náhuatl no se considera como un individuo limitado por su piel, sino que constantemente está en comunión con el cosmos pues “una visión antropocéntrica, como lo fue la mesoamericana, proyecta la experiencia de lo próximo, de lo cotidiano a las distantes esferas de todo lo que alcanza... así, el hombre náhuatl se concibe impregnado por la energía de los cuerpos astrales o pretende transformar la materia inerte a través del ruego, de la persuasión o de la amenaza,”¹⁴⁶ de esta forma, el

¹⁴⁴ *Tlatoani* no significa rey, soberano o emperador, aunque refiere a una forma moral con carga política. Véase Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Formas de gobierno indígena...* Op. Cit. p. 25 y 28-9

¹⁴⁵ Villanes, Carlos y Córdova, Isabel. *Literaturas de la América Precolombina*, Ed. Istmo, Madrid, 1990, p. 42

¹⁴⁶ López Austin, Alfredo. *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. IIA-UNAM, México, 2008, p. 395. La *palabra* siempre ha sido un elemento importante en la construcción del mundo: en el *génesis* todo lo generó el verbo, “dijo Dios haya luz... haya firmamento... júntense las aguas... produzca la tierra... haya lámparas en el cielo” (Gen I 3-19). En el Egipto antiguo *pensamiento* y *palabra* eran atributos ancestrales del poder; en el texto de Menfis, ambos atributos del poder se conciben en términos materiales: el corazón es el órgano que concibe al pensamiento y la lengua es el que crea al pensamiento concebido como una realidad fenoménica. En Mesopotamia las potencias creadoras eran: Anú (cielo-autoridad); Enlil (tempestad-fuerza); Ki (tierra-fertilidad); Enki (agua-creación); pero solamente Enki estaba provista de conciencia de la creación y era, por mucho, la representación de la productividad activa y el pensamiento consciente que daba a los gobernantes y sacerdotes las palabras como fórmulas poderosas para hacer, calmar y ahuyentar; era el consejero y maestro de las palabras. En el mundo mesoamericano hay un relato acerca del disgusto que causó a los dioses que los primeros seres no supieran hacer uso de la palabra; en la primera narración del Popol Vuh se dice: “percatados los Progenitores de que no era posible que sus primeras creaturas hablaran, les dio disgusto, les fue dicho: ‘seréis trocados, objeto de mutilación, porque no pudisteis hablar...”

hombre náhuatl humaniza el universo estableciendo vínculos con todo cuanto existe, así, toda práctica pauta a través de la palabra es de naturaleza social, ya sea realizada en forma individual o colectiva, siempre tiene propósito de conmover, afectar, modificar, etc., a quien la escucha.

EL CUÍCATL

Tenemos así que, por no descuidar los elementos recurrentes como vida, futuro, fugacidad, etc., la poesía náhuatl es un elemento primario para el conocimiento de la noción náhuatl del devenir, no es de llamar la atención entonces que al estudiar la literatura náhuatl en su conjunto, sea la poesía lo que resalta en lugar de importancia; y más allá de las formulaciones en verso, es notable la intensidad y la abundante conciencia poética de los pueblos nahuas “fundada al mismo tiempo en un lenguaje específico y en una visión particular del mundo y del hombre;”¹⁴⁷ y es que hay entre la lengua náhuatl y los hechos culturales de los nahuas, una correlación significativa, de tal forma que desde el ámbito sociocultural y semiótico se relacionan lengua y pensamiento; visible ya desde la concepción de Ometeotl que se manifiesta como la conciencia náhuatl de una realidad nunca reductible a la unicidad y, como emanación, deja entrever también al devenir como una línea principal de la metafísica náhuatl.

Esta forma de metafísica de los pueblos mesoamericanos expresa diversidad, orden y movimiento; las nociones de cielo y tierra, calor y frío, luz y sombra, hombre y mujer, pedernal y flor, muerte y vida, *Topan* y *Mictlan*; fueron manifiestas concepciones de la cosmovisión náhuatl. La percepción náhuatl resulta así, no ser la abstracción sobre lo unitario y estable; como lo fue, por ejemplo, en Parménides; sino la captación genérica y combinatoria de concreciones distintas, que bien supo explorar y explotar la poética náhuatl; a partir de la cual fue interpretada la realidad de modo abstracto, como el enfrentamiento de apariencias separadas a nivel concreto. Así por ejemplo, la noción genérica de *belleza* pudo ser dicha como ‘*el jade y las plumas finas*’; esta forma de

¹⁴⁷ Baudot, Georges. *Las Letras Precolombinas*. Prefacio de Jacques Soustelle. Siglo XXI, México, 1979, p. 49

expresión es muy rica porque “los nahuas, cuando quieren describir más cabalmente cualquier cosa, mencionan siempre dos aspectos principales de ella, como para lograr que de su unión salte la chispa que permita comprender. Su tendencia intuitiva los llevó así a forjar designaciones especiales para suscitar en la mente humana la *visión* – no abstracta y fría como la *idea aristotélica*- sino rica en contenido, viviente, dinámica y al mismo tiempo de valor universal;”¹⁴⁸ es decir, a partir de la unión de dos concreciones, los nahuas captaron la consistencia de una abstracción sin necesidad de definirla.

Es muy importante entonces, sin menospreciar de forma alguna la prosa, fijar la atención en la poesía como fenómeno mayor y esencial, y aunque ciertamente en Anáhuac abundaron dos formas muy diferenciadas de literatura: 1) los *tlahtolli*, que son relatos y discursos que no trascienden los límites de la palabra como tal sino que se “in-corpora sin llegar nunca a desplazar a la palabra en su función semántica haciendo que el sentido surja parcialmente de los múltiples recursos de la voz, de la amplitud y del colorido del timbre,”¹⁴⁹ y; 2) los *cuícatl*, que son los cantos y poemas.

Dada la importancia de los *cuícatl* serán eje de este trabajo; puesto que “*flor y canto* es el binomio lexical utilizado por los pueblos nahuas para definir un concepto muy particular de expresión poética, la que brota desde las profundidades del ser y se enreda, como dirían los nahuas, a la palabra para construir lo que llamamos canto lírico, cuyo origen mítico se sitúa, según las fuentes, en las regiones celestes del universo,”¹⁵⁰ además de que están cargados de difrasismos, recurso que expresa concreciones separadas para generar una abstracción, es, además, un recurso

¹⁴⁸ León-Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl...* Op. Cit. p. 177-8

¹⁴⁹ Johansson, Patrick. *La palabra de los aztecas.* Op. Cit. p. 98

¹⁵⁰ Johansson, Patrick. *La palabra de los aztecas.* Op. Cit. p. 124. Ayocuan Cuetzpaltitzin dice respecto de los xochicuícatl ‘del interior del cielo vienen’ y son también “inspiración y también sentimiento. En ellos afloran los recuerdos y el diálogo con el corazón” León-Portilla, Miguel. *Literaturas de Mesoamérica*, SEP, México, 1984, p. 30. Al respecto Duran dice: “todos los cantares son compuestos por unas metáforas tan oscuras, que apenas hay quien las entiende, si muy de propósito no se estudian ni platican para entender el sentido de ellas. Yo he puesto de propósito a escuchar con mucha atención lo que cantan, y entre las palabras y términos de la metáfora, paréceme disparate y después platicando y conferido, son admirables sentencias” Duran, Diego, Fray de. *Historia de las Indias de la Nueva España.* t II, p. 233

perfectamente dialéctico pues sus elementos contrastan y generan una noción nueva, no obstante, por su carácter generalmente breve y libre de ataduras formales, los *xochicuícatl* han sido abundantemente estudiados desde lo exclusivamente literario; empero, su importancia y límite no está, de ninguna manera, sólo en el criterio estético.

EL XOCHICUÍCATL

La influencia del *xochicuícatl* en el pensamiento náhuatl es fuerte, aunque se desenvuelve con sutileza pues al tiempo que explica una realidad a partir de la emotividad, la fantasía y la intuición, conlleva también elementos que refieren al devenir, la fugacidad, y el fundamento o raíz del hombre; dando como resultado “una producción oral muy diversificada y altamente funcional.”¹⁵¹ *Flor y canto* es una manifestación de la voluntad creadora del hombre:

¿Se realiza acaso, la palabra de Dios en la tierra?

¿Se puede vivir aquí? ¿Tú te muestras doliente, tú me eres adverso?

¿Cómo dispones tú, oh Dios por quien se vive?

¿Acaso un día a tu lado? ¿Acaso ya no infeliz?

Y por eso en mi vida se encontraban las flores durante la vida; por eso aún en mi vida abrían sus corolas, las flores perfumadas, la flor de cempoalxochitl.

¡Oh tú que estás cerca, oh, tú que estás junto, te hastiarás, cesarás emperecido pero en la tierra te elevamos cantos, así lo exigen nuestras almas!¹⁵²

De acuerdo con este poema, *las flores y los cantos* son algo propio de la vida del hombre con lo que se diferencia de la divinidad y se forja una personalidad; identidad

¹⁵¹ Johansson, Patrick. *La palabra de los aztecas*. Op. Cit. p. 125

¹⁵² Garibay Kintana, Ángel María. *Historia de la literatura Náhuatl*, Porrúa, México, 1992, p. 193

propia expresada en *rostro y corazón*.¹⁵³ *El xochicuícatl* en este contexto, “abre un espacio de juego entre el cielo y la tierra, en el que el hombre se interroga sobre la dimensión fundamental de su existencia;”¹⁵⁴ por lo que puede ser entendido desde varias expresiones: religiosa, artística, representación y creación y como un lenguaje de diálogo Hombre-Mundo-Dios

En el sentido *religioso* se incluyen también bailes, juegos, actos civiles, etc., pues la religión es cohesionador de las acciones individuales, “la religión era la suprema razón de las acciones individuales y la razón de Estado fundamental fue, para las aztecas la fuerza;”¹⁵⁵ pero en el caso del *xochicuícatl*, su importancia radica en la afirmación de *Ometeotl*, la Unidad-dual.

Aunque es cierto que para los nahuas existía toda una pluralidad de dioses, dicha pluralidad se transformaba en un monoteísmo que era representado por *Ometeotl*, la divinidad dual de aspecto masculino y femenino, dueño del cerca y del junto, señor y señora de nuestra carne, aquel por quien se vive y señor que a si mismo se inventa, “y por si duda alguna hubiera acerca de la unidad e identidad del dios supremo al que se refieren todas estas denominaciones, encontramos en varios lugares de las Historias y

¹⁵³ *In Ixtli in Yóllotl* expresa el ideal de la paideia náhuatl, concebida como *tlacahuapahualiztli*, el ‘arte de criar o educar a los hombres’ (León-Portilla, Miguel. *Toltecatoytl: Aspectos de la Cultura Náhuatl*, FCE, México, 1980. p. 193-4) en lo social no académico, que permite la formación personal y la integración a la comunidad. La tendencia general era hacia el equilibrio y la mesura “el hombre maduro: / un corazón firme como la piedra / un rostro sabio, / dueño de una cara, un corazón, / hábil y comprensivo” (León-Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl...* Op. Cit. p. 229). El hombre se concibe como dinámico pero su actuar determina la sabiduría de su rostro y la firmeza de su corazón, lo que en otras palabras es *la fisonomía moral y principio dinámico del ser humano*. Es posible distinguir dos grupos en el difrasismo *in Ixtli in Yóllotl*: el grupo *yol, yollo* “cubre los campos de la vitalidad, el conocimiento, la tendencia y la afición. A este órgano pertenecen en forma exclusiva las referencias a la memoria, al hábito, a la afición, a la voluntad, a la dirección de la acción y la emoción... el corazón era concebido como un órgano alterable, para bien o para mal: del exterior lo modificaban el tiempo, las ofensas, los hechizos, la esclavitud; del interior, el ejercicio de las facultades mentales, la ira y los pecados.” Y el grupo *Ix* que en cambio, “se concentra notoriamente en el campo del conocimiento, en el grupo *Ix* pueden reducirse las funciones de la percepción... es el *Ixtli*, por tanto, un órgano de percepción; y es el órgano de percepción por excelencia. Es, además. Un órgano que realiza una función previa: la sensación. Pero previa según nuestros criterios; simultánea o idéntica a la percepción según las concepciones de los nahuas” (López Austin, Alfredo. *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. IIA-UNAM, México, 2008, pp. 207-8 y 213-4)

¹⁵⁴ Johansson, Patrick. *La palabra de los aztecas*. Op. Cit. p. 125

¹⁵⁵ Caso, Alfonso. *El pueblo del Sol*. Fondo de Cultura Económica, México, 1953, p. 26

Crónicas de los primeros misioneros, la aclaración expresa de que con los citados nombres -y con otros que hemos omitido aquí- se está designado siempre al mismo principio dual.”¹⁵⁶ Son importantes estas denominaciones porque indican una forma de pensamiento consciente del constante movimiento de lo vivo y *Ometéotl* se define así, como omnipresencia dinámica, fuente del fundamento de todo cuanto existe, pues estos nombres y atributos no son fruto de la casualidad, sino que detrás de cada uno de ellos hay una cosmovisión y una continua reflexión acerca de la divinidad, “no es, por consiguiente, adecuado aplicar meramente una etiqueta de ‘panteísmo’ a la concepción teológica de los *tlamatinime*. Es más exacto afirmar que en su afán de decir ‘lo único verdadero en la tierra’ con flores y cantos, trataron de aprisionar en una metáfora el más hondo sentido del manantial eterno de potencia creadora que es Dios.”¹⁵⁷

En cuanto al arte, el *xochicuícatl*, es una forma genuina para expresar inquietudes, anhelos, identidad y forma de ser. En el Anáhuac se facilita hablar de una relación *xochicuícatl-arte* porque “el artista náhuatl, aparece ante todo como heredero de la tradición tolteca.”¹⁵⁸ En la cosmovisión náhuatl, el arte no es sólo estético, sino que contiene sabiduría, los nahuas “tenían, pues, una conciencia muy clara de la función trascendente del arte como manifestación e intuición de la divinidad y del misterio, el rigor y la delicadeza que exige la creación artística,”¹⁵⁹ es decir, el *xochicuícatl* como expresión artística no es solo un diálogo de *el jade y las pumas finas*, sino que busca también la verdad; una noción similar a las figuras de Apolo y Dionisos; mientras que Apolo es el que flecha de lejos y Dionisos el que posee, el *tlamatine* es el que dialoga con su corazón para encontrar la verdad, en tanto que el artista o *tolteca* posee un corazón endiosado que le permite encontrar la verdad; ambas figuras buscan la raíz (*neltiliztli*) en la tierra; de esta forma están unidas poesía y sabiduría; *tolteca* y *tlamatine*:

¹⁵⁶ León-Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl*..... Op. Cit. p. 154

¹⁵⁷ León-Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl*..... Op. Cit. p. 177

¹⁵⁸ León-Portilla, Miguel. *Los Antiguos Mexicanos. A través de sus Crónicas y Cantares*. FCE. México, 1994, p. 166

¹⁵⁹ Martínez, José Luis. *Nezahualcóyotl*, FCE-SEP, México, 1984, p. 101

Tolteca: artista, discípulo, abundante, múltiple, inquieto.
 El verdadero artista: capaz se adiestra, es hábil; dialoga con su corazón, encuentra las cosas con su mente.
 El verdadero artista todo lo saca de su corazón obra con deleite hace las cosas con calma, con tiento, obra como tolteca, compone cosas, obra hábilmente, crea; arregla las cosas, las hace atinadas, hace que se ajusten.
 El torpe artista: obra al azar, se burla de la gente, opaca las cosas, pasa por encima del rostro de las cosas, obra sin cuidado, defrauda a las personas, es un ladrón.¹⁶⁰

Así, el fenómeno de la fragmentación del mundo, de la experiencia y de la vida humana, en el caso prehispánico no fragmenta la forma de abordar la relación mundo-hombre ni construye metarrelatos de la racionalidad, pues la conciencia prehispánica no reduce a metodologías sus formas de abordar el mundo, la verdad, el hombre, Dios, etc.

Ahora bien, es importante aclarar que no necesariamente el *tolteca* es *tlamatini*; el *tlamatini* es *aquel que sabe algo*, en dicho saber hay una racionalización y una conciencia de sí mismo, lo que denota un *rostro y corazón* firmes; el *tolteca* en cambio, posee un *corazón endiosado*, es decir que puede *dialogar con su propio corazón*, sin que esto signifique que carezca de razón o conciencia de sí mismo; por el contrario, el artista “conocedor de las grandes doctrinas de su religión y del pensamiento antiguo, no descansará hasta descubrir por sí mismo los símbolos y metáforas, ‘las flores y cantos’, que podrán dar raíz a su vida y que al fin serán incorporadas a la materia inerte, para que el pueblo en general pueda percibir también el mensaje,”¹⁶¹ por lo que el *tolteca* también es *dueño de un rostro, dueño de un corazón*, que ayudará al hombre a encontrar su verdad, *su raíz* aquí en la tierra pues parte de su labor está en que “no

¹⁶⁰ *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*. Textos de los informantes de Sahagún. Vol. VIII ed. fasc. de Paso y Troncoso, Madrid, 1907, fol. 115v-116r. Torquemada refiere “sólo digo que tolteca quiere decir hombre artífice [...] y que fueron grandes artífices de labrar oro y piedras preciosas y otras muchas curiosidades [...] a los que son maestros de cualquier arte, ingenio sutil y delicado a nuestro entendimiento, les llaman los naturales tultécatl, que quiere tanto decir como si dijésemos el artífice” (Torquemada, Fray Juan de. *Monarquía Indiana*. Selección, introducción y notas de Miguel León-Portilla, UNAM, 1995. p. 10 y sigs.)

¹⁶¹ León-Portilla, Miguel. *Los Antiguos Mexicanos...* Op. Cit. p. 168

defraudará ciertamente a las personas, no pasará por encima del rostro de las cosas, no será un engañador, no dará muerte a su arte, ni meterá a las cosas en la noche.”¹⁶²

El *xochicuícatl* puede también ser visto como *creación y representación*, es decir, que tiene fundamentos antropológicos en tanto que es la forma en que el hombre náhuatl adquiere conciencia del mundo; puesto que la sabiduría no sólo se conoce, también se siente;¹⁶³ a partir de esta captación sensorial se elabora una construcción no sólo teórica del mundo, sino ante todo incluye el desarrollo de una sensibilidad con lo que se “pretendía ante todo humanizar el corazón de la gente, hacer por sabios sus rostros y ayudarles a descubrir la verdad, que quiere decir su raíz en la tierra.”¹⁶⁴ Si acaso fueran los *xochicuícatl* construcciones desde solamente lo teórico, se hubiera presentado una sabiduría como la que se generó en Occidente; si hubieran sido construcciones desde únicamente lo sensorial, habría resultado una poesía meramente descriptiva, más o menos lírica, no obstante, al ser resultado de una especulación sensorial conjugada con la conciencia, el *xochicuícatl* es una expresión plena del ser humano.

Otra forma de ver al *xochicuícatl* es como un lenguaje-diálogo de Hombre-Dios-Mundo, y es que el hombre náhuatl, en su afán de encontrar respuesta acerca de su sentido y misión sobre la tierra, se enfrenta con la pregunta ‘¿*tienen acaso verdad los hombres?*’ al problema de la raíz o fundamento que le permitiera superar lo transitorio y hacer frente a su muerte; dicho fundamento lo encontrará en *las flores y los cantos*:

Lloro, me aflijo cuando recuerdo:
Dejaremos las bellas flores, los bellos cantos,
cantemos, gocemos
todos nos vamos y nos perdemos¹⁶⁵

¹⁶² León-Portilla, Miguel. *Los Antiguos Mexicanos...* Op. Cit. p. 168-9

¹⁶³ El *tlamatini* también puede ser entendido como ‘*el que siente*’. Cfr. Stivalet, Tlacatzin. In *Tlamatini*. Documento de análisis semántico; UNAM-FESC, México, 1997. p. 22

¹⁶⁴ León-Portilla, Miguel. *Los Antiguos Mexicanos...* Op. Cit. p. 70. Es en los *cantos floridos* que el hombre náhuatl une de cierta manera, lo divino con lo humano y “son esta relación, y al mismo tiempo el lugar (casa) donde se vive esta relación” (Johansson, Patrick. *La palabra de los aztecas*. Op. Cit. p. 130)

¹⁶⁵ Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 35 r.

y

No acabarán mis flores,
no acabarán mis cantos.
Yo los elevo,
soy tan sólo un cantor.¹⁶⁶

y

en verdad nunca acabarán las flores
nunca acabarán los cantos.¹⁶⁷

y aunque se tratan, ciertamente, de una búsqueda filosófica, antropológica, existencial y hasta política de lo permanente, no todas las formas simbólicas de expresión lírica son *verdaderas* flores y cantos:

Flores con ansia mi corazón desea,
sufro con el canto,
sólo ensayo cantos en la tierra.
Yo, Cuauhchuatzin.
¡Quiero flores que duren en mis manos!
¿Dónde tomaré hermosas flores,
hermosos cantos?¹⁶⁸

Los grandes temas que se pueden rastrear en los xochicuícatl son:

- a) La posibilidad de decir palabras verdaderas
- b) La fugacidad de todo cuanto existe
- c) La angustia ante la nada
- d) El misterio del hombre frente al Dador de la Vida
- e) La posibilidad de dialogar con el Inventor de sí mismo

¹⁶⁶ Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 16 v. Cit. Pos. León-Portilla, Miguel. *Los Antiguos Mexicanos...* Op. Cit. p. 177

¹⁶⁷ Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 40 r.

¹⁶⁸ Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 26 r. Cit. Pos. León-Portilla, Miguel. *Los Antiguos Mexicanos...* Op. Cit. p. 178

y son, indudablemente un lenguaje-diálogo de Hombre-Dios-Mundo, porque es posible hallar en ellos una recurrente temática que gira en todo a lo esencial del ser humano; ejemplo magistral de ello es el coloquio de Tecayehuatzin de Huexotzingo, donde se ve una preocupación además de espiritual, estética, que pretende llegar al Dador de la Vida utilizando como vehículo, la flor y el canto.

Allá en Huexotzingo se dijo:

Tecayehuazin:

¿Dónde andabas, oh poeta?
 Apréstese ya el florido tambor,
 ceñido con plumas de quetzal,
 entrelazadas con flores doradas.
 Tú darás deleite a los nobles,
 a los caballeros águilas y tigres.
 Bajó sin duda al lugar de los atabales,
 allí anda el poeta
 despliega sus cantos preciosos,
 uno a uno los entrega al Dador de la vida.
 Nuestras flores ofrece.
 Como esmeraldas y plumas finas,
 Llueven tus palabras.
 Así habla también Ayocuan Cuetzpalzin,
 que ciertamente conoce al Dador de la vida.
 Así vino a hacerlo también
 aquel famoso señor
 que con ajorcas de quetzal y con perfumes,
 deleitaba al único Dios.
 Solo con flores circundo a los nobles.
 Con mis cantos los reúno
 en el lugar de los atabales.
 Aquí en Huexotzingo he convocado esta reunión.
 Yo el señor Tecayehuatzin
 He reunido a los príncipes:
 piedras, preciosas, plumajes de quetzal.
 Sólo con flores circundo a los nobles.

Esta forma de presentación es la forma de legitimar o dar fundamento y raíz a las palabras dichas por el *poeta* quien, según estas afirmaciones *ciertamente conoce al Dador de la vida*; ese carácter gnoseológico que posee el *poeta* le da facultad de reunir

a los principales y nobles y circundarles con cantos. Esto no es tan simple, porque también buscaron legitimar el canto haciéndolo descender desde el interior del cielo:

Ayocuan:

Del interior del cielo vienen
 las bellas flores, los bellos cantos.
 Los afea nuestro anhelo,
 nuestra inventiva los echa a perder,
 a no ser los del príncipe chichimeca Tecayehuatzin.
 ¡Con los de él, alegraos!
 La amistad es lluvia de flores preciosas.
 Blancas vedijas de plumas de garza,
 se entrelazan con preciosas flores rojas:
 en las ramas de los árboles,
 bajo ellas andan y liban
 los señores y los nobles.
 ¿Qué podrá hacer mi corazón?
 En vano hemos llegado,
 en vano hemos brotado aquí en la tierra.
 ¿Sólo así tendré que irme
 como las flores que perecieron?
 ¿Nada quedará en mi nombre?
 ¿Nada de mi fama aquí en la tierra?
 ¡Al menos flores, al menos cantos!
 ¿Qué podrá hacer mi corazón?
 En vano hemos llegado,
 en vano hemos brotado aquí en la tierra.
 Gocemos oh amigos,
 haya abrazos aquí.
 Ahora andamos sobre la tierra florida.
 Nadie hará terminar aquí
 las flores y los cantos
 ellos perduran en la casa del Dador de la vida.
 Aquí en la tierra es la región del momento fugaz
 ¿También es así en el lugar
 donde de algún modo se vive?
 ¿Allá se alegra uno?
 ¿Hay allá amistad?
 ¿O sólo aquí en la tierra
 hemos venido a conocer nuestros rostros?

En esta parte se introducen dos elementos políticos principales: *bienestar y amistad*, pero además se presenta la posibilidad de perpetración a partir de las líneas que se

repiten insistentes en roda la extensión del poema: *¡al menos flores, al menos cantos!*, es decir: conscientes los nahuas de su fugaz situación sobre la tierra anhelan encontrar y dejar *algo* que perdure, o sea con fundamentos y raíz, que de alguna manera cumpla el cometido de perpetuarlos, al menos en la memoria.

Existen, no obstante, otra visiones, otros cantos que son escuchados, tal vez también como estrategia de integración-reconocimiento del *otro*, sobre todo a partir de las líneas: *en todas partes está tu casa, Dador de la vida:*

Aquiauhtzin:

Por allá he oído un canto
lo estoy escuchando,
toca su flauta,
sartal de flores, el Rey Ayocuan.
Ya te responde,
ya te contesta,
Aquiauhtzin, señor de Ayapanco
¡Oh, vosotros que de allá de Tlaxcala,
habéis venido a cantar al son de brillantes timbales,
en el lugar de los atabales!
Flores fragantes:
el señor Xicoténcatl de Tizatlan,
Camazochitzin, quienes se alegran con cantos y flores,
aguardan la palabra del dios.
En todas partes está
tu casa, Dador de la vida.
Ya llovieron las flores,
¡comience el baile, oh amigos nuestros,
en el lugar de los atabales!
¿A quién se espera aquí?
Se aflige nuestro corazón.
Solo el dios,
escucha ya aquí
ha bajado del interior del cielo,
viene cantando.
Ya le responden los príncipes,
que llegaron a tañer sus flautas.

No se deja de lado la preocupación de que sus obras pasaran, se sabe del *aquí* y ahora, no obstante lo que se podría catalogar como *el más allá* escapa a toda experiencia humana y esa incertidumbre los hace *indigentes*:

Cuauhtencoztli:

Yo Cuauhtencoztli, aquí estoy sufriendo.
Con la tristeza he adornado
mi florido tambor.
¿Son acaso verdaderos los hombres?
¿Mañana será aún verdadero nuestro canto
¿Qué está por ventura en pie?
¿Qué es lo que viene a salir bien?
Aquí vivimos, aquí estamos,
pero somos indigentes, oh amigos.
Si te llevara allá,
allí si estarías en pie

Las obras humanas son variadas en calidad y estimación, también los autores de dichas obras, lo que da un amplio desarrollo acerca de las diferencias entre la nobleza de los diferentes pueblos del Anáhuac:

Motenehuatzin:

Con mis cantos,
como plumas de quetzal entretejo a la nobleza,
a los señores, a los que mandan, yo, Motenehuatzin.
Oh Telpolohuatl, oh Príncipe Telpolohuatl,
todos vivimos,
todos andamos en medio de la primavera.
Flores desiguales cantos desiguales,

Estas diferencias, no obstante, dan un equilibrio aprovechable: la unión de amigos que siempre en política es reveladora:

Tecayehuatzin:

Amigos míos, los que estáis allí,
los que estáis dentro de la casa florida,
del pájaro de fuego, enviado por el dios.
Venid a tomar el penacho de quetzal,
que vea yo
a quienes hacen reír las flautas preciosas,
a quienes están dialogando con tamboriles floridos:

Los príncipes, los señores,
 que hacen sonar, que resuenan,
 los tamboriles con incrustaciones de turquesa,
 en el interior de la casa de las flores.
 Escuchad,
 Canta,
 Parla en las ramas del árbol con flores.
 oíd como sacude su florido cascabel dorado
 anda abriendo sus alas,
 y revolotea entre los atabales floridos.

Tlapalteucitzin:

Oh amigos, a vosotros os ando buscando.
 Recorro los campos floridos
 y al fin aquí estáis
 ¡Alegraos
 Narrad vuestras historias!
 Oh amigos, ha llegado vuestro amigo.
 ¿Acaso entre flores
 vengo a introducir
 la flor de cadillo y del muicle,
 las flores menos bellas?
 ¿Acaso soy también invitado,
 yo menesteroso, oh amigos?
 ¿Yo quién soy?
 Volando me vivo,
 compongo un himno,
 canto las flores:
 mariposas del canto.
 Surjan de mi interior
 saboréelas mi corazón.
 Llego junto a la gente,
 he bajado yo, ave de la primavera,
 sobre la tierra extendiendo mis alas,
 en el lugar de los atabales floridos.
 Sobre la tierra se levanta, brota mi canto.
 Aquí oh amigos, repito mis cantos.
 Yo entre cantos he brotado.
 Aun se componen cantos
 Con cuerdas de oro ato
 mi ánfora preciosa.
 Yo que soy vuestro pobre amigo.
 Sólo atisbo las flores, yo amigo vuestro,
 el brotar de las flores matizadas.
 Con flores de colores he techado mi cabaña.
 con eso me alegro,

Muchas son las sementeras del dios.
 ¡Haya alegría!
 Si de veras te alegraras
 en el lugar de las flores,
 tú, ataviado con collares, señor Tecayehuatzin.
 ¿Acaso de nuevo volveremos a la vida?
 Así lo sabe tu corazón:
 Sólo una vez hemos venido a vivir
 He llegado
 a los brazos del árbol florido,
 yo florido colibrí,
 con aroma de flores me deleito,
 con ellas mis labios endulzo.
 Oh, Dador de la vida,
 con flores eres invocado.
 Nos humillamos aquí,
 te damos deleite
 en el lugar de los floridos atabales,
 ¡señor Atecpanecat!
 Allí guarda el tamboril,
 lo guarda en la casa de la primavera,
 allí te esperan tus amigos,
 Yaomanatzin, Micohuatzin, Ayucuatzin.
 Ya con flores suspiran los príncipes.

Tecayehuatzin:

Y ahora, oh amigos,
 oíd el sueño de una palabra:
 cada primavera nos hace vivir,
 la dorada mazorca nos refriega,
 la mazorca rojiza se nos torna un collar.
 ¡Sabemos que son verdaderos
 los corazones de nuestros amigos!¹⁶⁹

Por todo esto es que es posible abordar los *xochicuícatl* a través de la óptica política: *tłaltícpac* es un espacio-mundo donde el hombre no encuentra una clara raíz o verdad, y donde la única certeza es la fugacidad; la amistad se muestra como un elemento de fina comunión entre los hombres, lograda, otra vez, por las flores y cantos:

Solo las flores

¹⁶⁹ Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 9v-11r Cit. Pos. León-Portilla. *Los Antiguos Mexicanos...* Op. Cit. p. 128-136

son nuestra riqueza
 por medio de ellas nos hacemos amigos,
 y con el canto nuestra pesadumbre se disipa,
 y en las flores preciosas
 se ven sus flores en la tierra.
 Lo sabe el corazón nuestro.
 Cantad como lo quiere
 el corazón de aquel por quien vivimos en la tierra.¹⁷⁰

El *xochicuícatl* es pues el camino que eligen los nahuas para acceder a la verdad de las cosas, pues “la verdad del hombre, la raíz que le permite superar lo transitorio y hacer frente a su muerte, está en sus flores y cantos. Un hombre puede *hacerse a sí mismo verdadero*, si es capaz de entonar un canto y cultivar nuevas flores.”¹⁷¹

Tenemos así que el *xochicuícatl* además de ser estético, metafórico y lleno de difrasismos, es también forma de vida, norma de acción, guía moral, diálogo entre hombres, con el mundo, con Dios y hacia la verdad.

¹⁷⁰ Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 17v-18r. El tema de la amistad se presenta como eje cohesionador de lo social, pues “la pertenencia al Calpulli derivaba del nacimiento de las personas dentro del grupo. Sus miembros decían estar ligados por parentesco o amistad” (López Austin, Alfredo. *Cuerpo Humano e Ideología...* Op. Cit. p. 75)

¹⁷¹ León-Portilla, Miguel. *Los Antiguos Mexicanos...* Op. Cit. p. 177

CAPÍTULO TERCERO ESTADO Y COSMOS EN EL ANÁHUAC Y EL TAWANTINSUYO

El exotismo americano...
a diferencia del exotismo oriental,
que fue puramente pintoresco o estético...
lleva una intención política y moral...¹⁷³
Alfonso Reyes

El análisis que desde aquí se desprende tiene como fuente principal lo 'protofilosófico' o mejor dicho lo 'extrafilosófico', es decir: una experiencia concreta del Anáhuac y el Tawantinsuyo. No se trata pues, de una fuente de segundo orden, tampoco se trata de una realidad 'objetiva' o 'pre-conceptual' del mundo sino de una experiencia subjetiva situada y, por lo tanto, de una forma perfectamente válida para abordar e interpretar el mundo.

Metodológica y hermenéuticamente todo trabajo de análisis tiene supuestos que anteceden a toda conceptualización; así, en este punto prehispánico tenemos:

- 1) La realidad cruda como elemento vivencial expresada en el arte, lo social y lo emocional, es ya una forma de interpretar, aunque no de forma sistémica ni conceptual, el mundo.
- 2) La expresión-interpretación de esta realidad es un primer nivel hermenéutico de la concepción del mundo que al ser vivencial se convierte en una fenomenología de la realidad experimentada en el mundo.
- 3) El hombre prehispánico al expresar-interpretar el mundo hace patente su entorno 'real' mediante codificaciones culturales que responden a necesidades físicas y morales.

¹⁷³ es decir que quiere comprobar –agrega Alfonso Reyes en *El destino de América*- una imagen de estímulo para el perfeccionamiento político de los pueblos. Tal es la verdadera tradición del continente, en que hay el deber de insistir.

- 4) La experiencia prehispánica de expresar-interpretar el mundo posee parámetros antropológicos de sentido conceptual, lógico y racional.

Entre las manifestaciones vivenciales prehispánicas destaca la tradición oral y, aunque en algún momento se ha llevado a la forma gráfica, no deja de ser expresión costumbrista y pragmática de una forma de vida individual y colectiva situada socialmente. Esto implica que la tradición oral es una forma de la cosmovisión y no sólo una síntesis de creencias que apoyada por los relatos de los cronistas hecha luz sobre la concepción indígena del mundo.

Para estos pueblos originarios a diferencia de Occidente, donde a partir de Sócrates el mundo empieza a dividirse en un sujeto libre, autónomo y soberano, y un objeto opaco, determinado y manipulable, la realidad está presente en forma simbólica y no tanto abstracta o conceptual.¹⁷⁴

Así pues, tanto para el *tlacatl* como para el *runa* el primer afán no fue la adquisición de conocimientos teóricos y abstractos del mundo circundante sino una especie de inserción mítica, ritual y ceremonial en el mundo, haciéndose co-presente con la realidad en una celebración holística.¹⁷⁵

Es cierto que en Occidente la base estructural gráfica sirvió como paradigma en el paso del *mito al lógos* haciendo de la realidad un código lingüístico-gráfico y por lo

¹⁷⁴ Véase a este respecto el *giro antropológico y la presencia simbólica de La racionalidad andina*, en Estermann, Josef. *Filosofía Andina...* Op. Cit. p. 85 y sigs. Para el caso de Anáhuac, véanse las celebraciones de 'la atadura de los años' en Sahagún, Fray Bernardino de. *Historia General...* Op. Cit. p. 439-41

¹⁷⁵ "desde el punto de vista occidental, esta manera de 'concebir' la realidad a menudo es calificada como 'mágica, 'numinosa', 'fetichista', 'pre-conceptual'. El problema fundamental, y el límite de entendimiento para la filosofía occidental es la 'diástasis' gnoseológica de sujeto y objeto, que es parte del 'mito fundacional' de Occidente. Nos resulta difícil o hasta imposible 'entender' una racionalidad 'no-diafática' o 'infra-dicotómica', una gnoseología 'no-objetivante.' Hasta la filosofía idealista, en su preocupación por la identidad, recurre a la diferenciación inmanente" (Estermann, Josef. *Filosofía Andina...* Op. Cit. p. 93)

mismo, un texto; la realidad es entonces no solamente inteligible sino además susceptible de ser leída; no obstante, en el ámbito prehispánico, la realidad es simbólicamente presente.

La simbología tanto en el Anáhuac como en el Tawantinsuyo, no fueron palabras o conceptos sino la realidad misma en su densidad celebrativa, semántica y presente en la música, cantos y bailes.¹⁷⁶ Así, por ejemplo, la tierra no es una realidad objetiva e inerte sino un símbolo vivo, dinámico y presente en el ciclo vital humano y post-humano.

La relación entonces del *tlacatl* y del *runa* con la tierra y demás símbolos no fue cognoscitiva ni instrumental sino ritual y ceremonial, donde el *tlacatl* y el *runa* formaron parte de esa realidad que a su vez se reveló como un conjunto holístico de símbolos significativos para la vida de todos los días.

ESTADO Y COSMOS EN EL ANÁHUAC Y EL TAWANTINSUYO

No se explica el origen de una sociedad sin los mitos pues examinan el desenvolvimiento social, ético y estético de dicha sociedad; de tal forma que no es posible hablar de la Grecia clásica sin la Odisea o de los tiempos turbulentos de la España medieval sin el Poema del Cid; pues bien, según un relato mítico los incas son descendientes de Manco Cápac y Mama Ocllo, quienes salieron del lago Titicaca y siendo los hijos del Sol, fueron enviados para, a través del orden, la cultura y las artes, civilizar y dominar la tierra. Otro relato de tradición más tardía, cuenta la historia de los hermanos Ayar, entre los que se encuentra la pareja formada por Manco Cápac y Mama Ocllo, mismos que después de una larga peregrinación llegaron al Qosqo, lugar donde se hundió la vara que les dio su Padre el Sol y donde fundaron su ciudad principal. De este relato una versión dice que las cuatro parejas había salido de una

¹⁷⁶ Josef Estermann nos da luces para pensar en todo caso en una '*semántica ontológica*' prehispánica, es decir "un complejo de signos concretos y materiales que se refieren mutuamente, unos a otros" (*Filosofía Andina...* Op. Cit. p. 94 y sigs.)

gruta que estaba en un lugar llamado Pacariqtambo, otra versión dice que salieron de una isla del lago Titicaca.

El mito del origen mexicana relata la salida de nueve tribus nahuatlacas de un lugar llamado Aztlán Chicomóztoc, a saber: chalcas, matlatzincas, tepanecas, malinalcas, xochimilcas, cuitlahuacas, chichimecas, mizquicas y aztecas; en un momento de la larga peregrinación los aztecas se despidieron de las otras ocho familias y se apartaron con su dios *Huitzilopuchtli*, quien a la postre les trocó el nombre de aztecas a mexicas, así mismo, les dio arco y flechas con lo que vencerían a sus enemigos y dominarían grandes provincias; así, siendo antecidos por las ocho familias dichas, prosiguieron su camino buscando la señal que les sería dada por su dios para fundar su ciudad; cuando la encontraron, curiosamente en las cercanías de ese lugar, desde hacia tiempo estaban asentadas las además tribus nahuatlacas.

Sin entrar en los pormenores acerca de las fuentes y las críticas, se puede ver que en sendos mitos americanos hay un claro carácter legitimador del poder de los grupos dominantes pues “la palabra de refuerzo socio-existencial prolonga la capacidad simbólica del hombre, acentuando el vector trascendental de este desdoblamiento ontológico”¹⁷⁷ con lo que estructuraron el mundo según la distribución de sus unidades constitutivas; esto permitió que después de los periodos de confusión y guerra (pues tanto los mexicas como los incas eran en sus orígenes etnias más bien insignificantes y vagabundas que emigraron hasta encontrar tierras feraces) se reorganizasen las formas del poder cuyo asiento principal estuvo en el Qosqo y Tenochtitlán, respectivamente; esto nos permite extraer algunas conclusiones acerca de la naturaleza y del desarrollo de los mitos en las sociedades del Anáhuac y del Tawantinsuyo:

- 1) Sus mitos fueron catalizadores psicológicos de la conciencia colectiva, de acuerdo a los intereses de los pueblos dominantes.

¹⁷⁷ Johansson, Patrick. *La Palabra de los aztecas...* Op. Cit. p. 45

- 2) Sus mitos no sólo sirvieron como explicaciones sobrenaturales que explicaban el origen del mundo, el poder de las autoridades y los misterios de la incesante rotación de la vida. También fueron una forma de eternizar el orden a través de ritos que de alguna manera inhibían la mutación del mundo.¹⁷⁸
- 3) Sus mitos tuvieron también la función histórica de interpretar emotivamente el desarrollo diacrónico del Tawantinsuyo y el Anáhuac.
- 4) Sus mitos contuvieron doctrinas de vida, ilusiones, tormentos, y memorias sempiternas entre las cuales vivieron el *runa* y el *tlacatl*.
- 5) Sus mitos tuvieron raíces en lo vivido por la intuición primaria cuyo esquema sensorio-motor se impuso en el acto de pensamiento, colocándose después en la lengua con la cual hicieron cuerpo.

El punto de partida aquí no es verificar los eventos relatados, sino ver la función y el propósito de tales relatos, ya que los estados expansionistas se caracterizan por materializar sus mitos en el mayor número de lugares posibles, para que de este modo todos se identifiquen con él, es decir que tuvieron los mitos de sendas culturas “una función muy clara y definitiva al explicar las causas de los fenómenos naturales o de los asuntos que preocupan a sus creadores y seguidores;”¹⁷⁹ este fenómeno comprende la sacralización de lugares, tiempos, personas y palabras, así se crea una simbología que tiene alta funcionalidad para la identidad y para dar sentido social.

A partir de dicha simbología, tanto en el Anáhuac como en el Tawantinsuyo se dio un fenómeno de integración pluricultural que fue apoyado por las dos *linguas* francas de estas zonas: *náhuatl* y *quechua*. Así, la gran fuerza expansionista ejercida desde

¹⁷⁸ Ver *Las Edades del Mundo en su proyección política* de este mismo capítulo.

¹⁷⁹ Limón Olvera, Silvia. *Las cuevas y el mito del origen. Los casos inca y mexica*. Conaculta, México, 1990, p. 27

sendas metrópolis -Tenochtitlán y el Qosqo- logró el florecimiento de dos formas de organización social y económica, política y religiosa bastante definidas por sus atributos y sus modos de suscripción en los beneficios generados por la producción.

Los documentos que describen la vida de las sociedades del Anáhuac y el Tawantinsuyo, en efecto, refieren a dos formas articuladas de organización: 1) las primeras: *calpulli* y *ayllu* fueron las formas básicas del Anáhuac y el Tawantinsuyo, respectivamente; 2) las dos formaciones sociales anteriores se completaron con otras formas esquemáticas de política integradora, lo que significa que además de las formas básicas del *calpulli* y el *ayllu*, existieron otras formaciones para gobernar a los diversos pueblos ocupantes del mismo territorio.

La formación-integración de estas comunidades pluriétnicas respondió a la necesidad de consolidar la influencia de estas grandes zonas, “en el centro de México destacan durante los siglos VIII y IX las ciudades de Xochicalco y Cacaxtla, y ambas manifiestan una impresionante presencia de culturas diferentes.”¹⁸⁰ En el Tawantinsuyo, por otra parte, fue muy común el tráfico de personas, es decir, hombres traspuestos o mudados conocidos como *mitimaes* que “en la práctica operaron como colonizadores y difusores de los más variados aspectos de su cultura: usos y costumbres, idioma, etc., y, como en otras latitudes, a través de los hijos tenidos en su relación con mujeres de los pueblos anfitriones, contribuyeron aún más al mestizaje cultural.”¹⁸¹ Algunas veces a través de mitos, otras, por la amistad o el acuerdo, pero estas formaciones sirvieron, en todo caso, a la perfección de una idea política que ponía trabas a la desintegración y las revueltas serias.

Miradas con detenimientos, en efecto, las organizaciones pluriétnicas prehispánicas, al menos las del Tawantinsuyo y el Anáhuac tienen un doble soporte social: 1) relaciones de parentesco; 2) relaciones de solidaridad asociadas a su vez a la actividad

¹⁸⁰ López Austin, Alfredo y Millones, Luis. *Dioses del Norte, Dioses del Sur...* Op. Cit. p. 103

¹⁸¹ Klauer, Alfonso. *Tawantinsuyo, el cóndor herido de muerte...* Op. Cit. p. 64

económica que culmina con el control y distribución de los excedentes. Ambas formas de soporte social tienen además un carácter religioso, lo que significa una especial atención en los usos ceremoniales de dichos excedentes y la expansión de las actividades rituales que, aunque en el mayor número de casos no se imponen, si reorganizan algunos aspectos generales de los cultos. De cualquier forma, las relaciones eran marcadamente asimétricas entre las poblaciones dominantes y las que formaban el resto de los ‘imperios’.

Los efectos de estas formaciones pluriétnicas se refieren tanto al proceso de desarrollo al interior de las élites, como también a las actividades de vinculación general del *runa* y el *tlacatl*. Por eso cuando se habla de crisis sucesorias, lo más probable es que se estén observando procesos de expansión; puesto que en varios periodos el Anáhuac y el Tawantinsuyo tuvieron necesariamente diversos reacomodos a lo largo de su vigencia. Las guerras sostenidas en este período parecen, además, estar destinadas a conseguir el control sobre poblaciones antes que sobre territorios.¹⁸²

El juego de alianzas también está presente: en el Anáhuac con la *Triple Alianza* integrada por Tezcoco, Tlacopan y Tenochtitlán; y en el Tawantinsuyo se entablaban relaciones entre el Inca y los diferentes curacazgos.¹⁸³ El poder del *Inca* y del *Tlatoani* se expresaba, entre otras formas, en la capacidad para llevar a cabo edificaciones y fundar establecimientos, lo que bien podría ser una réplica simbólica de las acciones

¹⁸² Es importante destacar que los ‘delitos’ que atentaban contra la ‘seguridad’ del ‘Estado’ eran severamente castigados; por ejemplo entre los incas están la destrucción de pueblos que intentó Túpac Inca Yupanqui contra los Yanayacos a raíz de una sublevación y la enorme matanza que hizo Atahualpa en la zona quiteña con motivo de la ayuda prestada por los lugareños a Huáscar, en la lucha fratricida por la posesión y dominio del Tawantinsuyo. Cfr. Klauer, Alfonso. *Tahuantinsuyo, el cóndor herido de muerte...* Op. Cit. p. 99 y sigs.

¹⁸³ María Rostworowski en su *Historia del Tahuantinsuyo*, explica la formación del estado inca básicamente aprovechando el concepto de reciprocidad, los incas recurrían a medidas de fuerza si un curaca se oponía a su avance, pero en la mayoría de los casos los incas extendieron su control político siendo ‘dadivosos’ con sus sometidos Cfr. Rostworowski, María. *Historia del Tahuantinsuyo*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2006

primordiales de las divinidades al ordenar el mundo en el tiempo de los orígenes y, por tanto, formaba parte de las funciones sacerdotales.

Este aspecto religioso estaba estrechamente ligado a la creación estética, la poética y lo político, y en tanto que los mitos antropomórficos respondían a “preguntas cosmológicas sobre el linaje divino de los señores de la tierra,”¹⁸⁴ puede considerarse por ende que al igual que los rituales, las danzas y los cantos, la forma de organización social tiene una raíz principalmente mágica y religiosa.

El gran tema de la creación poética fue la vida y los cimientos del mundo y del hombre; tanto en el Anáhuac como el en Tawantinsuyo hay una búsqueda angustiante de un fundamento que se le invoca arriba, abajo y en el intermedio; dicha búsqueda motiva a los autores para elevar sus plegarias al lugar de permanencia de las deidades; aunque *el dador de la vida y el creador del mundo* se ocultan ante la súplica lo que hace que el *tlacatl* se diga así mismo ser una creación *para la diversión de los dioses* y el *runa* diga que es tratado como *si no fuera hijo de la deidad*; la oración poética en ambos casos se centra en la fe que se tiene de ser escuchado pues al final, unos son *los merecidos* y los otros *hijos del Dios*, condiciones que regían sus costumbres y comportamientos individuales y colectivo-sociales.

En este punto es importante mencionar que las características de las cuatro Edades del Mundo que dentro de la mitología prehispánica son similares en el Anáhuac y el Tawantinsuyo, esto implica que ambas culturas, mediante la construcción estética de estos relatos satisfacen las funciones cognoscitivas y clasificatorias del mundo como un orden mediante: 1) organización del espacio en sectores clasificatorios; 2) organización del tiempo en segmentos sucesivos pero diferenciados.

¹⁸⁴ Bendezu Aybar, Edmundo. *Literatura quechua...* Op. Cit. p. XXIII

RELACIONALIDAD PREHISPÁNICA DEL TODO¹⁸⁵

Determinar el *arjé* o *fundamento* y la *physis* o *naturaleza* y *principio* irreductible de todo lo que existe, ha sido, desde al menos Tales de Mileto, una gran ocupación occidental. La onto-teología ha dado respuestas separadas y substanciales: *Lógos*, *Hen*, *Deus*, *Natura*, *Mónadas*, *Eidé*, *Neuma*, etc., es decir, hay una 'substancialidad' del principio o *motor inmotus*, según los principios aristotélicos.

En la cosmovisión prehispánica el *principio* no es la substancia sino la relación "la relación es -para hablar paradójicamente- la verdadera substancia."¹⁸⁶ La relacionalidad del todo en estas cosmovisiones originarias se encuentra plenamente expresada en las 'palabras claves' que funcionan como ejes de esta exposición y que son a su vez, rectores en los ámbitos de la naturaleza, la vida social, la ética y la política.

Es la relacionalidad del todo el *arjé* o rasgo fundamental de la racionalidad prehispánica en por lo menos el Anáhuac y el Tawantinsuyo. Dicha racionalidad o *principio holístico* no conduce a un determinismo como en el caso neoplatónico, porque "no se trata de un principio reduccionista que absorba los relata en una estructura anónima,"¹⁸⁷ ya que *el todo* prehispánico no contradice a las partes sino que las constituye. Este *principio holístico* no debe entenderse entonces en sentido metafísico ni cronológico sino axiológico y vivencial.

El *principio holístico* prehispánico no refiere al resultado de la emanación 'del todo' desde una sola *substancia* o *physis* primera, es decir, no es referencia de una totalidad analítica-abstracta idealista o teísta sino de una totalidad concreta de entes interrelacionados. Por ello la ausencia en estas cosmovisiones de los apriorismos deductivos en la ética como lo fue en Occidente el caso de Spinoza.

¹⁸⁵ Josef Estermann llama a este fenómeno como *Principio de Relacionalidad* o *Principio Holístico*. Cfr. *Filosofía Andina...* Op. Cit. p. 114 y sigs.

¹⁸⁶ Estermann, Josef. *Filosofía Andina...* Op. Cit. p. 95

¹⁸⁷ Estermann, Josef. *Filosofía Andina...* Op. Cit. p. 114

En la racionalidad del Tawantinsuyo y del Anáhuac están implícitas una variedad de formas extra-lógicas de complementariedad, correspondencia y reciprocidad, donde el principio de relacionalidad se puede formular de manera negativa o positiva, “esto quiere decir que no hay ‘entes absolutos’... 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;”¹⁸⁸ de tal forma que en el Anáhuac como en el Tawantinsuyo la concepción visualiza incluso a *Ipalnemohuani* y *Pachakamaq* como entes esencialmente relacionados.

La relacionalidad prehispánica del todo o *principio holístico*, tiene varios principios derivados o secundarios:

- 1) El primer principio derivado es el *principio gnoseológico*; que, a diferencia de Occidente donde lo gnoseológico es una relación de realidades bifurcadas de sujeto-objeto, para el *runa* y el *tlacatl* la realidad no era un dato regulativo sino que tuvo un carácter cognoscitivo en sí misma, “para decirlo de una manera paradójica (en categorías occidentales) la ‘realidad’ nos conoce en sí, y nosotros conocemos a la ‘realidad’ en nosotros; tanto ‘sujeto’ como ‘objeto’ poseen intelectualidad, o mejor dicho: sapiencialidad.”¹⁸⁹
- 2) Como segundo principio derivado del *principio holístico* está la *correspondencia*; correspondencia entendida como relación bidireccional entre dos campos de la realidad que incluye nexos de tipo simbólico, cualitativo, ritual y afectivo. Dicho principio derivado de correspondencia aplica tanto para las esferas de *hanaq pacha*, *kay pacha*, *ukhu pacha* y *nopan*, *tlactícpac*, *mictlan*, así como para lo divino, lo humano, extra-humano, orgánico, inorgánico; es

¹⁸⁸ Estermann, Josef. *Filosofía Andina*... Op. Cit. p. 116

¹⁸⁹ Estermann, Josef. *Filosofía Andina*... Op. Cit. p. 122

decir, “el principio de correspondencia es de validez universal, tanto en la gnoseología, la cosmología, la antropología, como en la política y la ética.”¹⁹⁰

- 3) Un tercer derivado del *principio holístico* es el *principio de complementariedad*, según este principio, podemos entender que nada existe monádicamente sino siempre en co-existencia con un complemento, lo que niega la substancialidad de los entes en el sentido de existencia en y por sí mismos. En términos occidentales, esto quiere decir que toda existencia tiene deficiencias ontológicas que sólo en la integración o complementariedad pueden ser cubiertas. Se reafirma que para el *runa* y el *tlacatl* lo individual, autónomo y separado es el fondo *vano* o incompleto. No hay por tanto entidades particulares capaces de subsistir, “lo ‘particular’ se trata de una ‘parte’ necesaria y complementaria, que se integra junto con otra ‘parte’ a una entidad ‘completa’ o ‘complementada’.”¹⁹¹ Por eso es que en el Anáhuac y el Tawantinsuyo las contrapartes no son contrapuestos sino complementos.

Cielo y tierra, sol y luna, día y noche, bien y mal, masculino y femenino son complementos necesarios. En todo caso, este principio de *complementariedad* es resultante de un pensamiento inclusivo de las parcialidades, particularidades y diferencias en un *todo* celebrativo y ritual donde A no excluye a B, aunque sean diferentes, sino que A, que es ciertamente distinto de B, puede coexistir con B.¹⁹²

¹⁹⁰ Estermann, Josef. *Filosofía Andina...* Op. Cit. p. 125. En la filosofía griega, entre los pitagóricos existió algo parecido a este *principio de correspondencia* entre lo pequeño (mikron) y lo grande (makron), entre la circulación sanguínea y los movimientos celestes, entre la armonía musical y el recorrido de los planetas. La expresión pitagórica fue: ‘*tal en lo grande, tal en lo pequeño*’. Isomorfismo cósmico aplicado después en la medicina y la astrología

¹⁹¹ Estermann, Josef. *Filosofía Andina...* Op. Cit. p. 127

¹⁹² Este caso lo vemos también presente en “*El libro de las transformaciones*” de la Antigua China. La complementariedad del *Ying* y *Yang* es el principio fundamental de la realidad y de sus múltiples transformaciones, donde cada parte se constituye de tal forma que a su vez cada una contiene su contraparte u opuesto complementario en sí.

En este punto no hay que pensar, no obstante de la *complementariedad*, en el punto medio aristotélico, en todo caso el asunto es similar a la figura entitaria heraclíteica de la *unión dinámica de los opuestos*: “No comprenden en qué sentido conviene lo que se opone a sí mismo: tensa armonía como la de arco y lira.”¹⁹³ Es decir en el Anáhuac y el Tawantinsuyo también hubo una concepción dialéctica en el sentido de que las contradicciones no constituyeron un freno a los procesos transformadores de la realidad, sino que fueron vistos como las fuerzas dinámicas de las existencias con deficiencias ontológicas en un proceso de complementación, aunque sin compartir la progresividad ni la unidireccionalidad histórica occidental.

- 4) Como cuarto principio derivado del *principio holístico*, está la *reciprocidad*. Similar a *causa-efecto*; a cada acto corresponde una reciprocidad complementaria. Otra vez, este principio no está limitado a un nivel pragmático de la ética en las relaciones humanas, también está presente en las relaciones del hombre con la naturaleza y lo divino. A través de este principio se establece un nivel de *justicia* donde hay un equilibrio perfectamente visible en el Tawantinsuyo, a través del *ayni, mita y minka*. En tanto que en Anáhuac este mismo principio se puede apreciar claramente en las ceremonias del *fuego nuevo* donde el *tlacatl* aseguraba que durante otro periodo de 52 años el universo no perecería.

El principio social como reciprocidad conformó un “precepto justo digno y sabio de la organización humana que, aplicado a la relación dioses-hombres, tuvo que considerar a ambas partes recíprocamente dependientes y la dependencia se funda en la necesidad.”¹⁹⁴

¹⁹³ Fragmento B 51 de la clasificación de Diels y Kranz. Cfr. García Quintela Marco V. *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*. España, Ed. Taurus, 1992

¹⁹⁴ López Austin, Alfredo y Millones, Luis. *Dioses del Norte, Dioses del Sur...* Op. Cit. p. 68

De esta manera, el *runa* y el *tlacatl* participaron en la dialéctica del universo: reproduciendo el momento inicial de la creación del mundo a través de los ritos que hacen resurgir la vida de un ciclo que ha perecido. Los ritos del Anáhuac y el Tawantinsuyo representan vivencialmente el origen de mundo:

- a) En Anáhuac por medio del fuego; es decir, por el nacimiento del Quinto Sol: “Este Sol, su nombre 4 movimiento, este es nuestro Sol, en el que vivimos ahora. Y aquí está su señal, como cayó en el fuego el Sol, en el fogón divino, allá en Teotihuacán.”¹⁹⁵ Si el hombre fallara en esta atadura, sería su fin y, además, el fin del universo tal y como era concebido; por tanto, el fuego nuevo garantiza el orden del mundo; su fracaso, la aniquilación total. Este proceso queda bajo la responsabilidad del hombre que es en última instancia, el encargado de mantener y preservar el orden temporal del universo.

- b) En el Tawantinsuyo por medio de los ritos de la *Pachamama* que son una forma de integración metafísico-cosmológica que conlleva el contenido nutricional-temporal de la tierra y la gratitud de quien recibe sus bienes, “mas esta correlación afectiva hombre-tierra, no obstante sus elementos externos, tales como el acto de ‘entregarle’ al cerro (en agradecimiento) flores, coca, plumas, lana fina y otras ofrendas, es, en lo profundo, una actitud de fidelidad y reconocimiento de la Madre.”¹⁹⁶ Reconocimiento visible en el *jailli* de las labores agrícolas donde se recogían las cosechas y hombres y mujeres agradecían al *Apu Inti* para que su fulgor no se extinguiera y a la *Pachamama* para que su germinación no cesara.

Finalmente, la formulación gráfica del *principio holístico prehispánico* es visible en:

¹⁹⁵ Documento de 1558, versión castellana en León-Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl...* Op. Cit. p. 103

¹⁹⁶ Alcalde Díaz, Alfonso. *La Identidad y la herencia cultural en el mundo andino*. Jr. Ica, Perú, 2003, p. 31

- 1) el espacio horizontal o de dos dimensiones, a través de la *chakana* andina y en la *cruz* mesoamericana, donde se cruzan el arriba/abajo y derecha/izquierda, con todas las implicaciones y elementos que contienen estos símbolos que representan los cuatro cuadrantes que son, en su conjunto, la imagen del mundo; donde el número cuatro parece ser fundamental para la nomenclatura del espacio y la taxonomía del hombre.

- 2) el espacio estereométrico, a través de las pirámides que encierran la manera geométrica del doble concepto de unidad y tetrametría.

TRES CONCEPTOS PREHISPÁNICOS

El lugar fenomenológico por excelencia en los ámbitos del Anáhuac y el Tawantinsuyo, es *tlaltícpac* y *kay pacha*, respectivamente; en estos lugares es donde se da la convivencia humana y por tanto, es el sitio de las formas de la organización económica, religiosa y política. Dentro de *tlaltícpac* y *kay pacha* se encuentran también las nociones de *tiempo* y *espacio*, referidas como elementos siempre necesarios para dar sentido al quehacer humano.

Dos de los elementos fuertemente vinculados a estos lugares son, en el Anáhuac: *neltiliztli*, que refiere a *raíz o fundamento*, esta noción es de suma importancia debido a que la vida en *tlaltícpac* para el *tlacatl* no tiene raíz, por lo que la búsqueda de *algo* verdadero es uno de los motores y urgencias dentro de la vida común del Anáhuac. En el Tawantinsuyo, por otra parte, la noción que más se asemeja a la los efectos políticos de *verdad* es *llulla*; no es fortuito que uno de los principios que todavía se leen en el Cusco sea el *Ama Llulla*, cuya significación general es *no mientas*, y tiene, evidentemente, consecuencias políticas dentro de la vida comunitaria.

Dentro del pensamiento prehispánico, así mismo, se consideró la existencia de fuerzas que influían en el comportamiento del ser humano; la poesía revela sus concepciones generales acerca de las deidades y lo que creían respecto de las fuerzas duales que mantenían el equilibrio de las fuerzas naturales. En la literatura del Tawantinsuyo se encuentra el poema *demonio*, donde se expresa un profundo desprecio por la *mentira* y el *maestro de ladrones avaros* pues para el pueblo del Tawantinsuyo rapiña, mentira y guerra provenían de las fuerzas a las que solamente se podía adorar en momentos de tristeza, extravío y alucinación. En tanto que en el Anáhuac, hay una inundación de la conciencia concreta de que nada es verdadero.

Las relaciones entre el hombre y el mundo determinan, de una manera muy particular, el orden y el papel que desempeña el tiempo y el espacio dentro de la

cosmovisión humana; por tanto, tiempo y espacio son dos categorías que están presentes en la conciencia humana en general; mediante ellas el hombre es capaz de conocer, de manera estructurada, los momentos vivenciales de su existencia inmediata y de su trascendencia. Son, en fin, categorías de que también se vale el hombre prehispánico para interpretar la realidad.

Espacio y tiempo son concebidos en el Anáhuac y el Tawantinsuyo como una unidad indisoluble que posibilita la existencia de todo cuanto está sobre la tierra, donde el orden temporal y espacial se funden en uno sólo y esto hace que lo que representa cada espacio o rumbo tenga influencia directa en los hombres en una alternancia constante y permanente a través del tiempo; por ello es importante revisar también las nociones de *movimiento*; en el Anáhuac es *ollin* la referencia de que todo está en movimiento pues según los relatos míticos, este es el momento del *Quinto Sol* cuya característica principal es ser un *Ollin Tonatiuh* o *Sol de Movimiento*, esto hace necesaria la participación humana en los procesos de vida donde, a través de ritos, coopera para la continuación de este *Sol*. En el Tawantinsuyo es *kuti* la referencia del movimiento, *pachakuti* por tanto, da la idea de ser *kay pacha* el lugar donde todo se da por ciclos.

Es cierto que las referencias sobre lo prehispánico presentan muchas complicaciones, sobre todo en lo referido a que las formas de pensamiento son más bien religiosas antes que filosóficas y políticas y, ciertamente, para el Anáhuac “en el caso del referido mundo físico: tenían un sentido religioso pues la cosmología náhuatl era a base de metáforas y con el ropaje del mito;”¹⁹⁷ en tanto que en el Tawantinsuyo “se ignoró toda separación entre la religión y la política.”¹⁹⁸ Esto significa que la organización religiosa en ambas civilizaciones respondió primero a su colectivismo y después a su materialismo antes que al espiritualismo; “el Estado y la Iglesia se identificaban absolutamente; la religión y la política reconocían los mismos principios y la misma

¹⁹⁷ Sobrevilla, David. *Repensando la tradición de Nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina*. Fondo Editorial del Banco Central de Reserva del Perú, Perú, 1999, p. 52

¹⁹⁸ Mariátegui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana...* Op. Cit. p. 76

autoridad, lo religioso se resolvía en lo social,¹⁹⁹ es decir que la religión prehispánica es un elemento etiológico, un código moral antes que una concepción metafísica, teniendo fines temporales antes que espirituales y constituía por tanto, una disciplina social tanto que en los procesos de expansión de ambas civilizaciones no actuaron catequistas ni inquisidores, el esfuerzo se concentró en la unificación.

Así, de la totalidad literaria del Anáhuac y el Tawantinsuyo, en este momento se presentan únicamente dos poemas donde se ven reflejadas las ideas generales sobre el valor de lo que existe y la satisfacción humana sobre a tierra:

Del Anáhuac:

¿Qué era lo que acaso recordabas?
¿Dónde andaba tu corazón?
Por eso das tu corazón a cada cosa,
sin rumbo lo llevas: vas destruyendo tu corazón.
Sobre la tierra ¿acaso puedes ir en pos de algo?²⁰⁰

En este poema se encuentran los tres conceptos fundamentales de esta exposición que revelan la hondura y pertinencia de lo político en el pensamiento prehispánico:

- 1) El primer concepto se encuentra desde las dos primeras líneas donde se pregunta sobre la memoria y el corazón; dice el texto *¿Dónde andaba tu corazón?*; *Yóllotl* es el vocablo náhuatl para referirse al corazón pero al juntarlo con el vocablo *Ixtli* hace referencia a la persona en su sentido dinámico. *Yóllotl* es también un derivado de la misma raíz que *Ollin* (movimiento) “lo que deja entrever la más primitiva concepción náhuatl de la vida: *Yoliliztli*.”²⁰¹

¹⁹⁹ Mariátegui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana...* Op. Cit. p. 74

²⁰⁰ Ms. Colección de cantares mexicanos Fol. 2 v. Cit. Pos. León-Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl...* Op. Cit. p. 57

²⁰¹ León-Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl...* Op. Cit. p. 58

- 2) Otro concepto de suma importancia en el pensamiento prehispánico se ve expresado en la tercera y cuarta línea; en sendas líneas se hace referencia a la condición fugaz de todo y por ello se dice: *das tu corazón a cada cosa, sin rumbo lo llevas; vas destruyendo tu corazón; ese dar a cada cosa el corazón aún a costa de destruirlo es por la urgencia de encontrar algo firme es decir, verdadero.*
- 3) Sobre la línea final aparece un tercer concepto; el verso *sobre la tierra ¿acaso puedes ir en pos de algo?* plantea el problema fenomenológico de la realidad de todos los días, no es posible ir en pos de algo sobre la tierra pues todo lo que de alguna manera *es sobre la tierra*, está cambiando.

Del Tawantinsuyo:

Qué solo me veo
sin nadie, sin nadie
como flor de puna
mi sombra nomás tengo
como flor de puna.²⁰²

En este poema se ve claramente que en el lenguaje cotidiano la metáfora o metonimia lejos de ser procedimientos privativos de la poesía, son parte constitutiva del lenguaje de todos los días donde “a partir de un inventario de elecciones léxicas que se limitan al contexto de la vida social, se analizan los procedimientos figurativos que organizan el pensamiento de los hablantes y su modo de entender la vida social”²⁰³ por lo cual por cada concepto revisado se debe entender un aglomerado sémico de intencionalidad que puede estar constituido por diferentes magnitudes susceptibles de organizar los datos de la experiencia ya que se ven en sendos textos que la dimensión simbólica de las vivencias y experiencias concretas e individuales asciende hasta perfeccionarse como signo de carácter de lo humano, apoyado por la constante

²⁰² Avendaño, Ángel. *Historia de la Literatura del Qosqo*. Tomo I, Municipalidad del Qosqo, Qosqo, Perú, 1993, p. 45

²⁰³ Godenzzi, Juan. *En las redes del lenguaje. Cognición, Discurso y Sociedad en los Andes*, Universidad del Pacífico, Lima-Perú, 2005, p. 27

histórica que por un lado se circunscribe los procesos de vivencia y experiencia y por otro, los inserta en el proceso imaginativo con que los autores encarnan la realidad concreta.

PACHA - TLALTÍCPAC

‘Tierra’ como palabra y concepto posee significaciones muy diversas, por ello se hace necesario efectuar una consideración respecto a la figura que les corresponde a los vocablos *Pacha* y *Tlaltícpac* de las lenguas andinas quechua y aymara y de la lengua mesoamericana náhuatl.

Según el diccionario de la lengua española, ‘Tierra’ hace referencia al globo terráqueo, al planeta de nombre *Tierra* perteneciente al Sistema Solar cuyo origen se remonta a 4,500 ó 5,000 millones de años.

En ‘Tierra’ también se encuentra la figura de pertenencia e identidad: patria, tierra, país, región, provincia o localidad.

‘Tierra’ es también un espacio de cultivo, parte seca del planeta; el aquí y ahora, lugar donde *de algún modo se vive*; este sentido es el que corresponde a las culturas prehispánicas pues estaban fuertemente vinculadas a la tierra, y “esa vinculación era tan íntima que se expresaba en un arraigo hacia ella, un sentirse generado por esa tierra y un nexo mágico con la misma, dándole un sentido, ya no simplemente terrícola sino terrígeno más profundo y significativo.”²⁰⁴ Este reconocimiento se mezcla en el caso prehispánico con el valor concedido a la madre.

Pacha y *Tlaltícpac* son palabras centrales en la cosmovisión del Anáhuac y del Tawantinsuyo, se trata de conceptos complejos que inundan la literatura de estas dos civilizaciones.

²⁰⁴ Manrique Enríquez, Fernando. *Pachasofía y Runasofía Andina*. Ed. Episteme, Lima, 2002, p. 49

PACHA Y SUS DIVISIONES

La determinación exacta de *pacha* plantea grandes dificultades; se trata de un vocablo tan rico en acepciones y connotaciones como tal vez sea el vocablo *logos* en griego o la palabra *esse* en latín.

Según el diccionario, *pacha* puede ser adjetivo, adverbio, sustantivo y hasta sufijo. Como adjetivo *pacha* significa 'abajo', 'de poca altura', pero también 'interior'. Como adverbio puede significar 'debajo', 'de inmediato', y también 'mismo'. Tiene entonces connotación básicamente espacio-temporal. Como sufijo *pacha* es una síntesis del sufijo verbal repetitivo y también relacional *-pa* con el significado de 'de nuevo', 'nuevamente' 'otra vez', 'más', 'volver', y del sufijo nominalizador diminutivo *-cha* que denota la pequeñez de algo, pero también afecto hacia el objeto o la persona indicados. Y *pacha* también puede ser entendido como *duración de las cosas*.²⁰⁵

En el caso del Aymara, *pacha* tiene una significación espacio-temporal; donde Acapacha equivale a 'este mundo', 'el mundo de aquí', con clara significación espacial; en tanto que mamapacha corresponde a 'Madre Tierra' con significación igualmente espacial; jaya pacha, por otro lado que equivale a 'época antigua' o jallapacha que quiere decir 'época de lluvias' son expresiones con referencia temporal al igual que Huainapacha que significa 'eternidad'. Es decir, "La palabra pacha unida a sustantivos, adjetivos o pronombres, en aymara asume el carácter de todo, por ejemplo: marca que significa pueblo, vinculada a pacha constituye la palabra marcapacha que significa 'todo el pueblo';"²⁰⁶ así el empleo de Pacha como prefijo o sufijo da lugar a variados significados, dentro de los cuales se puede distinguir en formas destacadas los referentes a espacio y tiempo.

El *runa* conoce tres diferentes expresiones para *pacha*:

²⁰⁵ Cfr. Calvo Pérez, Julio. *Diccionario Español-Quechua / Quechua-Español*, Universidad de San Martín de Porres-Academia Peruana de la Lengua, Surquillo.Lima-Perú, 2009. Tomo V p. 1979-81 y Tomo IV p. 1513.

²⁰⁶ Manríquez Enríquez, Fernando. *Pachasofía...* Op. Cit. p. 65-6

- 1) Cuando se trata de la 'tierra' como planeta, se dice *kay pacha* 'este mundo'.
- 2) Cuando se trata de la 'tierra' como materia inorgánica, usa el vocablo *allpa*.
- 3) Cuando se trata de la 'tierra' como base de la vida se usa la expresión *Pachamama* o 'Madre Tierra'.

Politológicamente, no obstante, podemos abordar a *pacha* como el 'universo ordenado en categorías espacio-temporales', pero no simplemente como algo físico y astronómico; el vocablo griego *kosmos* 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 hombre. "*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'."²⁰⁷ *Pacha* es por tanto, una expresión que va más allá de la bifurcación entre lo visible e invisible, así como lo material e inmaterial, lo terrenal y celestial, lo profano y sagrado, lo exterior e interior, es decir: Totalidad y Abundancia.

Por contener básicamente una connotación espacio-temporal, en *pacha* lo que es, de una u otra manera, está en el tiempo y ocupa un lugar. Esto incluye también a los 'entes espirituales' pues *pacha* es la base común de los distintos estratos de la realidad que para el *runa* son básicamente cuatro: 1) *Hawa pacha*; 2) *hanaq pacha*; 3) *kay pacha* y; 4) *ukhu pacha*; no se trata, sin embargo, de 'mundos' o 'estratos' distintos sino de aspectos o 'espacios' de una misma realidad interrelacionada. Es decir que estos cuatro espacios no deben entenderse como una totalidad indiferenciada ni como un flujo primordial, sino como una composición o encuentro de elementos igualados y opuestos.

Tal vez sea oportuno traducir el vocablo *pacha* por la característica fundamental de la racionalidad andina: la 'relacionalidad': Tiempo, espacio y orden, son elementos imprescindibles para que se dé la relacionalidad del todo. Juntando el aspecto de

²⁰⁷ Estermann, Josef. *Filosofía Andina...* Op. Cit. p. 144

pacha con el de 'relacionalidad', podemos traducir *pacha* como una totalidad interrelacionada.

En este punto, no obstante, es importante hacer una separación para entender *pacha* en sentido fenomenológico y no más bien teológico:

- 1) *Hawa pacha* es "el universo que ocupa un espacio y un tiempo diferentes,"²⁰⁸ es decir, lo que está existiendo más allá de nuestros sentidos, donde vibran los tiempos y sistemas galácticos.²⁰⁹
- 2) *Hanaq pacha* o arriba no es el equivalente homeomórfico de *cielo*. "*Hanaq pacha* no es de ninguna manera el 'más-allá' trascendente, en sentido metafísico o escatológico; la relación de correspondencia impide cada interpretación dualista y diastática. Tal vez podamos traducir tentativamente la expresión *Hanaq pacha* por 'campo cósmico de arriba', 'orden cósmico del estrato superior,'"²¹⁰ pues es el cielo visible donde habitan *Ti*, *Killa*, las constelaciones y demás astros.²¹¹

²⁰⁸ García, Federico y Roca, Pilar. *Pachakuteq. Una aproximación a la Cosmovisión Andina*. Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos. Lima, 2004, p. 27.

²⁰⁹ García y Roca agregan: "durante la conquista, los extirpadores de idolatrías hicieron desaparecer este mundo uránico en su afán de imponer la trilogía religiosa del cristianismo y toda su cosmología." Sin embargo, la existencia del *Hawa pacha* se establece con la afirmación categórica '*hawa pachapi yuyanchispas chinkapun, chaypi intikuna, killakunapas phullpurin*' (En el Mundo de Afuera nuestra imaginación se extravía; ahí hierven los soles y las lunas) establecida por Rafael Aguilar a partir de las aproximaciones de Bertonio y de González Holguín. Cfr. *Pachakuteq...* Op. Cit. p. 27-8

²¹⁰ Estermann, Josef. *Filosofía Andina...* Op. Cit. p. 158.

²¹¹ *Ti* es el Sol, no *Inti* como generalmente se dice: el Sol es *An-Ti* cuando está naciendo; *In-Ti* cuando ha llegado al cenit; *Qon-Ti* cuando se está ocultando en el océano; *Wa-Ti* cuando está no visible. "El error de designar al Sol por su posición dominante *In-Ti*, es atribuible también al afán de los españoles por ocultar un conocimiento preexistente entre los indios, sobre la forma y movimiento de los astros" Cfr. García, Federico y Roca, Pilar. *Pachakuteq...* Op. Cit. p. 28

- 3) *Ukhu pacha*, por otro lado, significa ‘región de abajo’ o ‘región de adentro’²¹² no es el equivalente homeomórfico de *infierno* cristiano como lo creyeron los primeros misioneros.
- 4) Y *Kay pacha* no es *tierra* sino la realidad espacio-temporal directa y concreta ‘aquí y ahora’; por tanto, tiene además de una connotación espacial, un significado temporal; “es la realidad tal como se nos ‘presenta’ simbólicamente... en especial, *kay pacha* es el ‘espacio de la vida’, en oposición a *ukhu pacha*.”²¹³ *Kay pacha* es la *chakana* entre *hanaq pacha* y *ukhu pacha*, la región de transición donde se dan los fenómenos humanos que a través de los ritos y celebraciones se constituyen y revitalizan el orden y los equilibrios.

KAY PACHA, TIEMPO - ESPACIO

En la concepción andina del mundo, *Espacio* y *Tiempo* son categorías amarradas y mencionadas a través de *pacha*, ya que “tanto en el Aymara como en el Quechua del XVI *pacha* se refiere a la luz del día más que al espacio preciso donde vuelan los pájaros, y esta acepción está obviamente vinculada con otros significados de *Pacha*, a saber: *Tiempo*.”²¹⁴

a) Kai-Qhipa-Ñawpa

²¹² *UKHUY* [+prof.] ahondar, profundizar // *UKHUQ* [Gen.] cripta, sótano // *UKHU PACHA* [fig.] lo profundo; [poét.] infierno; [adj.] inframundo. Cfr. Julio. *Diccionario Español-Quechua / Quechua-Español...* Op. Cit. Vol. V. pp. 2352-2353

²¹³ Estermann, Josef. *Filosofía Andina...* Op. Cit. p. 158-9. “Algunos cronistas, en su empeño de encontrar similitudes entre la religión indígena y la católica, identifican *janan pacha* con el paraíso celestial y *ukhu pacha* con el infierno... *Ukhu pacha* no era en nada parecido al infierno católico; era apenas un mundo en las profundidades de la tierra... en cuanto a *janan pacha*, era nada más que la morada de las divinidades particularmente de *Qhon Illa Tijsi Wiracocha*.” Cfr. Pacheco Farfán, Juvenal. *Filosofía Inka y su proyección al futuro*. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco. Cusco, Perú, 1994, p. 246-7

²¹⁴ Harris, Olivia y Boyse-Cassagne, Thérèse. *Pacha: en torno al pensamiento Aymara*. Documento del Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, Perú, p. 225

El concepto principal para relacionar las nociones de *Tiempo* y *Espacio* andinos con *Pacha* es *Kai*, que significa *aquí* en el espacio y *aquí* en el tiempo.²¹⁵ Conjuntamente a *kai* están *Qhipa* que significa *atrás*-futuro, y *Ñawpa* que significa *delante*-pasado. “Es desconcertante, para la visión europea del mundo, que *Ñawpa* -lo que está Adelante- sirva para nombrar el Pasado, mientras que *Quipa* -Atrás- sirva para nombrar el Futuro, pero así es en el Tahuantinsuyo,”²¹⁶ tal vez porque el pasado es algo que se convierte en lo visible, como si estuviera delante, mientras que el futuro es lo oculto que no vemos, como si estuviera atrás.

b) Hurin-Hanan

Una segunda relación de *Pacha* y que se conecta con la noción de Espacio es *Hurin-Hana* que son *Arriba-Abajo*, es decir que *kay pacha* es dividido en un arriba y un abajo “esta era un división jerárquica... los Suyos del Imperio estaban también ordenados en función de Hanan y Hurin, había dos Suyos Hanan y dos Suyos Hurin.”²¹⁷

Kay pacha, pues, se extiende, según el ordenamiento espacial: entre *Hurin* y *Hana*, y entre *lloq'e* y *pañá*; y según el ordenamiento temporal entre *ñawpaq* y *qhepa*. También entre la polaridad sexual de *warmi* y *qhari* que se dan tanto ‘arriba’ (sol y luna) como ‘abajo’ (varón y mujer). Que de acuerdo al *principio holístico* todos estos ‘polos’ están interrelacionados, gráficamente puede constatarse en el Altar Mayor del Qorikancha dibujado y descrito por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, donde el universo tiene la forma de una casa, fuera no hay nada y dentro esta todo, como perteneciendo a una sola familia.²¹⁸

²¹⁵ Cfr. Calvo Pérez, Julio. *Diccionario Español-Quechua / Quechua-Español...* Op. Cit. Vol. IV. pp. 1719-32

²¹⁶ Pacheco Farfán, Juvenal. *Filosofía Inka y su proyección al futuro*. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco. Cusco, Perú, 1994, p. 253

²¹⁷ Pacheco Farfán, Juvenal. *Filosofía Inka...* Op. Cit. p. 253

²¹⁸ Véase ANEXO. Josef Estermann hace un análisis muy detallado de este mapa en *El universo como ‘casa’* en *Pachasofía: cosmología andina*. En *Filosofía Andina...* Op. Cit. p. 147-54

El *runa* se instaló en el mundo pues, como un segmento del circuito pacha-tierra-hombres-bienestar; en esta rueda, el movimiento o las detenciones las genera el mismo motor: *Pacha*.

Con estos elementos es posible determinar que la colectividad del Tawantinsuyo sí logró una concepción clara del espacio, y aunque no abstracta ni metafísica tampoco fueron sus concepciones independientes de los órdenes de lo social, lo económico y lo político, sino como elemento trascendental para la vida humana.

KAY PACHA Y LA REALIDAD DE TODOS LOS DIAS

Kay Pacha corresponde al 'aquí' espacial y al 'ahora' temporal; ciertamente existen las expresiones que refieren al 'aquello' espacial que corresponde al 'pasado' y el 'eso' espacial que refiere al 'futuro'; pero estas expresiones sólo se hacen presentes porque la 'idea' andina de espacio está vinculada a un 'antes' y un 'después' en relación concreta con un 'ahora', es decir, la realidad de todos los días, ya que *pacha* no es sólo el aspecto físico sino que incluye el 'aquí' social, el complejo de ideas, sentimientos, creencias, reacciones conductuales asumidas en forma no consciente, racional o meditada; aquí es posible hacer una conexión con el sistema político del Tawantinsuyo ya que el *runa* se sabía parte de un sistema que le aseguraba alimento, vestido, vivienda, salud; al tiempo que se adecuaba al ritmo social estructurado para esos fines. Todo era visto en función de lo social y la solidaridad colectiva se expresaba en el *ayni* y la *m'inika*.

El concepto del mundo para el *runa* era interpretado a través de *pacha*, donde *kai pacha* es donde efectivamente se vive y actúa según la organización del Tawantinsuyo; esto significa que el único mundo posible es el construido en el escenario donde el *runa* se mueve y obtiene sus recursos para subsistir. El límite expresado por el *ukhu pacha* y el *hanaq pacha* refiere entonces a un sitio donde la noción de acción, vida y desarrollo ya no son experiencias concretas del *runa*.

TLALTÍCPAC

Tlaltícpac o 'sobre la tierra' es en el Anáhuac, el sitio donde se desenvuelve la vida del ser humano, donde el tiempo cronológico y computable está en marcha; es debido a eso que todo lo que acontece en *tlaltícpac* es efímero, perecedero, así la vida y las acciones del hombre.

Es *tlaltícpac* entonces, un concepto utilizado para expresar la realidad cambiante del mundo pues todo lo que existe en *tlaltícpac* es como un sueño y nadie puede decir algo verdadero; es tal el grado de afirmación sobre la fugacidad de lo que existe que hay un afán, por parte del *tlacatl*, de dar con lo verdadero, aquello que tiene verdadera raíz y fundamento.

Todo sucede y cambia de acuerdo al proceso dialéctico del devenir impuesto por la dualidad suprema y ejecutado por la acción e influencia directa de las divinidades procedentes del arriba o el abajo; por ello, es posible afirmar que *tlaltícpac* equivale al orden de lo fenoménico²¹⁹ y que, por tanto, todo es transitorio, hasta las piedras y metales preciosos habrán de desaparecer pues no tienen fundamento real, por lo que no es un lugar agradable la tierra y sólo es posible tener contento con cansancio y alegría con aflicción.

Tlaltícpac es también el espacio que comprende la realidad concreta del hombre náhuatl, pues era concebido como el lugar del sufrimiento y la incertidumbre; carente de verdad; pero al mismo tiempo, donde *Ometéotl* se manifestaba en su mayor potencia determinando todo lo que acontecía y estaba en lucha en este mundo que era reservado para el hombre donde le era concedido el sueño, la risa, el sustento, el brío y la fuerza. 'Este mundo' de tristezas y pesares es compensado por el gozo de la

²¹⁹ Cfr. León-Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl...* Op. Cit. p. 70

existencia que, aunque es de corta estancia, es el único sitio donde es doble la integridad del hombre.²²⁰

TLALTÍCPAC, TIEMPO - ESPACIO

La concepción de las relaciones entre el hombre y *tlaltícpac* se determina de una manera muy particular según el orden y el papel que desempeñan *tiempo* y *espacio* dentro de la cosmovisión náhuatl; dicha relación es tal que incluso etimológicamente existe una conexión: *Tiempo* es *cahuítl*, 'lo que va dejando algo'; y *Espacio* es *tlacahuítl*, 'algo que ha sido dejado,' 'lo que ha quedado permanentemente.' Con tal vocablo "se designa precisamente 'espacio de lugar', en tanto que *cahuítl* connota la idea de 'espacio de tiempo'... El denominador de ambos conceptos es 'dejar' o 'ir dejando' cuando se refiere al tiempo; y 'haber sido ya dejado permanentemente', cuando se refiere al espacio."²²¹ Esto nos hace ver la unión existente en dichos conceptos; es decir que, en la cosmovisión náhuatl no se podía concebir al *espacio* sin que tuviera relación directa con el *tiempo* y, más aún, si se trataba de comprender el papel que desempeñaba el hombre en *tlaltícpac* que estaba determinado por esa relación.

La estructura espacial del mundo fue dispuesta por los dioses en el momento mismo de la creación; así como se menciona en el mito de las cuatro edades del mundo, no se habla de cuatro mundos distintos, sino de uno solo que se ha ido transformado cualitativamente en diversas ocasiones.

La estructura del mundo actual, según la cosmovisión náhuatl, puede dividirse en dos planos:

²²⁰ "para el indígena la vida mundana era un fin en sí misma...el hombre trabajaba aquí cumpliendo con el deber insertado en su esencia. Aquí obtenía y compartía los frutos. Aquí recibía el premio de sus esfuerzos, los gozos compensatorios, los castigos a sus faltas. Aquí era un ser completo, íntegro, fruto y víctima del tiempo. El evangelizador, en cambio, hablaba de un brevísimo paso por el mundo, un mero instante; pero este instante era de tal trascendencia que bastaba para determinar un más allá eterno, terriblemente eterno de salvación o de la más cruel condena" López Austin, Alfredo y Millones, Luis. *Dioses del Norte, Dioses del Sur...* Op. Cit. p. 71

²²¹ León-Portilla, Miguel. *Toltecayotl...* Op. Cit. p. 181

- 1) El espacio vertical que comprende los cielos y el inframundo.
- 2) El espacio horizontal que comprende los rumbos espaciales en los que se divide el mundo.

El plano vertical se compone por un arriba donde se manifiesta el masculino, con todo lo que significa vida; y por un abajo donde hay un aspecto femenino con el ciclo de la fecundidad y por supuesto vida y muerte. Esto quiere decir que la divinidad suprema y originaria, *Ometéotl*, manifestaba su carácter dual en estos ámbitos del mundo en una especie de desdoblamiento que pone orden y dota de características propias a cada una de estas regiones.

El plano vertical, además, estaba dividido en “trece pisos celestes y nueve pisos del inframundo;”²²² la descripción de los trece cielos o estratos superiores señalan claramente la estructura y orden que los sabios nahuas daban a la región que representaba la fuente de la creación, de la vida. Los observadores del cielo náhuatl se dieron cuenta que esa región superior influía directamente en la vida del hombre, pues ahí radicaban los elementos que propiciaban un conocimiento de las leyes que rigen el mundo, es decir que tenían una clara concepción agrícola.²²³

Las nociones acerca del inframundo por otra parte, están estrechamente ligadas al concepto de vida; el inframundo o *Mictlan* ‘región de los muertos,’ que estaba compuesto por nueve estratos y era la región o espacio de abajo, la que manifestaba la parte femenina de *Ometéotl*, madre tierra que devora todo y donde todo se desintegra,

²²² López Austin, Alfredo. *Cuerpo Humano e Ideología...* Op. Cit. p. 60

²²³ Cfr. López Austin, Alfredo. *Cuerpo Humano e Ideología...* Op. Cit. pp. 58 y sigs. Conociendo bien los movimientos del sol, las estrellas o la luna, los nahuas pudieron predecir fenómenos naturales que ayudaban a la subsistencia del hombre; para saber con exactitud cuando era la época de lluvia, cuando llegaba el frío, cuál era el momento propicio para la siembra.

donde el hombre regresa a desvanecerse totalmente después de cumplir su ciclo vital en *tlaltípac*.²²⁴

En el plano horizontal están los diferentes rumbos, cinco en total, porque cinco son los soles que se han sucedido en el mundo y la conformación espacial de la tierra fue dada a partir de que los dioses entraron por el centro, el lugar del quinto rumbo, para levantar los cielos y marcar con árboles las cuatro direcciones cardinales, que representan cada una de las épocas pasadas, dejando al centro el lugar de la quinta dirección, el lugar del *Quinto Sol*, la edad actual.

La composición y caracterización de cada uno de los rumbos del mundo permitía a los *tlamatinime* saber de alguna manera cuáles eran las fuerzas que afectaban al hombre en los momentos concretos de su vida y en su actividad cotidiana “los dioses permanecían confinados en sus moradas y, desde ahí, enviaban sus fuerzas, que sólo podían viajar en el momento que les correspondía de acuerdo con los turnos marcados en el tiempo terrestre; y a través de la columna-vía determinada por el orden de secuencia. El tiempo de cada día iba procediendo de uno de los árboles cósmicos, en un orden este-norte- oeste-sur,”²²⁵ por ello es que los rumbos del mundo no eran meros puntos de orientación y dirección, sino espacios concretos del universo que se extienden al infinito y donde se manifiesta la actividad de las divinidades y del hombre; de ahí que cada rumbo fuera concebido como una conjunción de símbolos, ideas, fuerzas, colores y divinidades.

²²⁴ Entre los pueblos nahuas se reconocían cuatro lugares a los que podía ir el hombre después de su muerte, según fueran las circunstancias de ésta. Las mansiones de los muertos eran: el Chichihuacuauhco, donde iban los niños que morían en el parto; el Tlalocan, donde iban los que morían por algo que estuviera relacionado con el agua: ahogados, hidrópicos, un rayo, etc.; el Ilhuicatl-Tonatiuh, donde iban los hombres muertos en la guerra, los cautivos que morían en manos de sus enemigos y las mujeres muertas en el parto; y por último, el Mictlan, donde iban los que morían de manera natural, fueran señores o macehuales, sin distinción de rangos ni riqueza. Cfr. Sahagún, F. Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*, Apéndice del libro III.

²²⁵ López Austin, Alfredo. *Cuerpo Humano e Ideología...* Op. Cit. p. 27

Tlaltícpac es pues, dentro del plano vertical entre los pisos superiores y el inframundo, donde ‘de algún modo se vive’; pero también está en el plano horizontal, y es aquí donde surge su aspecto más complejo, está en el centro de la época del Sol de movimiento, *Ollin Tonatiuh*, que sintetiza las fuerzas representadas por las otras épocas y por los cuatro rumbos del universo.

Esta visión espacial del mundo no es sólo una abstracción, sino que ayuda a la comprensión de lo que es el hombre dentro de la cosmovisión náhuatl, y de cómo se da la existencia ‘sobre la tierra.’

Las características propias del hombre náhuatl se ven marcadas por la influencia que ejercen las divinidades, manifestaciones del principio supremo Ometéotl: “Una forma del dualismo náhuatl es la de noche y día, luz y tiniebla, vida y muerte. Esta aparece concreta en la dualidad norte-sur... tecpatl-tochtli... acatl-calli,”²²⁶ que de alguna forma encarnaron el modo de concebir el dualismo y la idea del universo náhuatl.

El hombre estaba, así, situado en *tlaltícpac*, proyectado a través de sus cualidades al universo entero; compartiendo con el mundo ciertas características que lo hacían concebirse como un ser capaz de comprenderse a sí mismo si comprendía al mundo. De ahí que para entenderse el hombre, es necesario explicarse todos los aspectos de *tlaltícpac* y lo que le rodea, elementos tanto espaciales como temporales, ya que estos dos aspectos son fundamentales e inseparables en el pensamiento náhuatl. Y tal vez sólo a partir de ellos, se deban también abordar a términos como *neltiliztli*, *nélhuatl*, *nelhuáyotl*, *nemi*, etc., porque “*tlaltícpac* equivale al orden de lo fenoménico, lo que no está fundado en sí mismo, es transitorio y deberá terminar,”²²⁷ es decir, *tlaltícpac* es sin más: Lo que está aquí y ahora, lo que cambia, lo manifiesto y visible; lo inmanente, múltiple y fenomenológico; lo demás, lo metafísico y trascendente está en las regiones de *topan* y *mictlan*.

²²⁶ Garibay. K. Ángel María. *Semejanza de algunos conceptos filosóficos de las culturas indú y náhuatl*. Cuadernos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos. UNAM, 1959, p.77

²²⁷ León-Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl...* Op. Cit. p. 391

El sentido de *tlaltícpac* es acerca del valor de la vida, en términos políticos, el valor del orden establecido y de los instrumentos que lo legitiman. La conciencia de lo perecedero es una especie de guía para la reflexión sobre el rigor de las cosas, la firmeza del orden social y de la vida en general.

KAY PACHA Y TLALTÍCPAC EN SU PROYECCIÓN POLÍTICA

A *kay pacha* y *tlaltícpac* tal vez debe interpretárseles como las fórmulas unificadoras o métodos proporcionados de disposición de las cosas tanto en el terreno individual como en el del conjunto.

En sentido técnico, *kay pacha* y *tlaltícpac* están relacionados con el significado general de *medida, proporción o fundamento* y el efecto de una disposición con un plan común o medida del que todas las cosas, aunque plurales y en apariencia distintas, están unidas en un complejo coherente del que el *runa* y el *tlacatl* constituyen una parte y cuya comprensión es, por tanto, lógicamente necesaria para el adecuado desarrollo de sus propias vidas.

Traducir, sin embargo, el sentido técnico de *kay pacha* y *tlaltícpac* por términos generales como 'tierra' o 'disposición proporcionada en el tiempo' es engañoso ya que es probable que se concibiera a estos *espacios* como un constitutivo real de las cosas, y en muchos aspectos es extensivo a elementos como *llulla* y *neltiliztli* o *pachakúteq* y *ollin*, entre muchos otros. Por eso es que *kay pacha* y *tlaltícpac* no son inmutables sino que están en cambio permanente ya que es en estos *espacios* donde se manifiesta la complementariedad de los opuestos; en esa medida *kay pacha* y *tlaltícpac* sugieren un espectro fenomenológico que da cuenta de *la realidad de todos los días*.

Kay pacha y *tlaltícpac* son los lugares donde se *mueve* la vida humana, en una realidad que se presenta como 'política' cuando se ven los ritos agrícolas como estrategias de

poder, ya que sólo los sacerdotes podían develar las señales logrando una *ratio* conciliadora, sobre todo en el seno de las figuras comunales, lugar donde el espectro del futuro se convierte en un modelo para la construcción de lo político en base al *principio holístico*.

Tawantinsuyo y Anáhuac fueron pues sociedades esféricas que encontraron su mejor expresión en la existencia estética que, aunque ciertamente no encuadran ni con los conceptos epistémicos ni con los contenidos como sentido alguno de los parámetros occidentales, es un *logos* que puede traducirse como un *estar-sintiendo en el mundo*.²²⁸

Kay pacha y *tlaltícpac* son en Tawantinsuyo y Anáhuac el *espíritu* que congrega historia, tiempo, movimiento y fundamento sobre todo este ámbito prehispánico; trastocan a su vez el sentido de la temporalidad como un 'orden' en el 'caos'. Quizá no sea para tanto, pero vale el esfuerzo en decantar una reflexión sobre el movimiento y fundamento en esas sociedades originarias, sobre todo, en aspectos de lo político, ya que *kay pacha* y *tlaltícpac* son, desde el inicio, el espacio fenomenológico donde no hay *verdad* y todo circula entre las fronteras de la muerte y de la vida, dando como resultado una visión del porvenir como ilación de la historia y la composición poética, estética y artística.

²²⁸ Con respecto a 'existencia estética'; la referencia es hacia un comportamiento donde la percepción sensible así como la abstracción racional, reúnen lo objetivo y lo subjetivo en un mismo juicio, puesto que el hombre no se afirma a sí mismo en el mundo únicamente con el pensamiento sino con todos sus sentidos. Cfr. Sánchez Castillo, Jaime. *El juicio estético*, en Revista *Oriente Económico*, Año 11, No. 87, Cuautla, Morelos, 2005, p. 29

LLULLA - NELTILIZTLI

Los asuntos concernientes a la mentira y la verdad en el plano de lo político son de capital importancia, en términos occidentales la mejor referencia para estos asuntos tal vez sea Nietzsche, quien en 1873 escribió su *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, donde presenta al lenguaje como una convención, arbitrariedad antropomórfica para humanizar el mundo a través de la conversión de impresiones en sonidos, pero que muy poco o nada corresponden a la naturaleza de las cosas.

El asunto en todo esto es que la *verdad* que sólo se expresa a través del lenguaje se disuelve como relativa, pues todo lo que separa al hombre de los animales es la facultad de volatizar metáforas intuitivas en esquemas e imágenes en conceptos. Por ello, los conceptos sobre mentira y lo verdadero son mucho más ricos, observados desde la óptica prehispánica, puesto que mientras en el Anáhuac refieren a lo que tiene *raíz y fundamento*; en el Tawantinsuyo es una referencia que se relaciona con la reciprocidad; en ambos casos está presente el tema del equilibrio y la legitimidad del poder.

LLULLA

El concepto de *llulla* no es científico, tampoco es filosófico. No nace de teoría alguna. El concepto de *llulla* más bien deriva de las experiencias acumuladas por el hombre andino. Es el resultado de los procesos de sistematización de sus experiencias. Como concepto *llulla* expresa un pensamiento fundado en el conocimiento de la naturaleza en sus detalles, especialmente en la naturaleza humana.²²⁹

²²⁹ Etimológicamente *llullay* refiere a un término sociológico: *LLULLAY*: {[soc.] [neg.]} embaucar, engañar; mentir, persuadir con mentiras. *Llulla* [+cant.] enredo, trampa, embuste. Es de naturaleza humana pues como adjetivo se aplica en *Llullaq* [+act.] embustero, engañador, falso. *Llullakuy* falsear, faltar a la verdad. *Llullakuq* trufador. *Llullapay* encubrir. Cfr. Julio. *Diccionario Español-Quechua / Quechua-Español...* Op. Cit. Vol. IV. pp. 1835-6

El concepto de *llulla* está íntimamente relacionado con otros como el de *qallyukay* que es un compuesto quechua formado por *qallu* que significa *lengua*, y *yukay* que significa *engañar*. De modo que *qallyukay* significa algo así como *la lengua que engaña* y una traducción aproximada es *mentir*.

Otra palabra que refiere a un concepto próximo a *llulla* es *kaskiy*, cuya traducción al español es *mentir* o *hablar en falso*. Esto nos arroja un poco de luz para tener una noción completa de lo que *llulla* pueda significar como concepto.²³⁰

Con estas primeras referencias de lo que *llulla* puede significar es posible abordar, al menos en parte, los *Ritos y Tradiciones de Huarochirí* donde hay una clara muestra del engaño; el texto está fragmentado en unidades discursivas que permiten un encuadre, así como la omisión de algunos sin que por ello se pierda el sentido general:²³¹

11. Había entonces un hombre llamado Tamtañamca, un muy poderoso y gran señor.
12. Su casa entera estaba cubierta de alas de pájaros de las especies llamadas *casa* y *cancho*.
13. Poseía llamas amarillas, rojas y azules, es decir, de todas las variedades imaginables.
14. Cuando se daba cuenta de la excelente vida de este hombre, la gente llegaba de todas las comunidades para honrarlo y venerarlo.
15. Y él, fingiendo ser un gran sabio, no obstante sus conocimientos limitados, vivía engañando a muchísima gente.
16. Entonces, este hombre, Tamtañamca, que se fingía adivino y *dios*, contrajo una enfermedad muy grave.

²³⁰ La palabra quechua *Llulla* es, inequívocamente de origen andino, fue traducida al español por Fray Diego Gonzales Holguín, como *mentira, cosa engañosa y aparente y vana o falsa*. Cfr. Gonzales Holguín, Fray Diego de. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada LINGUA QQUICHUA O DEL INCA*. Ed. de la Universidad, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1989, p, 216

²³¹ La edición que se transcribe está tomada de Taylor, Gerald. *Ritos y Tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 1987, Cap. 5, pp. 89-101

17. Muchos años pasaron y la gente se preguntaba cómo era posible que un sabio tan capaz, que animaba [a la gente y a las cosas], estuviese enfermo.

18. Entonces, así como los *huiracochas* recurren a sus adivinos, a sus *doctores*, este hombre, que deseaba curarse, se hizo llamar a todos los *sabios*...

20. Huatiacuri, que en aquel tiempo estaba viniendo del mar, subió al cerro que bajamos cuando vamos a Cieneguilla. Allí se adormeció.

22. Mientras dormía, un zorro que subía se encontró a mitad del camino con otro que bajaba. El primero le preguntó al otro: “hermano, ¿cómo está la situación en la *huillca* de arriba?”

23. “Lo que está bien está bien” le contestó el otro “aunque un señor, un *huillca* de Anchicocha, que finge ser un gran sabio, un *dios*, se ha enfermado. Por esto, todos los adivinos hacen sortilegios para descubrir el origen de una enfermedad tan grave, pero nadie llega a saberlo. He aquí por qué se enfermó. Un grano de maíz de varios colores saltó del tiesto donde su mujer estaba tostando y tocó sus vergüenzas; después, ella lo recogió y se lo dio de comer a otro hombre. Este acto ha establecido una relación culpable entre ella y el hombre que comió el maíz. Por eso, ahora se la considera adúltera. Por esta culpa una serpiente vive encima de aquella casa tan hermosa y se los está comiendo. Hay también un sapo con dos cabezas que se encuentra debajo de su batán. Y nadie sospecha que son éstos quienes se los están comiendo.” Después de haber contado esto al zorro que venía de abajo,

24. el de arriba le preguntó sobre los hombre de la *huillca* de abajo.

27. Mientras conversaban, Huatiacuri escuchaba todo lo que estaban diciendo...

28. Este gran señor, que estaba enfermo por haber fingido ser *dios*, tenía dos hijas.

29. Había unido a la mayor con un hombre muy *rico* de su *ayllu*.

30. Entonces, Huatiacuri llegó al lugar donde se encontraba el señor enfermo.

31. Cuando estaba cerca de la casa de éste se puso a preguntarles a todos si no había alguien en aquella comunidad que estuviera enfermo.

32. La hija menor [de Tamtañamca] le respondió que era su padre el enfermo.

33. “Quédate conmigo”, le dijo Huatiacuri. “Por ti, voy a sanar a tu padre”.
35. La mujer no aceptó enseguida su propuesta.
36. Le contó a su padre que un pobre le había dicho que iba a sanarlo.
37. Los *sabios*, que estaban allí, cuando escucharon sus palabras, se echaron a reír y dijeron: “¿estaríamos nosotros aquí curándolo, si un pobre como éste fuera capaz de hacerlo?”
38. El señor [enfermo], sin embargo, deseaba ante todo librarse de su enfermedad e hizo llamar [a Huatiacuri]. “¡Que venga cualquiera [que se diga capaz de curarme]!” les dijo.
39. Huatiacuri entró y le dijo al enfermo: “Padre, si deseas, voy a curarte. Pero me tienes que dar a tu hija”. El otro muy contento, aceptó...
43. Huatiacuri empezó a curar [a Tamtañamca]. “Padre”, le dijo “tu mujer es adúltera.
44. Su culpa te ha hecho enfermar. Encima de tu casa tan espléndida hay dos serpientes que te están comiendo. Y hay también un sapo de dos cabezas debajo de tu batán. Tenemos que matarlos a todos para que te cures. Cuando ya te hayas curado, tendrás que adorar a mi padre por encima de todo. En cuanto a ti, tú no eres un auténtico animador de hombre. Si lo fueras, no te habrías enfermado de esta manera”. Al oír sus palabras, [Tamtañamca] se espantó.
45. Le dio mucha pena que [Huatiacuri] fuera a destruir su casa tan hermosa.
46. A su vez. La mujer gritó: “Este es un miserable me insultó sin motivo. No soy adúltera”.
47. Pero como el enfermo tenía muchas ganas de curarse, mandó destruir su casa.
48. Entonces, sacaron a las dos serpientes
49. y, enseguida, las mataron.
50. Pues era verdad lo que Huatiacuri había contado sobre la mujer de Tamtañamca...
51. Y entonces la mujer también reconoció que era culpable. “[Todo lo que ha contado] es la pura verdad” confesó.
52. Enseguida [¿Huatiacuri?] mandó levantar el batán.
53. Un sapo con dos cabezas salió y echó a volar hacia la quebrada de Anchicocha.

54. /se dice que/ aún se encuentra allí en un manantial.

55. Cuando los hombres llegan a este lugar, a veces los hace desaparecer, a veces los enloquece.

56. Después, que Huatiacuri hubo cumplido todo esto, el enfermo sanó.

Existe un relato mayor donde se halla inscrito este extracto. La primera secuencia del extracto describe una situación contrapuesta: Tamtañamca posee riqueza y conocimiento y asume que por su poder, puede también fingir y engañar; situación que se complica al contraer una enfermedad muy grave dando lugar a la impotencia y al llamamiento de los *sabios*. Pero también surge la duda y se descubre el fingimiento de Tamtañamca al no poderse curar a sí mismo.

En la segunda secuencia se ven las consecuencias del engaño y hay una modalidad expresa entre ser y parecer. Se presenta también un asunto de transgresión social, cuando la mujer de Tamtañamca da a otro hombre el maíz que ha tocado sus *vergüenzas* rompe con una forma establecida en el seno familiar dando lugar a un juego entre prescripción-permisión y entre prohibición-autorización. Hay, pues, un desequilibrio.

En la tercer secuencia se muestra un intercambio fracasado entre Huatiacuri y la hija de Tamtañamca, sin embargo, al final se logra la manipulación por parte de Huatiacuri aprovechando la situación de desesperanza y una vez confirmado el acuerdo a Tamtañamca no le queda más que confiar en Huatiacuri.

En la cuarta secuencia Tamtañamca se entera de las causas de su enfermedad: un acto ajeno dado por el engaño de su mujer y un acto propio dado por su engaño hacia la comunidad. La primera causa será solucionada con la destrucción de los seres malignos, en tanto que la segunda se solucionará a partir del reconocimiento de no ser ningún sabio, debiendo atribuir esa virtud al padre de Huatiacuri.

Por lo visto, el motivo del *engaño*²³² tal cual ha sido descrito, reúne las consecuencias de su presencia, como enfermedad en el seno de la comunidad, así como en el relato genera un desequilibrio; en la comunidad política el engaño también es causa de desequilibrios aunque en este caso, sólo se presenta en el plano del relato como observación de su posibilidad en el plano pragmático.

USOS DE LA PALABRA LLULLA

De los resultados de los procesos de sistematización y de observación, se deduce que en el mundo andino el concepto de *llulla* porta en su uso un carácter bifronte; en efecto, *llulla* constituye, por un lado, algo odioso, repugnante, digno de castigo y de desaire o desdén humano.

Llulla por otro lado, también refiere a un recurso, un medio justo y hasta honroso: en el mundo andino los procedimientos basados en el engaño se validan cuando no entran en conflicto con las intenciones últimas de la acción humana, a saber: la necesidad de supervivencia del *ayllu* o *panaka*. Dicha validación es posible porque *llulla* también abarca las pronunciaciones hechas en forma de chanza para alegrar o distraer. No obstante, cuando de *llulla* dimanaran determinados perjuicios es considerado como acción detestable.

Hasta ahora se puede decir que no todo acto de engaño porta obligatoriedad moral, aunque tampoco significa esto que la comunidad andina haya profesado una especie de relativismo moral absoluto o que no tuvieron una ética compartida, sino que la supervivencia dependió de las disposiciones de agrupamiento alrededor de valores comunes que les permitieran influenciarse mutuamente.

²³² La versión quechua del texto dice: 15. chaysi payri ancha yacaq tukusoa pisi yacasqanwan ancha achka runakunakta **llullasps** kawsarqan. Cfr. Taylor, Gerald. *Ritos y Tradiciones de Huarochirí...* Op. Cit. p. 88

Llulla, como concepto, es polisémico y no sólo constituye un rasgo atributivo de la comunicación humana, sino también de los animales, extendiéndose incluso a toda la naturaleza. En consecuencia, *llulla* tiene un universo de explicación ilimitado donde caben desde *ocultar o desfigurar la verdad*, hasta *apropiarse de una cosa ajena*, pasando por los matices de la ilusión:

En mi cabeza en el centro de mi corazón
te llevaría a todas partes
como un espejo de aguas eres una ilusión
como un espejo de agua eres un engaño.²³³

Y si la forma andina de la reciprocidad o del *principio holístico* es el *Tinkunakuy*, eje fundamental de lo que se puede nombrar como *ética andina* “que traducida al campo social, constituye la base de su institucionalidad y organización política,”²³⁴ *tinkunakuy*, por tanto, es un concepto raigal, consistente en la obligación de concertar una acción cualquiera sobre la base de recibir algo a cambio, de valor o medida equivalente; de esta forma, uno de los elementos fuertemente vinculado con *pacha* es la *normatividad*.

La *normatividad* llega a ser englobada por el término *llulla*, a su vez que elementos como *sujeto, responsabilidad y libertad*. Es decir, *llulla* nos manifiesta una parte del carácter *sui generis* de lo que se puede llamar *ética andina*. Ya se ha dicho en esta exposición que el *ser andino* es un *ser relacional*, según el *principio holístico*; pues también es, a la vez que *ser relacional*, un *ser deber*.

Ciertamente que no hay un orden moral de relaciones recíprocas, pero sí hay un orden ontológico cósmico como sistema de relaciones complementarias y correspondientes. Por lo que la *ética andina* es, en todos los casos, no una reflexión sobre el comportamiento humano sino una *normatividad del estar humano dentro del todo*

²³³ Poma de Ayala, Felipe Huamán. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Siglo XXI, 1988, p. 290

²³⁴ García, Federico y Roca, Pilar. *Pachakuteq. Una aproximación a la Cosmovisión Andina*. Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos. Lima, 2004, p. 69

holístico, ya que “se ha observado que el pensamiento indígena de América Latina en general es más un pensar del ‘estar’ que del ‘ser’, es decir: la concreción de la existencia dentro de la múltiples relaciones, y no de la abstracción ontológica en términos de ‘sustancialidad,’”²³⁵ es decir que es una ética del estar-en-el-mundo. Por lo que la ética no se limita al ámbito de la libertad individual sino que tiene que ver con la relacionalidad de todo lo que existe.

Ahora bien, como el *cosmos* es representado en forma simbólica y ritual, la eticidad andina tiene que ver preponderantemente con la misma ritualidad y el carácter celebrativo del actuar humano, regido por una normatividad supra-humana, donde se refleja el orden natural de las cosas, incluido el orden antropológico, donde el verdadero sujeto ético es el *nosotros*.²³⁶

El *nosotros*, como sujeto ético andino, se encuentra manifestado sobre todo a través del *principio holístico* que hace las veces de *código de normatividad* y abarca a todos los actores y elementos divinos, humanos y extra-humanos tanto de *hawa pacha*, *hanaq pacha*, *ukhu pacha* y *kay pacha*. Es decir que en la conservación del orden hay participación colectiva del *runa* así como de los fenómenos meteorológicos y también de los cerros, los animales, las piedras, los ríos, las lagunas, las cuevas y los espíritus.²³⁷

²³⁵ Estermann, Josef. *Filosofía Andina...* Op. Cit. p. 226

²³⁶ En cierto sentido la ética andina se acerca al principio estoico de *vivir conforme a la naturaleza*, aunque con algunas limitantes en el sentido de no ser occidentalmente *racionalista* ni *individual*, y la naturaleza a que se refiere la ética andina no es la humana sino la de *pacha*. Cfr. Estermann, Josef. *Ruwanasofía*, en *Filosofía Andina...* Op. Cit. pp. 225-52. Es interesante esta visión donde la ética no es antropológica ni antropomórfica, es decir, en la concepción andina, un bien no es necesariamente valuado de acuerdo a su bondad para el hombre, sino por su fuerza para la conservación y perpetuación del orden cósmico y sus multi-relaciones.

²³⁷ Uno de las narraciones que expresan este *nosotros* ético es la de *Walqa walqa*: *Apu Sabancaya*, la pareja de *Walqa walqa* se encuentra gravemente enfermo (trastorno cósmico) por lo que *Walqa walqa* busca un remedio en un pueblo donde sólo va encontrando la indiferencia de la gente (trastorno cósmico) hasta que encuentra una anciana que le ayuda. Una vez pasado esto el volcán *Sabancaya* destruye el pueblo indiferente (reciprocidad) salvando únicamente a la anciana (reciprocidad). Cfr. Chirinos Rivera, Andrés y Maque Capira, Alejo. *Eros Andino*, Cusco, 1996, p. 158-65

La reciprocidad entre los actores, sean colectivos o individuales, humanos, divinos o extra-humanos, se valúa según el *principio holístico* que determina el grado de la reciprocidad. En el fondo, se trata de un equilibrio que bien podría ser entendido como un principio de justicia. Aunque siempre se toma en cuenta el lugar que ocupan los elementos dentro de la conservación del orden. En este último sentido se entiende que, aunque la falla sea la misma, no pueden ser dos actores distintos *juzgados* de la misma manera, *llulla* aparece en este punto como un elemento necesariamente presente en los actos de reciprocidad ya que puede contribuir a la conservación del equilibrio.

Del mismo modo, en los ritos se encuentra este carácter ético, fuera de las relaciones sociales hay un sentimiento de deber y cumplimiento con la naturaleza; es decir que en el *ayllu* los ciclos de vida sólo pueden generarse si se mantiene el *principio holístico* cuya finalidad, es en este caso, la de conciliar mediante un pago o tributo la generosidad del sol, la lluvia y la tierra.²³⁸

En cuanto a lo social, el *deber* también forma parte del hilo conductor de las relaciones humanas, “las relaciones recíprocas garantizan que, entre los diferentes grupos humanos y sus miembros, haya un ‘intercambio’ justo y equilibrado de bienes, favores y hasta emociones,”²³⁹ aquí se enmarcan varios fenómenos presentes en la cosmovisión prehispánica, sobre todo en el campo del trabajo:

- 1) La forma más conocida es el *ayni*, las fallas con respecto a la reciprocidad del *ayni* trae consecuencias que ponen en peligro el proceso económico y la convivencia de los pobladores.

²³⁸ La fiesta del Inti Raymi tenía precisamente como finalidad asegurarse que el sol recobrar su fuerza. Esto era posible mediante los rituales de retribución recíproca en que se ofrendaban los frutos recibidos en forma de chicha y llama, además de frutos importantes como la papa y el maíz. Y la falta de esta reciprocidad por parte del hombre traía como consecuencias los desastres naturales, muchas de las lagunas existentes eran para el *runa* los restos visibles de esa falta de reciprocidad con la *Pachamama*. Cfr. Gow, Rosalinde y Condori, Bernabé. *Kay Pacha: Tradición oral andina*. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco, 1976.

²³⁹ Estermann, Josef. *Filosofía Andina...* Op. Cit. p. 238

- 2) Otra forma es la *mink'a*, donde la falla de la reciprocidad afecta a cada miembro de la comunidad. Es decir que con cada falla en la reciprocidad dentro de las relaciones humanas, se trastorna, de cierta forma, el orden social, ya que este *principio* se extendió al intercambio entre los distintos *ayllus*.

Nuevamente en este punto aparece *llulla* como elemento necesario en la relación social, cuando se utiliza para obtener un beneficio que no afecta al orden social; por ejemplo, en la interacción fuera del *ayllu*, donde el *runa* no niega la igualdad de la dignidad de todos los hombres, pero relativiza en cuanto a la *voluntad* para ayudar sustituyéndola por un *deber* formal conforme a la reciprocidad.

Dentro del *ayllu* funcionan irrestrictamente expresiones que funcionan como un código moral para normar las relaciones: los tres *ama* que formaron la base de la convivencia y la justicia: *ama suwa*, *ama qella* y *ama llulla*.

Llulla es también un fenómeno de comunicación y, por eso, puede considerarse, antes que nada en el marco de la estructura y de las funciones de los actos comunicativos; por lo que *llulla* funciona como una de las formas de manifestación de las contradicciones sociales, expresa la cualidad egoísta, individual, la competencia desleal, la alianza mezquina, ficticia, todo tipo de procedimientos de obtención de ganancias y de logro de objetivos sobre espaldas ajenas, así como el engaño capaz de garantizar la conservación o mantenimiento de las estructuras comunicativas disponibles en condiciones de intereses divergentes o prácticamente incompatibles.

De esos intereses divergentes es posible hacer una relación temprana con el régimen de trabajo, por principio por estar incluido dentro de los *ama* como una subdivisión de la razón objetiva de la supervivencia, además de ser la forma en que el hombre ocioso se apropia del logro ajeno.

El trabajo, además, estaba dividido en razón del sexo y de la edad, por lo que nadie podía hacer otra cosa diferente a la que, por uso, le correspondía de acuerdo a sus capacidades físico-mentales.

De esta forma se logró en el Tawantinsuyo que el trabajo, a pesar de su carácter obligatorio, fuese realizado con la alegría de los participantes, donde los trabajos colectivos se convertían en fiestas de cantos y nadie escatimaba en sus esfuerzos pues significaba el bien común y no una forma de explotación.

A la par, *llulla* también se relaciona con el trabajo y las sanciones impuestas a los transgresores, en el Tawantinsuyo se ocuparon de manera especial por la salud y el bienestar de la población:

- 1) Descanso obligatorio: según Garcilaso, Pachacuti Inca Yupanqui estableció el descanso obligatorio del trabajador equivalente a tres días en cada mes y ordenó que cada nueve días se organizaran 'ferias' para que los trabajadores tuvieran oportunidad de divertirse y afianzar sus vínculos sociales compartiendo distracciones y comida públicas.²⁴⁰
- 2) Del cuidado de la salud: Estuvo prohibido el laboreo en las minas de azogue y nadie debía trabajar en cosa distinta a su oficio, salvo milicia y agricultura, ni trabajar en climas distintos del acostumbrado.²⁴¹

Todo esto hizo que los hombres del Tawantinsuyo asumiesen que todo el trabajo realizado era para ellos mismos y, como en los Andes existe una pluralidad de espacios geográficos que combinan diversas especificidades de orden físico como clima, altura, relieve, temperatura y viento, la sociedad del Tawantinsuyo

²⁴⁰ Garcilaso de la Vega. *Comentarios Reales...* Op. Cit. Libro VI, Cap. XXXV

²⁴¹ Garcilaso de la Vega. *Comentarios Reales...* Op. Cit. Libro V, Cap. XV

forzosamente tomó en cuenta este factor ecológico en el espacio andino para su desarrollo, por lo que la organización social estaba relacionada directamente con el medio geográfico, de esa forma se reproducía cíclicamente la vida física y la cultura. Para ello, la *observación* y la *experimentación* sirvieron para el diseño de *calendarios* y éstos fueron el andamio de la organización general.²⁴²

El ciclo de actividades modeladas por los calendarios, presentados por Guamán Poma contiene *pautas* cuyo objetivo es la eficacia productiva y la sincronización social del trabajo bajo las perspectivas del ritual y la economía orientadas por tres criterios:

- 1) Astronómico.
- 2) Ecológico.
- 3) Social.

Dichas *pautas* son el componente ideológico que indica el sentido de las actividades laborales; es decir, destaca la importancia de *instituciones* de carácter comunal y estructuras básicas en los Andes como el *ayllu*, la *mink'a*, pero sobre todo el *ayni*.

Las figuras comunales no son importantes sólo por la eficacia productiva sino por la combinación del trabajo agrícola y el trabajo ritual, además del contexto en que se desenvuelven los roles masculino y femenino, que de acuerdo al *principio holístico*, todo asume un carácter de reciprocidad. Principio que además de ser característico de las sociedades prehispánicas, tiene en los Andes su fundamento económico y ético-político en el seno del *ayllu*.

²⁴² Guamán Poma de Ayala incluye en su obra dos modelos calendáricos. El primero, ubicado en la parte correspondiente a la 'Nueva Corónica' (pp. 1-369) al cual denomina *Capítulo primero De los Años, Mezes de los Ingas*, de contenido litúrgico, donde precisa ritos, ceremonias y demás elementos sagrados que intervienen en el nivel estatal. El segundo se encuentra en la parte *Buen Gobierno* (pp. 438-1189) que lleva por título *Capítulo primero de los Mezes y Años*, cuyo contenido es laboral, productivo, ecológico y administrativo. Es importante señalar que Guamán Poma consigna a este segundo modelo en el *Buen Gobierno*, dando a entender la necesidad de mantener este tipo de ordenamiento en la administración colonial.

Aquí *llulla* aparece otra vez implicada dentro de estas nociones generales de la reciprocidad, esta vez como *turno, vez, temporada*; dentro del *ayllu* las relaciones que regulan la reciprocidad posibilitan la alternancia en el cumplimiento de *servicios* dirigidos a la sobrevivencia de la comunidad.

El término *llulla*, por tanto y como se ha expuesto, no sólo incluye la idea de *mentira*, sino que se completa por una gama de posibilidades en el concurso de las fuerzas sociales y productivas tanto del hombre como de la naturaleza. Incluye por tanto, también ideas como juego y unión. Es en todo caso, lo que esta bifurcado y se une en un punto de encuentro que inicia un mismo sentido.

LLULLA y AYNÍ

Es importante rescatar el sentido del *ayni* ya que muchas veces se le han circunscrito sentidos, las más de las veces tomando únicamente en cuenta los patrones occidentales hasta dejarle únicamente como reciprocidad del trabajo agrícola o como una modalidad por la que se realizan los ajustes de la cooperación económica; “el *ayni* es eso y mucho más: funciona como una trama sutil de la vida misma y se vincula a la universalidad de las actividades humanas.”²⁴³ Si *ayni* refiere a la reciprocidad universal de las actividades humanas, significa que implica también conceptos de ayuda, amistad lealtad y venganza.

Son perceptibles dentro de la organización social del *ayni* figuras de reciprocidad en:

- a) Agricultura. Esta surge como especie de nivelación, supliendo de esta manera las desigualdades con que la naturaleza dota a la tierra. La forma más generalizada es la contraprestación del trabajo y que se realiza mayormente en

²⁴³ Núñez del Prado, Oscar. *El caso Kuyo Chico, Cusco*. Instituto de Estudios Peruanos, serie Estudios del Valle de Urubamba, Lima, 1970. P. 26

las épocas de gran actividad agrícola; además contribuye, si no hay disparidad en la ayuda prestada, a fortalecer los lazos de parentesco y amistad.

- b) Trabajo. Por medio de esta figura se hacían las grandes obras como construcción de caminos y *tambos*; la forma elemental de este tipo de reciprocidad es la *mink'a*.

- c) Religión. No es extraño que estando la cosmovisión indígena saturada de reciprocidad, sus deidades adopten comportamientos iguales a los patrones de conducta general; y es que “a diferencia del sistema religioso cristiano en el cual las relaciones entre hombre y Dios es distante y en veces difusa, en el que nos ocupa, los dioses tienen una vigencia plena en la vida cotidiana de los individuos, estando íntimamente relacionados con las actividades que despliegan ellos e interviniendo directamente en la determinación del éxito o fracaso, de acuerdo con el tipo de conducta observada por el individuo y la forma con que este lleva a cabo sus relaciones con ellos.”²⁴⁴ La reciprocidad en este nivel es con tres entidades:
 - 1) La *Pachamama*, que genera provecho a quien en las diferentes ocasiones le da su pago.
 - 2) Los *Apus*, que también actúan bajo las pautas recíprocas regulando no sólo las relaciones deidad-hombres, sino también la relación deidad-deidad.
 - 3) Las *Illas*, cuya función fecundadora está condicionada al *k'intusqa* que se le haga.²⁴⁵

Estas formas son el soporte de la convivencia prehispánica tanto en el terreno de lo humano, como en el plano sobrenatural; y es evidente que cuando de un lado se rompe la reciprocidad hay consecuencias y por lo mismo sanción. No hay forma ni

²⁴⁴ Núñez del Prado, Béjar, Juan Víctor. *El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de la Comunidad de Qhotobamba*. Tesis para optar el Título de Antropólogo. Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco, Cuzco, 1970, p. 31

²⁴⁵ *k'intusqa*: Ofrenda de coca, sebo, mallqo y otras cosas

engaño posible para evitar retribuir algo recibido, puesto que ni el olvido ni la muerte son disculpas para romper la reciprocidad.

El mundo por el que se mueve el *runa* es un mundo esencialmente recíproco, donde todo se da en *ayni*. En lo referente a la integración, el *runa* tiende a encuadrar toda su existencia dentro de pautas recíprocas; diversos mecanismos obligan al *runa* a comportarse, desde que nace, de acuerdo a esas pautas.

Se aprecia en este punto que el Tawantinsuyo en base a sus pautas de reciprocidad tiene un alto grado de integración, pues la reciprocidad está presente en todos los campos de actividad humana, norma la vida y fortalece los vínculos individuales. Además de que el *ayni* no refiere únicamente a las actividades del trabajo sino que incluye el intercambio espiritual de odios, rencores o cariños.

NELTILIZTLI

Neltiliztli es el término náhuatl para *verdad, fundamento, raíz*; etimológicamente *neltiliztli* hace referencia a la cualidad de *estar firme, bien cimentado y enraizado*. El término tiene implicaciones políticas ya que al igual que otros, es un elemento con el que se cuenta para legitimar, entre otras cosas, la forma de vida de los pueblos nahuas.

La vida cotidiana y la contingencia del mundo suscitaron en el *tlacatl* varias preguntas con sentido individual y colectivo, entre las que se pueden enumerar:

- 1) ¿vale la pena, aquí, en *tlaltícpac*, ir en pos de algo?
- 2) ¿hay algo que sea *verdadero* en *tlaltícpac*?
- 3) ¿son acaso de *verdad* los hombres?

En cada una de las preguntas hay que tomar en cuenta que *lo verdadero* tiene como referencia *el fundamento o raíz*; referencia que es también política en tanto que a partir de ella es posible hacer un sentido de lo social que pueda escapar de la contingencia pues su *fundamento y raíz* es la inspiración mística, “esto sin duda constituyó uno de los puntos fundamentales de su religión y aun de su concepción imperialista del mundo.”²⁴⁶

La búsqueda de *lo verdadero* y la finalidad de la vida humana es algo apremiante entre los pensadores nahuas, así está en el siguiente poema:

¿A dónde iremos?
 Sólo a nacer venimos
 Que allá es nuestra casa:
 Donde es el lugar de los descarnados.
 Sufro: nunca llegó a mí alegría, dicha
 ¿Aquí he venido sólo a obrar en vano?

²⁴⁶ León Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl...* Op. Cit. p. 100

No es ésta la región donde se hacen las cosas.
Ciertamente nada verdea aquí:
Abre sus flores la desdicha.²⁴⁷

Este poema ahonda en la pregunta sobre la urgencia de encontrar lo *verdadero* en *tlaltícpac*, al tiempo que plantea el asunto de la finalidad de las acciones humanas, es decir que “los pensadores nahuas se vieron impelidos a la búsqueda racional ante la realidad estrujante del sufrimiento y la urgencia de encontrar una explicación a su vida y a sus obras amenazadas de exterminio por el anunciado fin del quinto Sol, que había de poner término a todo lo existente;”²⁴⁸ es importante encontrar *lo verdadero* porque hay una abierta desconfianza sobre los mitos del más allá y la realidad de la vida humana:

¿Acaso de verdad se vive en la tierra?
No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.
Aunque sea de jade se quiebra,
aunque sea de oro se rompe,
aunque sea plumaje de quetzal se desgarrar,
no para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.²⁴⁹

Si la verdad en el náhuatl es *neltiliztli* y etimológicamente refiere la *cualidad de estar firme, enraizado, cimentado*, entonces *lo verdadero* es únicamente aquello que escapa al *sólo un poco aquí*.

Teniendo así el conocimiento de que sobre la tierra no hay nada perdurable, el problema mayor de encontrar un sentido auténticamente fundamentador de las acciones humanas es apremiante porque si todo existe sólo en transitoriedad *lo verdadero* es algo que está más allá de toda experiencia; el punto es mayor cuando se observa que entre las cosas que carecen de fundamento, están las palabras humanas, esto es, que ninguna tiene posibilidad de convertirse en referente sobre los asuntos humanos y divinos.

²⁴⁷ Cit. Pos. León Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl...* Op. Cit. p. 59

²⁴⁸ León Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl...* Op. Cit. p. 59

²⁴⁹ Cit. Pos. León Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl...* Op. Cit. p. 60

El problema sobre *lo verdadero* entre los pueblos nahuas se convierte entonces en una forma de saber y en el soporte sobre lo que descansa principalmente el plano religioso y con ello lo político-social, además del sentido de las formulaciones en los ritos, usos, sacrificios, concepciones del cosmos, etc., ya que, persuadidos los nahuas sobre la fugacidad, su posición sobre *lo verdadero* no es, por ejemplo, como en el caso aristotélico, una adecuación de la mente de quien existe con lo que existe, sino una intuición que tiene como referente la experiencia interior, de ahí que para los *tlamatinime* lo único verdadero sea *flor y canto*.

De ahí que el *tlacatl* sea creador de una forma de vivir y concebir el mundo, puesto que es posible dueño de un *rostro y un corazón*, donde lo correcto y la bondad moral hacen que el *tlacatl* escape de la indigencia existencial. Así tenemos que la existencia humana en el Anáhuac, gira, a través de *flor y canto*, alrededor de una concepción estética del universo y la vida, pues, “conocer la verdad fue para los *tlamatinime* expresar con flores y con cantos en sentido oculto de las cosas.”²⁵⁰ *Flor y canto* son entonces el camino que el *tlacatl* debe seguir para darle sentido a su vida.

El *xochicuicatl* muestra preeminencia de ciertas ideas en el conjunto de las expresiones político-culturales del Anáhuac, primordialmente de lo que piensan sobre *lo verdadero*, cómo lo viven y hacen conocer.

No hay canto sin ideología; en Anáhuac, como en otras latitudes, el canto es la expresión de una realidad social y un análisis de la forma de ser y el actuar del *tlacatl* dentro de ella. Ahora bien, si como dice Nicol que *el hombre se afirma cantando*, se puede decir que cantando también se afirma al mundo y se lo ordena. En el Anáhuac, pues, afirmar y ordenar es el quid de los cantos.

Así vemos en el siguiente fragmento de poema:

²⁵⁰ León Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl...* Op. Cit. p. 322

Flores con ansia mi corazón desea,
 Sufro con el canto, y sólo ensayo cantos en la tierra,
 Yo *Cuacuauhtzin*:
 ¡quiero flores que duren en mi manos...!
 ¿yo donde tomaré hermosas flores hermosos cantos?
 Jamás los produce aquí la primavera...²⁵¹

Este anhelo de encontrar lo que es *verdadero* atormenta al pensador náhuatl, sobre todo cuando ve que *solo ensaya cantos en la tierra*, esta puede ser la referencia de la noción que posee el *tlacatl* acerca de que con su canto se afirma, afirma el mundo y lo ordena; no obstante, ese proceso es fugaz, sabe que el *otro* también se afirma, afirma el mundo y lo ordena, no precisamente del mismo modo. Esta es una expresión de la lucha por el poder, encarnada al menos, por ejemplo, en la figura de Nezahualcóyotl. Ante esta preocupación, y como forma de legitimar, se dice que el origen de los cantos es divino:

Sólo provienen de su casa, del interior del cielo,
 Sólo de allá vienen las variadas flores.²⁵²

Tal es el origen de los cantos: desde *lo que está por encima de nosotros*, ese *encima* también es una referencia de superioridad puesto que quien canta el canto que proviene de esa región, está diciendo lo único verdadero en la tierra. Quien logra entonces ese influjo, hace descender sobre los hombres el canto que afirma y que algún modo escapa de la destrucción; así habla Nezahualcóyotl:

No acabarán mis flores, no cesarán mis cantos:
 Yo cantor los elevo:
 Se reparten, se esparcen...²⁵³

²⁵¹ Cit. Pos. León Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl...* Op. Cit. p. 144

²⁵² Cit. Pos. León Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl...* Op. Cit. p. 145

²⁵³ Cit. Pos. León Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl...* Op. Cit. p. 146

Es decir, no obstante la transitoriedad universal, hay un modo de justificar la permanencia de ciertos usos, que, aunque no sea así en la naturaleza, en lo social se manifiesta a través del decir adecuado con lo que nos sobrepasa, es por tanto, el sentido sobre lo que se establecen los asuntos humanos, ya que existe la conciencia de que vendrán otros tiempos y otras formas de ordenamiento social:

en esto vienen a parar los mandos, imperios y señoríos,
que duran poco y son de poca estabilidad...²⁵⁴

NELTILIZTLI O EL SABER SINTIENDO Y LA CONDICIÓN HUMANA

Ciertamente *saber* y *sentir* no son lo mismo en términos occidentales, pero dentro de la cosmovisión prehispánica *saber* y *sentir* se encuentran en un mismo nivel pues ambas, así como la palabra *tlamatini*, derivan del verbo *mati*, mismo que en cuanto a carga semántica tiene variadas acepciones entre las que se encuentran *saber* y *sentir*, según usos de León-Portilla y Stivalet.²⁵⁵

La respuesta a la exigencia nahua de la fundamentación del mundo y de la vida estaba en la posibilidad de decir *palabras verdaderas*, así los nahuas llegaron a la conclusión de que la única forma de *decir palabras verdaderas* era a través de la poesía y el arte. Ambas formulaciones implican una manera peculiar del conocimiento que tiene que ver con la intuición y la búsqueda que contiene connotación con el sentido de *raíz* y *fundamento*, lo que lo aproxima en todo caso también con el concepto náhuatl de verdad.

En el pensamiento nahua el cosmos se manifiesta como una infinidad de cambios contantes, lo que hace que todo en *tlatícpac* esté en continua transformación. Por ello

²⁵⁴ Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva. *Obras Completas*. T. II, pp. 235. Cit. Pos. León Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl...* Op. Cit. p. 140

²⁵⁵ En el vocabulario de Molina se encuentra: *Mati.nocom. fentir oguftar algo interiormente. Mati.nic. saber algo. Mati.nino. penfar dubdando fi fera afsi o no*. Cfr. Molina, Fray Alonso de. *Vocabulario en lengua Castellana/Mexicana Mexicana/Castellana*, México, Ed. Porrúa, 2008, p. 52 v

la realidad sólo se explica a partir de una visión integral a través de la razón, el sentimiento, la fantasía y la intuición; así, intelecto y emotividad son en el Anáhuac un núcleo indisoluble de toda la pretensión de dar explicaciones acerca del mundo, la vida y el hombre con *palabras verdaderas*.

El fundamento o raíz de lo que hay, lo que se sabe y se dice está en el centro de lo que se conoce sintiendo, es decir que todo el conocimiento *verdadero* en el Anáhuac es una forma 'sensible' de la experiencia, este esquema no es sino una estructuración progresiva de la conciencia donde se esbozan los límites de un pensamiento que lo distingue radicalmente de otras formas de pensamiento y racionalización "mediante una oposición eidética que revela, por una parte, la incipiente razón humana que implica los fenómenos del mundo en la totalidad indiscriminada de la naturaleza, y por otra, una fuerza incontenible que busca explicar el mundo, desde una distancia objetiva cada vez más grande"²⁵⁶ donde se busca al mismo tiempo conciliar inteligencia y sentimiento para aprehender la realidad y comprender el mundo.

La ausencia de lo conceptual permitió la preeminencia de lo simbólico, así a través de la producción de ruidos, saltos y gritos que tienden a imitar de alguna forma a la naturaleza, el *tlacatl* se confundió con el entorno natural constituyendo un ámbito estético con el cual cubrió el abismo que la conciencia abrió entre él y el mundo; es decir que "elevó sus preocupaciones racionales a la sublimación artística,"²⁵⁷ generando un conocimiento sensible cuya tendencia existencial orientada a la comprensión de todo cuanto existe reforzó también las estructuras sociales vigentes

Ahora bien, si *neltiliztli* como concepto está íntimamente relacionado con la existencia de todo cuanto existe sobre la tierra, esto significa que el hombre y su destino están dentro de las consideraciones de *neltiliztli*; las preguntas acerca del hombre son

²⁵⁶ Johansson, Patrick. *La palabra de los aztecas...* Op. Cit. p. 31

²⁵⁷ Johansson, Patrick. *La palabra de los aztecas...* Op. Cit. p. 33

fundamentales porque se formula la *verdad* de su existencia y la *raíz y fundamento* de sus obras y actos.

¿A dónde iremos?
Sólo a nacer venimos
Que allá es nuestra casa:
Donde es el lugar de los descarnados.

Sufro: nunca llegó a mí alegría, dicha
¿Aquí he venido sólo a obrar en vano?
No es ésta la región donde se hacen las cosas.
Ciertamente nada verdea aquí:
abre sus flores la desdicha.²⁵⁸

León-Portilla afirma que al relacionar el origen del hombre con *Ometéotl* se encuentra una primera raíz fundadora de *la verdad* de los hombres, no obstante, este enfoque es hecho únicamente desde el punto de vista del origen de los hombres, pero desde el punto de la existencia temporal del hombre en *tlaltícpac*, *la verdad* de los hombres toma una connotación *de esencia que se rastrea y fundamenta en rostro y corazón*.

In Ixtli in Yóllotl o *rostro y corazón*, no es una referencia anatómica sino que *ixtli* “es la manifestación de un yo que se adquiere y desarrolla por la educación... y *yóllotl*, voz derivada de *yoli* ‘el vive’, significa literalmente la vitalidad. Es decir, aquello que confiere dinamismo al yo.”²⁵⁹ Ir, entonces, en pos de algo no es garante de nada, pues existen *rostros* borrosos y *corazones* perdidos que no logran dar con *lo verdadero*, por eso, para los nahuas el hombre verdadero, es decir con *raíz y fundamento*, es aquel que posee un *rostro y corazón* que le permite dar con *lo verdadero* en la tierra.

Lo cierto es que lo único verdadero en la tierra es la contingencia, y tal era la concepción náhuatl del existir humano:

²⁵⁸ Cit. Pos. León Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl...* Op. Cit. p. 59

²⁵⁹ León Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl...* Op. Cit. p. 190-1

Por prestadas tengamos las cosas, oh amigos,
Sólo de paso aquí en la tierra...²⁶⁰

Más que argumentos abstractos, las vivencias mismas de hombres prueban el carácter intuitivo que ese *saber* les dio, por no citar otros: Nezahualcóyotl, Motecuhzoma Ilhuicamina y Cuauhtémoc.

La experiencia de la transitoriedad de cuanto existe se expresa perfectamente en las palabras *aunque sea de jade se quiebra, aunque sea de oro se rompe, aunque sea plumaje de quetzal se desagarra*; y, ciertamente, en el *aquí* y el *ahora* todo es como un sueño. Semejante saber suscitó en el pensamiento prehispánico el apremio por la búsqueda de la *raíz* y *fundamento* de la vida humana.

El camino que siguieron los nahuas para encontrar *lo verdadero*, así en el camino de lo religioso como en lo político-social, fue el de la educación de *los rostros y corazones*; a través de lo cual buscaron escapar de la indigencia dando *verdad* a las cosas y sus actos.

En función de esto, y apuntando la versión de León-Portilla de que la dualidad expresada en *Ometéotl* da un primer fundamento, en términos políticos se puede decir que la estructura social que mantiene estrecha relación entre lo divino y lo humano es la única que tiene *verdad, raíz y fundamento*.

²⁶⁰ Cit. Pos. León Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl...* Op. Cit. p. 203

PACHAKUTI - OLLIN

Si hay alguna condición propiamente mundana es ésta la del constante devenir. Pensar en el *movimiento*, desde la óptica del Tawantinsuyo y del Anáhuac es reflexionar sobre el cosmos y la vida social, pues el *cambio* también es parte esencial del hombre. El *movimiento* o *cambio* es un choque permanente como un reordenamiento que puede ser cósmico y/o social; y es que el *cambio* o *movimiento* tiene dominio sobre el mundo, es universal y está conectado con el orden social. Hasta podría decirse que es responsable de las diferentes condiciones sociales. Conlleva por tanto, también una lectura ética que tiene que ver con jerarquías y deberes.

El *movimiento* como esencia siempre presente, transforma la condición humana en un postulado temporal, así como la vida religiosa y la del poder. También hay, empero, movimientos de la memoria y la palabra como fuerzas regeneradoras o de apoyo a los postulados que rigen la vida social; es decir, el elemento político está sustentado por el *movimiento*, de tal suerte que la construcción del mundo se engendra por el *movimiento*, por la consecuencia de que nada es para siempre.

El cambio, en el Tawantinsuyo y el Anáhuac se rastrea en *pachakuti* y *ollin*; las raíces filológicas, míticas y humanísticas de estos conceptos representan una reflexión sobre la condición total del mundo, ya que el *movimiento* tiene múltiples consecuencias, puede significar guerra, choque, lucha, nuevo orden; lo que finalmente abre la pauta para pensar en lo político prehispánico.

Pachakuti y *ollin* son palabras, sin duda, de múltiples significados. Sin embargo, desde un punto de vista politológico, es posible rastrear el significado que pueden tener estas palabras en el ordenamiento del mundo, el que, en todo caso, tiene fundamentación principalísima en los mitos que se recargan, a su vez, en tradiciones más antiguas.

Para pensar, empero, sobre las nociones del *movimiento* en las cosmovisiones prehispánicas, es siempre necesario relacionar el concepto con otras nociones como vida, mundo (entendido como orden), verdad y mentira. Ya sugerí en otra parte de esta exposición que el análisis de los textos prehispánicos no debe hacerse desde lo estrictamente literario; los mitos religiosos y las expresiones poéticas no responden únicamente a lo divino y la estética, son, en numerosos casos, fuentes legitimadoras de lo político.

Pachakuti y *ollin* tal vez se aproximen a la noción griega del *pólemos* que genera todo y es un choque permanente como una discordia y ordenamiento cósmico, puesto que son *pachakuti* y *ollin*, en otros términos, la metáfora para expresar el dominio del cambio en el mundo; no cabe duda que están conexionados con la relación entre opuestos y los cambios que subyacen a todo lo que está sobre la tierra.

Son *pachakuti* y *ollin* expresiones también sobre lo que es universal y responsable de las condiciones diferentes y realmente opuestas de los hombres y del cosmos, son figuras también etiológicas, lo que abre la pauta para pensar los conceptos sobre el fenómeno del movimiento desde la óptica de la ética; sobre todo porque tienen jerarquía y no son del todo expresiones de violencia sino que asumen más un sentido de *lógos*.

Para pensar, de hecho, sobre el movimiento del *ser* es necesario estar conscientes de que el límite no está para la presencia, ya que el presente es una forma de determinación con consecuencias que constituyen el *ser* de la presencia misma. Ninguna cosa sale de la presencia del *ser* sino que todas, dentro de una metamorfosis, llegan a la presencia; esta presencia se concretiza cuando se piensa en la finitud. Donde hay finitud y contrarios hay política; toda generación política radica en una situación de tensión y movilidad y, como la experiencia prehispánica es concreta antes que abstracta y vivida antes que definida, la determinación poético-religiosa es expresión del poder contenido en el decir; lo que, por otra parte, es discriminar,

determinar esto o aquello, poner límites entre lo esencialmente indeterminado; el contenido substancial del mundo, no obstante, no deja por ello de ser realidad, sino que el movimiento se ejerce allí precisamente como ley y medida siempre latente que impera todo; así, el pensamiento prehispánico logra que la noción del movimiento no se exprese simplemente en su sentido humano, sino como la realidad de la naturaleza misma. *Pachakuti* y *ollin* son, también siempre, posibilidad de muerte, puesto que son la *dínamis* del universo; ergo, en el terreno de lo humano, las sociedades prehispánicas son hijas del cosmos.

PACHAKUTI

Pachakuti es un término compuesto por dos elementos: *pacha* y *kuti*.

Las varias significaciones de *pacha* ya han sido revisadas; en cuanto a *kuti* o 'alternancia de contrarios', se tiene que *kuti* es 'vuelta', 'cambio', 'turno', tiene por tanto nociones de tiempo y movimiento.²⁶¹

Cuando vemos los movimientos cósmicos podemos apreciar explícitamente este concepto de contradicciones: durante el solsticio que divide al año en dos, el ciclo solar se invierte, de crecer el sol de julio a diciembre decrece de enero a junio "se dice que el sol cumple una revolución durante el solsticio. Es como 'volverse dentro' o 'destorcer lo torcido'."²⁶² Bertonio define a *kuti* como 'tiempo de guerras', "con lo que da a entender su identificación con el *auca pacha*, tiempo de guerras, enemigos, cambios."²⁶³

Cuando se dice pues *pacha kuti*, se evoca un 'mundo al revés'; orden que se ha dado cuando muere un inca o cuando los españoles llegaron a los Andes, "la frase *pacha*

²⁶¹ *KUTIY* [mov.] regresar, regresarse; volver, volverse, dar vueltas; *Kutiriy* [mov.] iniciar el regreso, regresar, transformar, involucionar, conversión. Cfr. Julio. *Diccionario Español-Quechua / Quechua-Español...* Op. Cit. Vol. IV. pp. 1759-63

²⁶² Harris, Olivia y Boyssse, Thérèse. *Pacha: en torno al pensamiento Aymara...* Op. Cit. p 243

²⁶³ Harris, Olivia y Boyssse, Thérèse. *Pacha: en torno al pensamiento Aymara...* Op. Cit. p 244

kútin o *pachan kútin* vale: ‘vuélvese o trastórnase la tierra’, ‘vuélvese o trastórnase el tiempo’. El verbo infinitivo *pacha-kútiy* significa ‘revolucionarse’ o ‘convulsionarse’.²⁶⁴ En todo caso *pacha kuti* se refiere siempre al término de una época o de un ciclo temporal.²⁶⁵

No es fortuito entonces que una de las personalidades principal de los Incas sea Pachakuteq, versiones sobre su vida se pueden leer recogidas en, al menos, cuatro documentos durante el primer siglo de la colonia: 1) *Vocabulario de noticias históricas*, de Blas Valera; 2) *Relación sobre los Indios del Perú*, de Blas Valera; 3) *Del Perú y sus emperadores*, de autor anónimo; 4) *Memorias antiguas, historiales y políticas del Perú* de Fernando de Montesinos. Según estas versiones el Inca Pachakúteq transformó el orden dado hasta su tiempo.

Pachakuti por tanto es dos cosas:

- 1) Epíteto aplicable a ciertos hombres.
- 2) Concepto o serie de conceptos, todos de elevada contextura, que tienen que ver con el Cosmos y el hombre, en su aspecto rítmico.

Así, tenemos las siguientes acepciones, según cronistas del Tawantinsuyo, de lo que significa *pachakuti*, cuya acción se ejerce sobre todas las cosas en general:²⁶⁶

1. CATARI: ‘*el que trastorna el mundo*’
2. B. VALERA: ‘*reformador del mundo*’
3. GARCILASO: ‘*el que vuelve o trastorna o trueca el mundo*’
4. LAS CASAS: ‘*el que volvió y trastornó aquel mundo*’

²⁶⁴ Imbelloni, José. *Religiosidad Indígena Americana*. Ed. Castañeda, Buenos Aires, 1979, p. 99

²⁶⁵ “Los evangelizadores utilizaron *pachakuti* para significar juicio final. Introdujeron así una intención moral en unos términos que probablemente no lo tenía y una finalidad temporal donde ésta no existía. Intentaban trocar la vieja idea de tiempo cíclico por una moral religiosa y un sentido lineal del tiempo” Cfr. Harris, Olivia y Boyse, Thérèse. *Pacha: en torno al pensamiento Aymara ...* Op. Cit. p 244

²⁶⁶ Cfr. Imbelloni, José. *Pachakuti IX. El Inkario Crítico*. Ed. Humanior, Buenos Aires, 1946, p. 73 y sigs.

5. V. FIDEL LÓPEZ: '*el que renueva el ciclo*'
6. SARMIENTO DE GAMBOA: '*volvedor de la tierra y hacienda*'
7. POMA: '*pestilencia, hambre y mortandad, tempestades*'
8. CABELLO DE BALBOA: '*nuevas maneras de vivir*'
9. MORÚA: '*renovación de la vida humana después del cataclismo*'
10. COBO: '*vuelta del mundo*'
11. GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA: '*vuelta del mundo*'
12. BETANZOS: '*vuelta del tiempo*'
13. COBO: '*vuelta del tiempo*'
14. Informantes de VACA DE CASTRO: '*mudamientos del tiempo*'

Es muy importante, sobre todo para el asunto de lo político, meditar sobre el alcance de *mundo* en los diferentes usos que se le da en esta serie de conceptos. Sobre todo, porque hay enfoques religiosos, militares y políticos. Sin duda, aquí *mundo* se refiere a una intuición profunda del ritmo de la vida y no, como fue empleada luego, para las perturbaciones económicas y morales del Estado y la sociedad encarnadas por el *inkarri*.

Pachakuti es sin duda una frase compuesta que “en Quéchwa suena en las tres formas *pacha kutin*, *pachakutiy* y *Pachakuteq*, muy diferentes por el aspecto gramatical, aunque muy afines por la intuición que encierran.”²⁶⁷ En un análisis del término tenemos que hay el sustantivo *pacha* que significa ‘mundo, tiempo, lugar’ y el predicativo verbal *kutin* que significa ‘trastornarse, convertirse’; el sentido del término sería entonces: ‘tiempo y lugar que se transforma.’²⁶⁸ Así tenemos que *pachakuti* es la transformación del mundo y del tiempo.

²⁶⁷ Imbelloni, José. *Pachakuti IX...* Op. Cit. p. 88

²⁶⁸ Cfr. Imbelloni, José. *Pachakuti IX...* Op. Cit. p. 88 y sigs. Con respecto a que sea utilizado también como nombre, Imbelloni en *Pachakuti IX...* Op. Cit., nos da luz para destacar que es necesaria una serie de modificaciones al vocablo para hacer alternar su posición sintáctica, esto es introduciendo una partícula causativa y obligatoria (*chi*), de tal modo que rechaza todas las traducciones de *Pachakuti* que engloban un epíteto con el valor activo transitivo, y más bien hay una confusión de términos entre *pacha* y *ppacha*, cuyo significado es ‘ropa de vestir, ajuar, hacienda personal’. Y el hecho de que existan

Pachakuti tiene dos momentos principales:

- 1) Cancelación o hundimiento en el caos, oscuridad, etc.
- 2) Surgimiento de algo nuevo, renovación del sol, la vida.

El término *pachakuti*, así mismo, evoca sendos episodios: perdición-castigo y surgimiento-renovación. Por tanto, las visiones trágicas son válidas, así como las visiones de bienaventuranza. No debe perderse de vista, que no obstante su sentido jurídico-moral, *pachakuti* es un dato rítmico, evidentemente subjetivo, que refiere a la sucesión del orden social.

Por ello *pachakuti* debe ser entendido como una doble referencia:

- 1) referencia física sobre el mundo.
- 2) referencia de aspecto jurídico y moral, que necesariamente lleva al terreno ético-religioso.

Estas dos nociones son las que destacan en todas las concepciones culturales, que de una u otra forma expresan todos los pueblos, el punto de crisis que afecta al Mundo y al Hombre: los periodos breves.

Si bien es cierto, por lo anteriormente expuesto que *pachakuti* contiene un aspecto físico que refiere, según versiones de los cronistas convertidos, a calamidades donde la tierra se convulsiona; también tiene la parte social que se trata sobre un tránsito en la vida política y religiosa; encarnada, según los mismo cronistas, en 'castigos de Dios', versión de *pachakuti* que no es etimológica sino que surge de un nexo mental indisoluble.

hombres con el epítome de *Pachakuti* se debe a una valoración activa y transitiva, con valores gramaticales y semánticos muy discutibles.

Tenemos así que en los Andes comienza con el Inka Pachakuti IX, el séptimo Sol del Diluvio, lo que justifica un nuevo ordenamiento social; y ciertamente con este Inka, real pero ficticiamente enriquecido, se funda un ideal político que en medio de la crisis que representó el final del reinado de Wiracocha, logró la fortificación del incanato y su imposición hegemónica a través de las guerras que condujeron a la constitución del Tawantinsuyo.

Pachakuti se trata entonces de una figura claramente etiológica que justifica reformas sobre los cultos y el Estado. He aquí un asunto de capital importancia, la visión del término no en función de sus aspectos exteriores y ficticios, sino de los afanes y necesidades de donde nace.

Pachakuti refiere también al ritmo y a la organización social del mundo. Ello porque “*pácha* en sus múltiples aplicaciones muéstrase siempre vinculado al concepto ‘espacio-tiempo’²⁶⁹ y asume, alrededor de esta base, las concepciones del ordenamiento; y *kuti*, en todos sus significados, ya los concretos así como los figurados, está directamente vinculado al concepto primario de ‘giro’ y ‘turno’.²⁷⁰

Hay que hacer notar que las nociones del tiempo aquí son semejantes a las del Anáhuac, pues en el Tawantinsuyo se registran varios *Soles* o edades del Mundo u órdenes:²⁷¹

- I) La primer Edad comienza con Túpac Ayar Uchu, comúnmente llamado Pirua Pacari Manco y se termina en los tiempos de Sinche Cosque, en cuyo

²⁶⁹ Imbelloni, José. *Los vocablos Pachacúti y Pachacútec de los Cronistas del Perú y sus determinantes gramaticales y semánticas*, en *Boletín de la Academia Argentina de las Letras*, Tomo VII, Buenos Aires, 1939, p.363

²⁷⁰ Cfr. Imbelloni, José. *Los vocablos Pachacúti y Pachacútec...* Op. Cit. p. 364

²⁷¹ Este cuadro de edades es elaborado de la lectura de Montesinos, Fernando de. *Memorias Antiguas historiales y Políticas del Perú*, en *Revista del Museo e Instituto Arqueológico*. Vol. 10, No. 16-17, Cuzco-Perú, 1957, de donde, y para efectos de esta exposición, se omiten las anotaciones impertinentes que refieren a divinidades, pecados y castigos.

reinado se dio la rebelión de los *Chancas*, y hubo guerras y pestilencias, se despoblaron muchas provincias y se secaron los ríos de la Costa desde Túmbez hasta Arica.

- II) La segunda Edad comienza con Inti Kápac Yupanqui, quien dio nueva ordenanza en materia de leyes y culto; y al Cuzco lo dividió en dos barrios: Hanan Cuzco y Urin Cusco. Esta Edad termina con Titu Yupanki, el 16º rey, cuando el sol se cansó de caminar.

- III) La tercera Edad comienza con la reformación del reino realizada por Titu Yupanki, el 16º rey, y termina con Titu Yupanki, el 65º rey, donde hubo grandes turbaciones y destrucción de los edificios. Llegaron también, desde el sur, hombres feroces que trajeron la guerra, la muerte y la peste. Se perdieron, en esta invasión, las letras junto con el gobierno puesto que cada provincia eligió su rey.

- IV) La cuarta Edad comienza con Titu Huáman Kicho, hijo de Titu Yupanki, quien llamóse rey de Tamputocco y no del Qosqo por no haber podido calmar la confusión y las revueltas que habían en la ciudad del Qosqo. Termina esta Edad con Túpac Cauri, quien recobra algunas ciudades y provincias comenzando un proceso de reconquista.

- V) La quinta Edad comienza cuando el Estado cayó en anarquía, así que la vida tuvo que reanudarse con un nuevo *Sol*; es este el momento en que se da el punto de separación entre los reyes preincaicos y la 'dinastía' propiamente Inca, que comienza con Inti Máyta Kápac; éste es el inicio del periodo Inca, donde hay una reestructuración de las formas sociales y el Estado. Esta Edad es la que se desenvuelve desde el primer momento de la renovación política del Qosqo por el clan Inca.

A cada uno de estos *Soles*, como se ha podido ver, corresponde una profunda decadencia y hay un desvanecimiento del Estado, seguido por grandes conflictos desde los cuales “surge un nuevo *Sol* que da calor y mantenimiento a formas vitales y políticas completamente nuevas.”²⁷² A cada uno de estos *Soles*, corresponde también, un *pachakuti* que, en la lista de Montesinos, se cuentan nueve y dado que “el Pachakuti Inga, séptimo de este nombre, señor de Pacari Tampu, quien restableció el imperio del Cuzco, que se había perdido con las guerras y pestilencias, coincide admirablemente con el Pachacuti VII,”²⁷³ se puede concluir que, en efecto, *pachakuti* es una figura etiológica cuyo significado trasciende lo crono-astronómico y adquiere el sentido de ‘periodo’ con acepción vital, legal y política.

Pachakuti refiere al proceso o fenómeno general del movimiento, representado, en el caso del Tawantinsuyo en Edades del Mundo, cuya funcionalidad, en el aspecto de la vida de todos los días, es legitimar los nuevos ordenamientos sociales. El fin de cada Edad es un aniquilamiento de lo que ha dejado de ser funcional, representado por un ciclo. Se afirma que todo lo anterior ha perdido su fuerza vital; por lo mismo, se presenta un trastorno que, en el aspecto físico, significa algún cataclismo y, en el aspecto político, un tránsito hacia un nuevo ordenamiento.

²⁷² Imbelloni, José. *Religiosidad Indígena Americana...* Op. Cit. p. 97

²⁷³ Imbelloni, José. *Religiosidad Indígena Americana...* Op. Cit. p. 105

OLLIN

Dentro de la concepción náhuatl del mundo, el tiempo surge de la dialéctica propia del universo, del movimiento cósmico que lo pone en marcha. Es tan antiguo cual el mundo y, como consecuencia, una de las tareas principales es su cómputo y, a través de él, se inventan los calendarios y se unifica de alguna manera, a los pueblos nahuas:

(...) pero se quedaron
 cuatro viejos sabios
 el nombre de uno era Oxomoco,
 el de otro era Cipactonal,
 los otros se llaman Taltetecuín y Xochicahuaca (...)
 Entonces inventaron la cuenta de los destinos,
 los anales y la cuenta de los años,
 el libro de los sueños,
 lo ordenaron como se ha guardado
 y como se ha seguido
 al tiempo que duró
 el señorío de los toltecas,
 el señorío de los mexicas,
 el señorío de los tepanecas,
 y todos los señoríos chichimecas²⁷⁴

El cómputo del tiempo se da con dos diferentes fines en relación al hombre:

1) En primer lugar, se trata de comprender y predecir los fenómenos naturales en la sucesión temporal, lo que puede permitir la interacción del hombre dentro de *tlatícpac* de dos maneras: a) aquella que hace del *tlacatl* un ser que está sujeto a la dinámica natural para su supervivencia, donde es imprescindible el ciclo temporal

²⁷⁴ León-Portilla, Miguel. *Toltecatoytl. Aspectos de la Cultura Náhuatl*, FCE, México, 1980, p. 24

del agua, pues su alimentación depende básicamente de la agricultura; b) aquella que hace de él un ser que con una serie de ritos y sacrificios en determinado tiempo puede cooperar con su acción para que el mundo siga su marcha regularmente.

2) En segundo lugar, se pretendía determinar el destino del hombre en la tierra o *tlaltícpac*, tanto individual como colectivamente; según el *tonalli*, cada persona recibe el influjo del dios que lo preside y de las características que posee, logrando así que el hombre no sea un ser más dentro del sistema cósmico, sino una parte integral y fundamental de él, que se rige bajo sus mismas leyes.

Con esto el hombre náhuatl puede concebirse a sí mismo como una parte fundamental y activa del orden y desarrollo del universo, que se puede apreciar claramente en la ceremonia del ‘fuego nuevo’ donde el *tlacatl* aseguraba que durante otro período de 52 años el universo no perecería, es decir, que la vida, estaba asegurada durante una cantidad similar de años.²⁷⁵

Para ahondar en el significado de esta cosmogonía es necesario revisar la envoltura moral del mito de las edades del mundo donde es posible visualizar un valor progresivo atribuible a cada sucesión o nuevo *Sol*:

- 1) Primero está la visión donde se concibe la unidad del mundo a través del espacio horizontal, dividido en cuatro cuadrantes a los que se confiere un

²⁷⁵ Cuando llegaba el año Ce-tochtli, ‘uno-conejo’, que era el último en la cuenta de 52 años, se temía que existiera gran hambre, pues el tiempo terminaba su ciclo en ese año, por lo que durante ese tiempo almacenaban gran cantidad de alimentos. Cuando llegaba el último día del año, y del siglo, toda la gente se deshacía de sus pertenencias: utensilios de cocina, joyas, es de sus dioses, todo era arrojado a los lagos o canales y se apagaban todos los fuegos. Ya cerca de la media noche los sacerdotes se dirigían al cerro Huixachtlan en procesión silenciosa y grave, donde teonenemi, ‘caminando como dioses’; uno de ellos portaba el mamalhuaztli, ‘palo para sacar lumbre’, con el que se habría de encender el fuego nuevo sobre el pecho de un cautivo recién sacrificado. Y cuando se había encendido el fuego sobre el pecho del sacrificado se hacía también una gran hoguera para que el fuego fuera tomado y repartido a todos los pueblos del Anáhuac, siendo la señal de que el tiempo había sido renovado y que el hombre y el mundo subsistirán por otros 52 años y que la vida proseguirá con el mismo ritmo gracias a la atadura de los años. Cfr. Sahagún, F. Bernardino de. Op. Cit. p. 439-441

significado vital, y se le identifica con alguna divinidad, estación, color y elemento.

- 2) De la visión horizontal se pasa a la concepción del tiempo, donde, según el mito de las Edades del Mundo, el pasado se clasifica en cuatro edades cuya duración están constituidas por sucesivas destrucciones del mundo, lo que en términos sociales se refiere al orden.

No se trata, naturalmente, sólo de registrar hechos históricos, sino de legitimar construcciones elaboradas y transformadas por la intuición cosmológica, política y religiosa; pues cada nuevo *Sol* representa un nuevo ordenamiento. Si cada *Sol* representa un orden creativo más reciente, significa que los anteriores eran menos perfectos, lo que implicó su destrucción; en las crónicas se declara que en esta Quinta Edad, la época histórica que vivimos, cuenta con el favor de las divinidades y se logra buen alimento y es cuando viven los *macehuales*; otrosí este *Sol* que es de movimiento será destruido por cataclismos, es decir que este ordenamiento también tiene una vigencia y caducidad.

La idea del equilibrio entre fuerzas cósmicas y mundanas es la forma básica de explicación del mundo en el Anáhuac; pues es el equilibrio una constante desde el inicio de los tiempos cuando “los cuatro dioses hijos del *Tonacatecutli* se juntaron y dijeron que era bien que ordenasen lo que habían de hacer y la ley que habían de tener.”²⁷⁶ Estos cuatro dioses, son, en términos específicos, fuerzas en tensión y reposo, donde cada uno representa ideas diferentes que, en un afán de dominio, cada uno tratará de identificarse con el sol, para, de este modo, regir la vida de los hombres y el destino del mundo. Así resulta que en cada Edad anterior del Mundo predominó uno de ellos, al tiempo que simbolizaban un elemento y un rumbo.

²⁷⁶ *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*. Cit. Pos. León-Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl...* Op. Cit. p. 98

La sucesión de los *Soles* es la imagen de los ciclos u órdenes vitales, anteriores al establecimiento hegemónico azteca en el Anáhuac, cada *Sol* tuvo sus peculiaridades, costumbres y dioses. Los aztecas, no obstante, tuvieron el ambicioso proyecto de impedir o aplazar, al menos, el cataclismo que pondría fin a su *Sol*, haciendo de ellos “un pueblo con una misión. Un pueblo elegido. El cree que su misión es estar al lado del Sol en la lucha cósmica, estar al lado del bien, hacer que el bien triunfe sobre el mal, proporcionar a toda la humanidad los beneficios del triunfo de los poderes luminosos sobre los poderes tenebrosos de la noche. Es claro que el azteca, como todo pueblo que se cree con una misión, está mejor dispuesto a cumplirla si de su cumplimiento se deriva el dominio sobre los otros pueblos.”²⁷⁷ Resulta así que este Quinto Sol, el *Ollintonatiuh*, fue antecedido por:

1) Sol 4 Tigre. Este sol se destruyó cuando los que habitaron en este tiempo fueron comidos por ocelotes.

2) Sol 4 viento. Este sol se terminó cuando las casas y los árboles se destruyeron y los que lo habitaron fueron arrastrados por el viento y se volvieron monos.

3) Sol 4 lluvia. Este sol terminó cuando todas las casas ardieron y los que lo habitaron perecieron con una lluvia de fuego.

4) Sol 4 agua. Este sol se destruyó cuando el cielo se vino abajo en un solo día y todos fueron oprimidos por el agua y se volvieron peces.

Cinco son, pues, las principales categorías cosmológicas que se implican en la narración de los Soles: “1) Necesidad lógica de fundamentación universal; 2) temporalización del mundo en edades o ciclos; 3) idea de elementos primordiales; 4) espacialización del universo por rumbos o cuadrantes, y 5) concepto de lucha como

²⁷⁷ Caso, Alfonso. *El Águila y el Nopal*, en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, T. V, Núm. 2 p. 103

molde para pensar el acaecer cósmico.”²⁷⁸ En el Quinto Sol, el *Ollintonatiuh*, hace su aparición la idea del *movimiento* como concepto de la imagen y destino del hombre y el cosmos, comienza este *Sol* cuando los dioses o fuerzas cósmicas logran una armonía y se crea una vez más un *Sol*; y es importante el *movimiento* porque a través de él hay vida.

Este sol, de signo *nahui ollin* o 4 movimiento comienza con el sacrificio de los dioses, donde hay un acuerdo general que permite el renacimiento de la vida y la humanización del espacio-tiempo donde los actos cósmicos se entrecruzan con los actos humanos. De ahí que sólo a partir de la idea del movimiento, *y-olli*, se deban abordar términos como corazón y vida, *y-óllo-tl*. Son pues *yoliliztli* y *yóllotl*, como derivados de *yoli*, expresiones de la vitalidad y del núcleo dinámico que integran a la persona a través del difrasismo *in ixtli in yóllotl*.

²⁷⁸ León-Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl...* Op. Cit. p. 112

LAS EDADES DEL MUNDO EN SU PROYECCIÓN POLÍTICA

Ya se ha visto que tanto en el Anáhuac como en el Tawantinsuyo hay sendas relatorías sobre el ordenamiento del Mundo a través de Edades, que tienen, si se revisan los Códices y las fuentes una explicación tautológica, donde los dioses hacen otros soles y otros hombres.

En la región del Anáhuac reciben el nombre de *Soles*, comprendidos en las denominaciones cuya base es *tonátiuh*, en el Tawantinsuyo la base de la denominación de estas Edades es *pacha o runa*.

Si se busca, no obstante, el carácter funcional de las Edades o *Soles* dentro de la vida intelectual, religiosa y política de estas sociedades, de modo simple, se puede decir que son la expresión de un sistema peculiar de organización del tiempo histórico en periodos vitales sucesivos, cada uno con características peculiares; pero también es un sistema de organización social que tiene que ver con el aspecto cronológico de su desarrollo cultural: ya en el *Popol Vuh* se observan cuatro edades como expresiones de cuatro periodos creativos que aportaron al mundo las condiciones necesarias para la vida contemporánea. Esta idea de que el Mundo no se ha construido en un solo fiat es también una constante en las cosmovisiones del Anáhuac y el Tawantinsuyo.

Resulta entonces que en cada *Sol*, expresión visible de *ollin y pachakuti*, hacen referencia al pasado, donde, por cuestiones religiosas y de perfeccionamiento progresivo, que bien puede llamarse 'evolucionismo', se dispuso que hubieran de nacer nuevos ordenamientos; por ello se hace necesaria la existencia y sucesión de los diferentes *soles*, así "en la medida en que estos relatos afirman que los reinos fueron configurados por los dioses fundadores del cosmos, los reinos terrestres tienen siempre una dimensión cósmica. La capital del reino es el centro que articula el universo y es por tanto la metrópoli sagrada y la capital del mundo."²⁷⁹

²⁷⁹ Florescano, Enrique. *Memoria indígena*, México. Ed. Taurus, 1999, p. 68

Es menester por ello, reconocer que estas cosmovisiones tienen como elemento legitimador los principios religiosos, que en mayor o menor medida condicionan la intuición global de la vida; es decir, mientras se funda la fórmula mejorativa de la vida, a través de la sucesión de los *Soles*, se desarrolla en el interior de la colectividad el elemento legitimador del poder que durará mientras el *Sol* cumpla su proceso de principio-estabilización-decline.

Al establecer el valor mitográfico de las Edades del Mundo, no debe olvidarse su papel político-religioso cuya finalidad fundamental es la de formular un agente legitimador que tiene que ver con las sucesiones rítmicas de los actores políticos yuxtapuestos pues “un análisis de los episodios principales que conforman los relatos cosmogónicos muestra que su mensaje es político; y el análisis comparativo muestra que el fin de estos relatos es celebrar la aparición de los reinos y legitimar el poder de las dinastías.”²⁸⁰ Con el fin de no dejar dudas, están en los análisis precisos de los años una oscilación constante en la cantidad de años que dura cada Edad o *Sol*, lo que, de alguna manera, explica que no necesariamente hay correspondencia con los fenómenos astrales, sino que se trata, sobre todo, de fenómenos humanos de convivencia social, élites de poder y alteraciones del orden; es decir, es un asunto sobre la naturaleza del poder, mismo que en el pensamiento prehispánico se concreta en lo religioso que, complementado por la intuición, conforma la sistematización de los vínculos que hacen operativo el sistema de relaciones sociales.

Es importante, por ello, diferenciar en todo esto dos niveles diferenciados:

- 1) De lo cosmológico: Las características esenciales de este nivel marcan el ritmo y el orden del universo como referencia y modelo de lo que debe ser en lo social. Las ordenanzas en este nivel son estrategias ajenas al ser humano ya

²⁸⁰ Florescano, Enrique. *Memoria indígena...* Op. Cit. p 67

que la influencia mayor es de los astros pero, en última instancia, sirven como ejes legitimadores del ordenamiento social.

- 2) De lo cotidiano: Las características esenciales de este nivel marcan el ritmo de la presencia, la alternancia y oposiciones en la naturaleza y lo social, alternancias directamente referidas a la vida de todos los días que se integra en condiciones particulares y que está directamente relacionada con el sentido y las tácticas del poder justificadas, en última instancia, con lo divino.

Las doctrinas de las Edades del Mundo en el Anáhuac y el Tawantinsuyo, como se ha visto, plantean un ordenamiento del pasado y con ello de la memoria colectiva, haciendo de ella una guía para la acción, ya que su existencia es un plexo axiológico sobre la valoración de las condiciones de la vida presente, organizada sobre la base de sucesivas decadencias; decadencias que surgieron porque a pesar del equilibrio que pudo tener dicha Edad, uno de los elementos integradores de esa realidad adquirió, en un momento determinado, una preeminencia creciente respecto del conjunto, lo que ocasiona un desorden y genera, a través de una destrucción, un reordenamiento.

Cada Edad, por ello, es un reacomodo del poder, un nuevo punto de partida que implica la supresión del ordenamiento anterior, esto implica también una regeneración de la humanidad y una propuesta de perpetuación, ya que hay en sendas doctrinas, medidas adoptadas para la conservación de esa Edad.

Estas doctrinas de las Edades del Mundo son la resultante de la exigencia de la fundamentación de los mundos; ideas que responden a las preguntas prehispánicas sobre lo que existe en este mundo que no es estático, pues hay un dinamismo no sólo en el cosmos sino también en las formas sociales y en la vida humana. Sólo que en el mundo prehispánico este elemento no es teórico sino una fuerza concreta que irrumpe violentamente en el marco del mundo.

CONCLUSIONES GENERALES

el acto de teorizar tiene algo que ver con reencontrar,
recuperar y destilar un sentido que se ha evaporado:
se traduce, pues, en recuerdo.
Se trata de rastrear las huellas de los conceptos políticos,
hasta llegar a las experiencias concretas
y en general también políticas que les dieron vida...
Bhikhu Parekh en *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*

Las cosmovisiones de Tawantinsuyo y Anáhuac tratan, por lo visto, de una deontología que reconoce al universo como dualidad; el hombre mismo en estas latitudes se asume como una dimensión dual, dialéctica que conduce a la unidad indisoluble, discernible en todo caso pero no escindible.

Conocer y Sentir, del mismo modo, se penetran mutuamente en una organicidad fecunda, matizada y colorida que trata del *conocer-sintiendo* la vida, el dolor, la verdad, etc., donde la dimensión de *comunalidad* no les fue ajena, pues en el *ayllu* y el *calpulli* giró la existencia de estos hombres, donde conocer-sentir-actuar respondió a su condición y concepción holística del cosmos.

Estas dos civilizaciones originarias de América buscaron también una garantía de permanencia, del *estar en el mundo*: en Anáhuac será *Tlaltícpac* la generalidad que dio la noción directa del espacio-tiempo que expresado metafóricamente como *Ollin* y *Neltiliztli* refieren a la fluidez-permanencia como esencia del mundo; en el Tawantinsuyo el espacio-tiempo está referido como una concepción cíclica pues “el pasado se halla presente en el tiempo actual de diversos modos. Por ello, los antepasados no han perdido gravitación en la comunidad; siguen presentes; y el futuro como meta parece hallarse en un pasado que aspira a reconstituirse.”¹

¹ Depaz Toledo, Zenón. *Una aproximación a la cuestión de los horizontes de sentido en el mundo andino. En Filosofía, Globalización y Multiculturalidad*. Actas del VIII Congreso Nacional de Filosofía. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2001, p. 80

Reconstitución visible en sus diferentes cantos y poemas puesto que “el canto es una metamorfosis de la voz y la palabra. El canto es un límite en el ser del verbo: el absoluto desinterés del canto es ontológico. El canto está más allá del común y trivial desinterés que puede ser adorno de una vida. En el canto es el verbo el que explota en una alegría de signo y alcance universal...el hombre se afirma así mismo cantando.”² El hombre prehispánico se afirma aunque no cabe diferencia ontológica o gnoseológica sustancial entre él y los demás seres y fenómenos, tal vez por ello fue sentida la necesidad por afirmarse, puesto que es tan importante como lo son los cerros, los animales y las plantas, las lluvias y las deidades.

El contexto general en el que se desarrolla el pensamiento prehispánico, no obstante es complejo, se encuentra inserto en una latitud de orden categorial originario y por lo mismo, diferente a las consideraciones occidentales, aunque perfectamente válido para cualquier análisis de lo humano, pues en general, el pensamiento prehispánico es una construcción mental basada en mitos y como tal, plasmó sus ideas como lo hicieron todas las demás civilizaciones originarias.

En occidente se conoció *Filosofía, Política y Derecho* como una triada de elementos que congregó al ‘humanismo’ y que emergió propiamente de una reflexión sobre los mitos; pues bien, la conformación de la conciencia prehispánica se formuló en las ordenaciones del mito, elemento esencial en toda forma principal de pensamiento donde *filosofía, política y poesía* van de la mano.

Los fundamentos de estas cosmovisiones originarias, por tanto, han de rastrearse desde la multiplicidad de los vectores que llegan desde el lenguaje poético, mismo que no se limita a su aspecto lingüístico pues es “una proyección espacial del hombre en la que el verbo es sólo la parte integrante de un todo más complejo”³; la poesía es

² Nicol, Eduardo. *Formas de hablar sublimes...* Op. Cit. p. 47

³ Johansson, Patrick. *La palabra de los aztecas...* Op. Cit. p. 34

entonces un elemento fundamental para las postrimerías de toda reflexión filosófica y política; y es que *poesía, filosofía y política* son expresiones paralelas de la sapiencia antigua que están acompañadas de numen y manía, donde la sabiduría no encuentra prácticamente una distancia entre lo uno y lo otro. Y aunque los sentidos del lenguaje son multívocos, en sus esferas cognitivas como fenomenológicas, atraen esos multivectoriales senderos, para rehacer los fundamentos antropológicos del sentido posible del porvenir.

Kay pacha o *Tlaltícpac* como expresiones de la dimensión cósmica y fenomenológica hacen posible que *Llulla* o *Neltiliztli* y la argumentación en los *Jaillis* y *Xochicuícatl* afirmen de alguna manera estos senderos del Anáhuac y el Tawantinsuyo, que contendrán un ramaje específico en lo tocante al *ayllu* y el *calpulli* que se mueven en las esferas políticas de la amistad, solidaridad y consanguineidad.

La condición y la noción de lo fugaz que norma todo e impregna y gobierna a toda natura, tanto humana como no humana, es el sentido del cosmos prehispánico. La insistente metafísica de la cosmovisión prehispánica sobre el movimiento de lo humano, intentará decir que en *Kay pacha* y *Tlaltícpac* está el único sentido posible de los hombres.

Los tópicos del sentido político dentro de la cosmovisión prehispánica, son de vario linaje. *Tlaltícpac* y *Kay pacha* son centrales en la multivolatilidad de lo que es o no verdadero; y abren, al mismo tiempo, el sentido más íntimo de lo político prehispánico que adquirirá un sendero más teológico en los cantos sagrados.

Toda la ética, y con ello lo político prehispánico tiene como fundamento axiológico, el *principio holístico* donde la *substancia* es la *relación* ordenada y significativa que contribuye a la vida y su conservación. El esquema básico es temporal y espacial pero es sobre todo meta-antropológico, por ello el hombre no es aquí '*la medida de las cosas.*'

Este saber prehispánico nace de una vertiente cósmica que conjuga en toda su amplitud, la diversidad siempre presente de la vida. Ya sea bajo el marco congénito de la *pacha* o de *flor y canto*, este saber, innegablemente forma parte de la diversidad del pensamiento universal que ha sido negado por el racionalismo positivista y la alienación cultural, de tal forma que la *realidad de todos los días* es hoy una abstracción que se expresa en una lexicografía mecánica que parcializa, empobrece y despersonaliza. En consecuencia, es fundamental sacudir las nociones generales sobre las que descansan ciencia y pensamiento occidental, pues no son universales y si, en gran medida, responsables de desequilibrios e injusticias.

El devenir prehispánico es resultado de una biodiversidad acaecida en una geografía de contrastes, como la vida misma. Por ello *tlacatl* y *runa* sabían que en todo lo natural hay fuerza, y su historia, fue el resultado de la convivencia con la naturaleza. La realidad indígena, por tanto, no está constituida por objetos sino por movimientos y aconteceres; es, por lo mismo, una realidad siempre entrecruzada por elementos antagónicos, de tal modo que cada elemento de la vida cotidiana se relaciona con su opuesto. Esta relación no es una forma invertida entre iguales sino una monstruosa visión de la polaridad innumerable del cosmos. Toda esta visión prehispánica sobre el quehacer humano y el devenir del todo no implica una doctrina de salvación sino una exigencia de un *vivir* de acuerdo a cánones que tienen por resultado la felicidad que puede lograrse en el *aquí y ahora*.

GLOSARIO GENERAL

Diacrónico: Adjetivo de aplicación sobre los fenómenos que ocurren a lo largo del tiempo, en oposición a los sincrónicos.

Difrasismo: Figura literaria que une dos elementos concretos para dar una imagen plástica de alguna abstracción.

Eidético: Relativo a las ideas. Suele emplearse también en relación con la proyección de imágenes de objetos recién percibidos, pues *eidos* en griego significa tanto idea como imagen.

Etiología: Del griego *αἰτιολογία*. Ciencia del estudio sobre las causas de las cosas.

Homeomórfico: Concepto que proviene del lenguaje matemático y significa una función particular que relaciona elementos correspondientes en dos conjuntos. Por ejemplo, un hilo extendido y un hilo enrollado son topológicamente equivalentes u homeomorfos. No importa que tengan una configuración exterior diferente, lo que importa es que uno se puede transformar en otro sin discontinuidad ni ruptura. Josef Estermman utiliza frecuentemente el concepto para referir a las transformaciones en que se hace el paso de un elemento de un esquema conceptual a otro, lo que es útil para enfatizar las equivalencias funcionales en el diálogo intercultural y, en este caso, interreligioso, donde se conservan las formas internas, se mantiene la estabilidad estructural y se respetan las invariancias.

Homotaxial: Refiere a la semejanza de la composición y del arreglo en los estratos de la roca de diversas edades o en diversas regiones. Morgan lo utiliza para expresar las características que muestran similitud entre dos o más grupos culturales, sin importar el espacio ni el tiempo de su desarrollo.

Suprasegmental: Adjetivo que designa los elementos expresivos no lingüísticos como gestos, ademanes, vestimentas y movimientos. Término muy acuñado por Patrick Johansson en al menos dos de sus obras capitales: *la palabra de los aztecas* y *la palabra, la imagen y el manuscrito*, de donde es posible concluir que los relatos prehispánicos, cualesquiera que sean sus índoles expresivas, están estrechamente vinculados con el contexto cultural en que se inscriben, pues sus circunstancias espacio-temporales justifican su producción, enunciación y las modalidades específicas de, en su caso, la escenificación ritual. Así, el sentido de los textos prehispánicos se traman textual y con-textualmente siendo el texto la parte de más densidad significativa, pero por ser la aprehensión del mundo también visual no basta con abrir una antología y recorrer la yuxtaposición lineal de conjuntos alfabéticos que consignan ‘palabras’, es preciso considerar, además, los valores, mecanismos sociales y los elementos suprasegmentales que componían el mundo prehispánicos, pues toda expresión oral prehispánica situaba un acontecimiento sociocultural en el espacio pluridimensional de la presencia.

GLOSARIO DE TÉRMINOS QUECHUAS

Ama Llullay; Ama Qella; Ama Suway: El estado incaico estableció tres preceptos morales fundamentales: Ama Suway, Ama Qella y Ama Llullay, que significan, en forma genérica, no robar, no ser ocioso, no mentir. Eran las premisas morales de la sociedad andina que sentaban las bases de la punición en correspondencia a la naturaleza de la falta.

Amauta: De amawt’a (sust.) consejero (de estado) [soc.] académico [fil.] filósofo. Entre los Inca había un pequeño grupo de mentores quienes facilitaban la sinergia grupal y la conciliación intergrupal. Los amauta fueron consejeros y guías de confianza del Inca.

Apu: dios (mayor de la tierra), deidad (de los cerros), espíritu (tutelar). [hum] soberano, monarca, señor

Ayllu: [hum.] clan, etnia, familia, linaje; [gen.] colectividad, comunidad. Forma de comunidad familiar extensa originaria de la región andina con una descendencia común –real o supuesta– que trabaja en forma colectiva en un territorio de propiedad común. El ayllu era una agrupación de familias que se consideraba descendiente de un lejano antepasado común o tótem. El jefe es llamado comúnmente Curaca.

Ayni: De ayniy [soc.] cooperar, canjear, intercambio laboral, reciprocidad. Espíritu de reciprocidad e intercambio sagrado; El ayni era un sistema de trabajo de reciprocidad familiar entre los miembros del ayllu, destinado a trabajos agrícolas y a las construcciones de casas. Contiene una parte negativa en la figura de la venganza. A veces el vocablo ayni es traducido por minka o minga.

Chakana: [sup] escalón, grada, peldaño, escalera || [loc] paso, puente. || constelación (de la curz del sur), cruz.

Illa: Puede ser un amuleto, un fetiche o una imagen. Entre los pastores de la región andina la *illa* es una figurilla en forma de llama hecha de cerámica cuya función principal era la de potencializar la reproducción del ganado.

Lloq'e: De Lluq'i [adj.] no derecha; izquierdo (lado) vocablo quechua para referirse al lado izquierdo de las cosas

Mink'a: De mink'ay [soc.] colaborar, sustituir (en intercambio), comprometer; faena. La minka o minga, denominada también minca o mingaco, es una tradición de trabajo comunitario o colectivo con fines de utilidad social. Puede tener diferentes finalidades de utilidad comunitaria como la construcción de obras públicas o hacerse una cosecha. Es por tanto, a diferencia del ayni, una reciprocidad entre individuos de una misma comunidad.

Mita: De mit'a [cult.] rotativo, cíclico, periódico. Por este sistema se realizaron las grandes construcciones incas y preincas como las obras de irrigación de los valles costeros y los caminos que vincularon las distintas regiones del Tawantinsuyo.

Paccari Tampu: De una cueva, se dice salieron cuatro hombres y cuatro mujeres que se decían hermanos. Los hermanos se llamaban Manco Capac, Auca, Cachi, y Ucho, a la mayor de las hermanas, las demás la llamaban Mama Oqlllo. Por dos laterales salieron los maras y los tambos, y ante sus ojos el dios Sol se alzó de la Tierra, le entregó a Manco Capac una armadura de oro y le dio una barra de oro. Luego le habló: - Tú y tus hermanos sois hijos míos. Id y someted a todas las tribus! Entonces les dio maíz y dijo: - Buscad una tierra en la que el maíz crezca bien! Y construid una ciudad para vosotros, y para mí; vuestro Padre, un templo!

Pachakamac: Pachakamac o Pachakamaq es un vocablo quechua que designa dos conceptos básicos de la cultura andina; *Pacha* refiere indistintamente a mundo-universo y tiempo, es decir, materia y flujo perpetuo; y *Kamaq* refiere al orden o arquitectura primaria de cuanto existe. Rostorowski denomina *Pachacamaq* al 'Dios creador andino'.

Panaka: [(cult.) (adm.)] Aristocracia. Clan, dinastía, genealogía, linaje.

Paña: (adj.) derecho (el lado) vocablo quechua para referirse al lado derecho de las cosas y al oeste en los puntos cardinales.

Qallyukay: De los vocablos *Qallu* que significa lengua; y *Yukay* que significa mentir. Cfr. Julio Calvo pp. 2077 y 2479.

Qhari: [hum.] Ser humano. Persona de sexo masculino.

Qorikancha: Templo del Sol en el Qosqo es en la práctica una síntesis de la organización, arquitectura y religión incaica, fue Pachakuteq quien en 1438 reconstruyó, agrandó y mejoró este templo dedicado al Sol; existen discrepancias en cuanto al nombre del complejo, y aunque éstas no son excluyentes causan una relativa confusión; con frecuencia en las crónicas y tratados de historia se encuentra el nombre de Intiwasi (inti: sol, wasi: casa) que significa "Casa del Sol"; también se usa el nombre de Intikancha que significaría "Palacio del Sol", esto considerando que casi todos los palacios incaicos poseían el sustantivo "Kancha"; mientras que su denominación más popular es Qorikancha que significaría "Palacio de Oro" o "Palacio Dorado". María Rostworowski aduce que el Templo antiguo era conocido como "Intikancha" y después de Pachakuteq como "Qorikancha".

Raymi: [cult.] festejo, fiesta (grande). En el Tawantinsuyo la Gran Fiesta del Sol, el Inti Raymi se celebraba en el solsticio de invierno

Runa: [hum.] hombre, ser (humano) persona; kumun runa: pueblo; runa runa: humanidad. Runa es la gente de los valles y de la zona templada, es un término con el que se autodenominan varias etnias de la cordillera de los Andes, principalmente aquellas que hablan quechua, y un nombre colectivo usado para la totalidad de estas etnias.

Runasimi: De Runa y Simi. [simi: (corp.) boca; (mat.) expresión, palabra, voz; (gram.) giro, locución, modismo, lenguaje] Nombre de la lengua originaria andina quechua; runasimi, significa Idioma del Hombre.

Tinkunakuy: Eje fundamental de la ética andina que, traducida al campo social, constituye la base de su institucionalidad y organización política. El tinkunaku consiste en la obligación de concertar una acción cualquiera sobre la base de recibir algo a cambio de valor o medida equivalente. También recibe el nombre de mita.

Wakas: Lugar sagrado. A diferencia de otras religiones, los espacios sagrados andinos nos constituyen recintos cerrados –salvo excepciones como los usnos- sino espacios abiertos por donde fluyen la kallpa, energía general y el kamaqen, la energía vital que anima los cuatro mundos o pachas. Estos espacios se denomina Waka. La energía general o kallpa, es de carácter dual y se presenta bajo formas contrapuestas o antagónicas. De acuerdo al lugar donde se manifiesten, las wakas serán por tanto transmisoras y receptoras del kausay o del supay, energías positiva y negativa, respectivamente. Los usnos, por otra parte, eran espacios cerrados donde los Incas celebraban sus ritos propiciatorios. Allí se hacían los sacrificios a la Pachamama y al Sol durante los grandes raymis. Aún existen usnos en Vilcashuamán, Wanukopampa y algunas ciudadelas incas del valle de Vilcabamba.

Warmi: [hum.] Ser humano. Persona de sexo femenino; esposa.

GLOSARIO DE TÉRMINOS NAHUAS

Anáhuac: Palabra compuesta de los vocablos *a(tl)* ‘agua’ y *náhuac* ‘en la cercanía’ o ‘en el anillo’, atendiendo a su etimología la voz *Anáhuac* significa *en el anillo del agua*.

Cahuitl: Tiempo, Derivado del verbo *cahuia* que significa ‘ir dejando’, puede ser traducido como ‘lo que va dejando algo, una huella’. Se relaciona así el concepto de tiempo se relaciona con el cambio.

Calpulli: Unidad social de los nahuas compuesta por varias familias que se encargaban de funciones muy diversas. En ocasiones, varios calpulli se hallaban unidos en barrios y solían estar especializados en alguna actividad artesanal o profesional. En la ciudad de Tenochtitlan, la división se hacía en cuatro sectores, barrios o campan: Atzacualco, Teopan, Mayotla y Cuepopan, en cada uno de los cuales se contaba hasta cinco calpulli, es decir, un total de veinte para toda la ciudad. Finalmente esos calpulli estaban divididos en calles o tlaxilacalli.

In Ixtli in Yóllotl: *Yóllotl* unido a *Ixtli*, integra el difrasismo que connota la idea de ‘persona’. En el ámbito prehispánico del Anáhuac se llegó a la elaboración de una *fisonomía moral y principio dinámico del ser humano* expresada en el difrasismo *in ixtli in yóllotl*, con este difrasismo se afirma que si es importante la fisonomía moral expresada por el rostro, lo es con igual o mayor razón el corazón, centro del que parece venir toda la acción del hombre. *Yóllotl* etimológicamente se deriva de la misma raíz que *oll-in* ‘movimiento’ para significar en su forma abstracta de *yóll-otl*, la idea de ‘movilidad’, es decir que implica la movilidad del ser humano que busca y anhela. *Ixtli* apunta al aspecto constitutivo del *yo*, del que es símbolo el rostro. puntualizan algunos autores como López Austin, que *ixtli* más que hacer referencia al rostro lo hace a los ojos.

Ipalnemohuani: *Aquel por quien se vive*. Uno de los títulos más frecuentes de *Ometéotl*. Compuesto por las voces *-ipal* ‘por aquel’ o ‘mediante el’ y *-nemohua* ‘se vive’ (forma impersonal de *nemi*: vivir) y el sufijo participial *-ni* que da al compuesto *ipal-nemohua-ni* el significado de ‘aquel-por-quien-se-vive’.

Itlatiuh: *Ir en pos de las cosas*. Etimológicamente ‘andar coseando’. Este verbo aparece como una característica de la acción humana que ‘*va sin rumbo*’. Es de delicada importancia porque conlleva ideas de ‘perderse a uno mismo’ y ‘andar sin rumbo’ que a su vez hacen referencia a ‘lo negro y rojo’ y ‘las flores y los cantos’.

Mictlan: *La región de los muertos*. Se connota así el mundo de lo que reabasa toda experiencia, el término opuesto es *tlaltícpac* ‘sobre la tierra’ que designa al mundo de la experiencia.

Nemi: verbo náhuatl: “vivir”; en el vocabulario de Molina: *Nemi.ni. biuir*, o morar.

Ometeolt: *Dios dual o de la dualidad, es el título dado al principio supremo que habita en Omeyocan o lugar de la dualidad. Se le concibe como un sólo principio que engendra y*

concibe. Palabra compuesta de *-ome* ‘dos’ y *-téotl* ‘dios’. Es dual porque es madre y padre *Ome-tecutli* y *Ome-cíhuatl*; en él se resumen todos los atributos de la divinidad, a tal grado que el mundo aparece como una *omeyotización* universal.

Tlácatl: Hombre, habitante del Anáhuac. En el vocabulario de Molina: tlacatl hombre, perfona, o feñor

Tlamatine: *Sabio o filósofo*. Etimológicamente significa ‘el que sabe cosas’, su plural es *tlamatinime*. De *Tlamatini*: el sabio, una luz, una tea, una tea gruesa, que no humea, un espejo, un espejo agujerado, que abre sobre dos lados, encargado de la tinta negra y roja, encargados de los libros, tinta negra y roja, el camino, el guía, la raíz, el conductor de hombre, conductor de cosas, conduce. [Códice Florentino, libro X, cap. 8] etimológicamente significa ‘el que sabe algo’ es, en general el nombre con que se designo en el Anáhuac a los sabios.

Topan: *Lo que nos sobrepasa*. Vocablo formado por el sufijo *-pan* que modifica a *-to* (nosotros) dando al compuesto el sentido de ‘*lo-sobre-nosotros*’.

Yoliliztli: Derivado de *yoli* ‘el vive’, significa el acto o ejercicio de lo que connota el verbo, es decir la vida. De la misma raíz de *yoli*, procede el vocablo de sentido transitivo *te-yolia* ‘lo que confiere vida a alguien’. Los primero frailes lo utilizaron para expresar la idea de ‘alma, ánima’ (Molina p. 95 r.)

Yollotl: Derivado de *yoli* ‘el vive’, significa es su forma abstracta ‘vitalidad’ o sea a quello que, como un núcleo dinámico mantiene al ser vivo.

GLOSARIO DE TÉRMINOS GRIEGOS

Apeirón: El “Apeirón” es lo que no tiene límite, lo indeterminado, no posee ni bordes ni extremos, porque está unido en un anillo, en una especie de llanta.

Areté: Del griego ἀρετή; es un concepto crucial de la ética y la política de la Antigua Grecia, cuya forma más elemental es la "excelencia" o "perfección"; la raíz etimológica del término es la misma que la de ἀριστος, aristós, 'mejor', por que implica un conjunto de cualidades cívicas, morales e intelectuales. En la Grecia antigua podía hablarse de la areté de un soldado vinculada a las virtudes viriles como en especial la valentía y destreza en el combate. El ejemplo clásico es Aquiles, quien prefiere morir en combate antes que cualquier otra forma de vida. Hacia la época clásica, sobre todos los siglos V y IV a. C., el significado de areté se aproximó a lo que hoy se considera virtud en general, vinculada a la educación (παιδεία, paideia) del joven griego para convertirse en un hombre.

Arjé: Del griego ἀρχή, "fuente", "principio" u "origen". Es un concepto en de la antigua Grecia, cuyo significado es "comienzo" o "primer principio" de todas las cosas. También puede significar sustancia o materia, es decir, aquello que no necesita de ninguna otra cosa para existir, sólo él mismo. Conrado Eggers Lan en *Las nociones del tiempo y eternidad de Homero a Platón*, IIF, UNAM, 1984, pp. 58-62, localiza la palabra *arché* (ἀρχή) ya desde Homero para aludir al "comienzo de la discordia", posteriormente, en Píndaro, con el significado de "imperio", "mandato", "mando". Por tanto, lo entiende tanto en sentido de "comienzo" como de "mando".

Cratos: Del griego Κράτος, en latín Cratus. Personificación masculina de la fuerza y del poder. En general el Poder

Dike: De Δίκη. Regla. Derecho, justicia. Causa, proceso. Juicio. Modo de ser. Dike es el Término que usa Platón en la República para 'justicia'. En la mitología griega, Diké es la justicia, hija de Zeus y Temis, tiene como hermanas a Irene (la paz) y Eunomía (la legalidad o el orden). Las tres, conocidas como Las Horas, representan los valores que sustentan la convivencia y crean el bienestar entre los hombres. Diké es una implacable enemiga de la violencia. Como diosa de la justicia divina le corresponde

examinar todas las sentencias de su padre Zeus, proteger las empresas nobles de los hombres y perseguir a los malos para imponerles castigo.

Ethos: Del griego ἦθος. Puede ser traducido de diferentes maneras. Algunas posibilidades son 'punto de partida', 'aparecer', 'inclinación' y a partir de ahí, 'personalidad'. Ethos significa inicialmente "morada o lugar donde habitan los hombres y los animales"; posteriormente Aristóteles le da un segundo sentido a este ethos, entendiéndolo como "Hábito, carácter o modo de ser" que va incorporando en el hombre a lo largo de su existencia. Así, el ethos al entenderse como un hábito, como un modo de ser, constituye para la tradición griega una segunda naturaleza. Se trata de una creación genuina y necesaria del hombre, pues éste desde el momento en que se organiza en sociedad, siente la necesidad imperiosa de crear reglas para regular su comportamiento y permitir modelar así su carácter.

Lógos: Logos (en griego λόγος) significa: la palabra en cuanto meditada, reflexionada o razonada, es decir: "Razonamiento", "Argumentación", "Habla" o "Discurso". También puede ser entendido como: "Inteligencia", "Pensamiento", "Ciencia", "Estudio", "Sentido". Diels-Kranz lo traducen por sinn, sentido, pensamiento, razón; Burnet como word, palabra; Walzer lo deja como logos; García Bacca como cuenta y razón. En la versión de Hülsz Piconne encontramos que el concepto del λόγος tiene una significación tan compleja y plantea tantos problemas a la interpretación, que existe actualmente una tendencia generalizada a no traducir la palabra. Para Nicol logos posee tres connotaciones distintas pero íntimamente relacionadas, a saber: pensamiento, regularidad de lo real y palabra o comunicación.

Nomos: del Griego Νόμος. s. Lo que se reparte; lo que se posee o usa. Uso; costumbre; hábito. Opinión general; máxima; proverbio. Regla de conducta. Ley; estatuto.

Physis: El sentido de este concepto suele traducirse como "naturaleza" (en un orden físico) en dos dimensiones: (1) El referente a la estructura real de un ente singular; todo ente tiene su naturaleza que es fenoménica, aparente. (2) El referente a la

estructura real de la totalidad de los entes; todo provienen de un mismo principio o naturaleza. No obstante las dos acepciones physis representa también el objeto de conocimiento propiamente dicho, Heráclito lo ha de presentar como accesible, aparente y a la vez que oculto “A la naturaleza le gusta ocultarse” (B 123).

Themis: De Θέμις. Orden establecido, derecho, justicia, costumbre, uso, ley divina. Regla, costumbre. Pl. Decretos de los dioses, oráculos. Temis, hija de Urano y esposa de Zeus, diosa de la justicia, que preside el orden de todas las cosas.

ANEXO

I

Allá en Huexotzingo se dijo:

Tecayehuazin:

¿Dónde andabas, oh poeta?
Apréstese ya el florido tambor,
ceñido con plumas de quetzal,
entrelazadas con flores doradas.
Tu darás deleite a los nobles,
a los caballeros águilas y tigres.
Bajó sin duda al lugar de los atabales,
allí anda el poeta
despliega sus cantos preciosos,
uno a uno los entrega al Dador de la vida.
Le responde el pájaro cascabel.
Anda cantando, ofrece flores.
Nuestras flores ofrece.
Allá escucho sus voces,
en verdad al Dador de la vida responde,
responde el pájaro cascabel,
anda cantando, ofrece flores.
Nuestras flores ofrece.
Como esmeraldas y plumas finas,
Llueven tus palabras.
Así habla también Ayocuan Cuetzpalzin,
que ciertamente conoce al Dador de la vida.
Así vino a hacerlo también
aquel famoso señor
que con ajorcas de quetzal y con perfumes,
deleitaba al único Dios.
¿Allá lo aprueba fa! vez el Dador de la vida?
¿Es esto quizá lo único verdadero en la tierra?
Por un breve momento,
por el tiempo que sea,
he tomado en préstamo a los príncipes:
ajorcas, piedras preciosas.
Solo con flores circundo a los nobles.
Con mis cantos los reúno
en el lugar de los atabales.
Aquí en Huexotzingo he convocado esta reunión.
Yo el señor Tecayehuatzin
He reunido a los príncipes:
piedras, preciosas, plumajes de quetzal.

Sólo con flores circundo a los nobles.

Ayocuan:

Del interior del cielo vienen
las bellas flores, los bellos cantos.
Los afea nuestro anhelo,
nuestra inventiva los echa a perder,
a no ser los del príncipe chichimeca Tecayehuatzin.
¡Con los de él, alegraos!
La amistad es lluvia de flores preciosas.
Blancas vedijas de plumas de garza,
se entrelazan con preciosas flores rojas:
en las ramas de los árboles,
bajo ellas andan y liban
los señores y los nobles.
Vuestro hermoso canto:
un dorado pájaro cascabel,
lo eleváis muy hermoso.
Estáis en un cercado de flores.
Sobre las ramas floridas cantáis.
¿Eres tú acaso, un ave preciosa del Dador de la vida?
¿Acaso tú al dios has hablado?
Habéis visto la aurora
y os habéis puesto a cantar
Esfuércese, quiera las flores del escudo,
las flores del Dador de la vida.
¿Qué podrá hacer mi corazón?
En vano hemos llegado,
en vano hemos brotado aquí en la tierra.
¿Sólo así tendré que irme
como las flores que perecieron?
¿Nada quedará en mi nombre?
¿Nada de mi fama aquí en la tierra?
¡Al menos flores, al menos cantos!
¿Qué podrá hacer mi corazón?
En vano hemos llegado,
en vano hemos brotado aquí en la tierra.
Gocemos oh amigos,
haya abrazos aquí.
Ahora andamos sobre la tierra florida.
Nadie hará terminar aquí
las flores y los cantos
ellos perduran en la casa del Dador de la vida.
Aquí en la tierra es la región del momento fugaz
¿También es así en el lugar
donde de algún modo se vive?

¿Allá se alegra uno?
¿Hay allá amistad?
¿O sólo aquí en la tierra
hemos venido a conocer nuestros rostros?

Aquiauhtzin:

Por allá he oído un canto
lo estoy escuchando,
toca su flauta,
sartal de flores, el Rey Ayocuan.
Ya te responde,
ya te contesta,
Aquiauhtzin, señor de Ayapanco
¿Dónde vives oh mi dios,
Dador de la vida?
Yo a ti te busco.
Algunas veces, yo poeta
por ti estoy triste,
aunque sólo procuro alegrarte.
Aquí dónde llueven
las blancas flores,
las blancas flores preciosas
en medio de la primavera,
en la casa de las pinturas,
yo sólo procuro alegrarte.
¡Oh, vosotros que de allá de Tlaxcala,
habéis venido a cantar al son de brillantes timbales,
en el lugar de los atabales!
Flores fragantes:
el señor Xicotécatl de Tizatlan,
Camazochitzin, quienes se alegran con cantos y flores,
aguardan la palabra del dios.
En todas partes está
tu casa, Dador de la vida.
La estera de flores,
tejida con flores por mí.
Sobre ella te invocan los príncipes.
Los variados árboles floridos se yerguen
en el lugar de los atabales.
Tú estás allí:
Con plumas finas entreveradas,
hermosas flores se esparcen.
Sobre la estera de la serpiente preciosa,
anda el pájaro cascabel,
anda cantando,
sólo le responde al señor,

alegra a águilas y tigres.
Ya llovieron las flores,
¡comience el baile, oh amigos nuestros,
en el lugar de los atabales!
¿A quién se espera aquí?
Se aflige nuestro corazón.
Solo el dios,
escucha ya aquí
ha bajado del interior del cielo,
viene cantando.
Ya le responden los príncipes,
que llegaron a tañer sus flautas.

Cuauhtencoztli:

Yo Cuauhtencoztli, aquí estoy sufriendo.
Con la tristeza he adornado
mi florido tambor.
¿Son acaso verdaderos los hombres?
¿Mañana será aún verdadero nuestro canto
¿Qué está por ventura en pie?
¿Qué es lo que viene a salir bien?
Aquí vivimos, aquí estamos,
pero somos indigentes, oh amigos.
Si te llevara allá,
allí si estarías en pie

Motenehuatzin:

Sólo he venido a cantar
¿Qué decís oh amigos?
¿De qué habláis aquí?
Aquí está el patio florido,
a él viene,
oh príncipes, el hacedor de cascabeles
con llanto viene a cantar,
en medio de la primavera.
Flores desiguales, cantos desiguales
en mi casa todo es padecer.
En verdad apenas vivimos
amargados por la tristeza.
Con mis cantos,
como plumas de quetzal entretejo a la nobleza,
a los señores, a los que mandan, yo, Motenehuatzin.
Oh Telpolohuatl, oh Príncipe Telpolohuatl,
todos vivimos,
todos andamos en medio de la primavera.
Flores desiguales cantos desiguales,
En mi cada todo es padecer.

He escuchado un canto,
he visto en las aguas floridas
al que anda allí en la primavera,
al que dialoga con la aurora,
al ave de fuego, al pájaro de las milpas,
al pájaro rojo: al príncipe Monencauhtzin.

Tecayehuatzin:

Amigos míos, los que estáis allí,
los que estáis dentro de la casa florida,
del pájaro de fuego, enviado por el dios.
Venid a tomar el penacho de quetzal,
que vea yo
a quienes hacen reír las flautas preciosas,
a quienes están dialogando con tambores floridos:
Los príncipes, los señores,
que hacen sonar, que resuenan,
los tambores con incrustaciones de turquesa,
en el interior de la casa de las flores.
Escuchad,
Canta,
Parla en las ramas del árbol con flores.
oíd como sacude su florido cascabel dorado
anda abriendo sus alas,
y revolotea entre los atabales floridos.

Monencauhtzin:

Brotan, brotan las flores,
Abren sus corolas las flores,
ante el rostro del dador de la vida.
Él te responde.
El ave preciosa del Dios,
al que tú buscaste.
Cuántos se han enriquecido con tus cantos,
Ti los has alegrado.
¡Las flores se mueven!
Por todas partes ando,
por doquiera converso yo poeta.
Han llovido olorosas flores preciosas
en el patio enflorado,
dentro de la casa de las mariposas.

Xayacamach:

Todos de allá han venido,
de donde están en pie las flores.
Las flores que trastornan a la gente
las flores que hace girar los corazones.
Han venido a esparcirse,

han venido a hacer llover
guirnalda de flores
flores que embriagan.
¿Quién está
sobre la estera de flores?
Ciertamente aquí es tu casa,
en medio de las pinturas,
habla Xayacamach.
Se embriaga con el corazón de la flor del cacao.
Resuena un hermoso canto,
eleva su canto Tlapalteucitzin.
Hermosas son sus flores
se estremecen las flores
las flores de cacao.

Tlapalteucitzin:

Oh amigos, a vosotros os ando buscando.
Recorro los campos floridos
y al fin aquí estáis
¡Alegraos
Narrad vuestras historias!
Oh amigos, ha llegado vuestro amigo.
¿Acaso entre flores
vengo a introducir
la flor de cadillo y del muicle,
las flores menos bellas?
¿Acaso soy también invitado,
yo menesteroso, oh amigos?
¿Yo quién soy?
Volando me vivo,
compongo un himno,
canto las flores:
mariposas del canto.
Surjan de mi interior
saboréelas mi corazón.
Llego junto a la gente,
he bajado yo, ave de la primavera,
sobre la tierra extendiendo mis alas,
en el lugar de los atabales floridos.
Sobre la tierra se levanta, brota mi canto.
Aquí oh amigos, repito mis cantos.
Yo entre cantos he brotado.
Aun se componen cantos
Con cuerdas de oro ato
mi ánfora preciosa.
Yo que soy vuestro pobre amigo.

Sólo atisbo las flores, yo amigo vuestro,
el brotar de las flores matizadas.
Con flores de colores he techado mi cabaña.
con eso me alegro,
Muchas son las sementeras del dios.
¡Haya alegría!
Si de veras te alegraras
en el lugar de las flores,
tú, ataviado con collares, señor Tecayehuatzin.
¿Acaso de nuevo volveremos a la vida?
Así lo sabe tu corazón:
Sólo una vez hemos venido a vivir
He llegado
a los brazos del árbol florido,
yo florido colibrí,
con aroma de flores me deleito,
con ellas mis labios endulzo.
Oh, Dador de la vida,
con flores eres invocado.
Nos humillamos aquí,
te damos deleite
en el lugar de los floridos atabales,
¡señor Atecpanecat!
Allí guarda el tamboril,
lo guarda en la casa de la primavera,
allí te esperan tus amigos,
Yaomanatzin, Micohuatzin, Ayucuatzin.
Ya con flores suspiran los príncipes.

Ayocuan:

Asediada, odiada
sería la ciudad de Huexotzingo,
si estuviera rodeada de dardos
Huexotzingo, rodeada de espinosas flechas.
El timbal, la concha de tortuga
repercuten en tu casa,
permanecen en Huexotzingo.
Allí vigila Tecayehuatzin,
el señor Quecehuatl,
allí tañe la flauta, canta
en su casa de Huexotzingo.
Escuchad:
hacia acá baja nuestro padre el dios.
Aquí está su casa,
donde se encuentra el tamboril de los tigres,
donde han quedado los cantos

al son de los timbales.
Como si fueran flores,
allí se despliegan los mantos de quetzal
en la casa de las pinturas.
Así se venera en la tierra y el monte,
así se venera al único dios.
Como dardos floridos e ígneos
se levantan tus casas preciosas.
Mi casa dorada de las pinturas,
¡también es tu casa, único dios!

Tecayehuatzin:

Y ahora, oh amigos,
oíd el sueño de una palabra:
cada primavera nos hace vivir,
la dorada mazorca nos refriega,
la mazorca rojiza se nos torna un collar.
¡Sabemos que son verdaderos
los corazones de nuestros amigos!

Ms. Cantares Mexicanos, fol. 9v-11r Cit. Pos. León-Portilla. *Los Antiguos Mexicanos...*
Op. Cit. p. 128-136

II

Demonio

instigador de la mentira,
demonio furibundo,
en mis momentos de desdicha,
y de extravío,
y de alucinación,
a ti, maestro de los adversarios,
del Cuzco poderoso,
te rendí adoración
con toda mi entereza,
con todo mi poder,
en holocaustos y festines,
y todo lo sacrificué
por ti, maestro
de ladrones avaros.
quizás vosotros,
malvados y ruines
sois los malignos adversarios
que ha venido

persiguiendo
el creador de los hombres.
Ojalá que así siempre
y con estas palabras
todos mis hijos
y mis nietos
se dirigieran a vosotros.
y este siervo sumiso
de Wiracocha,
educador del mundo,
supremo juez
que siempre alcanza
a vosotros,
maestros del mal
siempre os deteste.

En Bendezu Aybar, Edmundo. *Literatura Quechua*. Caracas, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1980, pp.8-9. Séptimo Himno de Sallaqamaywa. Traducido por Jesús Lara en 1945.

III

ORACIÓN

¡Oh Wiracocha,
generoso, omnipotente,
victorioso Wiracocha!
hay hombre que son:
dadivosos, pobres y pobrísimos.

Tus hombres que creaste
y colocaste (en este mundo)
estén sanos y salvos
con su mujer y su hijo.

Escoge a todos
y no a pocos.

Que por largo tiempo
vivan sin falacias,
sin interrupciones.

Que coman.

Que beban.

En Alcina, Franch, José. *Mitos y Literatura Quechua*. Madrid, Alianza Editorial, 1989, pp. 35-6.

IV

ORACION A TODAS LAS HUACAS

¡Oh Wiracocha
Del cabo del mundo,
Oh Ticsi Wiracocha
De Amaybamba,
Gozo Supremo,
Wiracocha diligente,
Oh Wiracocha
Chanca de Chuqichaca,
Oh Accsa Wiracocha,
Oh Hatun Wiracocha
De Urcos!

Al Wiracocha
Del principio del mundo
Vosotros insistid (invocad)
Conceda (capacidad)
Para que todas las gentes
Proliferen,
Sea que estén caminando
En las afueras
O en el interior del Cuzco.

En Alcina, Franch, José. *Mitos y Literatura Quechua*. Madrid, Alianza Editorial, 1989, pp. 34-5.

V

PACHACAMAC

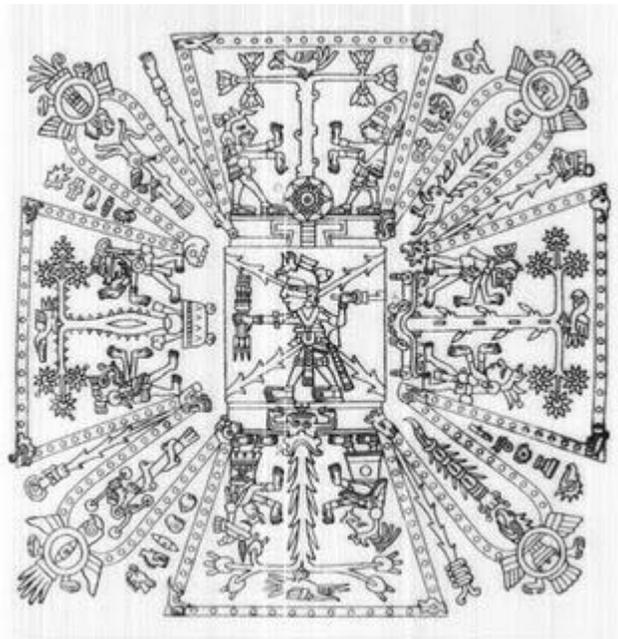
¡Padre: señor de la creación!
¿en que parte del universo estás?
¿en el cielo o en el mundo
o aquí en la tierra?

Vierte tus aguas,
para tus pobres,
para tus hombres.

En Bendezu Aybar, Edmundo. *Literatura Quechua*. Caracas, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1980, pp.17-8. Tomado de Guamán Poma de Ayala.

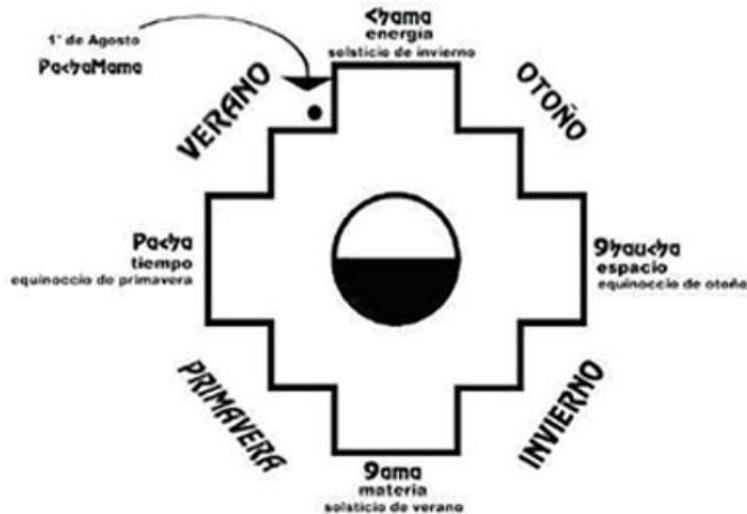
Cruz Mesoamericana

Cruz que muestra los puntos cardinales correspondientes a una de las divinidades rectoras de los cuatro ángulos del mundo mesoamericano. Los cuatro puntos cardinales rodean al Quinto Sol y son, elementos primordiales correspondientes a los 4 soles procedentes.



Chacana (Jach'akh'ana): Constituye una síntesis de la iconología geométrica andina, asimismo, es un concepto astronómico ligado a las estaciones del año: Primavera, Verano, Otoño e Invierno.

Tiene correspondencia sideral en la Cruz del Sur. Esta constelación del Polo Sur, formada por las estrellas Alfa, Beta, Gamma y Delta, era a su vez referencia para el estudio de la Astronomía. Pero además es la explicación de la Cosmovisión Pre Inca y heredada por los Incas.



Chakana significa, puente, transparencia, paso, etc., está formada por dos líneas: La línea central representa a todo lo masculino y corresponde a la creación, herencia y sucesión. En tanto que la línea horizontal corresponde a lo femenino, lo creado, la materia, la permanencia.

La figura de la chakana muestra subdivisiones que se producen en la relación masculino-femenino. La primera subdivisión es la parte superior-inferior, cielo y tierra, arriba y abajo, Hanan y Urin. Luego tenemos la subdivisión derecha-izquierda, día y noche, Sol y Luna, hombre y mujer. Otra Subdivisión es el "Tahuan" que además de hacer referencia al número 4, refiere también a la complementariedad, correspondencia, ayuda mutua, interrelación.

AKAPANA: (gran pirámide con terrazas). Localizada en el centro ceremonial del Tiahuanaco, Bolivia



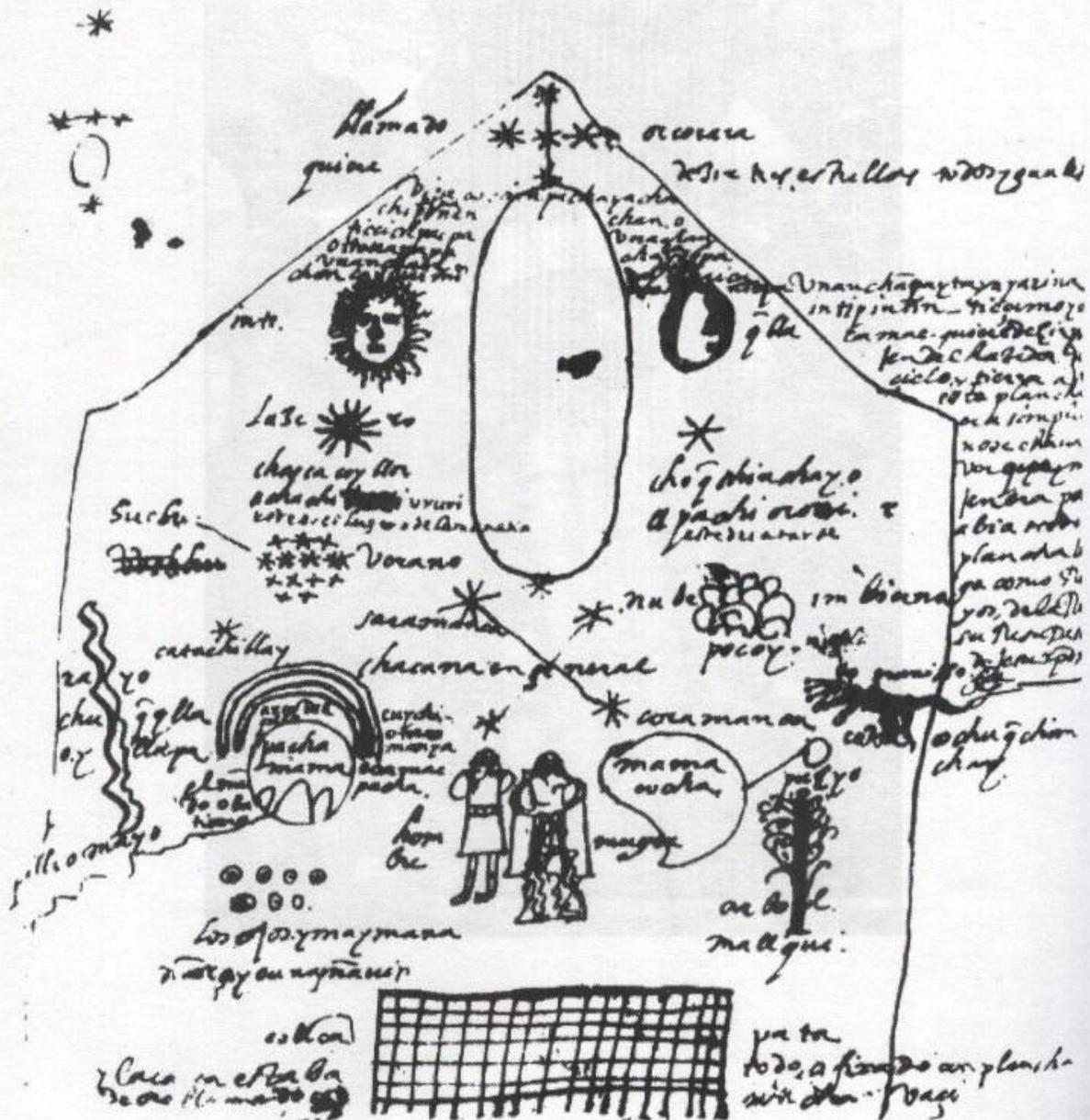
PIRÁMIDE DEL SOL: Ubicada en Teotihuacán, México.



"DIBUJO COSMOGÓNICO" DE PACHACUTI YAMQUI

1. Original

[En: Duviols, Pierre e Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru"*. Estudio etnohistórico y lingüístico. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas. Folio 13v. 208].



BIBLIOGRAFIA

- Aristóteles
Física
Política
Acerca del Alma
Ética Nicomaquea
- Platón
Carta Séptima
Protágoras
Fedro
Górgias
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Formas de gobierno indígena*, México, Ed. FCE, 1991
- Aguirre Bianchi, Renato. *Cosmovisión andina: el paradigma de los opuestos complementarios*, en *LiteratuÁrica. Palabra escrita*, Revista literaria del Norte de Chile, Árica, Chile, 2001 (<http://www.galeon.hispavista.com/literatura/cosmoandina.htm>)
- Alcalde Díaz, Alfonso. *La Identidad y la herencia cultural en el mundo andino*. Lima-Perú, Ed. Jr. Ica, 2003,
- Alcina Franch, José. *Mitos y Literatura Quechua*, Madrid, Alianza editorial 1989
- Alegre, Gorri. *Estudios Sobre los Presocráticos*, España, Ed. Anthropos, 1985
- Arguedas, José María. *Canto Kechua*, Lima, Ediciones Club del Libro Peruano, 1939
- Arguedas, José María. *Señores e Indios. Acerca de la cultura quechua*. Compilación y Prólogo de Ángel Rama, Buenos Aires-Argentina, Ed. Arca-Calicanto, 1976
- Arias-Larreta, Abraham. *Literaturas aborígenes de América*, Argentina, Ed. Iberoamericana, 1968
- Avendaño, Ángel. *Historia de la Literatura del Qosqo*. Tomos I, II y III, Municipalidad del Qosqo, Cusco-Perú, 1993
- Baudot, Georges. *Las Letras Precolombinas*. Prefacio de Jacques Soustelle, México, Ed. Siglo XXI, 1979
- Bendezu Aybar, Edmundo. *Literatura Quechua*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1980
- Beuchot, Mauricio. *La relación tormentosa pero necesaria entre ética y metafísica*. en Herrera Guido (coord.) *Hacia una nueva ética*, México, Ed. Siglo XXI, 2006
- Calvo Pérez, Julio. *Diccionario Español-Quechua / Quechua-Español*, Universidad de San Martín de Porres-Academia Peruana de la Lengua, Surquillo.Lima-Perú, 2009. Tomos I, II, III, IV y V
- Caso, Alfonso. *El Águila y el Nopal*, en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, T. V, Núm. 2

- Chirinos Rivera, Andrés y Maque Capira, Alejo. *Eros Andino*, Cusco, 1996
- Cieza de León, Pedro de. *Crónica del Perú. El señorío de los incas*. Caracas-Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 2005
- Cioran, E. M. *Breviario de podredumbre*. Madrid, Ed. Taurus, 1985
- Colli, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Ed. Tusquets, 1983
- Cornford. F. M. *Principium sapientiae*. España, Gráficas Muriel, 1988
- Depaz Toledo, Zenón. *Una aproximación a la cuestión de los horizontes de sentido en el mundo andino*. En *Filosofía, Globalización y Multiculturalidad*. Actas del VIII Congreso Nacional de Filosofía. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2001
- Eggers Lan, Conrado. *Las nociones del tiempo y eternidad de Homero a Platón*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 1984
- Estermann, Josef. *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Ed. Abya-Yala, Quito-Ecuador, 1998
- Florescano, Enrique. *Memoria indígena*, México. Ed. Taurus, 1999
- Frankfort, H y H. *El pensamiento prefilosófico I. Egipto y Mesopotamia*. México, Ed. FCE, 1967
- Gadamer, Hans-Georg. *El inicio de la Sabiduría*, España, Ed. Paidós, 2001
- García, Federico y Roca, Pilar. *Pachakuteq. Una aproximación a la Cosmovisión Andina*. Lima-Perú, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos. 2004
- Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios Reales de los Incas*. Tomos I y II, México, Ed. FCE, 1995
- Garibay Kintana, Ángel María. *Historia de la literatura Náhuatl*, México, Ed. Porrúa, 1992
- Garibay. K. Ángel María. *Semejanza de algunos conceptos filosóficos de las culturas indú y náhuatl*. Cuadernos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, UNAM, 1959
- Godenzzi, Juan. *En las redes del lenguaje. Cognición, Discurso y Sociedad en los Andes*, Universidad del Pacífico, Lima-Perú, 2005,
- Gonzales Holguín, Fray Diego de. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada LINGUA QQUICHUA O DEL INCA*. Ed. de la Universidad, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1989
- Gorostiza, José. *Muerte sin fin. Notas sobre poesía*, México, Ed. FCE, 1997
- Gow, Rosalinde y Condori, Bernabé. *Kay Pacha: Tradición oral andina*. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco, 1976
- Harris, Olivia y Boyse-Cassagne, Thérèse. *Pacha: en torno al pensamiento Aymara*. Documento del Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, Perú
- Heidegger, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía*, trad. de Juan David García Bacca, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989
- Husey, Edward. *Los Sofistas y Sócrates*, México, UAM-Iztapalapa, 1991
- Imbelloni, José. *Los vocablos Pachacúti y Pachacútec de los Cronistas del Perú y sus determinantes gramaticales y semánticas*, en *Boletín de la Academia Argentina de las Letras*, Tomo VII, Buenos Aires, 1939
- Imbelloni, José. *Pachakuti IX. El Inkario Crítico*, Buenos Aires-Argentina, Ed. Humanior, 1946

- Imbelloni, José. *Religiosidad Indígena Americana*. Buenos Aires-Argentina, Ed. Castañeda, 1979
- Jacobson, Roman. *Language in literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1987
- Johansson, Patrick. *La palabra de los Aztecas*. Prólogo de Miguel León-Portilla, México, Ed. Trillas, 1993
- Johansson, Patrick. *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el Siglo XVI*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2007
- Klauer, Alfonso. *Tahuantinsuyo, el Cóndor herido de muerte*. Lima, Ed. Diselpesa, 1990
- Lara Gutiérrez, Jesús, *La poesía quechua*. México, Ed. FCE, 1947
- Lechtman, Heather y Soldi, Ana María. (comp.) *La tecnología en el mundo andino*. T I. UNAM-IIA, México 1981
- Lenkersdorf, Carlos. *Filosofar en clave Tojolabal*, México, Ed. Miguel Ángel Porrúa, 2002
- León-Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*. Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 2006
- León-Portilla, Miguel. *Literaturas de Anáhuac y del Incario. La expresión de los dos pueblos del Sol*, México, Ed. Siglo XXI, 2006
- León-Portilla, Miguel. *Literaturas de Mesoamérica*, SEP, México, 1984
- León-Portilla, Miguel. *Los Antiguos Mexicanos. A través de sus crónicas y cantares*, México, Ed. FCE, 1994
- León-Portilla, Miguel. *Nezahualcóyotl. Poesía*. IMC, Toluca, 2002
- León-Portilla, Miguel. *Toltecatoytl: Aspectos de la Cultura Náhuatl*, México, Ed. FCE, 1980.
- Ligorred, Francisc. *Lenguas Indígenas de México y Centroamérica. De los Jeroglíficos al Siglo XXI*, España, Ed. Mapfre, 1992
- Limón Olvera, Silvia. *Las cuevas y el mito del origen. Los casos inca y mexicana*. Conaculta, México, 1990
- López Austin, Alfredo y Millones, Luis. *Dioses del Norte, Dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. IEP-Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2008
- López Austin, Alfredo. *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. T. I-II, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 2008
- Magallón Anaya, Mario. *Dialéctica de la Filosofía Latinoamericana. Una Filosofía en la Historia*. CCyDEL-UNAM, México, 1991
- Magaloni Duarte, Ignacio. *Educadores del mundo. Mayas-Toltecas-Nahuas-Quiches-Quechuas-Incas*. México, Costa-Amic editor, 1969
- Manrique Enríquez, Fernando. *Pachasofía y Runasofía Andina*. Lima, Ed. Episteme, 2002
- Marcos, Patricio. *El Estado*. México, Ed. Edicol, 1977

- Mariátegui, José Carlos, *Mariátegui Total*. Edición Conmemorativa del centenario de José Carlos Mariátegui, Tomos I-II, Miraflores.Lima-Perú, Ed. Amauta, 1994
- Martínez Marzoa, Felipe. *De Grecia y la Filosofía*. Universidad de Murcia, Murcia, 1990
- Mesa, José de, y Gisbert, Teresa. *Historia de Bolivia*, La Paz. Bolivia, Ed. Gisbert, 2008
- Molina, Fray Alonso de. *Vocabulario en lengua Castellana/Mexicana Mexicana/Castellana*, México, Ed. Porrúa, 2008
- Mondolfo, Rodolfo. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México, Ed. Siglo XXI, 2000
- Montesinos, Fernando de. *Memorias Antiguas historiales y Políticas del Perú*, en Revista del Museo e Instituto Arqueológico. Vol. 10, No. 16-17, Cuzco-Perú, 1957
- Morgan, Lewis H. y Bandelier Adolph. *México Antiguo*, México, Ed. Siglo XXI, 2001
- Nicol, Eduardo. *Formas de hablar sublimes. Poesía y Filosofía*. Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 1990
- Nicol, Eduardo. *La Idea del Hombre*, México, Ed. FCE, 1989
- Nicol, Eduardo. *La reforma de la Filosofía*. México, Ed. FCE, 1980
- Nicol, Eduardo. *El porvenir de la Filosofía*. México, Ed. FCE, 1985
- Núñez del Prado Bejar, Juan Víctor. *El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de la Comunidad de Qhotobamba*. Tesis para optar el Título de Antropólogo. Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco, Cusco, 1970
- Núñez del Prado, Oscar. *El caso Kuyo Chico, Cusco*. Instituto de Estudios Peruanos, serie Estudios del Valle de Urubamba, Lima, 1970
- Olmos, Fray Andrés de. *Arte de la lengua Mexicana*. Edición, estudio, introducción, transliteración y notas de Ascensión de León-Portilla y Miguel León-Portilla. Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2002
- Ondegardo, Polo de. *El mundo de los Incas*. Madrid, ed. Hispasat, 1990
- Pacheco Farfán, Juvenal. *Filosofía Inka y su proyección al futuro*. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco. Cusco, Perú, 1994
- Paz, Octavio. *El Arco y la Lira*, México, Ed. FCE, 1973
- Paz, Octavio. *Poesía en Movimiento*, México, Ed. Siglo XXI, 1974
- Peralta Vásquez, Antero. *Veta filosófica en el pensamiento inca*. Facultad de Letras de la Universidad de San Agustín de Arequipa, Arequipa-Perú, 1962
- Poma de Ayala, Felipe Huamán. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. México, Ed. Siglo XXI, 1988
- Popper, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Ed. Paidós 1989
- Poratti, Armando. *Teoría política y práctica política en Platón*, en Atilio Boron (comp.) *La filosofía política clásica. De la antigüedad al renacimiento*, CLACSO-EUDEBA.1999
- Querejazu Lewis, Roy. *Bolivia Prehispánica*, La Paz-Bolivia, Ed. Juventud, 1989
- Reyes, Alfonso. *Textos. Una antología general*. México, Sep-UNAM, 1982

- Reynaga, Ramiro. *Tawa inti suyo. 5 siglos de guerra Kheswaymara contra España*, Lima, 1989
- Robin, Leon. *La pensée grecque. Et les origines de l'esprit scientifique*. Paris, Éditions Albin Michel, 1948
- Romilly, Jacqueline de. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. tr. Pilar Girart Gorina, Barcelona, Ed. Seix Barral, 1997
- Rostworowski, María. *Historia del Tahuantinsuyo*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2006
- Saavedra, Bautista. *El Ayllu*. La Paz-Bolivia, Ed. Juventud, 1998
- Sahagún, Bernardino de, Fray. *Prólogo al Libro VI. Historia General de las cosas de Nueva España*, Tomo I. introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, CONACULTA-Alianza, México, 1989
- Sánchez Castillo Jaime. *Ἡρακλείτειος βίος': Análisis de diez fragmentos*. Tesis de Licenciatura FCPyS-UNAM. 2007
- Sánchez Castillo, Jaime. *El juicio estético*, en *Revista Oriente Económico*, Año 11, No. 87, Cuautla, Morelos, 2005
- Sánchez Castillo, Jaime. *Φοβος y la concepción política de Esquilo en la Trilogía de Orestes*. Conferencia del Coloquio Presocráticos: Laberintos de lo Político FCPyS-UNAM. 2006, publicada en *Razón Cínica*, Revista de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, No. 27, enero 2007
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza editorial, 1999.
- Sejourne Laurette. *La arqueología descubre el pensamiento americano. América Latina I*, México, Ed. Siglo XXI, 1978
- Sichra, Inge. *La vitalidad del quechua*. La Paz-Bolivia, Ed. Plural, 2003
- Sobrevilla, David. *Repensando la tradición de Nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina*. Fondo Editorial del Banco Central de Reserva del Perú, Perú, 1999
- Stivalet, Tlacatzin. *In Tlamatini*. Documento de análisis semántico; FESC-UNAM, México, 1997
- Taylor, Gerald. *Ritos y Tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 1987
- Torquemada, Fray Juan de. *Monarquía Indiana*. Selección, introducción y notas de Miguel León-Portilla, UNAM, 1995.
- Valcárcel, Luis E. *Historia del Perú antiguo*. Lima, Juan Mejía Baca, 1964, Tom. I
- Valera, Blas. *Costumbres antiguas del Perú. Siglo XVI*, SEP-México, 1956
- Vernant, Jean Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*. España, Ed. Paidós, 1992
- Villanes, Carlos y Córdova, Isabel. *Literaturas de la América Precolombina*, Madrid, Ed. Istmo, 1990
- Yarza, Sebastián. *Diccionario Griego-Español*, Madrid, Ed. Ramón Sopena. 1982
- Zea, Leopoldo. *América en sus ideas*. México, Ed. Siglo XXI, 1986
- Zea, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano; El occidente y la conciencia de México; Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, México, Porrúa, 1974