



KURI MUYU

Nº 04

REVISTA DEL
ARTE Y SABIDURIA
DE LAS CULTURAS ORIGINARIAS





Kuri - Muyu

Kuri: Oro, tesoro, riqueza, dorado y bendición.

Muyu: Semilla, círculo, ciclo, base, principio y fundamento.

Kuri-Muyu: Es la semilla bendita del saber, el círculo sagrado de la sabiduría, el principio y fundamento del bien vivir de la vida, la riqueza espiritual, el germen de la iluminación y la sabiduría de la Pacha-Mama.

El camino de sabiduría andino es llegar al *sumak-kawsay*, es decir el saber criar la vida y dejarse criar por la vida para tener el bien vivir corporal, emocional, mental y espiritual conjuntamente con las comunidades divina, humana, naturaleza y ancestros. Kuri-Muyu es la semilla de sabiduría en el amanecer de los nuevos tiempos, que con la difusión de los saberes de los distintos pueblos de nuestra amada Aphyá-Yala desde la óptica de los hijos e hijas de la cultura de la vida, así como también de los hijos e hijas del mundo con un espíritu amplio y abierto han aceptado las verdades y los saberes de los pueblos originarios como mensajes para todos los pueblos de nuestra *allpa-mama* (madre tierra).

OBJETIVO

Difundir virtualmente artículos, documentos, ensayos, informaciones, testimonios, saberes, denuncias y otros de varios autores con contenidos referentes al mundo indígena de Aphyá-Yala y otros de interés social, político, económico, cultural y espiritual.

CREDITOS:

EDICIONES "KURI – MUYU": kurimuyu@gmail.com

Coordinación: Enrique "Katsa" Cachiguango <kachiwango@gmail.com>

Edición gráfica: Lautaro Villavicencio <lautarovillavicencio@hotmail.com>

Colaboración: www.otavalosonline.com

Sacha Rosero: <sacharosero@yahoo.com>

Fundación Cielo Azul: www.cieloazul.ch

Mónica Senn: <cieloazul@gmx.ch>





CONTENIDO

- ❖ **ÑUKANCHIK YUYAY – EDITORIAL**
- ❖ **ÑAWPA RIMAY - MEMORIAS DEL PASADO-FUTURO:**
PINKUL KIRU WACHARIMANTA - ORIGEN DEL ARBOL PINKUL (LECHERO):
Luis Enrique "Katsa" Cachiguango
- ❖ **HATUN YACHAY - SABIDURIA:**
EL WAMÁN, EL PUMA Y EL AMARU:
Javier Lajo
- ❖ **KAWSAY – HISTORIA:**
EL CURIOSO CONCEPTO DE "CERO CONCRETO" MESOAMERICANO Y
ANDINO Y LA LÓGICA DE LOS DIOSES. Números incas: una nota
Laura Laurencich-Minelli
- ❖ **RUNA HANPIY - MEDICINA ANDINA:**
¿CÓMO HACERSE YATIRI? LA INICIACIÓN
Gerardo Fernández Juárez
- ❖ **ALLI KAWSAY YACHAY – POLITICA:**
DECLARACION DE LA SOCIEDAD CIVIL DE LAS AMÉRICAS A LA
CONFERENCIA MUNDIAL DE REVISIÓN DE DURBAN
Comité Intertribal – ITC
- ❖ **SHIMI USHAY - EL PODER DE LA PALABRA:**
CARTA DEL GRAN JEFE SEATTLE AL PRESIDENTE DE ESTADOS UNIDOS





ÑUKANCHIK YUYAY

EDITORIAL



KICHWA

Uchilla yachana wasipi shinallata hatun yachana wasikunapipash Aphyá Yalapak kawsayka español mishukuna 1492 watapi shamukpimi kallarishka nishpa yachachin, shina nishpaka mashnapash yallishka watakunatami mishukunaka chinkachinkapak munan, mana kashpaka kunkachinkapak munan, shinapash ñukanchikka kay allpapika maykan llaktapipash mana tiyashka yachay ruraykunami kay allpakunapika wiñarishpa hatunyashpa katirka nishpami ninchik. Kay yachaykuna mashna watata chariktapash mana yachanchikchu.

ESPAÑOL

Si empezamos a analizar la historia, tal como lo concibe occidente y según consta en los textos escolares y colegiales de la educación oficial, la historia de Aphyá-Yala (América) recién empieza en 1492 con la documentación realizada por los cronistas, dando a entender dentro de esta lógica, la inexistencia de un proceso de vida que ha pasado al olvido sin tomar en cuenta que, antes de la llegada de los europeos, en estas tierras se desarrolló una de las culturas más originales del planeta cuyos inicios se pierden en el tiempo.





Kashna mishukunapak yuyayka runakunapak hatun kawsayta chinkachinkapak munashpami shina nin, shina rurashpaka mishukunapak yachaytalla alli kachishpa shukkunataka kankunapak kawsayka mana allichu, mana shinachu ninkapakmi kan, shina yuyaymi kunankaman tiyan.

Kunan punchakunapika ranti kawsayta phankalla rimanakushpapash mishukunaka mana runakunataka rikunayachinchu, chaymantami mana mishukunapak yuyay ukupi kakkpika mana rikunayachin, chaymantami yachana wasikunapi yachakuykunapash mishukunapak kawsaytalla yachachin, shina paykunapak yuyaytalla ñukanchikmanka yachachin, kay yachakuykunaka alli shinalla kashpapash mishukunapak munashkatalla yachachin, shina shimikunapi, yachay rimaykunapi, kawsay rimaykunapipash kay ishkay chunka waranka shuk watapipash mishukunapak yuyayta, yachayta, munayta, ruraytapash yachachishpa katikunllami tukuy llaktakunapi.

Kashbna yachachimantami ñukanchikka imatapash mana yachanchikchu yuyanchik, chaymi mishukunaka ñukanchik yachayllami tukuyta yalli allipacha kan yuyan, chaymi shikan yachaykunataka mana rikunayachinkuna.

Kashna llakitaka kunankunapika Ecuador Mamallaktapimi rikushkanchik, kaypika runakuna makanakunakukpipash mana uyashpa Asamblea Nacional Constituyente ukuka mana kichwa shimitaka chaskishkachu, shinashpa kay shimitaka runakunalla rimachun nishpa sakishka. Kay shimika español shinallata tukuylla Ecuador ukupi kawsakkunami rimana kanchik.

Pero este desconocimiento tiene y siempre ha tenido una intención: la de minimizar la presencia milenaria de nuestros pueblos y de ocultar su protagonismo en la protohistoria e historia humana, dando inicio de esta manera a una colonización mental que aún perdura con diferentes disfraces hasta la actualidad.

En nuestros días, a pesar de que se habla con tanta facilidad de un respeto a las demás culturas del mundo, especialmente a través de la palabra interculturalidad, aún se mantiene intacta el menosprecio hacia todo lo que no está dentro de los parámetros occidentales y así en nuestros sistemas educativos, que son los centros de adoctrinamiento oficiales, aún se siguen impartiendo conocimientos que a simple vista nos parecen tan normales, pero que constituyen toda una instrucción y amaestramiento dentro de los códigos mentales de la ciencia occidental estipulados en palabras, términos técnicos y antropológicos, que en pleno siglo XXI continúan colonizando a los pueblos en los códigos culturales de occidente

Esta colonización mental ha dado lugar a la creencia de que occidente posee la verdad absoluta de la realidad creando un menosprecio directo hacia los saberes de los distintos pueblos que no están alineados con esta estructura mental.

Una de las consecuencias de este adoctrinamiento es el temor hacia todo lo indígena. Una muestra de ello ha ocurrido en Ecuador, en donde, a pesar de la lucha indígena, la Asamblea Nacional Constituyente, no oficializó el idioma kichwa al mismo nivel del español relegando su uso solamente para los pueblos indígenas, pero no el uso generalizado para todos los ecuatorianos





Imamantatak shina nishka kan. Kaypimi rikunchik ima shina mishukunaka tukuy runakunapak yachaytaka mana kuyakta, kashna yuyayka kamachikkunapi, pushak mishukunapipash pakalla tiyakun, kay mishukunapakka runakunapak yachashkaka imapash mana kanchu, mashna wakin runa yachaykuna mishukunata kishpichinalla kakpipash mana chaskinchu runa yachaykunawanka ashtawan llakimanmi chayashun yuyashpa.

Ñukanchik yachayta kawsachishpaka mana shuk ista llaktakuna llakichikpi kawsashunchu, ñukanchik yachayta kawsachishpaka mushuk paktalla kawsay pakarinata hatarichishun, shinapash kullki yuyaypika kayka mana chayanchu. KATSA.

¿Qué hay detrás de esta decisión? Es la evidencia de que hay una lucha tenaz contra todo lo que suene y huela a indígena, la existencia de un racismo hipócrita enquistado en las leyes y poderes estatales a quienes poco o nada les interesa la reivindicación de las culturas y saberes que poseen los pueblos milenarios, saberes que hasta podrían ser alternativas de solución para algunos problemas actuales de dependencia.

Dar valor a nuestros orígenes significa romper las cadenas de la dependencia, significa retomar el camino hacia un nuevo amanecer armónico e intercultural de los pueblos, y eso, no interesa para el mercado. KATSA.





ÑAWPA-RIMAY

MEMORIAS DEL PASADO-FUTURO



PINKUL KIRU WACHARIMANTA

ORIGEN DEL ARBOL PINKUL(1) (LECHERO)

Luis Enrique "Katsa" Cachiguango
kachiwango@gmail.com



KICHWA

Ñawpa pachapika kay allpakunapika inka yayakunami kawsashka nin. Paykunaka hatunkuna, inphiyal kiruyukkuna, sinchikuna, wañuytapash mana riksik runakunami kashka nin. Wañushpapash kimsa, mana kashpaka chusku punchapika kawsarikllami kashka nin, shinallata ima tarpushkapash kimsa, chusku punchapika phukunlla kashka nin.

Mana wañuymantaka ninantami kay runakunaka huntashka, shinallata alli allpa kashpaka imapash phukunlla kashka nin, chaymi mana alli

ESPAÑOL

En Ñawpa_Pacha(2) en estas tierras vivían los Inka-Yaya(3) que eran muy altos, tenían los huesos y dientes de marfil, eran fuertes y no conocían ni el dolor ni la muerte. Si por alguna causa morían en tres o cuatro días volvían a vivir de nuevo. Así mismo lo que se sembraba crecía rápidamente y se cosechaba en tres o cuatro días.

Vivía mucha gente en estas tierras porque nadie podía morir, y como todo se producía fácilmente por la fertilidad de la tierra, también las

kawsaykuna mirarishka, kariyaykuna, wañuchikuna, shimi nishkata paktachina, mikunata tarpuna, yanaparinatapash kunkashka, Apunchikkunata yupaychanatapash kunkashka...Kashna kawsaytaka Apunchik Atsil Mamapash, Apunchik Atsil yayapash, Apunchik Pacha Mamapash mana alli kachishkachu.

Kayta rikushpami Apunchik Atsil Mamaka, Apunchik Atsil Yayantin runakunapak shunkuta purishpa rikunkapak shayarishka nin. Chaypakka lliki lliki churanakunata churarishpa, karachakunata aychapipash huntachishpa Apunchik Atsil Mamaka wichayman llukshishka kutin Apunchik Atsil Yayaka Urayman llukshishka, chawpi pachapi tuparishun nishpa. Paykunaka llaktan llaktan mikunata mañashpa purinkapak, alli shunku, runakunamanka alli kawsayta karashpa kutin mana alli shunku, mitsa runakunamanka kikin shimimantallata llaki kawsayta karashpa purishka nin.

Apunchik Atsil Mamaka Apunchik Atsil Yayantin punchakunaka rupaypi, tutakunaka chiripi runakunapak alli shunkuta maskashpa purishka nin. Shinapika Apunchik Atsil Yayaka shaykushka nin, shina purinapi yanaparinkapak shuk pinkul kiruta rikushpa alli mallkita maskashpa hapishka nin tawnata rurashpa purinkapak.

Tawka watakuna hipa shuk chishika ishkantin Apunchikkunami tuparishka nin, chaypimi ima shina kashkatapash ishkantinmanta willarinkapak tiyarishka. Apunchik Atsil Yayaka kashna nishka nin: "Ñukaka mana alli shunku runakunataklla, mañaytalla mañak runakunata, imatapash mana kushpa karachunlla munak runakunata, Apunchikkunatapash

malas costumbres crecieron. Se volvieron soberbios, se olvidaron de amar la vida, de valorar la palabra dada, de sembrar la comida, de respetar a la Pacha-Mama, de ser solidarios con la comunidad, de dar las gracias a los dioses... Esta forma de vivir no les gustó a Apunchik Atsil Mama (4), Apunchik Atsil Yaya (5), y Apunchik Pacha Mama (6).

Para probar la bondad de la gente, Apunchik-Atsil-Mama y Apunchik-Atsil-Yaya quisieron vivir ellos mismos la forma de como se portaban los humanos, se vistieron de harapos, se llenaron de llagas en sus cuerpos. Apunchik Atsil Mama salió con rumbo wichay (7) y Apunchik Atsil Yaya salió con rumbo Uray (8) y ambos se encontrarían en la mitad del mundo. Salieron para recorrer nuestras tierras mendigando comida en los distintos pueblos. Acordaron que a las personas que les brinden comida les bendecirían bienestar y a las que se porten malas y mezquinas les bendecirían calamidades que saldrían de las palabras de la propia gente.

Apunchik-Atsil-Mama y Apunchik-Atsil-Yaya sintieron el calor del sol durante los días y el frío durante las noches, recorrieron muchos lugares buscando gente generosa. Apunchik-Atsil-Yaya, que estaba agotado de caminar días enteros por las distintas llakta-s (9), para ayudarse en sus caminatas escogió y tomó una rama de pinkul como su bastón.

Una tarde, luego de muchos años de recorrido, los dos dioses se encontraron nuevamente y empezaron a contarse el uno al otro lo que les había sucedido. Apunchik Atsil Yaya dijo: *"Yo solamente he encontrado gente interesada, gente que solo espera recibir, gente que sólo quiere todo a cambio de nada, gente que no quiere dar nada, gente soberbia que*



mana mutsunchikchu nishpa kariyak runakunata llami tarishkani." Kutin Apunchik Atsil Mamaka kashna nishka: "Ñukaka wañuchiklla runakunata, mañakpipash mana karashpa allkuwan llukshichik runakunata, shulluklla warmikunata, shuwaklla, llullaklla runakunata tarishkani. Llakirinimi ñukanchik wawakunamantaka, shinapash alli shunkuta charichun yachachinami kanchik." Shina tukuy tutami rimarishpa sakirishka, kayantimpaka inti llukshikwan, apunchikkunaka kay pachata allichinkapak shayarishka nin.

Apunchikkunaka Inti Yayata tutayachishka, shinallata phuyu mamata ninanta tamiyachichun mañashka. Tutantin punchantinmi tamiyashka nin, chayka yakuka urkukunatapashmi killpashka nin, shinapash inka-yaya runakunaka mana wañushpa kaspi kirukunapi charirishpa wampunakushkalla ninmi. Chashnata rikushpami Apunchikkunaka Inti Yayata ninanta tamiyachichun mañashka. Yakuta tamiyashka hipaka, ninanta tamiyashka ninmi, chaypimi tukuy ima tiyashkapash timpukuk yakupi wañushka nin. Kayan punchapash shinallata yakuta tamiyashka hipaka ninanta tamiyanka ninmi.

Kashna llakipika shuk kari, shuk warmi, tawka wiwakunapash kishpirishka nin Imbabura urku hawaman witsiyashpa. Tukuy ima tiyashka, tukuy yurakunami wañushpa chinkashka nin, chaypimi Apunchikkunaka kay puchushka inka runakunataka puñuchishpa inphiyal kiruta llukchishpa shitashpa yurak sarata churashka nin, chaymantami kunaka kirukunapash ismun, shinallata tukuykuna wañuchik.

Chay kuskallapitami Apuk-Atsil-Yayaka chay tawnapak hapishka pinkul kaspitaka shayachishpa sakishka,

se cree más grande que los dioses." Apunchik Atsil Mama Dijo: "Yo he encontrado gente a quien no le interesa la vida de nadie, gente que en lugar de dar algo me hacían perseguir con sus perros, gente que aborta, gente que mata, gente que roba y mente. Me da mucha pena de nuestros hijos. Tenemos que enseñarles a ser humildes." Quedaron conversando durante toda la noche y al día siguiente cuando el sol apareció en las montañas, los dioses decidieron mejorar el mundo.

Oscurecieron el brillo de Inti-Yaya (padre sol) y pidieron a Phuyu-Mama (madre nube) que haga llover para que esta gente muera ahogada. Llovió incansablemente por mucho tiempo y el agua inundó hasta los cerros, pero la gente siguió flotando aferrados a los troncos de los árboles sin morir. Nuevamente Apunchik-Atsil-Yaya y Apunchik-Atsil-Mama, pidieron a Inti-Yaya que envíe fuego a la tierra. Luego de llover agua llovió fuego, y esta vez la gente y todo lo que existe murió en medio de las aguas hirvientes. Dicen que en el final del mundo nuevamente ha de llover agua y fuego como llovió en aquella ocasión.

En esta lluvia de agua y fuego una pareja y muchos animales lograron salvarse subiendo a la cima del cerro Imbabura. Todas las plantas murieron y desaparecieron. Para completar su propósito Apunchik-Atsil-Mama y Apunchik-Atsil-Yaya hicieron dormir a la pareja, les quitaron los dientes de marfil y en su lugar les pusieron maíz blanco, así aparecieron las caries de muelas y la muerte.

En el mismo sitio, Apunchik-Atsil-Yaya enterró en el suelo la rama de pinkul que había tomado como bastón para





chaypimi kay pinkul kaspika chakishka kashpapash kutin wayllayashpa wiñay kallarishka nin.

Pinkul kirullami chay mana wañuy tiyashka pachakunamantaka puchushka nin, chaymantami kay kaspika mana wañun. Shinami uchilla kashpaka uyashkani. (Katsa).

sus andanzas en la tierra y allí esta vara seca volvió a crecer y multiplicarse. El pinkul es la única planta de los tiempos donde no había la muerte, por eso no muere. Así recuerdo que me conversaron cuando era niño.” (Katsa)(10)

NOTAS:

- (1) **PINKUL:** Árbol denominado “Lechero”. En las comunidades también le conocemos como Pinllu.
- (2) **ÑAWPA-PACHA:** Tiempo adelante, tiempo andino en donde el pasado se une con el futuro.
- (3) **INKA-YAYA:** En las memorias andinas de la comunidad de Kotama, no se refieren a los inkas sino a gigantes que vivieron antes del Diluvio y de la llegada de los inkas.
- (4) **APUNCHIK ATSIL MAMA:** Espíritu Madre. Gran Espíritu Vital Universal Femenino. Esta concepción casi ha desaparecido por la influencia de las religiones cristianas y solamente ha permanecido en el lenguaje de invocación de los yachak (hombres y mujeres de sabiduría).
- (5) **APUNCHIK ATSIL YAYA:** Gran Espíritu Padre. Gran Espíritu Vital Universal Masculino. En el Norte del Ecuador se le conoce hasta ahora como ATSIL-YAYA o ACHIL-TAYTA.
- (6) **APUNCHIK PACHA MAMA:** Gran Madre tiempo, madre mundo, madre naturaleza, madre pariversal (universo dual y par).
- (7) **WICHAY:** Arriba, Sur.
- (8) **URAY:** Abajo, Norte.
- (9) **LLAKTA:** Pueblo, comunidad.
- (10) **KATSA:** Alias de José Antonio Cachiguango, agricultor de 69 años de edad oriundo de la comunidad de Kotama, cantón Otavalo, Relatos escuchados desde la infancia hasta enero del 2006, fecha de su fallecimiento.





HATUN YACHAY SABIDURIA



**RECUPEREMOS EL SUMAK KAWSAY – EL VIVIR BIEN,
POR UN "ORDEN ANDINO"**

El Wamán, el Puma y el Amaru

Javier Lajo

javierlajo@hotmail.com

<http://alainet.org/active>

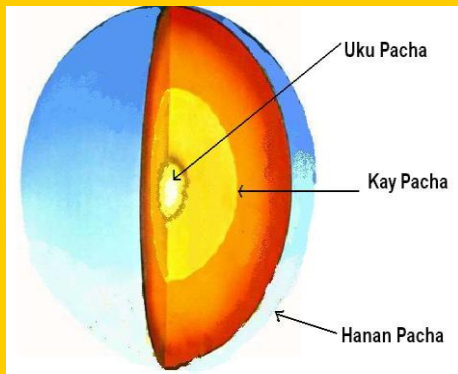
En anteriores artículos nos hemos referido a la Ruta Inka o Qhapaq Ñan, como el "Camino de los Justos", o escuela de sabiduría andina, en su profundidad ontológica, es decir trataba de explicar su contenido, claro, desde la visión de los Puquina que es mi pueblo, y solo en el artículo titulado: ¿Imaninantataq Sumaq Kawsay?, o ¿Qué es pues, el Vivir Bien?, he intentado explicar sus múltiples relaciones con otros aspectos de la cultura andina, como es el caso del "sumac kawsay", que tal como lo están usando en los debates constitucionales¹ en Bolivia y Ecuador, solo en planos de la economía, o de la política, o de la ética, no debiera ser reducido a ninguno de estos planos, pues abarca, como lo vamos a



comentar, el conjunto de los temas de la sabiduría de nuestros pueblos andinos. Y también porque para el éxito de nuestros pueblos en las luchas actuales, no bastará que agitemos solamente el Sumac Kausay en forma aislada, sino dentro de la recuperación del "equilibrio h'ampi" o re-emprendimiento del camino de los Qhapaq o "camino de los justos", método general o programa para recuperar el equilibrio del mundo, u "Orden Andino", *pues el Sumac Kausay esta complementado por el Allin Munay, el Allin Yachay y el Allin Ruway que componen el camino del Waman, el Puma y el Amaru.*

La imagen del wiñay pacha²

El principio del Sumac Kausay, debe ser parte del análisis de cómo en nuestra cultura andina-amazónica, se resolvió la búsqueda del equilibrio en "los tres Pachas" y cómo nuestros antepasados los Inkas, explicaban el milagro de la existencia y dentro de ésta, el doble milagro de la conciencia colectiva, como parte del tiempo y el espacio, es decir, para nuestros pueblos el tiempo y el espacio tienen "un adentro" y "un afuera", su imagen no es una "flecha del tiempo", porque nuestro tiempo no es 'lineal', ni 'lineal-plano', ni 'lineal-espacial' (cíclico-circular o cíclico-helicoidal-convergente, ni nada por el estilo), podría ser mas bien una imagen, "esférica-cíclica", porque allí si tenemos un 'adentro- mínimo' que sería el Uku-Pacha, un 'afuera-máximo' que sería el Hanan Pacha y un intermedio en donde la ciclicidad de las anteriores se cruzan, sitio de cruce "Taypi", que sería el Kay Pacha, que es el mundo del 'aquí y del ahora', en el que somos capturados por el 'flujo' de nuestra conciencia colectiva, este Taypi es también representado por el "Punku" inka o puerta trapezoidal, dado que el lado mayor o base simboliza el Hanan Pacha y el lado menor el Uku Pacha; si queremos otra prueba de lo que



aquí decimos, observemos que la rumi-chaka o piedra-puente que existe en el dintel de todos los portales inkas consagrados a la enseñanza (como los del palacio de Manco Qhapaq en el Cusco), es otro trapecio pero invertido en contraposición al Punku que se traspone. En anteriores artículos hemos presentado este diseño o dibujo, que sería la imagen culta del tiempo en la cultura andina:

Dibujo 1

Decíamos también que esta imagen es coincidente con la imagen que nos describen algunos textos sobre la "era Ollín" de los Mayas de Centro América³, etapa histórica iniciada nada menos que por Quetzalcoatl, el héroe de Tollan, la 'serpiente emplumada' que representa la unión del Kuntur con el Amaru, como lo veremos a continuación.

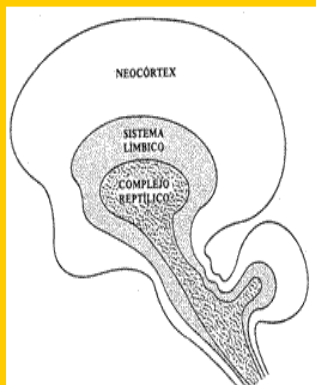
Esta imagen del tiempo es importante tenerla presente cuando nos endilguen tener una imagen del "tiempo cíclico circular" o cuando escuchamos aquello de la "flecha del tiempo", que es una imagen que hasta ahora la usan los científicos y filósofos occidentales contemporáneos, y luego se preguntan ¿Es el tiempo reversible?...; según nuestra imagen la respuesta es que es reversible-irreversible



por ciclos, el tiempo "crece" hacia adentro y hacia fuera, a la vez; como las plantas que crecen hacia arriba y hacia abajo, como los animales y humanos que crecemos hacia adentro y hacia fuera; todo tiene un 'diastole' y un 'sistole', en el tiempo, nuestra conciencia capta justo el momento del cruce o "taypi" por eso tenemos un recuerdo del 'antes', pero también podemos calcular lo que pasara 'después', le llamamos 'prospección' del tiempo; el 'presente' en el Kay Pacha, es solamente un umbral por el que transcurrimos en el permanente vaivén centro-periferia/periferia-centro. Se suele decir que los indígenas marchamos 'mirando' al pasado, pero eso es relativo, aquí se nos trata de poner una imagen espacial al tema temporal. A veces los indígenas, y no solo los indígenas, marchamos en el tiempo mirando al pasado, cuando recordamos y otras veces marchamos "viendo" o proyectándonos al futuro, 'vemos' al futuro, pero definitivamente el futuro 'viene de adentro' del epicentro o Uku Pacha y a la inversa: el pasado 'marcha hacia fuera' o hacia la periferia, por eso nos parece 'marchar de espaldas al futuro' y mirando al pasado, porque entendemos que todo pasado "se nos adelantó" y nunca sucede que el pasado 'se nos atraso'. Por eso, "Ñawi" en runa simi es los ojos con que miramos, pero cuando le damos la vuelta 'al 'Ñawi' , por esa cualidad de la 'metátesis' que tienen algunos términos mágicos del runasimi, tenemos el "Wiña-y" que significa 'eterno', 'siempre', 'todo tiempo', 'tiempo ilimitado', cuando lo usamos como adverbio temporal, pero cuando lo usamos como sustantivo o verbo neutro, significa: 'crecimiento' o 'acción de crecer' o 'acto y efecto de desarrollar', como bien traduce Jorge Lira⁴ en su diccionario. Por eso decimos que el tiempo crece hacia adentro y hacia fuera "a la vez", y que podemos mirar alternativamente y a voluntad en los dos sentidos o direcciones, que es una prerrogativa o cualidad de nuestra conciencia.

Los pachas y el cerebro trino.

El en libro "Qhapaq Ñan, la Ruta Inka de Sabiduría", hay un dibujo sobre la estructura del cerebro trino, tal como lo estudian los científicos actuales (ver dibujo 2), el cual coincide totalmente con la estructura tradicional de los tres Pachas y su identificación con el Wamán, el Puma y el Amaru, veamos.



Neocórtex
Abstracciones
Símbolo: Ave

Sistema Límbico
Sentimientos
Símbolo: Felino

Complejo Reptílico
Instintos
Símbolo: Reptil



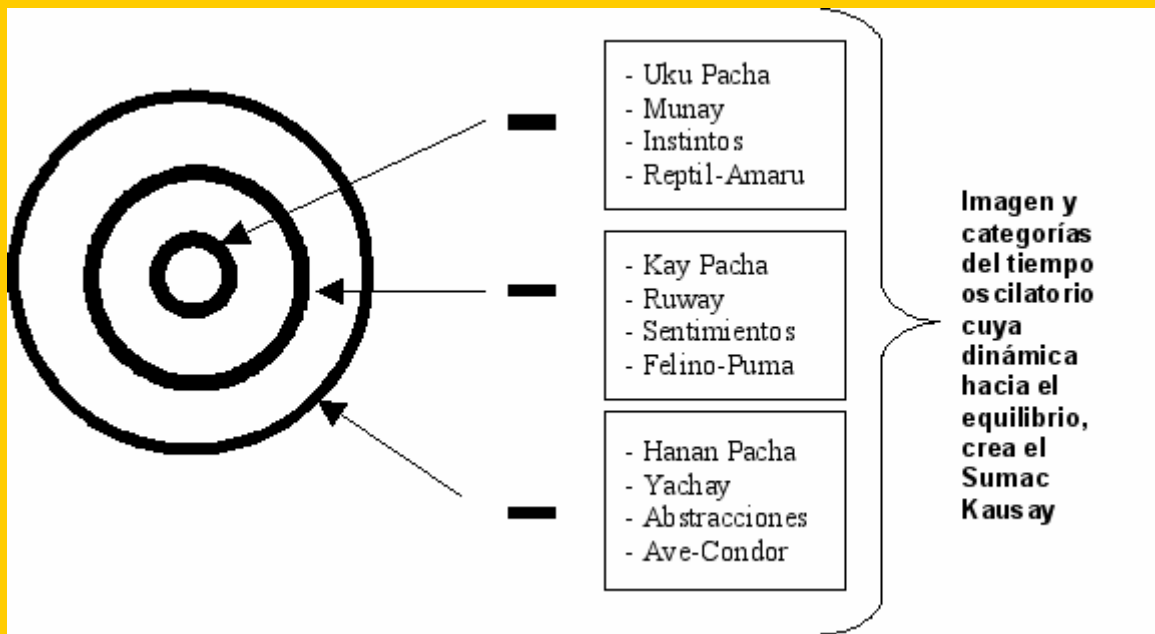
Dibujo 2

En el dibujo 2, en un cerámico pre-inca se representa un felino-antropomorfo, que vuela en las alas de un ave, que a su vez lleva en su pico a la serpiente, *es una alegoría de cómo es que el hombre-puma (Kay Pacha) debe 'volar' en las alas del ave (Hanan Pacha) que simboliza su pensamiento, abstracto inteligente, pero este a su vez*

debe 'llevar en el pico' la sabiduría instintiva de la serpiente (Uku Pacha). Todo esto está expresado en el lenguaje mítico o analógico de los iconos pre-hispánicos

que nos quieren explicar los vínculos o la mecánica de los Pachas en interacción de equilibrio, entre el Reptil-AMARU cuyo habitat es el Uku Pacha, que nos explica la parte medular o 'instintiva' del principio Allin Munay, que significa: Sentir bien, querer bien, desear bien (y que los extirpadores de idolatrias, cambiaron por el "Ama sua" o "no robar"). El Ave-KUNTUR que ocupa el Hanan Pacha y que nos explica la parte 'racional' o Allin Yachay que significa: Razona bien, piensa bien (los extirpadores lo convirtieron en "Ama llulla" o "no mentir", solo porque "llulla" es mentir y "yuya" se traduce como "pensar") y finalmente la zona del Felino-PUMA que habita el Kay Pacha que nos denota la zona intermedia o Taypi del 'aquí y ahora' donde actúa el principio del Allin Ruway, que se traduce como "hacer bien" (y que el extirpador cristiano lo convierte en "Ama Quella" o "no seas ocioso").

El equilibrio del par de Pachas extremos, se produce en un Taypi donde se construye o aparece el "Kay Pacha", nos otorga el 'vivir bien' o el "Allinta ruraywan munay, Inka ñoqanchis kausay", que dice, mas o menos en español: "Haciendo bien las cosas y juntos con amor, Inkas viviremos siempre". De esta forma el equilibrio pleno para el Sumac Káusay es producto del justo medio entre el 'sentir y el pensar' lo que produce un 'actuar pleno' o Allin Ruay, y en donde el criterio de 'verdad' (es una diagonal o Ch'ekkalluwa) es la conciencia plena del momento y la circunstancia del Sumac Káusay o 'esplendida existencia' como buen producto del sentir (munay) y pensar (yachay) en un actuar (ruway) equilibrados y consecuentes; o dicho en andino: en un actuar, sintiendo y pensando, complementaria y proporcionalmente. Esta es la mecánica simple de la sabiduría de nuestra cultura andina, el manejo de los tres Pachas es el ideal del aprendizaje del niño, esto le enseñará a no dar un solo paso en falso, y aunque son pocos los que logran la perfección de esta disciplina, es la disciplina de los Qhapaq-runas y de sus mejores elementos, los que lograrán convertirse en Amautas: Los Amaro Runa.



Dibujo 3



Y con los anteriores elementos, ya nos podemos explicar el Allin Kausay y su relación con la estructura del pensamiento andino. Esta compuesto por los términos: 'Allin', que es 'buenísimo', 'magnífico', 'espléndido' y el 'Kausay', que es 'vida' o mejor aun 'existencia'; se puede traducir primariamente como: "espléndida existencia".

El Allin Kausay, 'espléndida existencia' o 'vivir bien', es uno de los principios o valores más importantes de la disciplina o 'modo de vida' andino-amazónico, que se inicia con el Allin Ruway, o el 'hacer bien' las cosas, es decir, 'hacerlas realmente' y para esto se precisa que cada cosa surja o 'devenga' de un equilibrio de pares proporcionales, como ya lo hemos explicado en anteriores artículos⁵, al hablar del 'Yanantin' y del 'Tinkuy' en la primera y segunda ley del pensamiento Qhapaq, siendo estas las dos claves para comprender el orden natural en la sociedad indígena. Hablamos entonces de la oposición complementaria y proporcional o 'Yanan-Tinkuy' entre 'las paridades', por ejemplo del calor-frío, la luz-oscuridad, lo alcalino-ácido, lo masculino-femenino, etc, siendo estas paridades concretas y reales, no pueden ser comparables a las reduccionistas abstracciones del "bien y el mal" o de "la verdad y la falsedad", que es en contraste con las andinas, conceptos perversos de una visión "Ch'ulla" o monomaniaca de la realidad que intenta apropiarse de la historia del planeta a través del monopolio del "bien y la verdad" de un Dios monoteico ultraterreno (que habita en el "mas allá" o "reino de la trascendencia") que elimina los pares complementarios de la realidad y de la vida, que son los preceptos andinos, del 'yanantin' y del 'tinkuy'. Esto es lo que produce "el existir real" de las cosas en movimiento, como la vida, el buen clima, la paz, la armonía, el trabajo, etc.; en cambio también puede surgir la desproporción o desequilibrio de los pares y este es un deterioro del Allin Kausay que es lo que crea situaciones en desequilibrio, pero no por eso 'malas', las enfermedades, las tempestades, el dolor, el desempleo, etc., es decir todo aquello que nos produce desequilibrio, malestar y dolor. El ser humano comprendiendo este comportamiento del medio natural, propicia entonces el llamado "equilibrio h'ampi" que es el arte de saber encontrar el 'justo medio' según el momento y la circunstancia, en este complejo juego o trama de fuerzas pares que predeterminan cualquier situación del 'kausay' o 'existir'. No está demás señalar que en este 'hacer bien las cosas', el 'punto medio' entre los pares de fuerzas no es lo mismo que el 'justo medio', pues debe haber un equilibrio entre los criterios cuantitativos, pero también cualitativos.

El pensamiento qhapaq: la lógica paritaria andina

Lo que diferencia también la lógica indígena de la occidental, es que esta es una lógica prioritariamente cuantitativa, lo cual deviene de su paradigma de origen en 'la unidad' y no en 'la paridad' que es el paradigma indígena. Así el criterio de verdad no se da por dogmas idealistas como es la costumbre del occidente, pero menos por la simple práctica, sino por la búsqueda y el encuentro del 'equilibrio h'ampi'. El 'Ñan' o Camino, es la búsqueda del criterio de verdad en la cultura indígena de los andes, esta simbolizada por una diagonal, que en runa simi o quechua se dice 'Ch'ekalluwa', cuya traducción literal es 'línea de la verdad', por





eso mismo el "Qhapaq Ñan" o Camino de los Justos, esta construido sobre una recta diagonal que traza un ángulo de 45° del eje norte-sur y que cubre gran parte del hemisferio, recta encima de la cual están construidos nuestros principales templos milenarios, con su centro en la ciudad sagrada de Tiwanaku.

El Sumac kausay se da en el Kay Pacha y esta representado por el Puma, o 'Felino' que como símbolo reúne una serie de cualidades estéticas sumamente valoradas por los runas; la armonía y equilibrio de sus formas producen un efecto de belleza única sobre la Pachamama, la elegancia y la plasticidad del Puma en sus movimientos se nos presenta como una maquinaria perfecta, sobre todo cuando despliega su destreza cazadora; su personalidad o comportamiento es tan enigmático y misterioso, pero tan eficiente y eficaz en el Kay Pacha que reúne todas las características para hacer de los Pumas los máximos guerreros de la escala zoológica. Ejemplo mítico que el Amaro Runa imita tanto como al Kuntur y al Amaru, pero el equilibrio lo consigue como el Puma en el Kay Pacha. El Kay Pacha es pues, producto del equilibrio del par fundamental, el que se da entre el 'Hanan Pacha' y el 'Uku Pacha' (por eso también el simbolismo de un ave que sostiene en su pico una serpiente), que como ya vimos son dos mundos en movimiento opuesto y complementario contractivo-expansivo, dinámica que los Mayas conocían como el 'estado Ollin'. Esta dinámica 'Ollín' o 'Yanan-Tinkuy' (en Quechua), es la que construye el 'aquí y el ahora' o Kay Pacha. Para sintetizar diremos que el 'presente' es producto del equilibrio o 'encuentro' entre el 'pasado' y el 'futuro' o lo que es 'casi' lo mismo entre el Hanan Pacha y el Uku Pacha, ambos también identificados con los principios del Allin Yachay o 'pensar bien' y el Allin Munay o 'sentir bien', respectivamente.

La cultura occidental ha privilegiado el 'pensar' desde sus orígenes en la Grecia antigua, por eso los Inkas cuando llegan los españoles los señalan como 'yachayniyoq', y no se equivocaron pues hasta hoy los occidentales no dejan de usar el 'logos' y la 'epistheme', la razón y la ciencia como sus principales armas y "virtudes". Pero han descuidado mucho su parte instintiva-afectiva, sus emociones profundas, su corazón. Para eso sirve el 'Allin Munay', principio Inka que señala que para vivir espléndidamente se debe 'querer bien', 'amar fuerte', saber sentir al cosmos, a la comunidad, a los semejantes y al medio circundante, a la madre natura, a la Pachamama, esto lo podemos resumir en una frase: Saber encausar los instintos y llevarlos a un nivel superior o "Allin Munay".

Actualmente se viene hablando mucho de la "inteligencia emocional", y de la 'responsabilidad social' para con la sociedad y la 'responsabilidad ecológica' para con la naturaleza, en estos valores nuestro mundo andino-amazónico le lleva a occidente varios milenios de ventaja. Estos principios Inkas del 'Allin Munay' o 'querer-sentir bien'; el 'Allin Yachay' o 'pensar-saber bien' y finalmente el 'Allin Ruway' o 'hacer-realizar bien', son pues los tres pilares sobre los que se construye el Allin Kausay o Sumac Kausay, término este último que tiene una connotación estética pues "Sumac" es una adjetivo que califica lo hermoso, lo bello, pero que en las culturas indígenas suele coincidir con el 'Allin' que es lo 'bueno', 'lo espléndido', 'lo excelente'. Así los principios éticos, en nuestro Orden Andino coinciden plenamente con lo estético.





Desgraciadamente la cultura occidental ha privilegiado excesivamente 'el pensar' en sus disciplinas de conocimiento y 'de vida', esto como producto de su filosofía monomaniaca, que deviene de su mito de origen neoplatónico, que es la "unidad creadora", toda su ciencia y por ende su tecnología esta condicionada al principio de que "ciencia es medir", calculan todo bajo su medida 'única' cual es La Razón o 'El logos' de su existencia, más allá de 'su medida' allanan cualquier otra 'cualidad' trascendente y tienen su máxima en el "cogito ergo sum", el 'pienso luego existo' de Descartes, pensador europeo que representa la entronización de las matemáticas en el subjetivismo o 'individualismo' científico y con ello la potenciación del llamado 'plan baconiano' del 'saber es poder', que significa la separación total y el dominio del sujeto (res cogitans) sobre el objeto (res extensa), axioma matriz de la modernidad, en donde el hombre occidental quiere dominar a la naturaleza y manipular a 'la realidad'- a través del 'saber', pretendiendo conocer 'absolutamente' sus características para manejarlas a través de la invención de 'leyes'. Imaginan a la Pachamama como una gran máquina, capaz de poderse manipular y explotar sin medida ni contemplación. Esto es, sin duda alguna, lo que ha ocasionado la ruptura de los vínculos de la civilización occidental con la madre-tierra.

Por eso nos parece que el orden andino, guiado por el "pensamiento paritario" o pensamiento Qhapaq, es alternativa legítima a estos des-valores occidentales y cristianos, los mecanismos del 'desarrollo' y el 'progreso', exacerbados por el neoliberalismo –que merece un artículo especial- son principios sumamente peligrosos y nocivos para toda la humanidad. Estas reflexiones desde nuestras culturas indígenas –sin caer en mesianismos o milenarismos- pueden servir para recuperar el "equilibrio h'ampi" del planeta, muy deteriorado hoy en día por la pobreza endémica, las guerras, el calentamiento y la inestabilidad global del clima. Fenómenos que debemos resolver y que ya están significando muchas vidas, dolor y angustia a millones de seres de todo el planeta. Con el Orden Andino, recuperaremos el Sumac Kausay, caminando el Qhapaq Ñan: el camino de los Justos.

1

http://asambleaconstituyente.gov.ec/index.php?option=com_docman&task=cat_view&qid=54&Itemid=99999999

2 Traducción aproximada al castellano: Cosmos eterno, o Tiempo ilimitado.

3 Laura Laurencich Minelli en sus artículos sobre los Documentos Secretos de los Jesuitas (2003 Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid), dice así: "*Es una lógica –la indígena- que expresa un continuo devenir ya sea expansivo ya sea contractivo y que procede circularmente como un tornillo sin fin: es decir es un movimiento, un devenir y una interacción de los dioses que plantea la posibilidad que esta sea la lógica que caracteriza la era cosmogónica en la cual los Aztecas decían vivir, la era hollín, la era movimiento*".

4 Lira, A. Jorge; Diccionario Kkechuwa-Español. 2da Edición. Cuadernos Culturales Andinos N°5, Bogotá, 1982

5 <http://movimientos.org/enlacei/QhapaqNan.pdf>





KAWSAY HISTORIA



EL CURIOSO CONCEPTO DE "CERO CONCRETO" MESOAMERICANO Y ANDINO Y LA LÓGICA DE LOS DIOSSES.

Números incas: una nota

Laura Laurencich-Minelli

Universidad de Bologna (Italia)

<http://www.ucm.es/info/especulo/numero27/cero.html>

En el mundo de los Incas, Mayas y Aztecas, el tiempo no es concebido proceder linealmente como en nuestras culturas, sino circularmente, como se evidencia en las creaciones y destrucciones sucesivas, que se narran justamente como eventos cíclicos, tanto en Perú como en Mesoamérica.

El concepto de tiempo entre los Mayas y los Mesoamericanos era tangible: algo concreto que se manifestaba ya sea en la proyección del tiempo sobre el espacio (es decir en los lugares de observación, para establecer los movimientos del sol y



corregir el calendario), ya sea en la división del calendario ritual mesoamericano de 260 días que coincidía con los cuatro puntos cardinales que al mismo tiempo lo regían, uno a la vez, en la sucesión Este, Norte, Oeste y Sur. Además, es importante subrayar que el tiempo era considerado llevado directamente por los dioses, como una especie de estafeta en que el tiempo mismo era el concreto testimonio. (Laurencich- Minelli 1999a; 1999b).

Para los Incas, el tiempo coincide con el espacio, como lo expresa ya inicialmente el vocablo quechua *pacha* que significa tiempo y espacio contemporáneamente. Esta sinonimia entre tiempo y espacio indica que el primero era considerado concretamente y proyectado sobre el espacio geográfico. El tiempo en efecto, era a tal punto considerado una unidad con el espacio humanizado, que los *ceques*, aquellas líneas que partían del centro del mundo inca, la ciudad del Cuzco, permitían individuar no sólo grupos sociales y las 328 *huacas* que marcan el calendario ritual de 328 días de los Incas, sino que algunos de ellos codificaban también las observaciones astronómicas, indicando el punto de algunos momentos significativos del sol y de la luna (Zuidema 1990: 73; 1995). Tiempo que se consideraba proceder circularmente, y entre los Incas hacia atrás, como lo indica el término quechua *ñawpa pacha* = tiempo pasado, que significa también tiempo/espacio adelante.

En el mundo precolombino, que considera el tiempo concreto, no debe sorprendernos que el concepto de cero no represente la nada como nuestro cero, sino también algo concreto.

Ya por sí mismo, el símbolo cero entre los Incas y Mayas es algo tangible: es un colgante sin nudo para los Incas, es un caracol para los Mayas y una mazorca para los Aztecas (Romano 1999, Harvey y Williams 1981, 1988).

He examinado el tema del cero en varias fuentes sobre los Incas y sobre Mesoamérica (Cieza de León, José de Acosta, el Jesuita Anónimo, Guamán Poma de Ayala, Garcilaso de la Vega, los vocabularios quechua-español de Fray Domingo de Santo Thomas (1560) y el impreso por A. Ricardo (1686) y, para Mesoamérica, Bernardino de Sahagún, los Códices Mendoza, Borgia, Magliabechianus, Tellerianus-remensis y el vocabulario nahuatl-español de Molina (1571): los únicos indicios que he hallado en estas fuentes es que los diccionarios no refieran la palabra indígena para traducir cero, es decir, no había en el léxico indígena una palabra correspondiente a nuestro cero.

Sin embargo, desde el vocabulario de Molina se evidencia que, aun si en el antiguo idioma nahuatl no había una palabra para decir cero, por lo menos había un "lugar" para el cero porque de acuerdo a la manera de contar los días pasados presentados por Molina (1970 [1571]), los Nahuas del siglo XVI contaban los días de la semana partiendo de cero, como evidencia Chamoux (2003:29): es decir el cero es el primer número, lo que genera los otros números.

Además la Luna parece haber sido la diosa del "cero" en Mesoamérica con toda su carga de fertilidad. Sin embargo ambos símbolos del cero, el caracol maya y la





mazorca azteca, estaban conectados con la Luna en cuanto Tecciztecatl, la divinidad de la Luna azteca, es dicha proceder del caracol marino mientras la mazorca es parte de la diosa Chicomolotzin (cuyo nombre significa 7 mazorcas) que está conectada a la fecundidad terrestre que a su vez está relacionada con la Luna. Todavía en tiempos tardíos Fray Francisco Ximenes en su *Historia Natural del Reino de Granada* (1722:215-216) recuerda que el caracol era ligado a la Luna.

Los datos etnohistóricos me dejan suponer que el concepto de "cero" concreto, que con su fecundidad genera otros números, pueda ser de origen calendárico y esté ligado a la Luna que, como hemos visto, está conectada con la fertilidad de la mujer y con la fertilidad en general ya sea en Mesoamerica ya sea en los Andes (Hocquenghem 1987:30-31), planeta que aún hoy en día permite a los Andinos como a los Mesoamericanos que viven en el campo de computar los meses lunares y que cuando no se ve, como en su fase de Luna nueva, es considerada ausente, es decir, cero.

A priori, parecería que el calendario sacro mesoamericano de 260 días, dicho *tzolkin* en maya y *tonalpohualli* en nahua, que funcionaba junto al calendario solar de 360+5 días, no hubiera tomado en consideración los meses lunares, sin embargo, éstos venían computados y correlacionados con el calendario sacro, como resulta por ejemplo del Codex Maya de Dresden.

Además, todavía hoy el concepto de cero conectado a la luna y al inicio de los meses lunares se encuentra no sólo en la contabilidad agrícola, como la de los indios Chiapanecos y la de los Mayas Lacandones, sino que entre los Maya Kaqchikel (Mucía Batz 1996: 17-32) y los Nahua (Chamoux 2003: 29) del tiempo presente aún hoy se inicia a contar los días de la semana partiendo de cero: lo que me parece ser un indicio de que el concepto de cero no corresponde a la nada sino a algo tangible, concreto, que en ese momento ha concluido y por lo tanto genera los días sucesivos (por ej. suponiendo que hoy sea domingo, para un maya o nahua de hoy, sería el día "cero", porque está ya transcurriendo, mientras que el primer día será el lunes y así hasta dentro de siete días y no ocho, como decimos nosotros, será nuevamente domingo).

Complementariamente, cito mis observaciones durante el trabajo lingüístico-antropológico que realicé entre los Bibri y Cabecar de Costa Rica en los años 1960-1962 para la construcción de una escuela bilingüe (bibri-español, cabecar-español). Para ellos el día ya concluido es cero, y tanto adultos como niños no comprenden el concepto de cero igual a la nada, en cambio tienen bien claro el concepto de cero equivalente a algo que antes era y al momento falta como por ej. la luna que está y luego, cuando es nueva, no se ve. Concepto que por lo tanto llamaré "cero" (1).

Igualmente, es muy interesante que José Mucía Batz (1996: 9-25), a propósito del "cero" según los Maya Kaqchikel contemporáneos, afirme que para ellos el "cero" no es sólo el principio y el fin de una cuenta sino el centro y la madre de todas las cosas: eso es genera el tiempo.





Me parece curioso y estimulante para nuestra búsqueda que un documento secreto, es decir escrito sin los recortes y las imposiciones de la censura, afirme no solo que el "cero" de los Incas corresponde a *Quilla*, la Luna, aquel planeta que se ve y no se ve de acuerdo a sus fases y que es responsable de la fertilidad femenina, pero también que justamente de la Luna, es decir del "cero", se inicia a contar la serie de los números sacros inca. Se trata del documento todavía poco conocido *Exsul Immeritus Populo Suo* (de ahora en adelante EI) escrito por el jesuita mestizo Blas Valera en 1618 del cual se esta preparando la publicación integral¹. De acuerdo a este documento, el "cero" asumiría entre los Incas el valor de generador de los números sagrados y de los meses lunares: así la Luna nueva que es "cero" no es sólo el punto de partida óptimo del calendario luni-solar de los Incas, al igual de lo que afirma Garcilazo de la Vega (1963[1609]), sino que generaría también cada mes lunar de su calendario y los números sagrados.

Es muy interesante que cuanto revela el ms. EI sobre la Luna = "cero" generador de números y responsable de la fertilidad corresponda a cuanto dicen las fuentes etnohistóricas Mayas y Aztecas (Molina 1970, Mucía Batz 1996, Chamoux 2003) y que se sume a las fuentes etnohistóricas andinas en indicarnos a la Luna como la diosa protectora de la fertilidad y de la generación que, en su aspecto de Luna nueva, o sea en su aspecto más explícito de "cero" inicie, es decir, genera los meses lunares del calendario Inca, Maya y Azteca.

El número cero = la nada y el número 1 como inicio de numeración son propios de las culturas en las cuales el concepto de tiempo y espacio están separados, culturas como la nuestra que concibieron la matemática abstracta en la cual, como dice Platón en el *Timeo*, los números nacen del tiempo. El concepto de "cero" tangible, parece al contrario, propio de las culturas basadas en la atenta observación de la naturaleza y sus manifestaciones concretas, que como los Mayas y los Incas, han desarrollado una matemática concreta en la cual el tiempo se proyecta en el espacio cósmico. Asimismo, las culturas de Egipto y Babilonia poseían el concepto de "cero" tangible (Lumpkin 2002: 20-25).

¿Cuál es la lógica que rige este curioso concepto de "cero" y la manera de contar los días a partir de "cero" que hay en el mundo precolombino? Examinemos los curiosos datos que, sobre este tema, proporciona el documento EI en cuanto parecen abrir unas perspectivas no solo sobre el tema del "cero" en el antiguo mundo andino pero también sobre la lógica que rige eso y el cálculo cotidiano y sacro de los Incas.

El cálculo "cotidiano" y el *quipu* de los Incas

El cálculo de los Incas que los Ascher y Ascher han recabado de la atenta lectura de los números registrados en los *quipu*, consistía en sumas, restas, divisiones en partes iguales, divisiones en fracciones simples y con denominador desigual, divisiones en partes proporcionales, multiplicaciones de números enteros por números enteros y la multiplicación de números enteros por fracciones (Ascher y Ascher 1981: 151-152). Cálculo que se efectuaba con la ayuda de la *yupana* y se





registraba en el *quipu* Es un cálculo que sigue una simple lógica deductiva y lineal que, a pesar de ser efectuado por los *quipucamayoc* y contadores de los Incas pertenecientes, por lo general, a la nobleza, llamaré cotidiano para distinguirlo del cálculo sagrado de que se refiere en el párrafo 3.

Del documento secreto EI de Blas Valera, resulta que los Incas utilizaron el *quipu* en un modo mucho más sofisticado de cuanto los estudiosos lograron determinar apoyándose en los datos de los cronistas oficiales, que lastimosamente son muy lagunosos, quizás porque no los comprendían, o porque a causa de la censura a la cual eran expuestos antes de obtener el *imprimatur*, debían simplificarlo: pues de la comparación que he seguido entre los textos de los cronistas jesuitas oficiales, entre ellos los PP. Acosta [1590], Cobo [1653] y la obra del P. Oliva de 1631 destinada a la publicación (Oliva 1998 [1631]), con lo que el mismo P. Oliva escribe respectivamente siete y ocho años después en el documento secreto *Historia et rudimenta linguae piruanorum* (de ahora en adelante HR) unido a cuanto escribe al respecto Blas Valera en EI, resulta que los cronistas para obtener el *imprimatur* estaban sujetos a describir el *quipu* no como un lógico sistema de registro sino como algo infantil y aproximativo (Laurencich-Minelli 2003a, b, 2004).

Veamos ahora qué afirma sobre este argumento P. Blas en el documento secreto EI: él escribe que existían por lo menos tres tipos de *quipu* (y no uno sólo como habitualmente consideran los estudiosos). El primero, el más conocido, porque sobre él se concentran las investigaciones desde el siglo pasado, es el *quipu* numérico decimal que llamaré de posición para distinguirlo de los otros tipos de *quipu*.²

De acuerdo a las afirmaciones de P. Blas en EI, el *quipu* numérico de posición cumplía igualmente la función de registro de doble entrada, de registro selectivo de partidas averiadas o no utilizables y de partidas aceptables, mientras el indicador de clase, es decir un objeto oportunamente insertado al final de la cuerda maestra, permite identificar cuidadosamente la clase a la cual pertenecen las cosas contadas (Laurencich-Minelli 2001: 69). Lo que significa, que el *quipu* presentado en EI resulta ser un instrumento de registro muy eficiente, no obstante su simplicidad, y tan flexible que registraba también los imprevistos y podía programar balances, así como el estado de salud y la eficiencia de la población del Imperio: en efecto presenta una lógica contable simple y lineal que servía para registrar el estado de bienes, entradas, productos, incluso lo esperado, lo ausente, etc. Se acompaña de un prontuario clasificatorio de los bienes y de los seres evidenciado con el indicador de clase que los proyecta en las varias clases en que estaban subdivididos los bienes del Imperio, por ejemplo la clase minera, agrícola, poblacional, etc.

Veamos juntos al autor de EI, cuáles son los elementos técnicos que aplicados al *quipu* dan lugar a las prestaciones ya mencionadas y al mismo tiempo responden a unas preguntas que han planteado los estudiosos sobre la lectura del significado extranumerico de los colores, de los nudos a Z o a S y de la hilatura a Z y a S de las colgantes del *quipu*.





De acuerdo al manuscrito de Blas Valera, el ojo de quien consultaba el *quipu* debía inicialmente buscar el indicador de clase insertado en la cuerda maestra, que evidenciaba a qué clase pertenecía el *quipu* mismo (por ej. las clases minera y agrícola, la primera indicada por una hebra de oro y la segunda por una mazorca). En efecto, explica P. Blas, el mismo color, por ejemplo el color rojo de una colgante, podía indicar cosas diferentes según la clase a la cual pertenecía: es decir el color rojo en la clase del *quipu* de mina correspondía al cinabrio mientras que en la clase agrícola indicaba el ají. Este indicador de clase se encuentra presente aún en algunos *quipu*, por ejemplo el n. VA 47122 del Museum für Völkerkunde de Berlín, cuya función es planteada a modo de hipótesis por Gary Urton, a pesar de no haber tomado en cuenta el documento EI.³

La manera de pensar concreta que rige el *quipu* y sus prestaciones es evidenciada también por la manera de utilizar el *quipu* como registro de doble entrada: el P. Blas indica, en EI, que el nudo a S evidencia la sustracción y el nudo a Z la suma: es decir el nudo a S correspondería a los objetos previstos pero no ingresados, mientras que el nudo a Z a los realmente ingresados. Por otra parte, la afirmación genérica de Blas Valera en EI de que las hebras hiladas a S indica cosas viciosas y feas y las hebras hiladas a Z cosas bellas y virtuosas, aplicada a las colgantes del *quipu* indicaría que las cuerdas de un *quipu* hiladas a S registrarían bienes averiados, seres enfermos o cosas en general feas, inservibles o escasamente utilizables; mientras que las colgantes hiladas a Z evidenciarían todo lo bueno y bello que ha sido registrado, es decir, lo utilizable.⁴

En el ámbito de los *quipus* numéricos, EI señala además que no siempre se recurría a la posición del nudo para evidenciar la pertenencia del número a las decenas, centenas, etc., sino que se podía enlazar al nudo mismo hebras de colores, por ejemplo rojo, para indicar las decenas. Como ejemplo presenta el *miraypaquipu*, un *quipu* usado para expresar algo como nuestras tablillas pitagóricas, anudando sobre una sola colgante los resultados del n. 4 multiplicados por los números 1-9. Esto evidencia la flexibilidad del *quipu* que nosotros en cambio tenemos la costumbre de pensar como un sistema mnemónico unívoco y fijo.

No conozco hasta el momento descripciones de *quipu* con nudos marcados por hebras de diversos colores, entre los existentes en nuestros museos. Por ello, es recomendable analizar cuidadosamente, a la luz de esta perspectiva, los llamados "markers" que Frank Salomón, a propósito del *quipu* de Tupicochan, dice justamente que presentan colores diversos (Salomon 2002: 293-319).

Además del *quipu* numérico de posición, Blas Valera describe el *quipu* ordinal, que dice ser un sistema mucho más simple, usado por ejemplo por los pastores, para registrar el número de objetos contados, visualizándolos en las cuerdas del *quipu* según el orden en que se observan en el terreno: éste es un *quipu* no de posición sino más bien ordinal-topográfico que marca el orden y las filas según las cuales, el recaudador registraba para el pastor las llamas seleccionadas a consignación de los oficiales del Inca (por ej. de la primera fila de cinco llamas presentadas a la





verificación e indicadas sobre una de las colgantes del *quipu* con otros tantos nudos, suponemos que se escogiera la segunda: venía inserido un fleco de lana de llama sobre el segundo nudo (a partir de la cuerda maestra) para indicar la llama escogida, fleco que en este caso asume la función del indicador de objeto): el *quipu* ordinal es un *quipu* tan concreto que proyecta sus factores, como las llamas del ejemplo y el respectivo cálculo, directamente en el terreno. Además nos permite aproximarnos a la lectura del tipo de *quipu* que Locke llama "spurious", del cual tenemos algunos ejemplos en nuestros museos, entre ellos el *quipu* n. 3887 del Museo di Antropologia e Etnologia dell'Università di Firenze (Locke 1923: 27-31, Laurencich-Minelli 2003b).

Estos instrumentos mnemotécnicos son concretos y tridimensionales y los cálculos "cotidianos" que registran siguen una simple lógica lineal de matemática con base 10 que calcula cosas concretas.

En El Blas Valera describe también el "*quipu* regal" o *capacquipu* que dice ser usado solamente por la nobleza para escribir en modo ideográfico-fonético-silábico mediante *quipu* textos y cantos sacros (Laurencich-Minelli 1996, 2002a, 2003b) se basa en una serie de ideogramas que van leídos fonéticamente, dichos *ticcisimi* o palabras claves (ver Laurencich-Minelli 2003b, fig.1 en el número 25 de esta misma Revista): cada una de éstas venía inserida en una de las colgantes, mientras que el número de nudos atados en la parte inferior de la colgante indicaba la sílaba que se debía extrapolar y leer fonéticamente. El escoger un *ticcisimi* en vez que otro para componer el *capacquipu* no era casual porque el ideograma mismo tenía valor conceptual que había que calcular en el "escribir" el texto: sin embargo el utilizar la sílaba CHA extrapolada de el *ticcisimi* PACHACAMAC conectaba el texto entero al dios mientras que extrapolándola de CHACATA (cruz) lo conectaba a la cruz de las cuatro direcciones. A cada canto sacro escrito sobre el *capacquipu*, dice el cronista mestizo, correspondía un número sagrado pero también a cada *ticcisimi* con que se formaba el *capacquipu*, correspondía un dios o una fuerza divina que, como hemos visto, acentuaba la sacralidad del entero *capacquipu* hacia aquel dios o aquella fuerza divina. La lógica que rige el *capacquipu* no era una lógica lineal y deductiva pero una lógica de molde holístico en cuanto el todo, es decir, el texto "escrito" no es igual a la suma de sus partes.

Esta es una escritura que, al igual que la Maya, compone sus textos para una lectura fonética combinando dioses y fuerzas divinas e indicando, con un indicador de sílaba, cuáles son las sílabas que hay que extrapolar de ellos para la lectura fonética (Coe 1992:231-258). Dioses que, contrariamente a nuestra manera de pensar, eran concretos y se podían tocar a través de unos objetos concretos que "contenían" su sacralidad: como las *huaca* de acuerdo al pensamiento andino y los *nahual* o los símbolos de los dioses o los mismos sacerdotes, de acuerdo al pensamiento mesoamericano. En suma, esa era una escritura no solo tridimensional pero concreta que involucraba concretamente a los dioses y a las fuerzas divinas de acuerdo a una lógica holística.

La "escritura" de los números incas





Los números de los incas venían “escritos” de manera concreta y tridimensional, es decir, mediante nudos, en los *quipu*: en el *quipu* ordinal se trata de nudos simples anudados uno a la vez.

No entro en detalles sobre los nudos utilizados en el tipo de *quipu* numérico decimal de posición, por ser muy conocidos, pero recuerdo que el nudo a 8, indica la unidad, es decir, es el símbolo del n. 1, el nudo largo a la franciscana indica, con sus múltiples vueltas, las unidades desde el n. 2 hasta el n.9, mientras que los nudos simples son usados para “escribir” los números comprendidos en las clases de las decenas, centenas, miles, etc. Es decir, los diversos modos de realizar un nudo nos aclaran que ya sea el n. 1 ya sea la clase de las unidades se podían identificar prescindiendo de su posición en la colgante, mientras que las decenas, centenas, miles se evidenciaban solamente con la diversa posición en la colgante (Asher y Asher 1981:151-152).

Blas Valera en EI explica también el *abaco* o *yupana* tanto que lo que creíamos haber sido un instrumento abstruso y complicado resulta sencillo y flexible: sobre



Foto: Diccionario Encarta 2005

la rejilla de malla cuadrada llamada *yupana* se calculaba a través de piedrecillas o semillas que se leían como un *quipu* numérico de posición: eso es una columna de cuadrados de la *yupana* corresponde a una cuerda de *quipu* en que se contaban, a partir de abajo y hacia arriba, las unidades, las decenas, las centenas, etc.⁵ De el ms. EI se infiere que la *yupana* servía no solo para cálculos sino también para apuntar números que se “escribían” con piedrecillas o semillas que, al igual que los nudos de los *quipu*, son concretas.

Del mismo documento EI resulta además que la *yupana* servía para cálculos sagrados: en este caso este instrumento permitía otras posibilidades y su aplicación seguía reglas distintas.

La “escritura” de los números sagrados y sus cálculos

En las altas culturas teocráticas mesoamericanas, como la Maya y la Azteca, que consideraban divinos no sólo a reyes y nobles sino también a los espacios que gobernaban (es decir sus cacicazgos y estados), existían números divinos, es decir dioses que corresponden a números que por lo tanto llamaré dioses-números: se pueden leer en numerosas fuentes precolombinas, entre ellas los dieciséis códices mesoamericanos y varias estelas mayas del periodo clásico. Los Mayas “escribían” estos dioses-numeros como ideogramas en forma de rostros de dioses. Ellos y los Aztecas “escribían” los numeros sacros también en el calendario de los 260 días, el *tzolkin* o *tonalpohuall* en forma de los 13 dioses- números de las treceñas y de los 20 dioses de las ventenas: los primeros a menudo como números en forma de bolitas (una bolita=1, dos bolitas=2, etc. ver *Codex Borbonicus*), bolitas- números





que corresponden respectivamente a los dioses Xiuhtecutli, Tletztzecutli, etc. y los segundos, los dioses números de las ventenas, mediante *cipactli, ehecatl, calli*, etc. que son respectivamente los símbolos de los dioses Ometeotl, Quetzalcoatl, Tepeyollotl, etc.

Para el Imperio teocrático del Tahuantinsuyu gobernado por un rey divino, el Inca, cuyo espacio cosmogonizado era también considerado divino, y del cual todas las fuentes cronísticas revelan una cuidadosa contabilidad administrativa realizada a través de los *quipu*, curiosamente no han sido aun halladas fuentes precolombinas que refieran de números divinos, quizás porque diversamente de Mesoamerica, no existen códices precolombinos o porque los miramos sin darnos cuenta de su sacralidad en cuanto los cronistas oficiales no hablaron de números sagrados, tal vez porque no los entendieron o, en caso contrario, para evitar de ser acusados de idolatría (Laurencich-Minelli 2004b).

3a. Los números sagrados de los Incas

El ms. EI, tal vez por ser un documento secreto, nos revela que los números sagrados de los Incas existían y se podían “escribir” ya sea en forma de nudos de colgante de *quipu*, ya sea en forma ideográfica, es decir como *tocapu* (Laurencich-Minelli 2002b:267-284). Los primeros son diseñados en EI anudados sobre un fragmento de colgante de *quipu*: a cada uno Blas Valera le antepone la explicación el latín que aquí transcribo después de haberla traducido:

QUILLA= La colgante sin nudo.

INTI = La colgante con un nudo.

LAS FUERZAS OPUESTAS Y LA DOBLE TORSIÓN DE LA HEBRA=

La colgante con 2 nudos.

AMARU DESTRUCTOR Y LA MASCULINIDAD = La colgante con 3 nudos.

LA FEMINEIDAD Y PACHAMAMA = La colgante con 4 nudos.

EL DIOS PARIACACA = La colgante con 5 nudos.

EL DIOS ILLAPA = La colgante con 6 nudos.

EL INCA Y SU COYA = La colgante con 7 nudos.

LOS ANTEPASADOS ORIGINARIOS EN LA SACRALIDAD DE URU= La colgante con 8 nudos.

AMARU CREADOR= La colgante con 9 nudos.

PARIACACA, PACHACAMAC, VIRACOCHA, INTI Y QUILLA= La colgante con 10 nudos.

Examinamos ahora esta serie de números sagrados: inicia, como hemos visto, con las dos divinidades mayores del Imperio, que son respectivamente la hebra sin nudos, el “cero”, es decir Quilla (la Luna) y el n.1 Inti, el Sol; sigue el n.2: las fuerzas opuestas, eso es el elemento masculino y femenino que entrelazados se consideraba que formaban la fuerza cósmica base, casi el tejido del mundo. Sigue el n.3: Amaru destructivo y la masculinidad: es la fuerza destructiva que se consideraba desencadenada cuando se alteraba el equilibrio entre las fuerzas cósmicas. El n.4 es la femineidad y Pachamama. El n.5 es el dios Pariacaca, dios creador, cuyo lugar sagrado principal es la *huaca*, que se encontraba en





Huarochirí en los Andes Centrales. El n.6 es el dios Illapa, dios del rayo y del trueno, cuyo número corresponde a dos veces Amaru, casi a indicar el vínculo entre Illapa y la fuerza cósmica destructiva. El n.7 es el Inca con su Coya esposa-hermana: forman una totalidad quizás compuesta del n. 3, la masculinidad y el Amaru y el n. 4 la feminidad y Pachamama. Sin embargo, es probable que al Inca le correspondieran también otros números (por ej. el Inca en la escritura ideográfica de EI, está representado por dos cuadrados concéntricos que sugieren dos veces el n. 4; asimismo, por el n. 5 figurado por una cruz). El n.8 representa los antepasados originarios y la sacralidad del dios de la hebra, del tejido y de la palabra: el dios Uru: es muy interesante porque de aquí se infiere el legamen entre las cuatro parejas de los Ayar (que según el mito omónimo fundan la historia de los Incas) y el dios Uru que continuaría a hilar el vínculo con los antepasados; además Blas Valera en el ms. EI describe el legamen entre el dios Uru, los textiles y la historia de los Inca en la ceremonia *urupyachana* que consistía en sacar antiguos tejidos de los depósitos, deshilar algunas hebras y reutilizarlas en tejidos nuevos. El n.9 es Amaru creador. Este dios-número me parece muy interesante para comprender la lógica del cálculo sagrado: en efecto el Amaru destructor multiplicado por 2 proporciona el dios Illapa cuya destrucción se limita a su aspecto de saeta, mientras multiplicado por sí mismo daría la fuerza creadora. El n.10 es Pariacaca, Pachacamac, Viracocha, Inti e Quilla. Éste es el número que parece comprender y reunir a los dioses creadores y fundadores, aunque si el valor numérico asignado a cada dios, cuando de por sí solo, resulta diverso: en efecto, Pariacaca es el n.5, Inti es el n.1, Quilla es el "cero". En otras palabras, me parece que la decena tenga la capacidad de unificar, bajo el n.10, a los dioses creadores y fundadores del Imperio sin respetar la lógica del cálculo numérico deductivo, pero sí una lógica que llamo holística en cuanto el todo no es igual a la suma de las partes de que está compuesto.

De los números sagrados "escritos" en forma ideográfica como *tocapu* Blas Valera dice en EI que son textiles pero que pueden también ser pintados sobre madera. Que los *tocapu* puedan llevar "escritos" unos números sagrados esta implícitamente afirmado por las cifras arábigas dibujadas en unos de los *tocapu* de indumentos pertenecientes a la sagrada nobleza inca en la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (Guamán Poma de Ayala 1936:102, 104, 106, 120 etc.; Laurencich-Minelli 1996:77-87, 99-107).

No me detengo sobre los varios *tocapu*-números presentados en EI ni discuto aquí la interpretación que de esos proporciona Blas Valera y Anello Oliva en HR en cuanto ya me detuve sobre el tema (Laurencich-Minelli 2002, 2003a, 2003b, 2004b,c). Menciono solamente que no resulta que estos *tocapu*-números podían componerse como los números sacros anudados en la colgante mediante los cálculos sagrados: es decir, parecen ser la forma fija y estática de expresar un número sacro, ni resulta que fueron usados para el cálculo sacro. Se debe también tomar en cuenta que nos indican una vía para "leer" los tejidos incas y los *keros* decorados con estos ideogramas dichos *tocapu* (Laurencich-Minelli 2002, 2004c).

3b. Cálculos sagrados de los Incas. El hecho que los Mesoamericanos y los Andinos veneraran a dioses en forma de número abre la posibilidad que ellos





podían hacer también cálculos sagrados con estos números divinos. Sin embargo las fuentes precolombinas nunca evidencian cálculos sagrados, quizás porque formaban parte íntima de la preparación y de las técnicas sacerdotales transmitidas directamente de maestro a alumno, y por ellos encontraban innecesario documentarlos. Del mundo Inca colonial proceden en cambio algunos datos del cálculo sagrado: están en el documento secreto jesuítico EI: que, en cuanto secreto, es decir no expuesto a la censura ni de la Corona ni de la Orden, nos revela este aspecto del cálculo de los Incas con el intento de comunicar y recordar la complejidad de los *quipu* y la preparación escolar de la nobleza inca, ya sea al mundo europeo culto, como a la nobleza inca que se estaban españolizando. Este tema obviamente no se encuentra en ninguna otra fuente colonial porque habría sido considerada obra del demonio y censurada junto al autor⁶. En espera de encontrar una confrontación a cuanto escribe Blas Valera en EI, quizás en un documento judicial colonial que trate de un eventual proceso por brujería concerniente a los números, veamos aquí algunos apuntes tomados del mismo documento.

De el ms. EI resulta que los números sagrados anudados sobre una hebra eran considerados capaces de descomponerse y recomponerse en varios modos de acuerdo a curiosos cálculos unos de los cuales parecen lineares: por ejemplo el n. 8, el dios Uru, según las oportunidades establecidas por los sacerdotes, podía descomponerse en 4×2 , es decir, podía contener Pachamama y las fuerzas opuestas, pero también en $5 + 3$, es decir, el dios Pariacaca y Amaru destructivo-masculinidad, pero también en $6 + 2$, es decir el dios Illapa y las fuerzas opuestas.

Mas curioso parece el cálculo sobre el n.10 que tiene la capacidad de reunir en sí a los dioses creadores y fundadores del Imperio sin respetar la lógica del cálculo numérico deductivo, pero sí una lógica que llamo holística en cuanto el todo no es igual a la suma de las partes de que está compuesto: sin embargo esta compuesto del n.5, Paricaca, de "cero" la Luna con el n. 1 Inti, el Sol y de los dioses Pachacamac y Viracocha cuyo numero sacro parece ser el 10.

A esta misma lógica holística pertenecen los curiosos cálculos que Blas Valera en Exsul Immeritus dice ser necesarios para transformar el *quipu* "regal" o *capacquipu* en números apoyándose al ábaco o *yupana* y registrando sobre un primer *quipu* numérico los resultados que se han obtenido dando valor 10 a cada *ticcisimi* y valor 1 a cada sílaba extrapolada de el *ticcismi* y sobre un segundo *quipu* numérico los resultados sacados dando en cambio valor 1 ya sea a cada *ticcisimi* ya sea a cada sílaba. De esta base, de acuerdo a EI, el sabio dicho *amauta* tiene que alcanzar el número sacro de cada canto o un múltiplo. No me detengo sobre los varios pasajes que Blas Valera dice ser necesarios para alcanzar el número sacro y producir al mismo tiempo la mayor cantidad de múltiplos de este numero porque ya traté en detalle este tema (Laurencich-Minelli 2004b): miramos aquí solamente los curiosos cálculos que se efectúan para alcanzar, en este caso, el n.5, el número del canto Sumac Ñusta.

Por ej. en el primer *quipu*, las colgantes en las cuales es registrado el n.23 son dejadas de lado porque según el cálculo sagrado inca proporcionan un múltiplo de





5 en cuanto $2+3=5$, y por lo tanto el *amauta*, por haber ya alcanzado el n.5, no lo somete a ulteriores cálculos, mientras trabaja aún sobre otras colgantes : es decir, suma los números de la primera colgante con aquellos de la segunda ($87+37=124$) y los resta de la suma entre los números de la tercera colgante más aquellos de la quinta ($46+46=92$) es decir $124-92=32$ que según el cálculo sagrado correspondería al n. 5, en cuanto $3+2=5$.

El cálculo registrado sobre el segundo *quipu* parece en cambio más simple, probablemente porque cada colgante del mismo produce el n. 5 ó unos de sus múltiplos, así como la suma de todos los números de este *quipu* proporciona el n. 55, otro múltiplo del n. 5, es decir del canto mismo. En resumen, considero la posibilidad de que se trate de cálculos que llamaré holísticos en cuanto el resultado obtenido es diferente a la suma de sus factores. Blas Valera concluye su demostración explicando que en estos cálculos, es celada la fuerza del n. 55, múltiplo sagrado del n.5, número del canto Sumac Nusta que a su vez vela el dios del n.5, Pariacaca. Alcanzando tal número, él dice que el *amauta* honraba fuerzas que establecían una corriente (el *kamaq*) y comprendiendo los números confería grandeza al Tahuantinsuyu, supongo en cuanto enfocaba, refundaba y ordenaba el imperio de los Incas en el sistema numérico que caracterizaba la entera cosmogonía del Tahuantinsuyu. Además, agrega que la *yupana* es la imagen de Pachamama, simbólicamente tejida por Uru, el dios de la hebra y de las palabras, a fin de que el sabio sacerdote *amauta* pueda simbólicamente descender del Cielo sobre la *yupana* y moverse entre las piedras blancas (las unidades pero también las sílabas del *capacquipu*) y negras (las decenas pero también las palabras cardinales) para aferrar a Amaru, el gran destructor y convertirlo en el creador: el *kamaq*. Así, concluye P. Blas la armonía del cosmos quedaba en equilibrio porque se activaban las fuerzas de los dioses.

En síntesis, el número sagrado anudado en la colgante no correspondería a una sola divinidad sino que podría asumir en sí mismo a otros dioses de acuerdo a la composición y descomposición de un número y según los cálculos hechos por el *amauta* para transformar un canto en número, mientras que el número sagrado escrito por medio de ideogramas parece fijar el dios-número al territorio del cual no sería posible removerlo ni hacerlo englobar a otras divinidades a menos que no se le añadiera, en el mismo cartucho, otro *tocapu* (Laurencich-Minelli 2003b,c, 2004c).

Cuánto de todo eso era Inca y cuánto colonial no sabemos: hay que seguir investigando comparándolo también con los números sacros mesoamericanos. Mientras tanto, tomando como referencia la época colonial de los documentos EI e HR, los denominaré números sacros inca-coloniales esperando que ulteriores estudios aclaren este tema al igual que las curiosas relaciones entre EI, HR y la *Nueva Crónica* que de acuerdo no sólo a éstos manuscritos sino también a estudios comparativos recientes resulta muy probable que sea conectada con los jesuitas.⁷

Palabras finales. Esta nota quiere plantear el problema sobre el curioso concepto de "cero" y la curiosa manera de contar los días a partir del número





“cero” que existió y existe todavía en el mundo andino y mesoamericano y cuál puede ser la lógica que rige estos conceptos ilógicos para nuestra manera de pensar. Desde esta búsqueda resulta que, en el ámbito de los cálculos de los Incas, parecen existir dos tipos de lógica: una lineal y deductiva utilizada en el cálculo cotidiano y en los *quipu* de número, la otra holística para los cálculos sacros y los *capacquipu*: ambas basadas sobre conceptos, números y cálculos concretos. La primera, utilizada para los cálculos cotidianos, cuenta a partir de 1, como esta evidenciado en las varias clases de *quipu* aquí examinados. En cambio el razonamiento holístico utilizado para “llamar” y contar los dioses-números cuenta a partir de la hebra sin nudo que hemos llamado “cero”. Esta curiosidad en la lógica que rige los números sacros incas parece relacionada al hecho que trata de números que son dioses, al igual que los números dioses que llevan los días del calendario sacro mesoamericano dicho *tonalpohualli*: sin embargo el estudio que estoy efectuando sobre el *tonalpohualli* del codex Cospí evidencia que los 20 dioses-números del calendario sagrado resultan tan dinámicos que no sólo engloban ya en sí mismos, gracias al sistema del calendario de los 260 días, los dioses de los puntos cardinales y los 13 dioses de las trecenas, sino que también parecen ser capaces de asumir, cada uno de ellos en modo diferente (pero tal vez ligado a las necesidades religiosas del templo en el cual el *tlacuilo* redactaba su Codex) a otros dioses a través de micro-símbolos que los representarían (Laurencich-Minelli 2003c, 2002c). Dinamicidad que Lopez-Austin (1989-90 I:268) ya había evidenciado ser presente en los dioses del olimpo nahua, capaces de cambiar atributo y de fundirse entre ellos. En otras palabras, en el *tonalpohualli* utilizado más que todo para predicciones y auspicios, es decir para cálculos sagrados, cada uno de los 20 dioses-números parece capaz, aunque en modo diverso, de generar holísticamente una clase de dioses multiformes diferentes de los originales de acuerdo a la lógica que rige los dioses mesoamericanos (Laurencich-Minelli 2003b, 2002e). Lo que parece, como concepto, análogo a los curiosos cálculos holísticos de la matemática sacra inca colonial evidenciados en EI pero a sabiendas que, en el caso de Mesoamérica, la dinamicidad de sus dioses es expresada a través de los micro-símbolos de los mismos dioses que se unen entre ellos y, en el caso de los Andes, bajo forma de dioses números que se unen mediante aquella curiosa forma de cálculo que he llamado holística. Este último, utilizado en el ámbito de los números sacros incas para ligar y activar a los dioses, expresa una lógica que no es la lógica occidental lineal, deductiva sino la lógica holística andina cuyos conceptos son siempre concretos (Arnold y Yapita 2000): lógica que se observa también en el hecho que ampliando o reduciendo el número, éste puede asumir en sí mismo más o menos dioses. Es una lógica que expresa un continuo devenir ya sea expansivo ya sea reductivo que procede circularmente como un tornillo sin fin: es decir es un movimiento, un devenir y una interacción de los dioses que plantea la posibilidad que esta sea la lógica que caracteriza la era cosmogónica en la cual los Aztecas decían vivir, la era *ollin*, la era movimiento.

En otras palabras Valera en EI, a través de la numerología y de los cantos que transcribe mediante el *capacquipu*, nos presenta fuerzas sagradas que son como diosas y dioses que no son seres bien definidos incapaces de salir de su personalidad, como los dioses de el Olimpo griego y romano, pero dioses





proteiformes, capaces de interactuar y asumir a otros dioses y a otras fuerzas sagradas, cosa que pudo haber favorecido a los Incas al asumir nuevos dioses, como Viracocha, Pachacamac y Pariacaca en su Olimpo. Lógica que permitiría a los dioses y a las fuerzas sagradas de constituir un *unicum* sacro: el *kamaq* (que el vocabulario quechua-español estampado por Antonio Ricardo en 1568, traduce como "creador", es decir el soplo vital): un *unicum* en continuo fluir con movimiento circular entre el mundo del los dioses y el de los hombres pero que es diverso de sus componentes simples. Era en efecto un todo, tal vez personificado por el fluir continuo del agua que corre en la tierra y luego sube al cielo bajo la forma de vapor para luego bajar de nuevo a la tierra bajo la forma de lluvia que los sacerdotes intentaban gobernar en su fluir a fin de que no encuentre obstáculos, porque de haber sucedido hubieran ocurrido grandes catástrofes (Earls and Silverblatt 1978).

¿Se trata de una lógica conectada a la cuenta de números que son divinos, como eran también los días del calendario sagrado o *tonalpohualli* y que, por lo tanto, era efectuada en el ámbito del razonamiento holístico al igual que la religión mesoamericana y andina?

¿Es este continuo devenir-movimiento de los dioses nahua la base filosófica de la era *ollin*, la era que caracteriza el postclásico de Mesoamérica?

Se necesitan ulteriores investigaciones para contestar a estas preguntas: por el momento me parece que hay que subrayar la analogía que hay sobre este tema entre el mundo andino y el mundo mesoamericano y sugerir que la manera de contar los días a partir de "cero" que existe todavía entre los Mayas y los Nahuas actuales puede ser debida al hecho que, en Mesoamérica precolombina los días eran considerados llevados por los dioses al igual que hoy en día son considerados llevados por los santos de nuestro calendario. Además el parecido entre los dioses dinámicos ya sea de Meso América ya sea de los Andes y el concepto holístico que caracteriza los dioses mesoamericanos y los dioses-números incas coloniales nos deja suponer, en espera de ulteriores investigaciones, que la concepción de los números sacros inca coloniales de que refiere EI remonta a tiempos precolombinos.

El razonamiento holístico, al igual que la lógica que rige la manera de calcular los números-dioses, al primer impacto parece ilógico y extraño para nuestro modo de pensar. Sin embargo, desde un examen más detenido del cálculo sacro parece más bien pertenecer a la misma lógica que se diría empapar el modo de pensar lo sagrado, ya sea en Mesoamérica y en Perú, y que además en Bolivia es todavía observable en los pueblos actuales de Aymaras (Arnold y Yapita 2000).

Igualmente, aquel conjunto de operaciones "ilógicas" que hemos visto en el caso de la transformación del canto Sumac Ñusta en números, que parece haber tenido el objetivo de producir tantas cifras divinas que debían de cualquier manera expresar el n.5 ó sus múltiplos y los dioses conectados con este número, parecen un ejemplo de razonamiento holístico.





De cualquier modo parece que los cálculos de los Incas seguían el razonamiento lineal deductivo cuando se referían a objetos que se podían proyectar en el espacio geográfico visible y práctico de la vida cotidiana, es decir, cuando se trataba de cálculos que llamaremos cotidianos, mientras que cuando se enfocaban en los grandes espacios del tiempos sagrado, que habíamos visto considerarse proceder circularmente, venían efectuados según un razonamiento que producía el retorno, el cerrarse en círculo del pensamiento, la falta del infinito en la proyección de las cosas y del mundo pero al mismo tiempo la proliferación del razonamiento holístico multi-direccional que provocaba aquel absurdo, para nosotros, multiplicarse o reducirse de números sagrados y de dioses: aquellos números cuya totalidad no es igual a la suma de sus factores.

El "cero" concreto y la concreción de los números usados para contar cosas concretas, sean mercaderías, tributos, personas o divinidades, proyectándolas en el espacio real y concreto, podrían haber facilitado a los Incas o a sus predecesores el descubrimiento de la matemática de posición, que en los rangos de las unidades, decenas, centenas, miles, etc., recuerda la secuencia de los andenes a modo de graderías ascendentes, que recubrían las montañas. Bajo esta óptica no parece casual la afirmación de P. Valera en EI que el abaco o *yupana* represente la Tierra, es decir la diosa Pachamama (Laurencich-Minelli 2001a: 42-43).

Concluyendo se infiere que lo sagrado de los Mayas, Aztecas y Incas era regido por una lógica de molde holístico que, quizás, se puede relacionar con el hecho de que las lenguas americanas son aglutinantes, es decir, que los hablantes siguen inconscientemente una lógica holística en la cual gracias a infijos y sufijos, que son morfemas analíticos, el todo, o sea la palabra nueva completada por los afijos es diferente a la suma de sus partes.

De cualquier manera, estas son por ahora sólo hipótesis de trabajo que propongo a los estudiosos en espera de ulteriores investigaciones.

Es cierto que hasta ahora el cálculo de los Incas ha sido considerado en el ámbito de nuestras principales coordenadas: tiempo y lugar. Sin embargo, nos encontramos frente a culturas que realicen el cálculo en coordenadas diferentes a las nuestras, de las cuales la más evidente parece ser la de su espacio antropizado, como desde varios años va afirmando Zuidema.

Tampoco hemos tomado en cuenta que cada una de las partes de su cálculo se define a través de aquella particular relación que lo liga al todo divino, el *kamaq*.

Ni siquiera hemos considerado el hecho de que las poblaciones indígenas actuales de América, como los Mayas Quiché, y los Mayas Kaqchikel guatemaltecos y los grupos Aymaras bolivianos, que mantienen sus propias tradiciones, no viven (porque no conocen) las condiciones establecidas por la racionalidad occidental, como por ejemplo el principio de la no contradicción, las leyes de identidad, las inferencias deductivas, pero en cambio una lógica holística en la cual A puede ser cualquier cosa de parecido a A pero también distinto de A, residuo de procesos





psicológicos e históricos que a nosotros se nos escapan la mayor parte de la veces (Levi-Strauss 1962): contradicciones con la racionalidad occidental que no hay que considerar anomalías en el ámbito de nuestra racionalidad occidental que erróneamente suponemos universal, sino como anomalías aparentes, pues causadas por nosotros mismos cuando intentamos aplicar nuestro pensamiento occidental, que ha desarrollado una fina lógica abstracta, lineal y deductiva al *tonalpohualli*, a la cosmogonía de la era *ollin* de los Aztecas, al cálculo sagrado Inca y el pensamiento de los Ayamaras de hoy que, en cambio, parecen haber usado y usar la lógica holística.

Referencias citadas.

Acosta, J.

1954 [1590] *Historia Natural y Moral de las Indias*. BAE, Madrid.

Altamura, L.

2001 Relazione di consulenza concernente la verifica di scritte. *Actas del coloquio Internacional: Guáman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial*, Roma, 29-30 Setiembre 1999) F. Cantù (ed.), pp. 143-170. Pellicani, Roma.

Anónimo

1992 [1879] De las costumbres de los naturales del antiguo Perú. En *Varios. Antigüedades del Perú, Crónicas de América* 70, Urbano H. y Sánchez A. (eds), pp. 45-122, Historia 16, Madrid.

Ansion, J.

1990 Como calculaban los Incas En *Quipu y Yupana. Colección de escritos*, C. Mackey, H. Pereyra, C. Radicati, H. Rodriguez, O. Valverde (eds.), pp. 257-266, CONCYTEC, Lima.

Arnold, D. y J. de Dios Yapita

2000 *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. No. 9, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

Ascher, M. & R. Ascher

1981 *Code of the Quipu, A Study in Media, Mathematics and Cultures*. University of Michigan Press, Ann Arbor.

Asher, M..

1991 *Ethnomatematics. A Multicultural View of Mathematical Ideas*. Brooks/Cole Publishing Co. Pacific Grove, California.

Bertoluzza A., C.Fagnano, M.Rossi e A.Tinti

2001 Primi risultati dell'indagine spettroscopica micro-Raman sui documenti Miccinelli. *Actas del coloquio Internacional: Guáman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial* (Roma, Italia, 29-30 Setiembre 1999), F. Cantù (ed.), pp. 181-190, A. Pellicani, Roma.

Cantù, F.

2001 Guaman Poma y Blas Valera en contraluz: los documentos inéditos de un oidor de la Audiencia de Lima. *Actas del coloquio Internacional: Guáman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial* (Roma, Italia, 29-30 Setiembre 1999), F. Cantù (ed.), pp. 475-519, A. Pellicani, Roma.

Chamoux, M.

2003 Calendrier, représentations mentales et procédures de calcul chez les Nahuas (Mexique). *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, t.89-1: 21-38.





Cieza de Leon, P.

1986-1987 *Crónica del Perú*, I-III. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Cobo B.

1952[1653] *Historia del nuevo mundo*. Biblioteca de Autores Españoles, n.92, Atlas, Madrid.

Codex Borgia

1963 Facsimile. Fondo de Cultura Economica, México D.F.

Codex Borbonicus

1974 Facsimile. Akademische Druck, Graz.

Codex Magliabechi

1970 Facsimile. Akademische Druck, Graz.

Codex Mendoza

1992 Berdau P. Rieff Anawalt P. Eds, 4 vols, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.

Codex Tellerianus-Remensis.

1899 Facsimile. Duc de Loubat Ed, Paris.

Coe M.

1992 *Breaking the Maya Code*, Thames and Hudson, New York.

Earls J. and Silverblatt L.

1978 La realidad física y social en la cosmogonía andina. *Actes du XLII Congès International des Americanistes*, vol.IV.:299-326. Paris.

Gracilazo de La Vega el Inca

1963(1609) *Comentarios reales de los Incas. Primera parte*. Biblioteca de Autores Españoles, n.133, Atlas, Madrid.

Gasparotto, G

2001 Studio al microscopio elettronico a scansione (SEM) e microanalisi EDS delle parole chiave metalliche allegate a Exsul Immeritus. *Actas del coloquio Internacional: Guáman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial* (Roma, Italia, 29-30 Setiembre 1999) F. Cantù (ed.), pp. 195-246, A. Pellicani, Roma.

Gnerre M.

2001 La telaraña de las verdades: El f.139 del tomo Cast.33 del Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI). *Actas del coloquio Internacional: Guáman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial* (Roma, Italia, 29-30 Setiembre 1999), F. Cantù (ed.), pp. 181-190, A. Pellicani, Roma.

Guaman Poma de Ayala, F.

1936 *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Institut d' Etnologie, Paris.

Hamy E.T.

1899 *Codex Tellerianus- Remensis*. Imprimerie Nationale, Paris.

Harvey H. y B. Williams

1981 Aritmética azteca: notación posicional y cálculo de área. En *Ciencia y desarrollo*, M.P. Closs ed. pp. 22-31, CONACYT, México.

1987 Decipherment and Some Implications of Aztec Numerical Glyphs. En *Native American Mathematical*, M.P.Closs ed., pp.237-259, University of Texas Press, Austin.

Hocquenghem A.M.





1987 *Iconografía mochica*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Laurencich-Minelli, L.

1960-62 Libretti di campo, ms. Bologna. *La scrittura dell' antico Perú*. CLUEB, Bologna. 1999a *Messico Precolombiano*. Esculapio, Bologna.

1999b *Religione Mesoamericana*. Esculapio, Bologna.

2001a Presentación del documento *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo*. En *Actas del coloquio Internacional: Guáman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial* (Roma, Italia, 29-30 Setiembre 1999), F. Cantù (ed.) pp. 111-142, A. Pellicani, Roma.

2001b Un aporte de *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo* y de *Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum* a la historia peruana: la figura de Blas Valera. En *Actas del coloquio Internacional: Guáman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial* (Roma, Italia, 29-30 Setiembre 1999), F. Cantù (ed.), pp. 247-272, A. Pellicani, Roma.

2001c *Il linguaggio dei numeri e dei fili nel mondo degli Inca. Una nota*. Esculapio, Bologna.

2002a *Il linguaggio magico religioso dei numeri, dei fili e della musica presso gli Inca*. Esculapio, Bologna.

2002b Una propuesta de lectura de los numeros "escritos" sobre textiles Inca. En *Actas de la II Jornada Internacional sobre textiles precolombinos*, V. Solanilla (ed.), pp.267-284, Dep. D' Art de la Universitat Autònoma de Barcelona-Institut Cabalá de Cooperacion Iberoamericana, Barcelona.

2002c Il tonalamatl del Codex Cospi e le variazioni pittoriche dei glifi: una proposta di lettura. *Quaderni di Thule*, Centro Studi Americanistici « Circolo Amerindiano », Perugia, 2002, ARGO, Lecce, pp. 379-388.

2003a Quipu y "escritura" en las fuentes jesuíticas en el virreinato del Perú entre el final del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII", Simposio HIST.11 Primer siglo jesuita en el Virreinato del Perú (1567-1667), Laurencich L y P. Numhauser (coords). *51º Congreso Int. de Americanistas* (Santiago de Chile, 14-18 de julio 2003).

2003b Nuevas perspectivas sobre los fundamentos ideológicos del Tahuantinsuyu: lo sagrado en el mundo Inca de acuerdo a dos documentos jesuíticos secretos, *Espéculo*, Universidad Complutense, Madrid, www.ucm.es/info/especulo/numero25/tahuan.html

2003c Una nota su ulteriori possibilità di lettura del calendario rituale del codice Cospi. En *Actas del Coloquio Internacional "Lo Sagrado y el Paisaje"* (1-2 ott. 2002), Università di Bologna, D. Domenici, C.Orsini, S.Venturoli (eds.), pp. 101-114, CLUEB, Bologna.

2003d El paisaje y lo sagrado en la carta de Martín Guaman Mallque al Rey (1587). En *Actas del Coloquio Internacional "Lo Sagrado y el Paisaje"* (1-2 ott. 2002), D. Domenici, C.Orsini, S.Venturoli (eds.), pp 343-352., Università di Bologna, CLUEB, Bologna.

2004a Lo sagrado en el mundo inca después del III Concilio Limense de acuerdo a documentos de la época. Un esbozo. *Xama*, n.15/17, INCIHUSA, CRICYT, Mendoza.

2004b *Quipu y escritura en las fuentes jesuíticas en el Virreinato del Perú entre el final del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII*, en, Laurencich y Numhauser eds., *Primer siglo jesuita en el Virreinato del Perú (1567-1667)*, Abya Yala, Quito.

2004c. Nuevas perspectivas sobre los quipu y los tocapu inca: los números sagrados. *Quaderni di Thule*, Acta del XXVI Convegno Int. di Americanistica, maggio 2004, Perugia.

Laurencich-Minelli L., Miccinelli C., C. Animato





1995 (1997) Il documento "Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum". *Studi e materiali di Storia delle Religioni*, vol. 61, XIX, 2: pp. 363-413, Roma.

Lettera di Francisco de Chaves alla Sacra Cattolica Cesarea Maestà. Un inedito del sec.XVI. *Studi e materiali di Storia delle Religioni*, vol. 64, XXII: 57-91, Roma.

Levi-Strauss C.
1962 *La pensée sauvage*, Plon, Paris .

Lopez-Austin A.
1989-90, I,II, *Cuerpo humano e ideología*. I-II, UNAM, México D.F.

López-Grigera, L.
2001 Introducción al estudio retórico de *La Primer Corónica* atribuida a Guaman Poma. En *Actas del coloquio Internacional: Guáman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial* (Roma, Italia, 29-30 Setiembre 1999), F. Cantù (ed.), pp. 273-292, A. Pellicani. Roma.

Lumpkin, B.
2002 Mathematics Used in Egyptian Construction and Bookkeeping. *The Mathematical Intelligencer*, 24,2:20-25.

Molina, A.
1970 [1571] *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Edición facsimilar, Porrúa, México D.F.

Mucía Batz, J.
1996 *Ajlab. Matematica vigesimal Maya*. Patzun Chimaltenango, Guatemala.

Numhauser Bar-Magen P.
2001 Nueva Coronica y Buen Gobierno: una respuesta jesuita a la represión y a la censura en el virreinato peruano del siglo XVI. En *Actas del coloquio Internacional: Guáman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial* (Roma, Italia, 29-30 Setiembre 1999), F.

Cantù (ed.), pp. 313-328, A. Pellicani, Roma.
2003 Lo sagrado, la Babel de las Indias y Guaman Poma. En *Actas del Coloquio Internacional "Lo Sagrado y el Paisaje"* (1-2 ott. 2002), D. Domenici, C.Orsini, S.Venturoli (eds.), pp 359-370, Università di Bologna, CLUEB, Bologna.

Oliva, A.
1998 [1631] *Historia del reino y provincias del Perú*. Prólogo de C.M. Galvez Peña, Pontificia Universidad Católica, Lima.

Pereyra-Sanchez, H.
1990 La yupana, complemento operacional del quipu. En *Quipu y Yupana. Colección de escritos*, C. Mackey, H. Pereyra, C. Radicati, H. Rodriguez, O. Valverde (eds.), pp. 235-256, CONCYTEC, Lima.

Quilter J. and G. Urton eds.
2001 *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Khipus*, University of Texas Press, Austin.

Radicati di Primeglio, C.
El sistema contable de los Incas. Libreria Studium, Lima.

Ricardo, A.Ed.
1609 *Vocabulario en la lengua general del Perú llamada Quichua*, Los Reyes.

Romano, G.
1999 *I Maya e il cielo*. CLUEP, Padova.





Sahagun B. De

1979 *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Porrúa, México D.F.

Santo Thomas, fray D. De

1560 *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú llamada quichua*, F.Fernandez, Valladolid.

Solomon, F.

2002 Patrimonial Khipu in a Modern Peruvian Village. An Introduction to the quipocamayos of Tupicocha, Huarochirí. In *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Adevan Khipu*, J.Quilter y G.Urton (eds.), pp.293-319, University of Texas Press, Austin.

Urton, G.

2003 *Signs of the Inka Khipu*, University of Texas Press, Austin.

Valera, B.

1618 *Exsul immeritus Blas Valera populo suo*, ms. Collezione Miccinelli, Napoli.

Vargas Ugarte Rubén

Historia del Perú". Fuentes, Lima.

Wassen, H.

1990 El antiguo abaco peruano según el manuscrito de Guaman Poma. En *Quipu y Yupana. Colección de escritos*, C. Mackey, H. Pereyra, C. Radicati, H. Rodriguez, O. Valverde (eds.), pp.205-218, CONCYTEC, Lima.

Ximenes, F.

1967[1722] *Historia Natural del Reino de Granada*. José de Piñeda Ibarra, Madrid.

Zuidema, T.

1981 Inca Observations in the Solar and Lunar Passages through Zenit and Anti-Zenith at Cuzco. En: *Archaeoastronomy in the Americas*, R.A.Williamson (ed.), Los Altos, Cal. Ballena Press/College Park Md. Center for Archaeoastronomy.

1990 *Inca Civilization in Cusco*. University of Texas Press, Texas.

1995 *El sistema de ceques del Cuzco*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

1997 Cosmovisión Inca y astronomía en el Cuzco: nuevo año agrícola y sucesión real. En *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, : R. Garrido-Aranda (comp.),pp.251-270. Montilla: Obra Social y Cultural Cajasur, Ayuntamiento de Montilla.

Notas:

[1] *Exsul immeritus Blas Valera populo suo* es un documento secreto escrito en Alcalá de Henares en 1618 por el jesuita desterrado: el mestizo Blas Valera, quien sufrió una muerte jurídica en 1597 por su abierto indigenismo y sus declaraciones sobre cómo la conquista se había realizado con el engaño, creando así serios problemas a la Compañía durante la Inquisición: P.Blas escribe EI para transmitir a quienes consideraba su gente, los indios, y a la élite cultural de la época, entre ellos los jesuitas, la complejidad de la cultura de los Incas. Otro documento. si bien vistos de diverso ángulo, es el ms.jesuítico también secreto *Historia et rudimenta linguae piruanorum* escrito en Perú en diferentes periodos de tiempo por dos jesuitas italianos: F. Antonio Cumis, quien inicia a escribirlo hacia el 1600, y P. Anello Oliva, quien continua escribiendo una primera parte en 1637 y una segunda en 1638 (Laurencich-Minelli L., Miccinelli C. y C.Animato 1995 (1997): 363-413). Los dos documentos jesuíticos que pertenecen a la colección Miccinelli (Nápoles) revelan varias noticias que modifican algunos datos sobre la conquista y las crónicas, entre ellos el caso de P. Valera: después de su muerte jurídica y gracias a la complicidad de algunos jesuitas habría retornado al Perú en 1598, donde para ayudar a los indios y para dar a conocer al Rey de España la destrucción cultural sufrida a causa de la conquista, habría escrito, ayudado por sus cofrades Anello Oliva y Gonzalo Ruíz, *Nueva Coronica y Buen Gobierno* (1936) escondiéndose, dado que estaba oficialmente muerto, detrás del nombre del indio Guamán Poma de Ayala, que le sirve también de





informante principal. Los dos documentos han sido presentados, junto a los exámenes técnicos (Altamura 2001:143-170; Bertoluzza A., C.Fagnano, M.Rossi y A.Tinti 2001:181-190; Gasparotto 2001:195-246) y a dos manuscritos provenientes de archivos externos (que exponen los mismos problemas de los dos documentos secretos) al coloquio "Guamán Poma y Blas Valera" organizado por el IILA en Roma el 29-30 septiembre 1999 (Laurencich-Minelli 2001a: 111-142; 2001b:247-272; Cantù 2001:475-519; Gnerre 2001:181-190): exámenes técnicos y documentos externos que prueban que EI e HR son auténticos y escritos por las personas que los firman y que la Compañía sufrió graves tensiones con la Inquisición que la indujeron a darle muerte jurídica a Blas Valera. Por lo que concierne los recortes e imposiciones de la censura a los cronistas que escriben sobre Perú entre finales del siglo XVI y el 1638 ver Laurencich-Minelli (2003b, 2004a, b). *Historia et rudimenta* ha sido publicada por completo (Laurencich-Minelli et Al 1995 (1997), de *Exsul immeritus* se ha publicado la parte más antigua (1533) (Laurencich-Minelli et Al (1998), se ha presentado una síntesis (Laurencich-Minelli 2001a) y varios recortes (Laurencich-Minelli 2001c, 2002a,b 2003a,b 2004a,b). Se está además preparando la publicación integral también de este documento.

[2] Para una panorámica de los estudios realizados sobre *quipu* v. Locke 1912: 325-332; 1923; Radicati di Primeglio 1979; Asher 1991; Laurencich-Minelli 1996; Urton 2003; para las fuentes cronísticas sobre la "escritura" de los Incas y sus *quipus* Laurencich-Minelli 1996: 13-30 y en particular los cronistas Acosta 1954 [1590]: 189-190 y Garcilaso de La Vega 1977 [1609-1617]: 445-447, 449-451.

[3] "I have examined some twenty khipu samples in various collections that have large needlework "bundles" (marcado por el autor) that terminate one end of the primary cord " [...] que podrían ser indicadores de *quipus* administrativos, porque en la comunidad andina de Tupicocha *bundles* parecidos se refieren todavía como *pachacamanta* (concernientes a la centena) y concluye que siendo la centena una importante unidad administrativa para los Inca: [...] "may have indicated the administrative class of khipu in question, as well as its general subject matter and the magnitud of units recorded" (Urton 2003: 6). Para las preguntas que plantea la lectura extranumeral del quipu ver Urton 2003 y Quilter and Urton 2002., Radicati 1979.

[4] Por hilado a Z se entiende el hilado a la derecha evidenciado sobre la hebra por la torsión dispuesta como la diagonal de la Z, mientras por hilado a S se entiende el hilado a la izquierda. La retorsión es siempre en sentido contrario al hilado.

[5] Para los modos de "escribir" los nudos en los *quipus* v. Locke 1923; Ascher 1991:24-25; Laurencich-Minelli 1996: 37, fig.3; Urton 2003: 37, fig. 2. Para la yupana v. Wassen 1999: 205-218; Pereyra-Sanchez 1999: 235-256; Ansion 1999: 257-266; Laurencich-Minelli (2002): 46-4, fig.16.

[6] Censura a la cual eran sometidos los cronistas y en particular los que pertenecían a órdenes religiosas después del III Concilio Limense (1583) (Laurencich-Minelli 2003a,b,c).

[7] A pesar de que no todos los estudiosos hayan todavía aceptado la colaboración del supuesto autor de la *Nueva Coronica*, Guamán Poma, con el grupo de Jesuitas denunciada ya sea en EI ya sea en HI, ya unos indicios de conexión del documento con los jesuitas habían sido mencionados por Vargas Ugarte en una nota que puede haberse escapado (Vargas Ugarte 1939: 229-230) y el mismo Porrás Barrenechea (1948:27) había denunciado, aun si muy genéricamente, que la *Coronica* tiene "tufillo de sacristía". Además otros indicios que indican su relación con los jesuitas han sido hallados recientemente en documentos externos o en la misma *Nueva Coronica* (Gnerre 2001, Lopez-Grigera 2001, Numhauser 2001, 2003, Laurencich-Minelli 2003d, para el cuadro actual del problema, ver también Domenici et Al. 2003).





RUNA HANPIY MEDICINA ANDINA



¿ CÓMO HACERSE YATIRI ?

LA INICIACIÓN

Gerardo Fernández Juárez
gjuarez@csh-to.uclm.es

Existen diversas maneras que capacitan a una persona para ser *yatiri*. En principio una persona, por su propia voluntad, no puede convertirse en "maestro"; tiene que haber sido elegido, seleccionado para tal misión. Los que nacen simultáneamente de un mismo vientre, los gemelos o *ispa*, así como aquellos que nacen de pie, *kalluni*, con más dedos de los que por naturaleza corresponden, *sojtillos*, y los que poseen ciertas marcas, defectos y deformaciones son los más propicios para el desempeño de las técnicas de predicción de los yatiri al ser elegidos por el rayo. Otra posibilidad, de carácter prácticamente universal en las diferentes sociedades andinas, es que el propio rayo se presente durante la tormenta para golpear al candidato sucesivamente dos o tres veces, en la creencia de que al recuperar el sentido, la persona posee los poderes curativos y de predicción que el rayo le ha donado en la forma de una piedra extraña que recoge en las proximidades del lugar, la "gloria bala". Nadie debe presenciar este



encuentro entre el rayo y el candidato que ha sido elegido; debe efectuarse en la más estricta intimidad por cuanto si alguien lo presenciara la persona afectada moriría sin remedio. Cuando el rayo golpea a un miembro de la familia, se considera que sus herederos directos también "tienen rayo" por lo que habitualmente el oficio es transmitido entre los golpeados por el rayo de padres a hijos e incluso nietos. El encuentro con el rayo deja siempre una marca exclusiva como garante de la selección de que ha sido objeto. Cicatrices en forma de cruz sobre la coronilla, incisiones profundas en las extremidades y diversas deformaciones vitalicias hacen de los tocados por el rayo seres de "frontera", pertenecientes al dominio humano y al sagrado. Lo expuesto no sólo se aplica a los hombres, sino también a las mujeres, quienes en la época colonial se constituyeron en defensoras eficaces de las tradiciones religiosas andinas, lo que les valió el atributo de "brujas" y "hechiceras". En la actualidad existen mujeres *yatiri* de gran prestigio y consideración. En otras ocasiones es la presión de la comunidad la que induce a la captación de un nuevo *yatiri*, así le ocurrió a José Alejo Benito refrendado como *yatiri* por los especialistas de su comunidad de *Sullka Titi Titiri*, al comprobar el grado de adiestramiento que había conseguido merced al aprendizaje efectuado con su difunto padre.

El sueño es una forma habitual de conocimiento a través del cual una persona preocupada por la persistencia y la forma del mismo puede llegar a la conclusión, aconsejado por otro "maestro", de que tiene que dedicarse a la lectura de la hoja.

Padecer una enfermedad grave, de causa desconocida, y conseguir recuperarse con rapidez de la misma por un tratamiento personal, acredita a la persona como "maestro" y especialista de gran reconocimiento. Ignacio Caillante sufrió hace tiempo unas convulsiones fortísimas que le dejaban extenuado. Las piernas eran incapaces de sostener su peso y temblaba de forma incontrolable. Un familiar suyo le cargó a costas hasta el cerro *Pachjiri* a cuyo calvario del rayo se encomendó utilizando braseros de incienso y realizando el sacrificio de una *muxsa misa* (dulce mesa). Al poco tiempo su cuerpo recuperó el vigor, de tal forma, que el descenso del cerro lo hizo por su propio pie. A partir de este momento comenzó a interesarse por las hojas de coca y las plantas medicinales que experimentaba con su propia dolencia curándose él mismo y acreditando una gran capacidad en la lectura de las hojas de coca.

En la actualidad, el oficio de pronosticador, adivino y curandero se ha hecho en cierta forma "rentable" en los sectores marginales de las ciudades. Campesinos con ligeros conocimientos sobre la hoja de coca en lo que se refiere a augurios y presagios, emigran a la ciudad para incorporarse a los diferentes sindicatos de *yatiris* y curanderos. "Por plata no más van" es la crítica acérrima que se hace de estos "nuevos *yatiris*" por parte de sus colegas del campo. En definitiva es la ciudad, sus "residentes", los que propician esta demanda creciente de especialistas, "...antes no sabía ser así; ahorita más de cien debe haber", comenta Marta Huarachi. Hay que tener en cuenta dentro del proceso de acomodado y transformación que sufre el "residente" aymara, el importante desamparo simbólico en el que se ve inmerso, circunstancia que, en cierta medida, se ve amortiguada por la actuación de estos especialistas, quienes posibilitan una eficaz adaptación





religiosa a las nuevas condiciones de vida a la vez que permiten cierta continuidad con el sustrato de creencias altioplánicas de sus comunidades de origen. Como vemos el "ganar plata" justifica el aprendizaje y la práctica de este don, convertido en oficio, en el ámbito urbano. Si observamos cómo los especialistas andinos del pasado eran elegidos para desempeñar sus cargos, sorprende el grado de continuismo que al respecto existe con los actuales especialistas aymaras. Los tocados por el rayo, los mellizos, los deformes, los quebrados que se recuperaban con rapidez, los hijos de especialistas...así como los míseros y hambrientos, constituían en el pasado tal y como acontece en la actualidad, el colectivo más apropiado para el desempeño y puesta en práctica de los conocimientos de predicción y terapéuticos, así como el servicio a los lugares sagrados y el convite a los diversos comensales ceremoniales aymaras. Una vez seleccionado el candidato, éste tiene que habituarse al conocimiento y destreza de ciertas técnicas pertinentes en la relación simbólica con el entorno religioso aymara. Efectuada la selección del futuro especialista supuesto que reúna las cualidades apropiadas para ser un buen "maestro", comienza el estricto periodo de iniciación. El propio interesado debe ser aleccionado por un especialista de prestigio quien le iniciará en el conocimiento de los rudimentos técnicos y en las pertinentes estrategias predictivas. El "maestro" insiste en los cuidados que debe tener siempre, el carácter sagrado de su oficio, por lo que jamás debe practicarlo bebido, "hasta cierto punto no más", su obligación de atender a quien se lo solicite con la generosidad necesaria, no estar obsesionado por la plata, emplear el empeño y obstinación necesaria para hacer curar a los enfermos, reconocer con humildad los casos que no pueda atender, pagar con corrección a los diferentes lugares ceremoniales, conocer el orden de aplicación en la ch'alla...etc. No se trata por tanto de un mero adiestramiento práctico; en realidad este aspecto no interesa tanto al "maestro" aleccionador como el mentalizar a su alumno de la trascendencia de su misión al servicio de los *jaqi*. El *yatiri* tiene que saber en cada momento interpretar los problemas de los seres humanos a través de las hojas de coca, para lo cual su dedicación y empeño tiene que ser constante. "De usted no más depende"; el nuevo "maestro" tiene que saber pensar para interpretar los designios de la coca, reflexiona sobre sus propios sueños y aventura sobre los sucesos comunitarios de los que participa como uno más.

A través del sueño los seres sobrenaturales se van a manifestar al aspirante quien tendrá que interpretar qué tipo de especialidad o "camino", le corresponde seguir. Para clarificar el tipo de revelación de que va a ser objeto, en la comunidad de *Tuqi Ajllata Alta*, el "maestro" Carmelo Condori aconseja pagar con una "dulce mesa" al *kunturmamani* en el cuarto donde el aspirante duerme y con él, a la pachamama, los achachila y los propios santos que son quienes, en realidad, aleccionan al inexperto candidato. "Date cuenta, date cuenta, ya tienes que saber itodo te van a revelar!".

Al cabo de un par de semanas de efectuado el pago al *kunturmamani*, el aspirante es juramentado por su "maestro" entregándole su *tari* de coca. Con gran seriedad, antes de partir al cerro *Qapiqi* en *Tuaqi Ajllata Alta*, el "maestro" Carmelo Condori toma juramento a su discípulo el *machaq* maestro, "nuevo maestro", de que no se va a burlar del compromiso que está adquiriendo ni se va a arrepentir, ni





mucho menos tratar de enriquecerse. Una vez efectuado el juramento, el "maestro" entrega el *tari* de coca al aspirante quien debe sostenerlo junto a su corazón. A continuación se prepara una "dulce mesa" que se va a entregar esa misma noche en el "cabezal" o altar del cerro que el "maestro" considere oportuno y que suele ser el más representativo y sagrado de la comunidad; después una mesa negra, *ch'iyara* misa, para que los seres malignos no molesten ni engañen al protegido. Preparadas las mesas y convenientemente asperjadas, con vino y alcohol, se emprende la subida al cerro completamente en ayunas y sin haber mantenido relaciones sexuales los días previos. El postulante lleva sobre su corazón, durante todo el ascenso, el *tari* de coca y las mesas convenientemente empaquetadas. La noche es el momento en el que los *saxra* y *antawalla* actúan, por lo que el "maestro" abre el camino *ch'allando* y asperjando alcohol en cada descanso y hacia las sombras indefinidas que nos envuelven. Los descansos van acompañados siempre de aspersiones y tragos reconfortantes de alcohol. El postulante va cargado, como los bailarines con sus pesados aderezos y disfraces, con los útiles y remedios que configuran la base de su conocimiento intelectual, el *tari* de coca y las mesas, cuya destreza y manejo le irán confirmando, a través de la experiencia, como "maestro" prestigioso. El aspirante cargado de los atributos del que "sabe", camina con humildad, recogido en sus creencias, con toda su voluntad porque el cerro jala a los que vienen con fe, aliviando los pesares del ascenso, a la vez que cansa y obstaculiza a los curiosos.

El "maestro" tiene que saber cual es "su camino" en el que va a especializarse, es "para rayo", "para *pachamama*"... etc. En la comunidad de *Tuqi Ajllata* Alta, los distintos especialistas distinguen perfectamente la oportunidad y preferencia en el tratamiento del paciente, por parte de uno u otro *yatiri* en base a esta distinción específica. Los casos de *antawalla* para Carmelo Condori, los de gloria y rayo para Ignacio Caillante quien luce una marca estrellada en su mano derecha que le acredita dicha especialización. De esta forma, las "pagancias" que son ofrecidas por el *yatiri* adecuado resultan más eficaces, al ser bien recibidas.

Una vez en la cumbre del cerro, ya en la madrugada, se encienden tres velas que se alojan en el interior de los huecos del altar o "cabezal" del cerro, donde se dejan las ofrendas. Las velas tienen que permanecer encendidas el mayor tiempo posible, a resguardo del gélido viento de la cumbre. Junto a las velas el aspirante entrega una docena de kantutas, flores silvestres recogidas por el camino, de color rojo que se dejan al lado de las velas, en otro de los huecos del cabezal como ofrecimiento formal de cariño y buena voluntad al cerro. A su lado se deja el *tari* de coca y el paquete de las ofrendas que serán entregadas al amanecer. Hay que permanecer en el cerro las horas que restan hasta la salida del sol. Todo tiene su momento y, por más intenso que resulte el frío, los acontecimientos no pueden precipitarse. Con las primeras luces del alba el aspirante recoge con todo respeto el *tari* que había depositado sobre el altar del cerro; realmente lo compra por cuanto tiene que dejar algunas monedas en el interior del hueco a cambio del chinu. Es el momento clave del aspirante; el "maestro" va a explicar sobre el cerro las reglas básicas de la lectura de coca. Más que indicar una forma estricta de lectura lo que hace es efectuar una consulta apresurada cuya finalidad, a mi entender, no es tanto que el aspirante copie el estilo de su "maestro" como que se





habitúe al lenguaje tanto visual como narrativo de las hojas de coca y a un patrón de consulta pertinente cuyo formato, el propio iniciado tiene que desarrollar, mirando el tari de las hojas de coca y pensando continuamente en sus caracteres de información. El "maestro" sigue de cerca el modo en que su discípulo se desenvuelve con el tari preguntándole si tiene o no licencia del cerro para leer la coca, si quiere recibir o no las ofrendas...etc. En cuanto el experimentado especialista entiende que el novato maneja con cierta soltura las principales claves y que el cerro acepta su juramento y las ofrendas pertinentes, recoge las mesas del altar quemando la dulce mesa sobre el "rostro" del cerro, es decir dando frente al altar orientado hacia el Este, hacia la salida del sol. Se *ch'alla* con alcohol la ofrenda y el especialista insiste con vehemencia en el orden pertinente que se tiene que seguir en la invitación a los distintos lugares sagrados. Hay que dar una vuelta completa al horizonte en sentido contrario a las agujas del reloj, invitando a cada una de las cumbres y lugares específicos de cada sector. Olvidarse de algún punto o efectuar la *ch'alla* en el sentido contrario implicaría un grave riesgo para el especialista por su torpeza e ignorancia consumada amén de inutilizar la eficacia de la ofrenda. Después de la "mesa dulce" se quema la "mesa negra" situada en la periferia del recinto amurallado que rodea al altar. Tras una nueva *ch'alla* de alcohol nos retiramos de la cumbre para que todos los lugares y seres convidados en las ofrendas se sirvan. El humo blancuzco que expele la ofrenda dulce y el sentido ascendente del giro que va adoptando es un augurio positivo, la mesa "está pasando bien" y, por tanto, va a ser bien recibida.





ALLI KAWSAY YACHAY

POLITICA



COMITÉ INTERTRIBAL – ITC

DECLARACION DE LA SOCIEDAD CIVIL DE LAS AMÉRICAS

A LA CONFERENCIA MUNDIAL DE REVISIÓN DE DURBAN

Reunidos en Brasilia, del 13 al 15 de junio de 2008, nosotros y nosotras afrodescendientes, pueblos indígenas, gitanos, mujeres, migrantes, refugiados, desplazados internos, jóvenes, lesbianas, gays, travestis, transexuales, bisexuales, personas con discapacidad, personas privadas de libertad y personas viviendo con VIH y Sida.

MANIFESTAMOS QUE:

1. La Sociedad Civil de las Américas enfatiza la importancia de la Conferencia Mundial contra el Racismo como un evento significativo para todas las víctimas del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y todas las formas conexas de intolerancia en las Américas.



2. A siete años de la aprobación de la Declaración y el Plan de Acción de Durban, no obstante, a los esfuerzos de la Sociedad Civil y de algunos Estados de la región, no existe la institucionalidad ni los recursos presupuestarios necesarios para implementar los compromisos establecidos, y los Estados no han creado las condiciones para una participación efectiva y paritaria de la sociedad civil en el diseño, implementación de las políticas.

3. Las mujeres siguen enfrentando el racismo, la discriminación y la xenofobia por su condición de género, raza y etnia, su orientación sexual, religión, edad, discapacidad, que se manifiestan en diversas formas de abuso y explotación sexual, exclusión, trata, tráfico y violencia doméstica e institucional.

4. Vivimos en un contexto en donde el incremento de los fundamentalismos de índole religioso, económico e ideológico, que niega la diversidad cultural y los derechos humanos para las víctimas del racismo se asocia con el modelo de desarrollo neoliberal deshumanizado que tiene consecuencias de múltiples formas de exclusión, pobreza, incremento de la desigualdad, racismo y discriminación.

5. La violencia racial estructural que afecta a la gran mayoría de los 150 millones de afrodescendientes de la región es alarmante e inaceptable, exigiendo acciones inmediatas, urgentes y comprometidas tanto de los Estados como de las instituciones internacionales e intergubernamentales.

Esta violencia racial, se manifiesta en desplazamientos forzados, criminalización de jóvenes, genocidio justificado en la delincuencia o conflictos internos, inexistencia políticas públicas, negación política, explotación social de jóvenes y niñas, trata y tráfico de mujeres jóvenes, negación del derecho a la inscripción e identidad jurídica, violencia contra las mujeres y sobre-representación de jóvenes en el sistema penitenciario.

6. Prácticas similares son sufridas por personas a razón de su orientación sexual e identidad y/o expresión de género, con el agravante de que en muchos casos tales prácticas son avaladas legalmente.

7. Los pueblos indígenas somos poseedores de nuestras tierras y territorios ocupados ancestralmente, sin embargo, los Estados vienen implementando políticas públicas y permiten inversiones privadas para la explotación de nuestros recursos naturales y conocimientos sin consulta previa, libre e informada sin el consentimiento de los pueblos indígenas, especialmente en lo relativo a la integridad de nuestro territorio.

8. La propiedad de las tierras, territorios y territorios étnicos incluida el suelo y el subsuelo, de los pueblos y comunidades afrodescendientes están siendo amenazada por prácticas de concentración del capital e inversiones privadas con consentimiento de los Estados, ocasionando el desplazamiento forzado de comunidades enteras.





9. El despojo de nuestras tierras y territorios obliga al desplazamiento de pueblos indígenas y afrodescendientes a centros urbanos incrementando la pobreza integral, el racismo y discriminación en todas sus formas.

10. La inexistencia de políticas concretas que reconozcan el derecho a la tierra, a la educación y la salud han puesto en riesgo la sobrevivencia y sustentabilidad de las comunidades quilombolas, palenqueras y cimarronas, tradicionalmente identificadas con la ancestralidad africana.

11. La retirada de la Conferencia de revisión de Durban del gobierno de Canadá y la falta de definición del gobierno de Estados Unidos, viola sus compromisos con los tratados internacionales para cumplir con la Convención Internacional para la Eliminación de todas las formas de Discriminación, la Declaración Universal de los Derechos Humanos y todos los procesos multilaterales de las Naciones Unidas.

DEMANDAMOS Y EXIGIMOS A LOS ESTADOS:

1. Realizar censos basados en indicadores concretos desagregados por género, raza y etnia, con la participación de los pueblos indígenas y afrodescendientes en todo el proceso que nos permita conocer la situación en el marco de los Objetivos de Desarrollo del Milenio hacia el 2015.

2. Concluir con las negociaciones de la Convención Interamericana para la Eliminación del Racismo y todas las Formas de Discriminación e Intolerancia.

3. Ratificar el artículo 14 de la Declaración de la Convención contra el Racismo para que el Comité de Eliminación de todas las formas de discriminación racial tenga competencia de recibir quejas individuales de racismo.

4. El diseño e implementación de legislación y políticas públicas antidiscriminatorias con presupuestos adecuados y con la participación de organizaciones sociales en la formulación, aplicación y evaluación de las mismas.

5. Incluir en la Conferencia de revisión de Durban en Ginebra 2009 la orientación sexual, identidad y expresión de género como motivo de discriminación.

Por otro lado, la garantía legal e igualdad jurídica del libre ejercicio de la orientación sexual y de la libre expresión de la identidad de género, donde los Estados democráticos y de Derecho aseguren el goce pleno de los Derechos humanos y a la ciudadanía por medio del financiamiento de acciones afirmativas y políticas públicas.

6. A los Estados que son signatarios de la Plataforma y Plan de Acción de Durban ser coherentes en su discurso y acciones internas con su aceptación expresa de la existencia de dicha del racismo y discriminación creando políticas pertinentes para combatirlo.





7. Impulsar y fortalecer políticas, programas y acciones participativas, con valores democráticos que promuevan el desarrollo con identidad étnica cultural de la población juvenil afrodescendiente e indígena.

8. Desarrollar acciones efectivas como la consulta previa con consentimiento previo, libre e informado para la protección de los territorios ancestrales históricamente habitados por los pueblos afrodescendientes e indígenas como los quilombos en Brasil, los consejos comunitarios de comunidades negras y resguardos indígenas en Colombia.

9. Un debate amplio y efectivo que conduzca a las acciones concretas y reformas legales necesarias para el fortalecimiento de las democracias participativas paritarias, interculturales e intergeneracionales.

10. Desarrollo de políticas articuladas de enfrentamiento al racismo ambiental en todas las agendas internacionales de cambio climático, crisis energética, alimentaria, comercial, democracia, medios de comunicación incluidas las nuevas tecnologías y nanotecnologías.

11. Respetar e incorporar la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (aprobado el 13 de septiembre del 2007), a las leyes nacionales como reconocimiento de la lucha lograda por los pueblos indígenas para la superación de la discriminación y racismo histórico y moral. Así mismo, exhortamos a los países que aun no han ratificado la Declaración mencionada ni el Convenio 169 de la OIT lo hagan efectivo.

12. Reformas estructurales en un plazo no mayor de 3 años a los sistemas de judiciales y a los procedimientos penales que garanticen un acceso a la justicia sin discriminación para los jóvenes afrodescendientes, así como medidas efectivas que enfrenten la criminalidad y la brutalidad policial.

13. La protección, restitución y administración del acervo y patrimonio cultural de afrodescendientes incluyendo nuestros lugares sagrados, nuestros lugares tradicionales de residencia, religiones tradicionales, lengua, música, danza, conocimiento medicinal, monumentos y todas las expresiones en todos los aspectos de nuestras culturas materiales, intelectuales y espiritual.

14. Políticas públicas inmediatas que garantice los derechos de la infancia y adolescencia afrodescendiente especialmente con relación al acceso universal y permanencia en el sistema educativo que considere su identidad cultural y el derecho a la no discriminación en el marco de la Convención Internacional de los derechos de los niños.

15. Involucrar en las políticas públicas a los pueblos gitanos, y apoyar la causa del pueblo Rom conforme a lo aprobado en Santiago en el 2000.

16. Desarrollar políticas públicas que incluyan el papel de los medios masivos de





comunicación como instrumento que permita visibilizar la lucha contra el racismo, la discriminación, la xenofobia y otras formas conexas de intolerancia.

17. Que conforme al mandato de la OMS (Organización Mundial de la Salud) se garantice el acceso universal a medicamentos y se fomente la producción local para garantizar la calidad de vida de las personas viviendo con HIV/SIDA. Así mismo, se promuevan insumos para la prevención.

18. Que los Estados de la región ratifiquen el artículo 14 de la Convención contra el Racismo para que el Comité de Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial tenga competencia de recibir quejas individuales de racismo. Adicionalmente que los Estados Americanos atribuyan Estatus Constitucional a los tratados internacionales de Derechos Humanos.

19. Que las Agencias de las Naciones Unidas en cada uno de los países y a nivel regional involucren a la sociedad civil en los programas de lucha contra el Racismo. Reiteramos que los gobiernos deben implementar todas las acciones previstas en el Plan de Acción de Durban en la Región.

20. Que las Naciones Unidas apoyen y garanticen la participación efectiva de la sociedad civil en la Conferencia de Revisión de Durban y en todos los procesos preparatorios, incluidos fondos de apoyo para el Foro de la Sociedad Civil y para la propia Conferencia en Ginebra 2009.

21. REITERAMOS NUESTRO COMPROMISO Y NUESTRA PARTICIPACION ACTIVA EN TODO EL PROCESO DE REVISION DE LA CONFERENCIA DE DURBAN ASI COMO EN LA IMPLEMENTACIÓN Y EL MONITOREO DE LAS ACCIONES DE LOS ESTADOS Y LAS INSTITUCIONES INTERNACIONALES, ESPECIALMENTE LAS AGENCIAS DE LAS NACIONES UNIDAS.

Brasilia (BRASIL), 15 de junio 2008.





SHIMI USHAY

EL PODER DE LA PALABRA



CARTA DEL GRAN JEFE SEATTLE AL PRESIDENTE DE ESTADOS UNIDOS



Lago Washington, Junio de 1854

El Gran Jefe Blanco de Washington nos envía el mensaje de que quiere comprar nuestras tierras. Pero, ¿cómo es posible comprar o vender el cielo o el calor de la tierra? Nosotros no comprendemos esta idea. Si no somos dueños de la frescura del aire, ni del reflejo del agua, ¿cómo pueden ustedes comprarlos?

El Gran Jefe Blanco de Washington nos envía también palabras de amistad y de buena voluntad. Esto es muy amable por su parte, pues sabemos que él no necesita de nuestra amistad. Sin embargo nosotros meditaremos su oferta, pues sabemos que si no lo vendemos, vendrán seguramente hombres blancos armados y nos quitarán nuestras tierras. Nosotros tomaremos una decisión.

El Gran Jefe Blanco de Washington podrá confiar en lo que diga el Jefe Seattle, con tanta seguridad como en el transcurrir de las estaciones del año. Mis palabras son inmutables como las estrellas, que nunca tienen ocaso.

Cada partícula de esta tierra es sagrada para mi pueblo. Cada brillante aguja de pino, cada grano de arena de las playas, cada gota de rocío de los sombríos bosques, cada calvero, el zumbido de cada insecto,... son sagrados, en memoria y experiencia de mi pueblo. La savia que asciende por los árboles lleva consigo el recuerdo de los Pieles Rojas.

Los muertos de los hombres blancos olvidan la tierra donde nacieron cuando parten para vagar entre las estrellas. En cambio, nuestros muertos no olvidan





jamás esta tierra maravillosa, pues ella es nuestra Madre. Somos parte de la tierra y ella es parte de nosotros. Las flores perfumadas, el venado, el caballo, el gran águila, son nuestros hermanos. Las cumbres rocosas, los prados húmedos, el calor del cuerpo de los potros y de los hombres, todos somos de la misma familia. Por todo ello, cuando el Gran Jefe Blanco de Washington nos comunica que piensa comprar nuestras tierras, exige mucho de nosotros. Dice que nos reservará un lugar donde podamos vivir agradablemente y que él será nuestro padre y nosotros nos convertiremos en sus hijos. Pero, ¿es eso posible?

El Gran Espíritu ama por hoy al pueblo blanco y ha abandonado a sus hijos rojos. El envía máquinas para ayudar al hombre blanco en su trabajo y construye para él grandes poblados. Hace más fuertes al pueblo blanco de día en día. Pronto inundarán el país como ríos que se despeñan por precipicios tras una tormenta inesperada. Mi pueblo es como una época en regresión pero sin retorno.

Somos razas distintas. Nuestros niños no juegan juntos y nuestros ancianos cuentan historias diferentes. El Gran Espíritu les es propicio por ahora, y en cambio nosotros, estamos huérfanos.

Nosotros gozamos de alegría al sentir estos bosques. El agua cristalina que discurre por los ríos y arroyos no es solamente agua, sino también la sangre de nuestros antepasados.

Si les vendemos nuestras tierras, deben saber que son sagradas y que cada reflejo fugaz en el agua clara de las lagunas, narra vivencias y sucesos de mi pueblo. El murmullo del agua es la voz de mis antepasados. Los ríos son nuestros hermanos que sacian nuestra sed. Ellos llevan nuestras canoas y alimentan a nuestros hijos. Si les vendemos nuestras tierras, deben recordar esto, y enseñen así a sus hijos, que los ríos son nuestros hermanos, y que por tanto, hay que tratarlos con dulzura, como se trata a un hermano.

El Piel Roja retrocedió siempre ante el hombre blanco invasor, como la niebla temprana se repliega en las montañas ante el sol de la mañana. Pero las cenizas de nuestros padres son sagradas, sus tumbas son suelo sagrado, y por ello estas colinas, estos árboles, esta parte del mundo es sagrada para nosotros. Sabemos que el hombre blanco no nos comprende. El no sabe distinguir una parte del país de otra, ya que es un extraño que llega en la noche y despoja a la tierra de lo que desea. La tierra no es su hermana sino su enemiga, y cuando la ha dominado sigue avanzando. Deja atrás las tumbas de sus padres sin preocuparse. Olvida tanto las tumbas de sus padres como los derechos de sus hijos. Trata a su madre, la tierra, y a su hermano, el aire, como cosas para comprar y devastar, para venderlas como si fueran ovejas o cuentas de colores. Su voracidad acabará por devorar la tierra, no dejando atrás más que un desierto.

Yo no sé, pero nuestra raza es diferente de ustedes. La sola visión de sus ciudades tortura los ojos del Piel Roja. Quizá sea así porque somos unos salvajes y no comprendemos. No hay silencio en las ciudades de los blancos. No hay ningún lugar donde escuchar cómo se abren las hojas de los árboles en primavera o el





zumbido de los insectos. Quizá sea así porque soy un salvaje y no entiendo, pero el ruido de las ciudades únicamente ofende a nuestros oídos.

¿De qué sirve la vida si no podemos escuchar el grito solitario del ave chotacabras, ni las querellas nocturnas de las ranas al borde de la charca? Soy un Piel Roja y nada entiendo, pero nosotros amamos el suave rumor del viento que acaricia la superficie del arroyo, y el olor de la brisa purificada por la lluvia del medio día o densa por el aroma de los pinos. El aire es precioso para el Piel Roja, pues todos los seres comparten el mismo aliento: el animal, el árbol, el hombre..., todos respiramos el mismo aire. El hombre blanco parece no notar el aire que respira. Como un moribundo que agoniza desde hace muchos días, es insensible a la pestilencia.

Pero si nosotros les vendemos nuestras tierras, no deben olvidar que el aire es precioso, que el aire comparte su espíritu con toda la vida que mantiene. El aire dio a nuestros padres su primer aliento y recibió su última expiración. Y el aire también debe dar a nuestros hijos el espíritu de la vida. Y si nosotros les vendemos nuestras tierras, deben apreciarlas como algo excepcional y sagrado, como un lugar donde también el hombre blanco sienta que el viento tiene el dulce aroma de las flores de las praderas.

Meditaremos la idea de vender nuestras tierras, y si decidimos aceptar, será sólo con una condición: el hombre blanco deberá tratar a los animales del país como a sus hermanos. Yo soy un salvaje y no entiendo de otra forma. Yo he visto miles de bisontes pudriéndose, abandonados por el hombre blanco tras matarlos a tiros desde un tren que pasaba. Yo soy un salvaje y no puedo comprender que una máquina humeante sea más importante que los bisontes, a los que nosotros cazamos tan sólo para seguir viviendo. ¿Qué sería del hombre sin los animales? Si los animales desaparecen, el hombre también morirá de gran soledad espiritual. Porque lo que suceda a los animales, también pronto ocurrirá al hombre. Todas las cosas están relacionadas entre sí. Lo que afecte a la Madre Tierra, afectará también a todos sus hijos.

Enseñen a sus hijos lo que nosotros hemos enseñado a nuestros hijos: la tierra es nuestra madre. Lo que afecte a la tierra, afectará también a los hijos de la tierra. Si los hombres blancos escupen a la tierra, se escupen a sí mismos. Porque nosotros sabemos esto: la tierra no pertenece al hombre, sino el hombre a la tierra. Todo está relacionado como la sangre que une a una familia.

El hombre blanco no creó el tejido de la vida, sino que simplemente es una fibra de él. Lo que hagan a ese tejido, lo hacen a ustedes mismos. El día y la noche no pueden convivir. Nuestros muertos viven en los dulces ríos de la tierra, regresan con el paso silencioso de la primavera y su espíritu perdura en el viento que riza la superficie del lago.

Meditamos la idea del hombre blanco de comprar nuestras tierras. Pero, ¿puede acaso un hombre ser dueño de su madre? Mi pueblo pregunta: ¿Qué quiere comprar el hombre blanco? ¿Se puede comprar el aire o el calor de la tierra, o la





agilidad del venado? ¿Cómo podemos nosotros vender esas cosas, y ustedes cómo pueden comprarlas? ¿Pueden acaso hacer con la tierra lo que les plazca, simplemente porque un Piel Roja firme un pedazo de papel y se lo entregue a un hombre blanco? Si nosotros no poseemos la frescura del aire, ni el reflejo del agua, ¿cómo pueden comprarlos? ¿Acaso pueden volver a comprar los bisontes, cuando hayan matado hasta el último?

Cuando los últimos bisontes hayan sido sacrificados, los caballos salvajes domados, los misteriosos rincones del bosque profanados por el aliento agobiante de muchos hombres blancos y se atiborren de cables parlantes la espléndida visión de las colinas...¿Dónde estará el bosque? Habrá sido destruido. ¿Dónde estará el águila? Habrá desaparecido.

Y esto significará el fin de la vida y el comienzo de la lucha por la supervivencia.

Pero ustedes hombres blancos caminarán hacia el desastre brillando gloriosamente, iluminados con la fuerza del Gran Espíritu que les trajo a este país y les destinó para dominar esta tierra y también al hombre de Piel Roja. El Gran Espíritu les dio poder sobre los animales, los bosques y los Piel Rojas por algún motivo especial que no comprendemos. Ese motivo para nosotros es un misterio. Quizás lo comprenderíamos si supiéramos con qué sueña el hombre blanco, qué esperanza transmite a sus hijos en las largas noches del invierno y qué ilusiones bullen en su imaginación que les haga anhelar el mañana. Pero nosotros somos salvajes y los sueños del hombre blanco nos permanecen ocultos. Y por ello, seguiremos distintos caminos, porque por encima de todo, valoramos el derecho de cada hombre a vivir como quiera, por muy diferente que sea a sus hermanos.

No es mucho realmente lo que nos une. El día y la noche no pueden convivir y nosotros meditaremos su oferta de comprar nuestro país y enviarnos a una reserva. Allí viviremos apartes y en paz. No tiene importancia dónde pasemos el resto de nuestros días. Nuestros hijos vieron a sus padres denigrados y vencidos. Nuestros guerreros han sido humillados y tras la derrota pasan sus días hastiados, envenenando sus cuerpos con comidas dulces y fuertes bebidas. Carece de importancia dónde pasemos el resto de nuestros días. Ya no serán muchos. Pocas horas más, quizás un par de inviernos, y ningún hijo de las grandes tribus que antaño vivían en este país y que ahora vagan en pequeños grupos por los bosques, sobrevivirán para lamentarse ante la tumba de un pueblo, que era tan fuerte y tan lleno de esperanzas como el nuestro.

Pero cuando el último hombre Piel Roja haya desaparecido de esta tierra, y sus recuerdos sólo sean como la sombra de una nube sobre la pradera, todavía estará vivo el espíritu de mis antepasados en estas riberas y en estos bosques. Porque ellos amaban esta tierra como el recién nacido ama el latir del corazón de su madre.

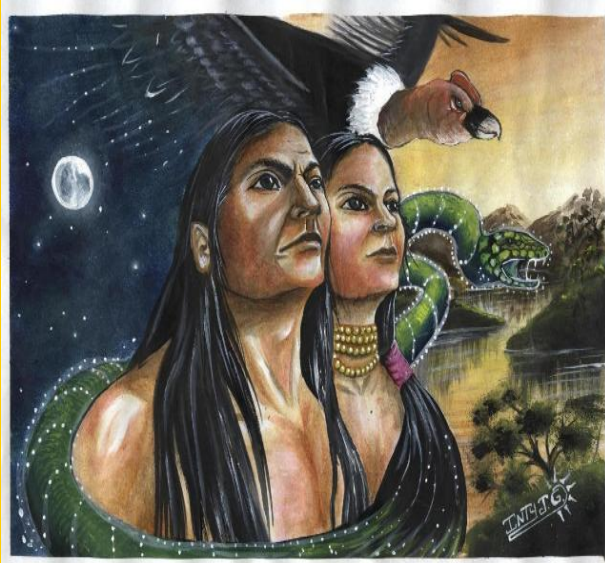
Pero, ¿por qué he de lamentarme por el ocaso de mi pueblo?

Los pueblos están formados por humanos, no por otra cosa. Y los humanos nacen y mueren como las olas del mar. Incluso el hombre blanco, cuyo Dios camina y





habla con él de amigo a amigo, no puede eludir ese destino común. Quizás seamos realmente hermanos.



Una cosa sí sabemos, que quizás el hombre blanco descubra algún día que su Dios y el nuestro son el mismo Gran Espíritu. Ustedes quizás piensen que tienen a Dios con ustedes, al igual que pretenden tener a nuestro país, pero eso no podrán lograrlo. El es el Dios de todos los hombres, tanto de los Pieles Rojas como de los blancos. Esta tierra para El es preciosa, y dañar la tierra significa despreciar a su Creador. Les digo que también los blancos desaparecerán, quizás antes que las demás razas. Continúen ensuciando su propio lecho

y una noche morirán asfixiados por sus propios excrementos.

Nosotros meditaremos su oferta de comprar nuestra tierra, pues sabemos que si no aceptamos vendrá seguramente el hombre blanco con armas y nos expulsará. Porque el hombre blanco, que detenta momentáneamente el poder, cree que ya es Dios, a quien pertenece el mundo.

Si les cedemos nuestra tierra, ámenla tanto como nosotros la amamos, cuiden por ella tanto como nosotros cuidamos, mantengan su recuerdo tal como es cuando ustedes lo tomen.

Y con todas sus fuerzas, su espíritu y su corazón, consérvenla para sus hijos y ámenla como el Gran Espíritu nos ama a todos nosotros. Pues aunque somos salvajes, sabemos una cosa: nuestro Dios es también su Dios. Esta tierra es sagrada. Incluso el hombre blanco no puede eludir este destino común.

Quizás incluso seamos hermanos.
¡Quién sabe!

Gran Jefe Seattle.

*** Dibujo de Inti Gualapuro
Otavalo**

