

Cigali Tikaiku una mirada pedagógica a la historia de los diaguitas catamarqueños

Cigali Tikaiku, uma visão sobre a história dos diaguitas de Catamarca

Cigali Tikaiku, a view to the history of the catamarca diaguitas

Artículo | Artigo | Article

Fecha de recepción

Data de recepção

Reception date

20 de enero de 2017

Fecha de modificación

Data de modificação

Modification date

13 de febrero de 2017

Fecha de aceptación

Data de aceitação

Date of acceptance

8 de marzo de 2017

Manuel Fontenla

Instituto de Humanidades (Conicet)

Universidad Nacional de Catamarca

Catamarca / Argentina

manuruzo@gmail.com

Resumen

Si bien a través de la arqueología, la antropología y la etnohistoria se ha avanzado mucho en el conocimiento de las sociedades indígenas de las épocas pre-incaicas y pre-hispánicas, es difícil encontrar materiales pedagógicos que se focalicen sobre los aspectos filosóficos y simbólicos de estas culturas y que permitan realizar un acercamiento al tema de las cosmovisiones andinas, al mismo tiempo que imaginar y comprender cómo fueron estas sociedades y cómo los procesos históricos desarrollados desde la época de la conquista hasta el presente. En la búsqueda pedagógica por una comprensión cada vez más compleja de las sociedades indígenas el recurso a novelas, documentales, poesías, etc., se vuelve una valiosa herramienta que, si bien puede no satisfacer las precisiones históricas o conceptuales, tienen la virtud de trabajar desde la construcción de la imaginación y la cotidianidad en el conocimiento del pasado. Teniendo en cuenta estas dificultades y virtudes, en este artículo intentaremos analizar cómo a partir del trabajo con una novela-ficción, se puede ayudar a comprender la especificidad de dos nociones fundamentales del pensamiento indígena, como son las de cosmovisión y territorialidad.

Palabras claves: diaguitas, historia, cosmovisión, territorialidad, novela.

Resumo

Pese embora a arqueologia, a antropologia e a etnohistória tenham contribuído muito para avançar no conhecimento das sociedades indígenas das épocas pré-incas e pré-hispânicas, é difícil encontrar materiais pedagógicos que se foquem nos aspetos filosóficos e simbólicos destas culturas e que nos permitam quer aprofundar o tema das cosmovisões andinas, quer imaginar e compreender como foram estas

Referencia para citar este artículo: Fontenla, M. (2017). Cigali Tikaiku una mirada pedagógica a la historia de los diaguitas catamarqueños. *Revista del Cisen Tramas/Maepova*, 5 (1), 39-54.

sociedades e os processos históricos desenvolvidos desde a época da conquista até ao presente. Na demanda pedagógica por uma compreensão cada vez mais complexa das sociedades indígenas, o recurso a romances, documentários, poesias, etc., revela-se uma ferramenta valiosa que, podendo não satisfazer as exigências de precisão histórica ou conceptual, têm ainda assim a virtude de trabalhar a partir da construção da imaginação e do quotidiano no conhecimento do passado. Tendo em conta estas dificuldades e virtudes, tentamos neste artigo analisar como o trabalho com uma novela ficcional pode ajudar a compreender a especificidade de duas noções fundamentais do pensamento indígena, como são as de cosmovisão e territorialidade.

Palavras-chave: diaguitas, história, cosmovisão, territorialidade, novela.

Abstract

Although archeology, anthropology and ethnohistory have contributed much to further our knowledge on indigenous societies from the pre-Incan and pre-Hispanic periods, it is difficult to find pedagogical materials focusing on the philosophical and symbolic aspects of these cultures and allowing us both to approach the subject of the Andean worldviews and to imagine and understand how these societies were and the historical processes developed from the time of the conquest until the present. In the pedagogical search for an increasingly complex understanding of indigenous societies, the use of novels, documentaries, poems, etc., becomes a valuable tool that, even though it may not satisfy the need for historical or conceptual precision, has the virtue of working with the construction of imagination and everyday life on the knowledge of the past. Taking into account these difficulties and virtues, in this article we try to analyze how the work with a novel-fiction can help understand the specificity of two fundamental notions of indigenous thought, such as those of worldview and territoriality.

Keywords: diaguitas, history, worldview, territoriality, novel.

I. INTRODUCCIÓN

La carrera de Profesor en Filosofía, de la Universidad Nacional de Catamarca cuenta en su plan de estudios con la materia Pensamiento Indígena y Latinoamericano (1^{er} Año). Enfocada principalmente sobre la enseñanza del pensamiento indígena esta materia representa un desafío tanto teórico como pedagógico para profesores y estudiantes. Sus contenidos, mayormente desconocidos para la circulación universitaria, pero también en la educación primera y secundaria, implican un abordaje necesariamente interdisciplinario que, a medida que aborda *filosóficamente* los conocimientos, discursos y categorías que componen el pensamiento indígena, reconstruye unas memorias, historias y culturas ignoradas, unos lenguajes desconocidos y unas formas de conceptualizar y configurar la realidad de formas

¹ Para el tratamiento de estas categorías me remito a los textos de Jose Angel Quintero Wair "2011, Wopukarü jatumi wataawai: El camino hacia nuestro propio saber" y "Wakuaipawa/ Chiyi barikaëg: Lengua, cosmovisión y resistencia indígena en la cuenca del Lago de Maracaibo" y de Karl Lenkersdorf, "Cosmovisión. Concepto".

² Del autor de la novela sabemos que escribió durante años artículos periodísticos para el diario "La Unión" y que publicó dos libros: ARELLA, Felipe Rodolfo; SOSA, Juan Federico. Agroindustria cooperativa. Editorial Felro, 1988. Y Sosa, J. F. (2001). Orckolandia: naturaleza-turismo. Universidad Nacional de Catamarca; y algunos cuentos de variadas temáticas. No hay estudios críticos sobre su producción.

³ Bajo esta denominación genérica se engloba a diversas parcialidades: pulares, luracataos, chicoanas, tolombones, yocaviles, quilmes, tañis, hualfines, que ocupaban los valles y quebradas del Noroeste argentino a lo largo de los Valles Calchaquíes. Todas ellas hablaban una misma lengua: cacán (o Kakán), que significa "serrano" en quechua. Se trata del pueblo que alcanza mayor complejidad social y densidad demográfica de todo el territorio de la República Argentina, alcanzando un número de 200.000 habitantes a la llegada de los españoles. Hoy en día existe en nuestro país la Unión de Pueblos de la Nación Diaguita, que agrupa comunidades indígenas de las provincias de Tucumán, Catamarca, Salta y Jujuy.

⁴ Para el estudio de este periodo se pueden mencionar los trabajos de Llamazares, Ana María (1993), El arte rupestre de los parajes La Tunita y La Toma, ladera oriental de la Sierra de Ancasti, Catamarca, y de la misma autora "Arte rupestre de la cueva la Candelaria (Provincia de Catamarca)". También pueden consultarse los textos de Gaspar Risco Fernández sobre el tema, ⇨

diferentes a las transitadas en la filosofía occidental, pero también, en el sentido común y cotidiano que organiza el mundo de nuestras relaciones sociales.

Si bien a través de la arqueología, la antropología y la etnohistoria se ha avanzado mucho en el conocimiento de las sociedades indígenas de las épocas pre-incaicas y pre-hispánicas, es difícil encontrar materiales pedagógicos que se focalicen sobre los aspectos filosóficos y simbólicos de estas culturas y que permitan realizar un acercamiento al tema de las cosmovisiones andinas, al mismo tiempo que imaginar y comprender cómo fueron estas sociedades y cómo los procesos históricos desarrollados desde la época de la conquista hasta el presente. En la búsqueda pedagógica por una comprensión cada vez más compleja de las sociedades indígenas el recurso a novelas, documentales, poesías, etc., se vuelve una valiosa herramienta que, si bien puede no satisfacer las precisiones históricas o conceptuales, tienen la virtud de trabajar desde la construcción de la imaginación y la cotidianidad en el conocimiento del pasado. Teniendo en cuenta estas dificultades y virtudes, en este artículo intentaremos analizar cómo a partir del trabajo con una novela-ficción, se puede ayudar a comprender la especificidad de dos nociones fundamentales del pensamiento indígena, como son las de cosmovisión y territorialidad¹.

La novela escrita por el pedagogo y profesor de filosofía catamarqueño Juan Federico Sosa², titulada *Cigali Tikaiku* (1992, Ed. Plus Ultra) nos presenta una reconstrucción de la vida y el momento socio-histórico de algunas parcialidades diaguitas³ asentadas en la actual provincia de Catamarca entre los años 1630 y 1644. Además del acercamiento histórico, esta novela, permite establecer relaciones con otros dos temas importantes, como son, el estudio del significativo periodo cultural denominado "La Aguada" que tuvo lugar hacia el 650 d.C. y que perduró hasta el 800 d.C.⁴, y la historia de las Guerras Calchaquíes que abarcaron más de un siglo y fueron definitorias para la configuración de los territorios del Noroeste Argentino en la etapa posterior a la llegada de los españoles; ambos sucesos importantes para tender líneas de comprensión desde el pasado hacia el presente, respecto a lo que implicó las desnaturalizaciones y traslados forzosos, los destierros, la violencia y destrucción de culturas y parcialidades indígenas y la actual situación de sus comunidades, su memoria histórica y sus largos procesos de transformación identitaria.

La elección de esta novela particular, y de los capítulos a trabajar, no radica solamente en su especificidad histórica, es decir, en contar la historia de los diaguitas de nuestra zona, sino más bien, en que el foco de la misma gira en torno a la reconstrucción de la vida de estas comunidades en esa época y no sitúa el eje de la acción en la relación con los españoles (lo que hacen las reconstrucciones historiográficas en su mayoría). Teniendo en vistas este eje, se analizará principalmente el capítulo titulado "Las raíces" y algunos fragmentos donde se describe la cultura y cosmovisión de estos pueblos indígenas⁵. Además, si bien la misma está escrita en español cuenta con un largo glosario de voces quichuas a lo largo de la narración que refuerza su capacidad de contextualización. Si bien no abundan este tipo de novelas, que intenten reconstruir estas épocas históricas desde la cotidianidad de la vida

indígena, también contamos con el caso de la novela *Huellas del perro negro* (2010, Ed. Del Boulevard), de Julia García Mansilla, que narra la historia del cacique Juan Chelemín, guerrero destacado en la historia de las Guerras Calchaquíes, contada a través de la voz de su hermana Kusi.

Ambas novelas cuentan con un conjunto muy abundante de elementos para analizar, del orden histórico, lingüístico, cultural, simbólico y narrativo. He privilegiado la elección de *Cigali Tikaiku* para el análisis de este trabajo, ya que la misma permite focalizarse sobre aquellos aspectos que, en primer lugar, permiten identificar y trabajar de mejor manera las categorías de cosmovisión y territorialidad, pero por otro lado, porque las más de las veces, esos mismos aspectos son los que más han interpelado a los estudiantes en la lectura de la novela y el desarrollo de las clases.

II. ENCUENTRO HISTÓRICO, DESENCUENTRO CÓSMICO.

El primer capítulo de la novela se titula “El encuentro”, y lo que allí sucede es posterior al tiempo en el que transcurre la novela. Es decir, el resto de la novela, avanza retrospectivamente teniendo este primer capítulo como punto final. Allí se nos dice que

los festejos de la Gran Maduración (Jatunpokoi) ya no tenían la alegría de antes (...) y la tradicional fiesta de la Pacha Mama languidecía desde que los españoles se metieron en los valles (...) Los viejos del norte, comentaban las hazañas del gran Calchaquí y las flechas de Chumbicha; en las tierras de Ibatín y Obanta ponderaban aún a Gualán, el “grande”, decapitado a sable por un español, pero que había logrado incendiar la ciudad de San Miguel; y en los cerros de Hualfín, lejos del oído y de la vista del español, los jóvenes que habían escapado al yanaconazgo memoraban cómo había defendido la tierra y sus caseríos el valeroso Chelemín. ¡Vanos recuerdos de una raza despojada! (Sosa, 1992: 7)

Este es el escenario que nos propone Federico Sosa, ubicado en el año 1644 interregno entre la sublevación de Juan Chelemín 1630-1637 (el Gran Alzamiento Calchaquí) y la aparición del “Inca” Pedro Bohórquez y la tercera y última guerra Calchaquí de los años 1658-1667.

Desde las páginas iniciales, la voz del narrador tomará posición por esta “raza despojada”, haciéndose eco de su tragedia y su destino fatal. No obstante, al llegar al capítulo final encontramos un vuelco de esta posición que nos obligará a preguntarnos con mucho cuidado por los aspectos ideológicos del texto, focalizando en el papel jugado por la Iglesia en el proceso posterior a la conquista y la organización del territorio de la provincia.

Pero volviendo al inicio de la novela, y ya situados en el contexto histórico y afectivo de la época, veamos cómo adentrarnos en este “encuentro” y qué nos puede señalar, para empezar a desandar las categorías de cosmovisión y territorialidad.

uno de los cuales cito aquí brevemente: “el intenso simbolismo que articula los distintos elementos de su decoración permite inferir una cohesión socio-política y religiosa de gran estabilidad y consistencia. Los motivos se reparten entre la obsesión geométrica y la inspiración figurativa. La omnipresencia y centralidad del felino-dragón-jaguar revelan cuán profundamente se adscribió esta cultura, Draconiana, a la generalizada obsesión que compartieron las de San Agustín (Colombia), Chavín y Recuay (Perú) y Tiahuanaco (Bolivia). La asociación del felino con figuras humanas portadoras de cráneos-trofeos pareciera restringir su alcance a prácticas de círculos guerreros. En la metalurgia del bronce, se alcanzó también aquí otro punctum aureum, dado a conocer por Lafone Quevedo: el famoso disco pectoral, que representa un personaje masculino flanqueado por dos felinos como custodiándolo. Ha de considerárselo, sin lugar a dudas, entre las obras más destacables del arte aborigen americano. De hecho, tal equilibrio y belleza de formas ya no serán ni igualados ni superados en la posterior evolución del NOA Indígena”. RISCO FERNÁNDEZ, Gaspar (1991) Cultura y Región. Centro de Estudios Regionales – Instituto Internacional “Jacques Maritain”, Imprinta de la Univ. Nac. de Tucumán, Tucumán.

5 A través de los títulos de los demás capítulos se puede tener una idea general del conjunto de la novela: 1-El encuentro (Kari jumajruna), 2-Las Raíces (Huacajtiiripas, yanka kanka), 3-El Amor (sipas munaska kanka), 4-El Pillaje (Pakaraninkanku, manataj, chisiyankankuchu), 5-La corona, 6-La guerra (“¡Ajya, ajya, huáchiman!”), 7-La tragedia (¡lanray! ¡Huañurka! ¡Huañuarca!), 8-La Paz (et pic obit in Domino).

El encuentro se produce entre un español, el capitán Andrés Gil de Esquivel y dos diaguitas de la zona, Jatun (“el grande”) Huaycán y su hijo Juchuy (“el chico”) Huaycán, mediados por la presencia de un “lenguaraz”⁶, un indio traductor. Esta primera escena, además de ubicarnos en lo que será uno de los ejes de la novela, nos da unos primeros elementos para empezar a desandar las incomprensiones y los desencuentros entre cosmovisiones que se producen a lo largo de la novela y sobre los cuales me interesa detenerme principalmente.

El primero y más obvio de estos desencuentros nos señala las diferencias en la lengua y en la espiritualidad, en referencia a la doctrina cristiana sobre la cual el Capitán Esquivel interroga a los diaguitas al inicio del encuentro: “Oigan ustedes “hijos del Inti” (...) Dile a estos salvajes, que soy cristiano y que soy “hombre temible” cuando alguien ataca a la Corona española o se mofa de la doctrina cristiana”.

Esta primera diferencia señala uno de los temas recurrentes del encuentro entre españoles e indígenas y de la preocupación por su evangelización y conversión al cristianismo (tema con el cual finaliza la novela). Pero en este primer encuentro, y más allá de estas diferencias de idioma y creencias, salvadas por el traductor “lenguaraz”, encontramos otras diferencias que permiten preguntarnos, por otra dimensión en el lenguaje y en la forma de conceptualizar la realidad de los diaguitas. Si bien lo central para este trabajo es la idea de cosmovisión, conviene hacer un pequeño paréntesis a partir de un elemento que aparece en esta primera cita y se replica en las próximas, me refiero a la denominación de estas parcialidades como “incas” o “hijas de inti” que hace el autor de la novela.

En las últimas décadas se ha profundizado el estudio arqueológico y etnohistórico para la región del NOA, sobre las relaciones entre las comunidades indígenas existentes en los siglos anteriores a la expansión del Estado Incaico, y de sus intercambios y relaciones en los años anteriores a la llegada de los españoles. En oposición a la idea de un “imperio” (como los europeos) incaico, desde el etnohistoriador John Murra en adelante se diferencian dos esquemas de relaciones entre el Estado Inca y las comunidades incorporadas. En la primera se reconoce un intento políticamente dirigido por parte de la elite incaica de asimilar a los no incas con el objetivo final de lograr la consolidación “imperial”; y un segundo esquema mostraría un panorama más diverso donde las relaciones de poder fluirían en contexto social de negociaciones de algunos grupos mientras que otros se habrían mantenido con relativa autonomía. Como señala Marco Giovanetti

La investigadora Rostworowski sostiene que más que solidez y aceptación de la estructura estatal a lo largo de todo el Inkario, había prevalecido un sentimiento arraigado sobre la comunidad local. Una consecuencia del corto periodo de existencia del Tawantinsuyu que no dio el correspondiente lapso temporal para transformar significativamente la realidad de los territorios conquistados. Pero no se puede negar que existiera un deseo estatal de homogeneizar al menos ciertos componentes importantes de las estructuras sociales conquistadas (Giovanetti, 2015: 53)

⁶ La figura de los “lenguaraces” o traductores, es un tema complejo y de gran debate para el estudio de las culturas prehispánicas. El estudio de la obra de los grandes cronistas como Guamán Poma, Santa Cruz Pachacuti, Garcilaso, etc.; han dejado pruebas suficientes de la poca “transparencia” de sus obras. Eso no significa descalificarlas ni invalidarlas, pero sí señalar que, en tanto materiales de interpretación para las culturas del pasado, deben ser tratados con sumo cuidado. No me detengo en este aspecto, ya que este personaje aparece solo en las páginas iniciales de la novela y luego pierde relevancia para la historia.

Este aspecto es central para des-homogeneizar una larga visión que ha tendido a comprender todas las comunidades indígenas del NOA como "incas", o con una excesiva influencia incaica. Hoy sabemos que muchos de elementos de esas culturas persistieron a la expansión incaica, y por tanto, debemos mirar con cuidado las referencias simplificadoras de las cosmovisiones andinas anteriores y diferentes a las del Estado Inca.

Ahora sí, volviendo a nuestro tema, un elemento central para entender la idea de cosmovisión, es la relación entre el nombrar y el proceso de territorialización, relación inseparable del proceso de configuración de la cultura. Como explica Quintero Wair:

los nombres otorgados a la naturaleza y a todas sus presencias resultan designaciones que hacen evidente este diálogo, en tanto se trata de construcciones verbales de imágenes sugeridas y sugerentes del proceso de interacción con tales presencias. Así, nombrar un árbol, una flor, una semilla, alguna especie animal, una corriente de agua o una montaña, no es el resultado de un acto individual, ni espontáneo, ni unidireccional de los hombres hacia el mundo, sino que tal nombre se constituye en discreta y suave sugerencia en la acción de compartir sentidos entre sujetos, es decir, del diálogo hombres-mundo mediante el cual la propia comunidad se constituye a sí misma (Quintero, 2007: 23)

Esta forma de nombrar y construir territorialidad, podemos encontrarla en dos sugerentes pasajes de este primer capítulo de la novela; el primero referido justamente al acto de nombrar un río. La escena es la siguiente:

-Bueno, que estos salvajes digan cómo se llaman, si recibieron el agua del bautismo, si renunciaron a la idolatría y, también, que nombre tiene este río. Es mi deber conocer estas tierras y comunicar al señor gobernador del Tucumán.
(...)

-Este es nuestro río y fue conocido con el nombre de Chingacota hasta que el Yaya Huachiruna le cambio el nombre y le puso Cigali-mayu en memoria de su hija, la princesa Cigali- Contesto Huaycán

- ¿Tiene ahora nombre de mujer? -pregunto sorprendido el intérprete.

-Sí, tiene nombre de mujer- respondió Jatun Huaycán.

- ¿Cómo? ¿qué es lo que dice? - inquirió don Andrés.

-Dice, señor, que el río tiene nombre de mujer, porque "Cigali" es nombre de mujer...- explico el intérprete.

-Pregunte a estos gentiles -volvió a ordenar Don Andrés-, que es eso de Cigali-mayu, que hagan el favor de informarme, que yo, en nombre del señor gobernador, los escucho.

-Este es el río de la princesa Cigali. Ella fue mi esposa y murió aquí. Fue hija del Yaya Huachiruna, quien murió hace doce cosechas al otro lado el río. A Cigali la arrastro la creciente del río y hoy duerme en el fondo del remanso de Mayuj-Mama

⁷ Para un estudio crítico de los mitos, véase el capítulo "como estudiar el pensamiento indígena" en Reyes, Luis Alberto (2009): El pensamiento indígena en América, Buenos Aires, Biblos. Y también, en el mismo texto citado de Quintero Wair: "Los llamados "mitos" no constituyen únicamente narraciones fantásticas producto de la imaginación creadora de los pueblos, ya que no puede negarse que tales narraciones poseen una envoltura que se afianza en determinaciones histórico geográficas y sociales que hacen posible su validación social y, por esa vía, su persistencia histórico-cultural como expresiones de aquello que las culturas asumen como su esencialidad o, mejor dicho, como aquello que define y orienta su existencia. (...) se trata de elaboradas construcciones verbales, transmitidas y preservadas por una tradición oral en la que las culturas, lingüísticamente hablando, elaboran y expresan la relación entre las formas de sus lenguas y las perspectivas de visión del mundo desde las que, no sólo hacen posible el relato en sí mismo, sino el por qué éstos se constituyen en su representación histórico-cultural y social pasada, presente y futura".

⁸ Un ejercicio interesante para el trabajo en clase, consiste en tratar de identificar que mecanismos/formas/procesos tenemos nosotros hoy de participar del acto de "nombrar" en nuestras culturas. Un ejercicio que sirve para poner de relieve las mediaciones y separaciones con las que vivimos cotidianamente respecto de nuestra territorialidad.

⁹ Valga otro breve ejemplo en la novela de este nombrar, que corresponde al momento en que los cigalies persiguen y dan muerte al malvado Huachi Puca: "Un vientecillo cruzaba ese campo solitario cunado la jabalina de Huaycán termino con la siniestra vida de Huachi Puca, hijo de Kuntur Kanki temible mandón de los Aconquija. -Tierra de malos espíritus- dijo Huaycán mirando los alrededores- recibe a uno de tus malvados. Desde hoy tu nombre será "Campo de la Soledad" como ordenó el Yaya Huachiruna. Pág. 153.

Al capitán Andrés Gil de Esquivel, conocedor por sus padres y abuelos de lujosos palacios y tronos de la España imperial, le pareció que esta fábula de la princesa Cigali y del Cigali-Mayu era apenas un cuento inocente de gente montaraz. No insistió sobre esa princesa aborigen y sobre el torrente bullicioso; y le pareció inútil seguir con tales fantasías.

El desencuentro y la incompreensión es evidente en este pasaje inicial. Lo que para el capitán español aparece como "una fábula y una fantasía", responde a la incapacidad de comprensión en la perspectiva del conocimiento occidental, en donde estos actos de nombrar son estudiados y entendidos como narraciones significativas pero fantásticas, es decir, como mitos, pero entendidos estos en un sentido incorrecto y descalificativo⁷. Pero si leemos estas líneas, pensando en nuestra idea de cosmovisión, nos encontramos que este nombrar responde a la forma más propia del proceso de territorialización de una comunidad indígena⁸, momento en el cual, la comunidad a partir de su vínculo y su experiencia con el territorio nombra y da un especial significado a la naturaleza que lo rodea. Conocer el lugar que hace posible a un grupo humano establecerse u ocupar un espacio territorial es al que conocemos como proceso de territorialización, es decir, se trata del proceso mediante el cual un espacio geográfico es finalmente construido como territorio por un colectivo social determinado. (Quintero: 2011: 98). Sobre este mismo punto señala Leskendorf:

La función de nombrar está insertada en la cultura a la cual pertenecemos. No es un acto individual que ocurre en cada uno de nosotros cada vez que estamos hablando. A causa de la inserción social no solemos cobrar conciencia del hecho de que con el idioma nombramos la realidad, nombramos el mundo que vemos. Al ver, imaginar y nombrar las cosas por los nombres que les damos manifestamos una perspectiva determinada de enfocar, captar, representar, explicar y analizar la realidad de parte de nosotros, los hablantes. De este modo, las lenguas son puertas de entrada a las cosmovisiones (Leskendorf, 1998: 15).

Como vemos este acto de nombrar⁹ es constitutivo dentro de una cosmovisión y además, nos señala la pertinencia y la importancia de la lengua para el estudio de otras culturas; por tanto lo que podría parecer una simple diferencia cultural, o un mero detalle de la historia, el momento en que los diaguitas refieren que han nombrado al río Cigali, representa más bien, dos aspectos esenciales a la hora de estudiar el pensamiento indígena, a saber, que el proceso de territorialización y el acto de nombrar son resultado de: a) Una perspectiva o punto de vista desde donde el colectivo social observa al mundo y lo experimenta; y b) una síntesis conceptual de la observación y experimentación con el mundo.

El segundo pasaje se da en el siguiente diálogo:

La mirada de Don Andrés estaba puesta en el medallón de plata que pendía del cuello de los diaguitas y relucía en el

centro del pecho (...) creía que en los medallones estaba la efigie del sol y se extrañaba que faltaran, los rayos fulgurantes del astro rey, porque tenía referencias de que los incas y estos naturales "adoraban al sol" y se proclamaban "hijos del sol".

Jatun Huaycán, advirtió la insistencia de la mirada de este hombre y en forma instintiva cubrió el medallón con su mano izquierda (...) se cruzaron algunas miradas. Entonces Don Andrés, dirigiéndose al intérprete, le dijo que preguntara por que ocultaban el sol con la mano.

-El señor no es antojadizo -traslado el intérprete-, y sólo les pregunta por qué ocultan al sol con la mano.

-No lo ocultamos -respondió Jatun Huaycán-, porque el Inti ilumina siempre los cerros y los valles. Nadie puede ocultarlo. El Inti se esconde detrás de los cerros y así viene la noche, pero nosotros no podemos ocultarlo.

- ¡Oh no! ¡No entendió! -exclamo el intérprete- el señor pregunta por que cubren con la mano ese medallón ocultando así la efigie del sol.

-No, no ocultamos la efigie del Inti -insistió Jatun Huaycán sin perder la tranquilidad.

- ¡Pero no! Aun no entendió -presiono el intérprete mirando de reojo a Don Andrés-. Hijos del sol: quiero decirles que están tapando con la mano el medallón de plata. (Sosa. 1992: 14)

Desde una mirada tradicional al problema de la diferencia cultural, podríamos decir que esta incomprensión entre los diaguitas y el español, se trata de una mera confusión de referencias. Una incomprensión en el uso del lenguaje, de las palabras, que les impide comprender a los diaguitas la idea de representación, es decir, la idea de que el medallón, en tanto, efigie-símbolo, *representa* al Inti. Por lo tanto, basta una simple aclaración del objeto "medallón" como referencia y sinónimo del "Inti" para corregir eso. No obstante, si atendemos al sentido de la relación hombres-mundo dentro de la idea de cosmovisión, el problema podría ser otro. Lo que la "incomprensión" de los diaguitas revela al insistir en la idea de que "nadie puede ocultarlo" y que el Inti "se esconde", señala una comprensión del "Inti", del sol, en términos de sujeto. Esto es lo que se entiende, como "el principio del todo vive": se trata de la perspectiva según la cual, plantas, animales, fuentes de agua y todos los elementos presentes en el mundo se muestran vivos ante la visión indígena; por tanto, sus relaciones con el mundo son, esencialmente, relaciones intersubjetivas o relaciones entre sujetos. Desde esta perspectiva indígena no existen objetos, ni siquiera aquellos que resultan ser elaboraciones o creaciones culturales como el medallón de nuestro ejemplo. Aquí encontramos un elemento clave de nuestro abordaje filosófico, que por su complejidad excede la posibilidad de desarrollarlo ahora, pero es fundamental mencionarlo. ¿Cómo afecta a nuestra construcción del conocimiento este perspectiva de un mundo sin objetos? ¿Qué consecuencias epistémicas tiene la idea de una intersubjetividad viva? Como apunta Quintero Wair, este principio

contradice radicalmente la razón del conocer desde la perspectiva occidental, pues, ésta basa toda su búsqueda a partir de la consideración como objeto, de todo aquello que quiere o pretende conocer. De hecho, “la conversión en objeto-problema de lo estudiado, no importa si se trata de personas o colectivos humanos, es un paso previo al conocer al que la ciencia occidental entiende como única garantía de que el resultado de su esfuerzo remita, ciertamente, a lo que ha de asumirse como una verdad objetiva” (Quintero, 2011: 104). Este problema de la construcción de la objetividad constituye uno de los puntos centrales en el estudio filosófico actual y podemos encontrar variadas herramientas en el pensamiento indígena para analizarlo y discutirlo.

En relación al principio del todo vive y del nombrar, como elementos centrales del proceso de territorialización que hacen a una cosmovisión, se pueden señalar algunas ideas más en este primer capítulo de la novela. Veamos la explicación que los diaguitas dan respecto del significado de su medallón de la escena anterior:

-Estos medallones de plata, no tienen la imagen del Tata Inti. Su señor puede ver de cerca que se trata de círculos concéntricos, los cuales representan para nosotros la sabiduría que dejaron los amautas (...) En estas tierras vivió el Yaya Huachiruna y él fue para nosotros el único Yachaj que nos enseñó la sabiduría. No fue un amauta y nunca quiso ser aquí (cacique), pero nos enseñó a trabajar la tierra y a cazar en la montaña; nos habló en la huaca de nuestros antepasados, nos hizo levantar los brazos para saludar a Tata Inti; y el como Yachaj, descubrió la perfección de las cosas redondas y del tiempo que va y vuelve. Midió el tiempo que pasa como el viento, el tiempo de la semilla que espera bajo tierra, el del crecimiento y el de los frutos; y también nos habló del tiempo que duerme sin cambio y escapa de este mundo. Para nosotros fue el Titaquin entre los que hablan de la verdad. Sí, el Yaya Huachiruna miraba los círculos concéntricos en los remansos de este río..., aquí, desde aquella piedra. (Sosa: 1992, 16)

Cada una de las acciones descritas y de los conocimientos enseñados por el Yaya Huachiruna, son los que componen los *saberes y haceres* de un proceso de territorialización entendido como totalidad. Es decir, para estos diaguitas de los que nos habla Federico Sosa, la sabiduría es esta articulación entre el conocimiento del entorno, el tiempo de las cosechas y las siembras, el tiempo que va y vuelve, del río como su lugar de meditación y de la palabra de los antepasados que hablan con verdad. Desde nuestro abordaje filosófico este conocimiento nos permite señalar y a la vez mirar críticamente, todas y cada una de las *separaciones* que fundamentan la filosofía occidental: separación cuerpo/alma, objeto/sujeto, conocimientos/pasiones, verdad/falsedad, y una larguísima lista de etcéteras que constituyen las lógicas dicotómicas del pensamiento moderno occidental.

Como señala Tirso Gonzales en su trabajo “Kawsay (Buen Vivir) y afirmación cultural: Pratec-Naca, un paradigma alternativo en los Andes”, en los pueblos indígenas “aún hoy, a pesar de la colonización y

la modernidad, naturaleza-cultura están íntimamente relacionadas por medio de ritos, prácticas cotidianas de diálogo, crianza mutua y regeneración. Esta visión del mundo integradora/incluyente aún ocurre dentro de la mayoría de pueblos indígenas andinos, en el ciclo ritual de cultivar la tierra (*Pachamama*), y se extiende a los sectores urbanos vía la diáspora indígena" (Gonzales, 2014: 124)

Frente a estas lógicas de separación dicotómicas, el pensamiento indígena entendido en estas coordenadas de cosmovisión, se asienta también en una idea de holismo. Así lo expresa José García en su texto "Sistema epistémico de los pueblos andinos":

La construcción del pensamiento simbólico andino se sustenta en una concepción holística del mundo cuando articulan en un solo proceso y una sola unidad la realidad material, humana y sagrada-ritual, y en torno a ésta han configurado un conjunto de percepciones y representaciones peculiares que son los saberes, las tecnologías y los valores morales y éticos, andinos y amazónicos, que norman la vida cotidiana, estacional y extraordinaria de sus cultores. (José García, 2001: 2)

En este sentido, podemos entender que cada sociedad al establecer la totalidad de sus relaciones, imprime a la relación hombre-mundo un sentido particular que hace expreso mediante su cosmovisión, por ello, es fundamental acercarse a ella con una mirada que no simplifique su diferencia y que se esfuerce por comprender estos elementos y características.

Esta complejidad, podemos encontrarla una breve descripción de la cosmovisión andina:

El mundo andino es un mundo de crianza, cariñoso y respetuoso. Allí todos somos seres vivos (naturaleza/*sallqa*, humanos/*runas*, deidades/*apus*, *wacas*), parientes (más allá del parentesco de sangre y humano), vivimos en *ayllu* (colectividad) dentro del *pacha* local (representación del macrocosmos a nivel del microcosmos; paisaje ritual y biocultural) para regenerar-criar el *kawsay* (la vida toda). *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) se manifiesta dentro del *pacha* local (paisaje local ritual y biocultural; el macrocosmos a nivel del microcosmos). Dentro del *pacha* local la crianza abarca todo y a todos, a la colectividad natural de seres equivalentes: humanos, naturaleza y deidades. Seres humanos, naturaleza y deidades conforman el *ayllu*, un grupo de parientes unidos más allá del linaje humano o parentesco de sangre. Aprender a criar y dejarse criar con respeto, empatía, reciprocidad y en goce son principios y prácticas primordiales en los Andes (Gonzales, 2014: 127-8)

Volviendo al pasaje de la novela, lo que en un primer momento aparece como una simple diferencia cultural entre lenguas, la del español y la de los diaguitas, esconde más bien, una profunda diferencia de formas de conceptualizar la realidad a través del lenguaje y el vínculo

con el territorio; de allí, la invitación a mirar y leer esta historia desde la perspectiva de una *cosmovisión*.

III. TERRITORIALIDAD, MEMORIA Y COSMOVISIÓN.

Las relaciones entre memoria y territorio, entre espacio y tiempo, entre geografía e historia son fundamentales para la comprensión de estas formas de conceptualizar la realidad que se dan en el pensamiento indígena. El segundo capítulo, de los más largos de la novela, nos regala un mosaico de la vida de esta comunidad diaguita del cerro Ambato, cómo es su organización, su vida cotidiana, las tareas que realizan, sus preocupaciones y necesidades, etc. La narración inicia con una muy linda escena, sobre la memoria, el olvido y el tiempo; la misma nos presenta un diálogo entre el Yaya Huachiruna y Hurumani, un alfarero con una pesada, pero vital tarea para la comunidad:

Quejóse Hurumani del tiempo, pero del tiempo que pasa y no deja rastros. El tiempo sin "rastros" para este alfarero era el tiempo de los pueblos cuyos sucesos quedan en la sombra, por muerte o porque pierden la memoria y no deben grabarse en la arcilla.

Hurumani había modelado en la arcilla motivos de su cultural (...) había plasmado durante años los rastros y signos diaguitas. Pero ahora su trabajo dejó de ser importante y el mercado de los alfareros diaguitas estaba en quiebra; y suponía que la desgracia era consecuencia de la espada, de la pica, de una cruz embrujadora (...) y detrás de estas cosas estaba "la doctrina" del yachaj español o "doctrinero" (misionero) y la avaricia de los "encomenderos". Observaba el cambio, pero no alcanzó a comprender que una civilización, la española, estaba terminando con la suya.

Él, como alfarero, seguía preguntándose a medida que conocía las desgracias de los valles: ¿qué puedo grabar si en la llajta sólo quedan los muertos? ¿cuál puede ser el rastro del tiempo de los deportados?¹⁰ ¿Qué del tiempo que se fue con los muertos de Poyagasta y Tolombon? ¿y quién retomara la autoridad que viene del Inti si los incas están muertos y los capacs escondidos en los cerros?

Un día cerca de la rupuna, mientras ahumaba la arcilla, repitió su queja:

-No, Yaya Huachiruna, no puedo grabar en el huicsu la muerte y la derrota. Prefiero olvidar y que el tiempo pase sin dejar rastro -dijo con voz lastimera" (Sosa, 1992: 22)

¿Qué nos sugiere este párrafo? ¿Cuál es el problema al que se enfrenta Hurumani? ¿Cómo pensar en esta escena los vínculos entre memoria, territorio e historia? ¿De dónde proviene la imposibilidad de Hurumani de continuar grabando en la huicsu? Pensando en lo señalado en la introducción, respecto a los momentos de conversación con los estudiantes, este siempre es un punto problemático y a la vez interesante. Para nuestra cultura, la producción de un "elemento histórico",

¹⁰ Esta breve alusión a los "deportados" no debe hacernos perder de vista un hecho fundamental de este periodo como fue el de los traslados forzosos y las desnaturalizaciones. Ambos fueron determinantes para el resultado de las guerras Calchaquíes, y de la posterior historia de colonización de nuestra provincia y de la actual situación de las comunidades indígenas en esta parte del noroeste argentino, distinta a la situación de provincias como Salta y Jujuy.

sea un texto, una escultura, una gran obra edilicia, una pintura, etc., es la posibilidad de una trascendencia del tiempo y el espacio histórico, una forma del testimonio de nuestra existencia, una prolongación más allá de nuestra individualidad que puede ingresar a la historia del hombre, a esa historia de conservación que es la enseñada en los Museos (muy distinta a la historia de las memorias). Sobre esta comprensión de la historia y la trascendencia, el pensamiento indígena señala críticamente la separación entre tiempo y espacio, entre geografía e historia (herencia kantiana) a partir de las cuales se construye tanto la idea de pasado como de recuerdo en el pensamiento occidental. Pero como señala Quintero Wair respecto de la cosmovisión de las comunidades Añu, y que bien podemos leer en este pasaje de Cigali, "No hay la palabra tiempo, a menos que lo pongas en un lugar". Es decir, los lugares, los territorios, los pedazos de tierra cotidianamente habitados, "cargan" con una memoria anterior a nosotros. Y, por tanto, intervenir ese territorio, ese espacio, significa intervenir su memoria y su historia. "¿Cómo seguir construyendo una memoria si "los incas han desaparecido y los capacs se han ido a esconder a los cerros"?, ¿cómo construir una historia si los indios han experimentado una insaturable ruptura entre territorio, espacio y memoria? Aquí hay un punto de fundamental importancia, aunque imposible de desarrollar en estas líneas, se trata del vínculo entre la posibilidad de reconstruir hoy la historia de nuestros pueblos indígenas sin dar cuenta de sus luchas por la tierra. Este nudo existencial entre espacio, tiempo, memoria e historia, nos señala que no puede haber una verdadera política cultural, una verdadera recuperación histórica si ella no es acompañada por una concreta recuperación territorial.

Pero volvamos al pasaje de la novela y a la cuestión de la memoria. La importancia del concepto de cosmovisión, señala la *indisociabilidad* de este vínculo, la imposibilidad de su separación al modo de la lógica occidental. Nada puede grabar Hurumani, nada quiere grabar Hurumani en el Hiucsu si lo que trae aparejado el avance de los españoles es una ruptura con su tiempo, espacio y memoria.

Veamos el final del diálogo recién mencionado para ver la respuesta del Yaya Huachiruna a Hurumani.

"-Yaya Huachiruna: si vamos a la muerte, ¿cuál es la imagen que puedo grabar? Pregunto Hurumani.

-Yo conozco mi propio destino -respondió el Yaya-, pero ignoro el rastro final de los incas, el de los capacs y el de los viejos aquí de nuestros valles, porque están muertos y los españoles borraron sus huellas.

-Yaya Huarichurana: según lo que dices solo podría grabar la muerte, y yo no puedo porque me entristece.

-Escucha, Hurumani -ordeno el Yaya- quiero que dejes grabado el llanto final de nuestro pueblo. Tienes que hacerlo, Hurumani, ahora, antes de que los españoles tomen todas las llajtas y chajcras... (Sosa, 1992: 22-23)

Lo que retrata Hurumani, no es un recuerdo histórico, un recuerdo que opera como proyección al futuro tal como lo podríamos comprender nosotros. Su retrato no radica en un deseo de conservación, perma-

nencia y trascendencia, sino en la experiencia del tiempo presente, su pregunta “¿encontraré el rastro del tiempo para grabar?”, es una maravillosa frase que nos pone casi en el lugar de una paradoja: para poder grabar el tiempo ha de encontrarse el rastro del tiempo mismo. Pero la paradoja no es tal, el rastro, es justamente esa unión de espacio y tiempo, de territorio y memoria. Para asentar la memoria, se ha de tener esa conjunción entre espacio, territorio e historia, sin ese rastro, el tiempo está perdido, no está ubicado, es un tiempo sin lugar, extraviado.

Esta idea es señalada con toda precisión por Luis Alberto Reyes:

En la tradición occidental el tiempo ha sido tenido por una medida, en sí misma, neutra, o ha sido considerado un recipiente, a ser llenado y significado por los sucesos que en él pudieran ocurrir. En estos términos no habría tiempo en el pensamiento indígena, sino más bien lugares temporales que constituyen a los hombres que los habitan.

No son los sucesos particulares, históricos o míticos los que dan significado a los momentos sino al revés, los sucesos son marcados por el significado de los tiempos en que los sucesos habitan. No es un ciclo de historias que pasan en el mundo, sino un ciclo de tiempos que moldean historias del mundo (Reyes, 2008: 142)

Como dice Huaycán respecto del Yaya “prefirió esconderse en los cerros cuando supo que llegaba un español, para hablar allí desde la cima de un peñasco, con todos sus antepasados”.

IV. UN FINAL ABIERTO

El final de la novela plantea un problema interesante que debe ser abordado con cuidado, lo menciono brevemente. El último capítulo, titulado “La Paz”, se sitúa en el año 1683 cuando se funda la actual y definitiva ciudad de San Fernando del Valle de Catamarca. Un “cronista anónimo” escribe sobre la muerte de Juchuy, último huycama, hijo del Cacique Huaycán y Cigali (nuestros personajes) pero que aparece aquí ya bautizado y convertido al cristianismo, como Fray Egidio. Este cronista narra que los deseos finales de Fray Egidio son ceder a la Orden de San Francisco las tierras pertenecientes a su comunidad, es decir, las tierras de los huaycamas. Si bien la novela aclara en un apéndice final que su narración no es histórico-verídica, sabemos que algunos de sus elementos sí lo son. Haciendo una rápida comparación geográfica entre la descripción de los espacios ocupados por las comunidades y la actual ocupación de esos territorios, podemos dar cuenta que efectivamente, el lugar asignado por Federico Sosa en la novela a los Huaycamas, es hoy el actual terreno del Calvario de la Ruta Provincial N° 4, es decir, tierras pertenecientes a la Iglesia. Por tanto, podríamos leer cierta coherencia en esta sucesión de tierras que se da entre las comunidades diaguitas y la Orden de San Francisco. Lo objetable, claramente, es la veracidad de los términos en los que se haya dado esa “sucesión”. La apropiación de tierras indígenas por parte de la Iglesia ha sido una práctica histórica bastante común durante todo el proceso de colonización. Por lo tanto, de-

bemos leer críticamente la reivindicación que se produce al final de la novela, del papel jugado por los franciscanos como los que logran “traer la paz”. Este tipo de afirmaciones, nos pone en advertencia de elementos ideológicos (religiosos-cristianos) que se “cuelan” en la novela y que se pueden identificar en ciertos desfasajes en la descripción de la vida de los diaguitas. Señalar cada uno de estos momentos es parte importante del trabajo realizado en clase, donde se discuten justamente los aspectos hermenéuticos del estudio de estas reconstrucciones histórico-narrativas sobre la vida de las comunidades indígenas en la época pre-colombina y del inicio de la colonización. En este sentido, y como señalaba al comienzo, es imposible agotar la riqueza de toda la novela en estas pocas páginas. La historia de amor de Cigali y Huaycán que guía buena parte de la trama de la novela ameritaría un trabajo aparte, tanto por su belleza como por los elementos que despliega, por ejemplo, en los rituales de cortejo y en las ceremonias de unión; lo mismo podría decirse de los capítulos en que las propias parcialidades se enfrentan, y el final donde se produce la lucha contra los españoles y el llamado a “pasar la Flecha” y unirse en batalla junto a Chelemín.

No obstante, la selección de los párrafos y las cuestiones analizadas, tienen la intención de remarcar la propuesta de realizar un abordaje filosófico del pensamiento indígena como el que se propone en la cátedra. Para ello, los elementos que se traman alrededor de las ideas de cosmovisión y territorialidad nos permiten realizar varias operaciones teóricas significativas: analizar y problematizar las concepciones occidentales hegemónicas del conocimiento ancladas en la lógica sujeto/objeto, ciencia/mito, historia/cultura, naturaleza/cosmos; comprender las cosmovisiones en relación a problemáticas de la filosofía del lenguaje, proponer un acercamiento en términos conceptuales y categoriales a la construcción discursiva de la realidad, pensar la relación entre la hermenéutica y el estudio de las fuentes del pensamiento indígena; entre otros.

Pero hay algo más que se pone en juego en la elección de estas categorías, a saber, *la historicidad como condición inescindible del filosofar*. Se trata del vínculo que se pone en juego constantemente en las clases, entre la posibilidad de practicar un tipo de reflexión filosófica históricamente situada y los elementos culturales que circundan nuestra vida cotidiana y nuestra historia regional -la visible como la invisibilizada- como constitutivos para esa reflexión. No se trata de fomentar un romanticismo por lo indígena/aborigen, y unas supuestas culturas pasadas e idealizadas. Muy por el contrario, la experiencia en clase permite pensar y afirmar que es en el mismo proceso de intentar comprender y estudiar estas culturas que se logra desarrollar una revalorización de las mismas y no a la inversa. Un proceso de comprensión serio, es decir, válido como cualquier otro de los que se desarrollan en nuestras carreras de filosofía respecto de otros autores y otras culturas. Con el agregado, fundamental, de una mirada crítica sobre ese proceso que nos advierta de los prejuicios, los sentidos comunes, las simplificaciones, las apropiaciones exotizantes, las lecturas homogeneizantes y coloniales, que circulan actualmente alrededor de estas ideas. Este último aspecto, presenta un desafío inmenso que apunta primeramente a los docentes y estudiantes, pero que también señala los límites de nuestras disciplinas,

nuestras formas de comprender el mundo/los mundos, nuestras instituciones educativas, sus planes de estudio y los supuestos culturales, históricos y epistemológicos con los que se construyen sus fundamentos. Por ello, todo estudio sobre otras culturas, es un estudio al mismo tiempo sobre nuestra propia cultura. A su vez, el abordaje filosófico nos sirve para un acercamiento disciplinar que rompa las primeras barreras del eurocentrismo, tanto en términos académicos, como en términos de desvalorización cultural (esta última muy presente en el conjunto de la sociedad). Por ello, este esfuerzo extra, consiste en pensar que ideas del pensamiento indígena nos sirven interactuar con nuestras diferentes realidades, y qué de nuestras culturas hegemónicas puede ser revisado a la luz de otras cosmovisiones, y de la interacción con otras visiones de mundo.

Para finalizar, una de las maneras de acercarse a otras formas de producción de conocimiento y a la vez de romper con el paradigma hegemónico de las ciencias sociales, se da en la comprensión y estudio de otros registros de producción, específicamente los que no se corresponden a la modalidad del texto "científico académico". Buena parte del conocimiento indígena se halla tanto en la tradición oral como en la poesía, valga, por tanto, a modo de cierre, la siguiente reflexión filosófica en el registro de la oralitura¹¹:

Navegando sobre un río silencioso
dijo un hermano:
«Si los ríos pudieran hablar
cuánta historia contarían...»
Y alguien habló desde lo profundo
de la selva misteriosa:
«La historia es tan miserable
que los ríos prefieren callar...».
«Me entregaron un puñado de tierra para que ahí viviera,
cerré entonces la mano, la hice puño y decidí pelear
por aquello que otros nos arrebataron».

BIBLIOGRAFÍA

- Estermann, J. (1998), *Filosofía Andina. Estudio Intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Ed. Abya-Yala, Ecuador.
- García Miranda, J. J. (2001). Sistema epistémico en los pueblos andinos. *Revista de discusiones filosóficas desde acá*, (4), 1-16.
- Gonzales, T. (2014). Kawsay (Buen Vivir) y afirmación cultural: Pratec-Naca, un paradigma alternativo en los Andes. En B. Marañón (coord.), *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales* (121-142). México: UNAM.
- Lenkersdorf, C. (1998). *Cosmovisión. México*: UNAM.
- Quintero Weir, J.Á. (2007) *Wakuaipawa/Chiyi Barikaëg: Lengua, cosmovisión y resistencia indígena contemporánea en la cuenca del Lago de Maracaibo, Venezuela*. Tesis para optar al Título de Doctor en Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México.

¹¹ Véase: Eelicura Chihuailaf Nahuelpan, "Un oralitor que habla con la palabra de sus abuelos", Prologo a Chikangana, Fredy, (2010) Samay pisccok pponccopi muschcoypa: espíritu de pájaro en pozos de ensueño, Bogotá: Ministerio de Cultura.

- _____ (2011) *Wopukarü jatumi wataawai: El camino hacia nuestro propio saber*. Ediciones La Guarura, palabra de los pueblos en Lucha. Unidad de Estudio sobre de Literatura y Culturas Indígenas. Facultad de Humanidades y Educación de La Universidad del Zulia, Venezuela.
- Reyes, L.A. (2009). *El pensamiento indígena en América*. Buenos Aires: Biblos.
- Sosa, J.F. (1992). *Cigali Tikaiku*. Buenos Aires: Plus Ultra,