



Universidad
de las Artes

ESCUELA DE
LITERATURA

Ñawpa Pacha

diálogos entre cóndores y manglares

Editor: Arturo Muyulema

COLECCIÓN DOCENTES

PRELIMINAR
cuadernos de trabajo

Autores: Andrea Torres, Melanie Moreira,
Juan Paredes, Yuliana Ortiz, Sebastián Vargas,
Jamely Esmeralda, Milena Coello, Melissa
Uzhca, Diego Encalada, Christian Chalén, Lila
Murillo, Miguel Trujillo, Camilo Aguirre,
Mishell Zambrano, Jorge Bolaños, Paulina
Soto, María Fernanda Hidalgo, Ana Crespo

N.º 06

Volumen N.º 6

Guayaquil, Ecuador
Septiembre 2020- junio 2021

ISSN: 2773-7322

PRELIMINAR
cuadernos de trabajo



UNIVERSIDAD DE LAS ARTES

Instituto Latinoamericano de Investigación en Artes – ILIA, Preliminar Docentes

N.º 6, junio de 2021

Rector: William Herrera

Vicerrector Académico: Bradley Hilgert

Dirección de Investigación y Posgrados: Olga López

ILIA Instituto
Latinoamericano
de Investigación
en Artes



Director: Pablo Cardoso

Coordinación de proyectos ILIA: Carla Salas

Editor: Arturo Muyulema

Editores adjuntos: Carlos Rugel,
y el colectivo Merries: J. A Beckmann,
Paulina Soto y Ana María Crespo

Traductor: Arturo Muyulema

Ilustrador: J.A. Beckmann

preliminar.ilia@uartes.edu.ec

<http://www.uartes.edu.ec/sitio/preliminar/>

CONSEJO ASESOR UNIVERSIDAD DE LAS ARTES

Janina Pinzón

Nivelación

Agustín Garcells

Departamento transversal

Andrés Landázuri

Escuela de Literatura

Diseño de Portada: Carlos Morán

Diagramación: J. A Beckmann

Preliminar publica una edición continua

ÍNDICE

Prólogo

Merries-Muyulema

7

Engabao: Comunidad y Leyendas

Ana Crespo,
Paulina Soto

78

El sistema de ceques, la forma de orientación de los Incas

Andrea Torres

14

Mis pies caminan al sol

Melissa Uzhca,
Diego Encalada

69

Simbología de la naturaleza en el mito de Wa-kon y los Willkas

J. A Beckmann

23

Boda, Tolstói y tilapias

Christian Chalén

60

El problema de el otro: des-territorialización del imaginario colectivo precolombino azteca según Tzvetan Todorov

Melanie Moreira

32

Ubuntu: ser-en-relación y sus vestigios en el pueblo afroesmeraldeño

Yuliana Ortiz

52

Vengo de la mezcla

Lila Murillo

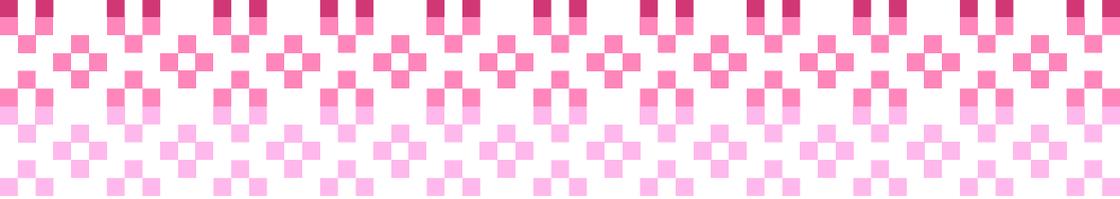
43

Colores del Tahuantinsuyo

Sebastián Vargas, Jamely Esmeralda,

Milena Coello.

49



Prólogo

Arturo Muyulema-

Colectivo Merries



Pariacaca suyupika kiñwa shutiyuk shuk yurami tiyan. Ñawpa yayakunaka chay yuramantami runakunaka llukshirka nikkarkakuna. Chayka kallariy pachapi chay suyupi kawsay pakarimukukpi shina tukurka. Mishkimurukunashinami chay runakunaka wacharirkakuna. Shinapash, chay runa ayllukuna tawkayamukpika Anti chikan suyukunaman mirarirkakuna.

Kay puriyupika, pakalla hatun mamakucha pampapi rirpupishina, amsalla, walinlla wakinpika mana kurishpa wakinpika rikunakushun. Kay kamupika Ñawpa Pachamanta runa llaktakunapak yuyaykunatapash yarikunatapash pawakta rikuchisha nishkanchik. Chay yachaykunatami taripashpa mushukyachishpa kipa wamrakuna paykunapash riksichun, kimirichunpash kallarinchik.

Manglar kuskakunamanta Anti kushkakunamanta Ñawpa Pachata maskashpa ñukanchik allpa saywata yallichunmi kallarishkanchik. Shuktakmanpash tikrashpa, mitmakuk ispañulkuna Abya Yala kawsayta shuktakyachishkatapashmi chimpapurashun. 1532 watapi Cusco llaktata inkakuna imashina wallpashkatapash rikushun, shinallatak imashina runallaktakuna pachamamawan kimirinakushkata yachankapak “Wakon”, “Willkas” ñawpa rimaymantapash punchayachishun. Kutin, ama ista yuyaykunapi samarinkapakka shuktak sapsi kawsaykunawan chimpapurashpa Bantú llakta pachayachayatapash yachashunmi.

Kunanka Kuntisuyu palenque manyakunata Punasuyu chakiñankunata purishpa llaktakunapak sapi yuyaykunawanpash ñawpa rimaykunawanpash tinkunakunkapak kayachinchik. Shinami punchakuna kallpakukpipash, pacha pawakukpipash tawkasami kawsayta, nuyuylla kawsayta tukuypura tarishun, shinami Pitak Kanchik tapurishun.

Kay Preliminar “Ñawpa Pacha” kamuwanka, pachata shuktak rikuywan, shuktak rimaykunapi, shuktak kapchi ruraykunapipash yuyarinkapak, yariyankapakpash, shinallatak tawkasami kawsayta sinchiyachinkapakmi kayachinchik. Kunturpash manglarpash rimanakuyka, pandemiapi

kashpapash, shuk sapsi llankayta rurashpa internet pankapipash churashkanchik.

Killakkunata, killka allichikkunata, kamu wallpakkunata, Instituto Latinoamericano de Investigación en Artes kamay wasita, shinallatak ñukanchik llakishka killkakatikkunatapash yupaychapanchik.

Alli killkakatipaychik mashikuna¹.

2021 wata, Inti Raymi killapi

¹ Kichwaman tikrachik (traducción al quichua): Arturo Muyulema.

En la región denominada Pariacaca existe un árbol llamado quiñua. Algunos ancianos afirmaban que de él surgieron los seres humanos. Esto sucedió en el primer tiempo, cuando la vida en la región recién comenzaba. Como frutas nació aquella gente. Y luego, cuando ya fueron bastantes, se dispersaron por los Andes”²

A través de este breve recorrido, teórico y sensible, vislumbraremos la superficie de un mar profundo y secreto, donde es posible vernos reflejados, no perfectamente como en un espejo, sino opacos y ondulantes. Fijos y en transición. En la presente edición de Preliminar, hemos intentado ilustrar el pensamiento y el sentimiento que fluye desde los tiempos remotos, del Ñawpa Pacha³ de los pueblos ancestrales y se adapta hoy a la vida digital. Con este proyecto queremos insertarnos en la tradición de redescubrir y transmitir estos conocimientos a las nuevas generaciones.

Desde los Andes hasta el manglar iniciaremos la búsqueda de un Ñawpa Pacha que trasciende las fronteras espacio temporales de nuestro territorio. Retornaremos al problema del otro y a la interpretación sincrónica de la conquista española para establecer las coordenadas de nuestra identidad

2 Monsalve, Alfonso. Ed. “Relato 2 Los hombres, frutas de quiñua”. En La lluvia, el granizo y los dioses de Huarochiri. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana “Benjamín Carrión”, (2002), 24.

3 Ñawpa Pacha: (ñawpa: antes, antiguo; pacha: tiempo, espacio) hace referencia un tiempo/espacio antiguos.

latinoamericana. Exploraremos el sistema de los ceques, una forma de organizar el espacio en la Real Ciudad de Cusco en el esplendor incaico antes de su debacle en 1532. Además, analizaremos el mito de los “Wakon y los Wilkas” para entender la relación que el pueblo quechua /quichua establece entre la naturaleza sensible (Pacha) y su aprendizaje. También nos introduciremos en la filosofía del pueblo Bantú⁴ para pensar en otras formas de relacionarnos en colectivo que se anclan en el desprendimiento simbólico y material.

Los invitamos a peregrinar por los chaquiñanes andinos y palenques costeros para escuchar sus historias y revivir su memoria, aún vigentes en relatos orales. Así asistiremos a un tiempo que se abre paso y se instala entre el galope de los días, para descubrir identidades fluidas y heterogéneas, y devolvernos la pregunta: pitak kanchik / ¿quiénes somos?

Con este cuaderno de Preliminar alentamos a la búsqueda constante de otras formas de ver y entender el mundo, sentir y pensar en otros lenguajes y artes desde la diversidad. *Ñawpa pacha: diálogos entre el cóndor y el manglar* ha sido posible gracias a una experiencia digital colaborativa que nos ha permitido salvar las distancias impuestas por la crisis sanitaria.

⁴ La filosofía del pueblo africano bantú se analiza a partir de la palabra Ubuntu que es una forma plural del término bantú y que podría expresarse en el proverbio: “Yo soy porque nosotros somos”.

Extendemos un profundo agradecimiento a los autorxs, al equipo de edición y diseño, al Instituto Latinoamericano de Investigación en Artes y a nuestros queridxs lectores.

*Alli killkakatipaychik mashikuna*⁵

21 de junio de 2021

⁵ La frase se traduce como: buena lectura amigos.

Volumen N.º 6

ISSN: 2773-7322

PRELIMINAR
cuadernos de trabajo

El sistema de ceques: la forma de orientación de los incas

The ceque system: the way of Incas orientation

Andrea Rosario Torres Armas*

Recibido: 13 de septiembre 2020

Aceptado: 31 de octubre de 2020

Resumen:

Durante la década de los sesenta, Tom Zuidema (1927–2016), etnohistoriador holandés, concentró sus estudios de antropología en el área andina, particularmente en la época del incario, y describió el llamado sistema de Ceques. Este sistema, a la vez geográfico, ritual y astrológico, servía para ilustrar la organización en el espacio y las jerarquías que gobernaban la Real Ciudad de Cusco y el imperio incaico antes de su destrucción en 1532, año en que llegaron los conquistadores españoles. Este ensayo realizará brevemente una descripción del sistema de Ceques y se preguntará si existe algún vestigio en las comunidades indígenas contemporáneas.

Palabras claves: ceques, ritual, espacio, indígena, comunidad.

* Este ensayo fue desarrollado en la materia "Miradas de los pueblos originarios". Universidad de las Artes, Escuela de Literatura. Guayaquil. Ecuador. andrea.torres@uartes.edu.ec

Abstract:

During the 1960s, Tom Zuidema (1927–2016), a Dutch ethnohistorian, concentrated his studies of anthropology in the Andean area, particularly in Inca times, and described the so-called Ceques system. This system, at once geographical, ritual and astrological, served to illustrate the organization in space and the hierarchies that governed the Royal City of Cusco and the Inca empire before its destruction in 1532, the year in which the Spanish conquerors arrived. This essay will briefly describe the Ceques system and ask whether there is any vestige in contemporary indigenous communities.

Keywords: ceques, ritual, space, indigenous, community.

* * * * *

De acuerdo con Rodolfo Cerrón Palomino, quien hace un estudio lingüístico sobre los ceques y los escritos en la época colonial, los ceques (*siq'z* en quechua) son una suerte de líneas imaginarias que partían desde el Coricancha, el templo del Sol —centro geográfico y ritual del Cusco; su nombre significa templo (*cancha*) de oro (*quri*)— y se orientaban en dirección de los cuatro *suyos*¹ del imperio. En estas direcciones, cada cierto trecho, se encontraban ubicados los adoratorios o *huacas*² de las divinidades incaicas.

Tales líneas o ceques se listaban en grupos de tres, y cada uno de éstos correspondía a categorías jerárquicas que recibían el nombre de Collana, Payan y Cayao. Los santuarios se enumeraban en un orden constante, comenzando por el más cercano al templo del Sol y terminando con el más apartado de él. Cada ceque estaba al cuidado de panacas reales y de aillus de la nobleza.³

Según la descripción de Tom Zuidema, este sistema —de naturaleza radial con el Cusco como eje— habría estado conformado por un total de

1 En quechua/kichwa significa regiones.

2 Se refiere a los lugares y objetos de adoración

3 Rodolfo Cerrón-Palomino, "La onomástica de los ceques: cuestiones etimológicas", *Lexis* [S.I.], v. 29, n. 2, <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/lexis/article/view/8392>, p. 285.

328 huacas que cumplían funciones de orden religioso, político y social. Zuidema menciona que las huacas “incluyen piedras, manantiales o casas que, por una razón u otra, fueron de particular relevancia en la historia o en la mitología inca. Estos sitios estaban divididos en grupos”⁴

Coinciden Cerrón-Palomino y Zuidema en que las descripciones de las localizaciones de los adoratorios anotadas por los cronistas de Indias (desde Cobo hasta Guamán Poma de Ayala) son la clave para conocer la ubicación de los santuarios y también para hacer las relaciones numéricas, simbólicas y rituales e incluso políticas implicadas en el sistema de Ceques. Al respecto, en uno de sus artículos Zuidema dice:

La información reunida de las crónicas me permite ahora anclar una reconstrucción bastante completa de una organización de 40 señoras Ñaca en el sistema de los Ceques; es decir, el registro de 328 huacas del valle del Cuzco por medio de 41 direcciones, los ceques, y del culto a los 41 ceques por igual número de grupos sociales. Vale por eso integrar al sistema también la región aledaña, bajo la autoridad de los Incas de privilegio. Asumo que cada señora Ñaca llegaba a la corte siguiendo su propio ceque. Aparte de un único ceque llamado Capac —calificado de «real» probablemente por estar relacionado con la Reina— 10 ceques estuvieron a cargo de los 10 grupos de mayor rango, mencionados por Betanzos. Cronistas posteriores nombraron estos grupos como las 10 panacas; otros 10 ceques estuvieron a cargo de los 10 grupos de menor rango, que los demás cronistas conocieron como los “10 ayllus” del valle del Cuzco.⁵

Federico Kauffmann Doig, arqueólogo e historiador peruano, afirma al igual que Zuidema, que cada una de las 328 huacas estaba asignada a una familia que debía reverenciar una huaca en particular un día determinado del año. De acuerdo con esto se establecía una distribución de las tareas económicas y rituales, desde días de siembra y cosecha hasta la limpieza de acequias.

Ahora bien, como sabemos, cada una de las grandes

4 Tom Zuidema, *El Sistema de Ceques del Cuzco: La Organización social de la capital de los incas* (Lima: Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. 1995), p. 67.

5 Tom Zuidema, “El Inca y sus curacas: poliginia real y construcción del poder”, *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, (37 (1) | 2008): <http://bifea.revues.org/3284>, p. 50-51.

civilizaciones, incluyendo la inca, ha tenido una estrecha relación hombre-cosmos, algo que se mantiene hasta la actualidad. En Ecuador y el área andina, por ejemplo, las comunidades kichwas y aymaras aún conservan la idea del campo como fundamento⁶ y fechas especiales como los solsticios y equinoccios indican las épocas de siembra y cosecha, además de rituales específicos.

Gary Urton, investigador estadounidense, plantea que este sistema de ceques sería también una especie de Zodíaco quechua que tiene vigencia aun en la actualidad, aunque con variaciones. Urton basó su estudio justamente en las fechas rituales y su correspondencia con los movimientos estelares, además de las fechas de solsticios y equinoccios. Esta podría ser una muestra de que el sistema de ceques, tan complejo como indican los estudios, podría tener aún vestigios de uso en las comunidades actuales.

Adicionalmente, Estela Solís Gutiérrez, en un artículo sobre resignificación de mecanismos ancestrales bajo el esquema de la Iglesia oficial, también se refiere a los cultos que, descritos por los cronistas, han pervivido —con hibridaciones entre lo tradicional indígena y lo occidental— en la ritualidad popular en las comunidades contemporáneas.

Solís Gutiérrez se refiere particularmente al ritual de Corpus Christi en el Cusco y para su análisis recurre a la idea de adoración colectiva a las huacas y a los *malkis*⁷ (los muertos), e incluso señala un tercer tipo de elemento de veneración: los bultos, que serían un punto intermedio entre las huacas y los *malkis*. Estos bultos serían representaciones antropomórficas que contendrían restos biológicos. Como el bulto que se habría hecho del inca Atahualpa y que estaba también revestido de la autoridad del inca⁸.

Recordemos que el sistema de ceques basa su función ritual en la

6 Randi Kaarhus lo menciona en su texto *Historias en el tiempo, historias en el espacio: Dualismo en la cultura y lengua quichua/quechua* (Quito: Abya-Yala, 1989, traducción de María Antonieta Guzmán).

7 Se refiere a los muertos y momias de la stirpe.

8 Sería interesante plantear una aproximación a esta idea de los usos políticos del cuerpo desde la propuesta de *Los dos cuerpos del Rey*, de Ernst Kantorowicz. Obviamente, se debería establecer una contextualización sociohistórica y cultural, puesto que la teoría de Kantorowicz elabora sobre la época medieval, a partir de metáforas y máximas originadas en diversos marcos especulativos ligados a la teología.

adoración de las huacas, pero lo que habría pervivido, de acuerdo con la autora, no es necesariamente el objeto de adoración, ya que con la llegada de los españoles se impuso la fe cristiana, sino que la forma de culto, el ritual que incluiría el uso de andas para llevar a imágenes a procesiones, los sitios rituales, el uso de determinados elementos y simbologías.

Con la llamada extirpación de idolatrías se procuraba erradicar el culto a las huacas y se quiso implantar otra forma de religiosidad. La organización geográfica se desmontó y las poblaciones fueron desplazadas y diezmadas; la organización social también se disolvió y los *ayllus*⁹ pasaron a ser parroquias. Sin embargo, las comunidades se organizaron para traspasar formas de ritualidad a esos nuevos 'santos' traídos por la religión católica.

Si analizamos el caso del Ecuador, podremos encontrar en comunidades kichwas que fiestas como la de San Juan, que procuraban encubrir el Inti Raymi, fueron aceptadas y asimiladas a la religiosidad popular. Sucede lo mismo con las fiestas de San Pedro y San Pablo e incluso con el Carnaval que coincide con el Pawkar Raymi o fiesta del florecimiento. En el caso del Pawkar Raymi, en Peguche, se puede ver, por ejemplo, el mestizaje de las fiestas: primero se hace una misa en la que se bendicen las flores que luego serán utilizadas en un ritual que realiza la comunidad junto a una fuente de agua considerada sagrada.

Posiblemente, de manera inconsciente, y debido al mestizaje que tiende al blanqueamiento, no estemos al tanto de la manera en que están presentes en la religiosidad popular las manifestaciones ancestrales de los pueblos indígenas —incluyendo lo relacionado con los ceques y el sistema en el que se inscriben—; sin embargo, es justamente en las fiestas populares donde podemos observar que aún reproducimos nociones que se usaban en la época prehispánica.

La complejidad del sistema de ceques y la diversidad de aplicaciones posiblemente nos parezca lejana; sin duda, el ordenamiento geográfico y socio-político que implicaba ya no está vigente; no obstante, hemos visto que elementos rituales y relacionados con los ciclos agrícolas perviven en la actualidad, aunque ignoremos por completo su conceptualización en

9 Se refiere a un ejercicio de comunión entre los sectores indígenas.

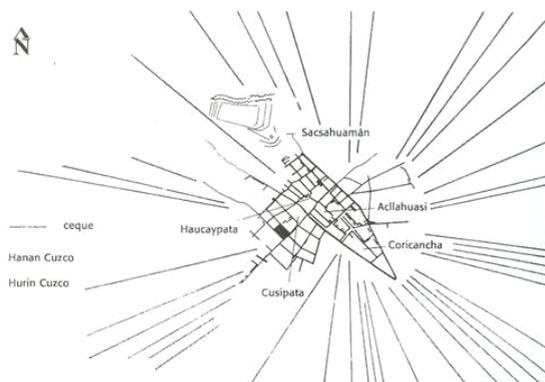
el incario. Cabe concluir que, de alguna manera, el culto a las huacas aún pervive e incluso el culto a los mallkis (recordemos en el Día de los Difuntos, varias comunidades indígenas urbanas y rurales aún ofrecen comida a los muertos en el cementerio). La misma colada morada con guaguas de pan es una tradición sincrética que incorpora a las *tantawawas*¹⁰ (presentes también en Perú, Bolivia y el sur de Colombia).

Emilia Ferrero, en un trabajo etnográfico en una comunidad indígena de la parroquia Olmedo, cantón Cayambe, analiza la reciprocidad y política del don y dedica un capítulo, "Dominio del don: celebración de finados"¹¹ para proponer que, en estas comunidades, los intercambios tienen unas dimensiones vitales relacionadas no solo con las estrategias de producción y reproducción del orden social y cósmico, sino que articulan el mundo terrenal con el mundo sobrenatural. Subyace, entonces, en el entramado social y cultural de la vida de esta comunidad una noción ritual. Podemos rastrear esas huellas y plantear cómo se articula nuestro ordenamiento del mundo con nuestro pasado prehispánico.

10 También llamados bebés de pan (guagua = niño o bebé, por la forma). Simbolizan el origen del ser.

11 Emilia Ferrero, *Reciprocidad, don y deuda. Relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos: la comunidad de Pesillo* (Quito: Flacso, 2004).

Anexo: ilustración del sistema de Ceques



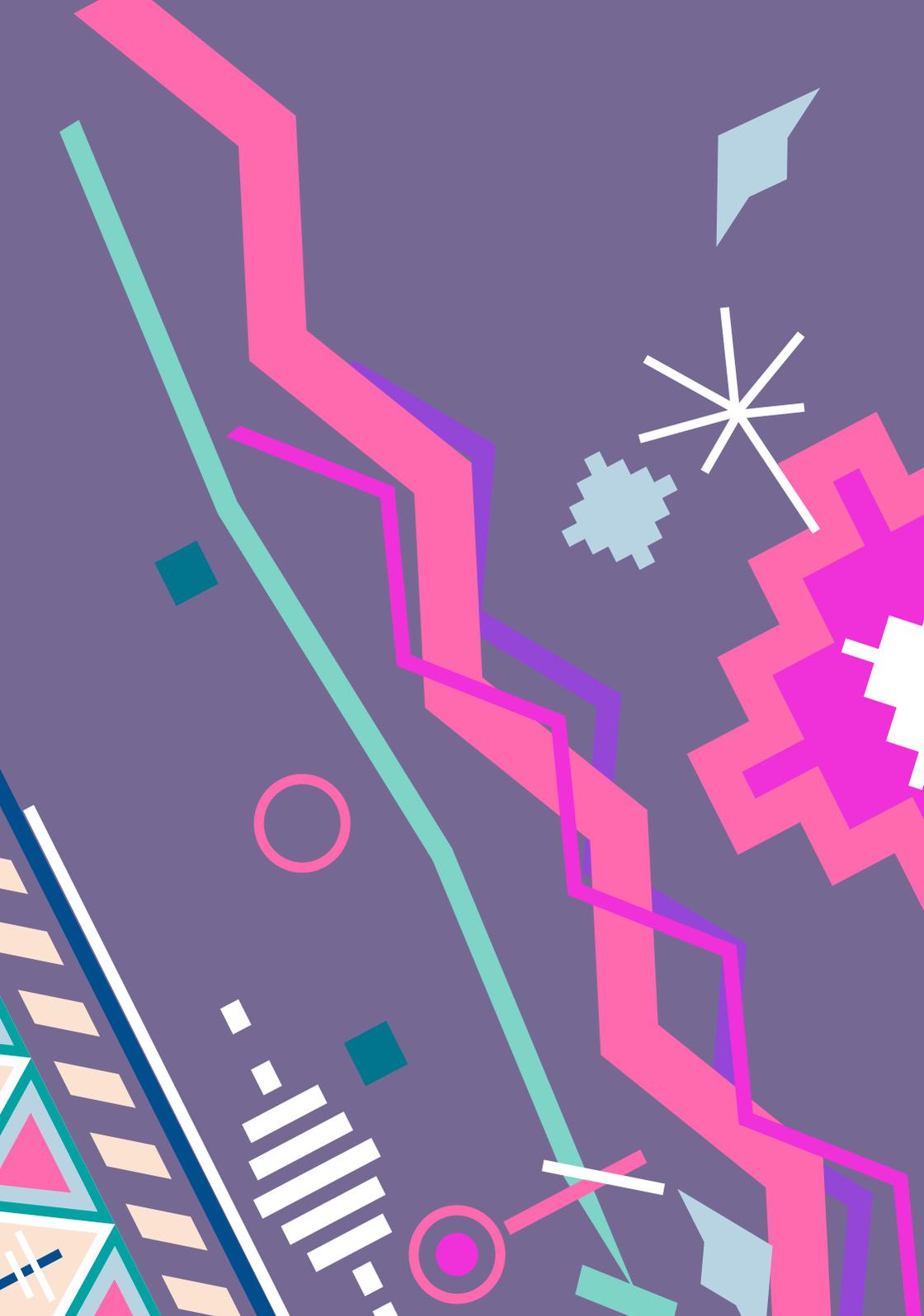
Sistema de ceques.

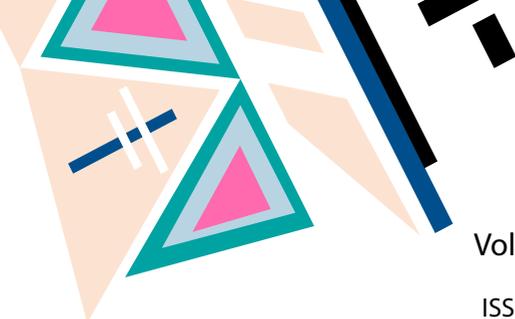
Ceques de acuerdo con Rebeca Stone Miller

Tomado de: Iván Díaz Lon, en <https://www.monografias.com/trabajos32/sistema-ceques/sistema-ceques.shtml>

Bibliografía:

- Cerrón-Palomino, Rodolfo. "La onomástica de los ceques: cuestiones etimológicas". *Lexis* [S.l.], v. 29, n. 2, p. 285-303, dec. 2005. ISSN 0254-9239: <<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/lexis/article/view/8392>>.
- Ferrero, Emilia. *Reciprocidad, don y deuda. Relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos: la comunidad de Pesillo*. Quito: Flacso, 2004.
- Kaarhus, Randi. *Historias en el tiempo, historias en el espacio: Dualismo en la cultura y lengua quichua/quechua*. Traducción de María Antonieta Guzmán. Quito: Abya-Yala, 1989.
- Kauffmann Doig, Federico. *El Espacio Sagrado de los Incas: El Sistema de Ceques del Cuzco*. Ed. Centro de Estudios Regionales Andinos, 2001.
- Solís Gutiérrez, Esthela. "Santos y barrios en el Corpus Cusqueño. Resignificación de mecanismos ancestrales bajo el esquema de la Iglesia oficial", p. 115-137. *Religión y Culturas contemporáneas*. Antonio Higuera Bonfil (coord.). México: Ed. La Manada, 2011.
- Urton, Gary. "El sistema de orientaciones de los incas y de algunos quechuahablantes actuales tal como queda reflejado en su concepto de la astronomía y del universo" *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales*, [S.l.], v. 1, n. 1, p. 209-238, mar. 1983. ISSN 2224-6428, (traducción de John A. Lawrence): <<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/6311>>.
- Zuidema, Tom. *El Sistema de Ceques del Cuzco: La Organización social de la capital de los incas*. Lima: Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. 1995.





Volumen N.º 6

ISSN: 2773-7322

PRELIMINAR
cuadernos de trabajo

Simbología de la naturaleza en el mito de Wa-kon y los Willkas

Nature's symbology in the Wa-kon and the Willkas myth

Juan Alfredo Beckmann*

Recibido: 13 de septiembre 2020

Aceptado: 31 de octubre de 2020

Resumen:

En el presente trabajo de investigación buscaremos un análisis de los símbolos del mito de Wa-kon y los Willkas, con el fin de enlazar este relato con las concepciones cosmogónicas de la naturaleza incaria. Para esto utilizaremos el concepto de mitema de Claude Lévi-Strauss, junto a las consideraciones interpretativas de Roman Jakobson, y así comentar su relación con el campo (Pacha). Para los Kichwas, la extensión del territorio es sensible, es decir, forma parte fundamental de la vida y predispone una manera particular de ver el mundo, por lo que las creencias andinas poseen enseñanzas morales, vivenciales y filosóficas que no se podrían sostener dentro de sus lógicas sin una

* Este ensayo fue desarrollado en la materia "Miradas de los pueblos originarios". Universidad de las Artes, Escuela de Literatura. Guayaquil. Ecuador. juan.paredes@uartes.edu.ec.

previa mirada a los símbolos sensibles del medio ambiente.

Palabras claves: simbología, mitos, naturaleza, kichwa, Ecuador.

Abstract:

In this research we will look for an analysis of the symbols of the Wa-kon and the Willkas myths, in order to link this story with the cosmogenic conceptions of Inca nature. For this we will use Claude Lévi-Strauss's concept of mytheme, together with the interpretive considerations of Roman Jakobson, and thus comment on its relationship with the field (Pacha). For the Kichwas, the extension of the territory is sensitive, that is, it is a fundamental part of life and predisposes a particular way of seeing the world, which is why Andean beliefs have moral, experiential and philosophical teachings that could not be sustained within their logics without a previous look at the sensitive symbols of the environment.

Keywords: symbology, myths, nature, kichwa, Ecuador.

* * * * *

El mito de Wa-kon y los Willkas fue recopilado en la obra *Canta: su historia. Posibilidades de desarrollo*, por Pedro Villar Córdova en 1930¹. Nos adentraremos a este texto con el fin de acercarnos a la simbología de los relatos incarios, mediante un resumen irreductible del mito en estructura de mitemas. Como segundo elemento, comentaremos la relación con el campo (Pacha) y de cómo los andinos y sus creencias poseen enseñanzas morales que median con la naturaleza.

El concepto de mitema lo tomamos de los postulados dados por Claude Lévi-Strauss, quien tradujo el método de análisis lingüístico a la crítica de los mitos. En su trabajo adoptó el término *mythème*, con la afirmación de un sistema análogo que parece ser irreductible a una forma mínima del mito. Por otro lado, Roman Jakobson considera que el mitema es un concepto que no tiene un significado por sí solo, sino que este depende de un análisis sociológico que permita significar el mitema dentro de un contexto social y cultural. No obstante, según el análisis de Pedro

¹ Sabino Arroyo Aguilar, "Los mitos como huellas del tiempo y contacto intercultural", *Revista de Antropología*, (2004): 121.

Gómez “cada mitema, ya identificado, adquiere a su vez significación en su diversa combinación con el resto de mitemas, por lo que la temporalidad del mito se torna peculiar”². Según sus palabras, en el mitema se condensan las diversas relaciones distantes en la sucesión cronológica de la narración y se configura un nuevo sistema de referencia temporal sicro-diacrónico, debido a esto se transforman las estructuras, pero no cambia su núcleo como unidad mínima. Son estos patrones a los que se les puede dotar de significación sociológica agregada, esto no quita, según Gómez, que el mitema tenga su propia definición mínima dentro de la estructura del mito.

Las comunidades que viven en estos territorios andinos están situadas en Ecuador, donde se usa el idioma kichwa, mientras las que habitan en Perú, hablan quechua. Tanto el kichwa como el quechua provienen de la lengua hablada del antiguo imperio Inca. Ambos gozan de un profundo saber ancestral gracias a los estudios, tanto empíricos como académicos, de una historia mítica con grandes dimensiones trágicas. Esta historia de los mitos no son fundamentos románticos para un fin cívico. Los mitos para los Kichwas potencializan su perspectiva hacia la vida a “manera de narración”³ y constituyen, en gran parte, su bagaje cultural; el mismo que ha perdurado a través del tiempo y ha sobrevivido a la conquista española. Estos mitos orales han sido una parte fundamental de su identidad en el contexto de la modernidad.

Para realizar un análisis de la naturaleza andina, trataremos de exponer y clasificar los mitemas más relevantes del mito de Wa-kon y los Willkas, y así poder adentrarnos a una lectura de la constitución narrativa del mito, donde se describen la sabiduría y la cosmogonía del saber andino. Cabe recalcar que este saber existe hasta la actualidad en los distintos lugares de Sudamérica como Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina y Brasil, y se transmiten de manera oral en dichas comunidades. A continuación, presentamos un cuadro con la estructura de los mitos para poder tener en claro los puntos irreductibles del mito de Wa-Kon y los Willkas⁴.

2 Pedro Gómez García, “La estructura mitológica en Lévi-Strauss”, *Teorema. Revista internacional de filosofía* 6, n.º 1 (1976):119.

3 Ileana Almeida, *Mitos cosmogónicos de los pueblos indígenas en Ecuador* (Quito: Abya-Yala, 2014), 13.

4 Este cuadro es un resumen del mito tomado de una conferencia dada en “Antares”, Lima, marzo de 1985. *Simbolos y ritos andinos: un intento de comparación con el área vecina amazónica* escrito por Alejandro Ortiz Rescaniere.

1. Pachakamaq, dios del cielo y esposo de Pachamama, se transforma en una isla luego de casi morir.	2. Engendró a dos hijos gemelos: mujer y varón, llamados Willkas.
3. La diosa viuda Pachamama es peregrina con sus gemelos.	4. En las altas cumbres acechan el peligro de monstruos y felinos.
5. Se dirigen al cerro Reponge, donde brilla la luz de cocina de Wa-Kon en la caverna Wakonpuhuain.	6. Los Willkas creen encontrar a su padre en dicha caverna, pero era Wa-Kon en la caverna Wakonpahuain.
7. Wa-Kon sancochaba las papas y les pidió a los gemelos traer agua en la vasija rajada.	8. Mientras tanto, Wa-Kon trata de seducir a la viuda y al no lograrlo la devora y el resto lo guarda en una olla grande.
9. Al retorno de la tarea los Willkas no encuentran a su madre.	10. La Waychaw les informa en detalle la muerte de la madre, les advierte del peligro y luego les aconseja escapar, después de atar a Wa-kon de los cabellos.
11. En la huida se topan con Añas, quien sabedor del caso les adoptó como nietos (willkas). Wa-kon al perseguirlos, en el trayecto interroga al puma, al cóndor y a la serpiente; ninguno dijo nada.	12. Al final, la madre adoptiva preparó una trampa mortal a Wa-kon y con astucia le hizo subir a la cumbre donde murió al caer.
13. Luego, los Willkas vivían felices fuera del peligro con su "abuela adoptiva".	14. Un día piden permiso para recoger las papas restantes de la cosecha y se quedan jugando, luego lloraron y se quedaron dormidos.
15. Cuando la niña intentaba explicarse el significado de sus sueños, del cielo descendió una sogá y Añas le aconsejó subir al cielo donde su padre los esperaba.	16. En el cielo, Pachakamaq transformó al niño en Sol y a la niña en Luna para que sigan peregrinando día y noche, en beneficio de la humanidad; mientras que la madre quedó encantada en el eterno nevado para proveer el agua de las comunidades.

Es posible ver en cada punto de este mito una presencia sostenida de la naturaleza. La naturaleza aparece como transformación, como divinidad y como personificación que enseña a la humanidad el origen de sus principios ancestrales. En el primer punto podemos notar cómo Pachakamaq, dios del cielo y esposo de Pachamama, la Madre Tierra, se unen para ser cielo y tierra, elementos de la

naturaleza donde nosotros, los humanos, nos configuramos a manera de hijos. Estos elementos divinos de la naturaleza son nuestros *taitas* y *mamas*, en la cual estamos inmersos.

Pachakamaq y Pachamama no son superiores a nosotros, ellos forman parte de nuestras vidas a raíz del mito. A su vez, sus hijos Willkas también se transforman en elementos de la naturaleza. La muerte para los Incas no existe, ellos creen en la transformación. Por esta razón Pachakamaq se transforma en una isla luego de casi morir y Pachamama en una gran montaña luego de ser devorada por Wa-kon. Así mismo sus hijos, los gemelos Willka se transforman en el sol y la luna, astros que nos acompañan en la vida periódica.

El otro nivel de la representación de la naturaleza es la divinidad y lo sagrado, que se encuentran implícitas en ella como la realidad misma del mundo. Los animales figuran como seres iguales a nosotros. Los animales son tan hijos de Pachamama como lo son los seres humanos. Los animales constan como partículas que incorporan la humanidad, donde estos mitos sirven para constituir la realidad de la vida incaica.

Ileana Almeida dice que el mito expresa cualidades esenciales para el pensamiento tanto concreto como abstracto. También habla sobre lo fundamental de los mitos cosmogónicos para las narraciones andinas. Ella sostiene que “en las narraciones míticas, lo característico no es solo la fantasía, sino la creencia en lo fabuloso como algo objetivamente real”⁵. Para Almeida, la importancia de los mitos radica, en parte, en el uso cotidiano donde se desenvuelven los quehaceres en la realidad. La realidad andina está cargada de imágenes estéticas que ejemplifican fantasías y cavilaciones claves para el crecimiento de los saberes que parten desde sus raíces ancestrales. Así mismo, Almeida dice que estos mitos habitan “fuera de la conciencia humana; el mito convierte la realidad en algo divino”⁶, por esto podríamos decir que el mito conforma a estas sociedades al igual que sus enseñanzas y creencias hacia el amor a la naturaleza de manera religiosa y sagrada.

Los pueblos andinos tenían una devoción religiosa muy grande por el

5 Almeida, *Mitos...*,14.

6 Almeida, *Mitos...*,14.

campo, lugar donde ocurría la relación con la Pachamama. “Los indígenas rendían culto y veneraban a la tierra, a la que llamaban pacha-mama”⁷, ellos tenían un sinnúmero de ceremonias y ritualidades que iban de la mano de las labores cotidianas como la siembra, la cosecha y la cercanía con el agua. No obstante, el carácter de la naturaleza iba más allá de lo que pensamos. La naturaleza también era generadora de la vida como del caos.

Retomando al mito de Wa-kon y los Willkas, Wa-kon también era una figura de la naturaleza, una figura fuerte, imperativa y caótica. Wa-kon tipificaba el desconcierto y el fuego que daban la posibilidad de destrucción, así como la posibilidad de resistir y estar vivo. Vale mencionar que Wa-kon alimentó a los Willkas y gracias a su fuego y sus alimentos estos no murieron. La imagen de comerse a la Pachamama y arrojar los restos de su cuerpo junto con las papas para cocinarlos, nos deja ver cómo la Madre Tierra era de gran importancia para la sobrevivencia.

Sin la muerte de Pachamama no existiría la montaña, así como las comunidades venideras jamás habrían bebido agua, ya que el mito deja claro que gracias a la muerte de Pachamama y la de su esposo, Pachacamaq, fue posible la vida de la humanidad. Ambos se transformaron en naturaleza real como montaña e isla. Es por esto que podemos decir que Wa-kon no necesariamente era malo. Aunque su imagen fue relacionada con el diablo judeocristiano, en la cultura inca es considerado como parte fundamental para que el mito exista. Sin el fuego no se pudiera cocinar ni se pudiera calentar el cuerpo.

Rupert Sheldrake habla sobre La Madre Naturaleza y cómo esta era concebida de muchas maneras tanto positivas como negativas. “Lo mismo que las madres humanas, la naturaleza siempre ha suscitado emociones ambivalentes. Es hermosa, fértil, nutriente, benévola y generosa. Pero también es salvaje, destructiva, desordenada, caótica, asfixiante y esparce la muerte”⁸. La ambivalencia de la naturaleza da la oportunidad de existir y de transitar a diferentes estados de la naturaleza. Como ejemplo a esto

⁷ Randi Kaarhus, *Historias en el tiempo, historias en el espacio: dualismo en la cultura y lengua quechua/quichua* (s/l: Tinkui/Abya-Yala, 1989), 110.

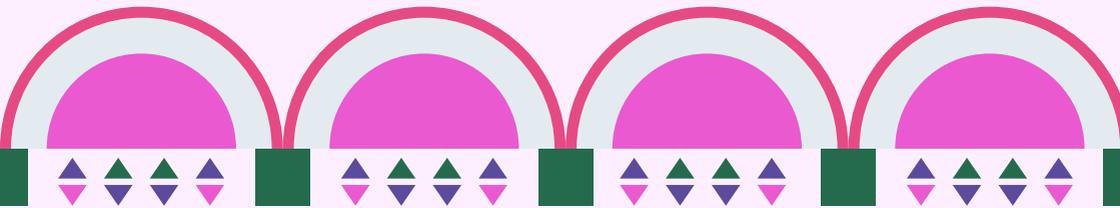
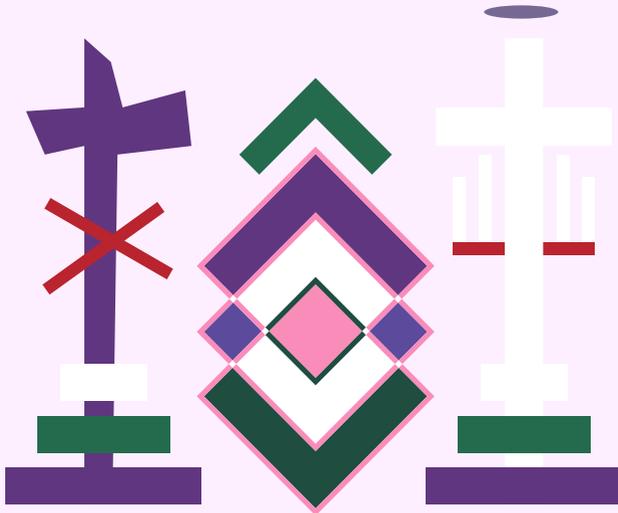
⁸ Rupert Sheldrake, *El renacimiento de la naturaleza: la nueva imagen de la ciencia y de Dios* (Barcelona: Paidós, 1994), 21.

podemos ser, luego de morir, cualquier pájaro, puma o hasta roca. La naturaleza para los andinos no es un objeto, como lo piensa occidente, los andinos piensan como sujetos. Es así como los mitos trascienden a un valor real de la sociedad, y la historia mítica de Wa-kon y los Willkas pasa a ser un relato oral con la fuerza fundadora del amor a la naturaleza. Este amor es fundamental para la vida ancestral del pueblo Kichwa, ya que se convierten en sus sentidos, percepciones e intuiciones para ver el mundo de una manera distinta que se centra en la extensión igual, pero ambivalente. Es decir, la mirada kichwa piensa desde un otro que nunca se convirtió en un objeto inferior, sino en un terreno conformante: la extensión de lo real encarnada en nosotros.

Bibliografía:

- Almeida, Ileana. *Mitos cosmogónicos de los pueblos indígenas en Ecuador*. Quito: Abya-Yala, 2014.
- Arroyo Aguilar, Sabino. "Los mitos como huellas del tiempo y contacto intercultural". *Revista de Antropología* (2004): 121-141.
- Gómez García, Pedro. "La estructura mitológica en Lévi-Strauss". *Teorema. Revista internacional de filosofía* 6, n.º 1(1976):119-146.
- Kaarhus, Randi. *Historias en el tiempo, historias en el espacio: dualismo en la cultura y la lengua quechua/quichua*. s/l: Tinkui/ Abya-Yala, 1989.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro. *Símbolos y ritos andinos: un intento de comparación con el área vecina amazónica*. Lima: Antares, 1985.
- Sheldrake, Rupert. *El renacimiento de la naturaleza: la nueva imagen de la ciencia y de Dios*. Barcelona: Paidós, 1994.

Bla, *Bla*, Bla.



El problema de el otro: desterritorialización del imaginario colectivo precolombino azteca según Tzvetan Todorov

The problem of the other: deterritorialization of the
Aztec pre-columbian collective imaginary according to
Tzvetan Todorov

Melanie Dayana Moreira Abad*

Recibido: 13 de septiembre 2020

Aceptado: 31 de octubre de 2020

Resumen:

Este ensayo busca revisar el contexto de desterritorialización del imaginario colectivo azteca durante la conquista de América y la consecuente instauración de la Colonia española. La cultura española y cristiana, al ser impuesta de una forma tan violenta en el territorio que hoy comprende toda Latinoamérica, desterritorializó el imaginario cultural, social y colectivo que ya existía allí, y dio como resultado su pérdida y su relegación a un estado inferior en relación a la cultura ahora impuesta. De esta manera, surge la cuestión que, hasta la actualidad, parece no tener respuesta: ¿a qué nos referimos cuando hablamos de cultura latinoamericana? y ¿en qué medida este proceso colonial nos

* Este ensayo se desarrolló en la materia "Mirada de los pueblos originarios". Universidad de las Artes, Escuela de Literatura. Guayaquil. Ecuador. melanie.moreira@uartes.edu.ec

afectó como para querer distinguirnos de un otro al que asociamos con este imaginario aniquilado y al que consideramos diferente e inferior?

Palabras claves: otro, Colonia, América precolombina, imaginario colectivo, desterritorialización.

Abstract:

This essay seeks to review the context of deterritorialization of the Aztec collective imaginary during the conquest of America and the subsequent establishment of the Spanish Colony. Spanish and Christian culture, being imposed in such a violent way on the territory that today comprises all of Latin America, deterritorialized the cultural, social and collective imaginary that already existed there, and resulted in its loss and relegation to a lower status in relation to the culture now imposed. In this way, arises the question that, until now, seems to have no answer: what do we mean when we talk about Latin American culture? and to what point did this colonial process affect us as to want to distinguish ourselves from an other whom we associate with this annihilated imaginary and whom we consider different and inferior?

Keywords: other, Colony, pre-columbian America, collective imaginary, deterritorialization.

*Así lo dejó dicho Tochiuitzin,
Así lo dejó dicho Coyolchiuhqui:
De pronto salimos del sueño,
sólo vinimos a soñar,
no es cierto, no es cierto,
que vinimos a vivir sobre la tierra.
Como yerba en primavera
es nuestro ser.
Nuestro corazón hace nacer, germinan*

*flores de nuestra carne.
Algunas abren sus corolas,
luego se secan.
Así lo dejó dicho Tochiuhitzin.*

Tochiuhitzin Coyolchiuhqui (s. XIV – s. XV)

El término “imaginario colectivo” fue acuñado por el filósofo francés Édgar Morin (1921) en el año 1960 para denominar el conjunto de mitos y símbolos que, en cada momento, funcionan ciertamente como una “mente” social colectiva. Por otro lado, la definición de “desterritorialización” puede ser algo ambigua; inicialmente, cuando el término fue propuesto por primera vez por el filósofo Gilles Deleuze (1925 – 1995) se concebía solo como la pérdida de un territorio, es decir, un espacio físico delimitado; sin embargo, y con la adopción del término por parte de los antropólogos a finales del siglo XX, esto pasó a definir no sólo la pérdida de un espacio geográfico, sino también la pérdida de culturas, costumbres, símbolos: un imaginario.

La América precolombina —o, como la Historia la ha denominado, la “América prehispánica”— fue cuna de muchas culturas que se cimentaron y desarrollaron durante varios siglos hasta su invasión por parte de los españoles. En la región denominada como Mesoamérica se encuentra una vasta cantidad de pueblos, cada uno distinto del otro; como los toltecas, olmecas, zapotecas, mayas y aztecas.

Todas estas culturas, al igual que cualquier otra, tenían historia, lo que quiere decir que tenían costumbres, hábitos, creencias y prácticas que habían mantenido desde su asentamiento hasta su desplazamiento. Una de estas sociedades, y quizás una de las más desarrolladas, debido a sus aportes en cuestiones como la arquitectura y la economía, fue la azteca. Los aztecas, o también llamada cultura *mexica*, desplazaron a los toltecas de lo que hoy sería el actual México. Los aztecas demostraron un nivel de desarrollo técnico que les permitió involucrarse en lo que hoy podemos llamar la arquitectura, la agricultura, el comercio, además de que desarrollaron un lenguaje basado en códigos, los cuales eran patrones conformados por una

serie de dibujos. La cultura azteca floreció hasta su caída definitiva en el siglo XVI con la conquista española, y durante varios cientos de años fueron la base de lo que hoy constituye gran parte de la historia cultural mexicana.

Según Tzvetan Todorov, la conquista de América se debió a un único problema: el reconocimiento —o el no reconocimiento, en este caso— del otro. Para los españoles, la concepción del otro no fue inclusiva con la propia, para ellos, el otro estaba *allá*, era un individuo distante y ajeno a su realidad occidental. una abstracción lejana, distinta y ajena al yo (egocéntrico) con la que no debían “mezclarse”.

Toda la historia de la conquista de América —escribe Todorov—, está marcada por esta ambigüedad: la alteridad humana es al mismo tiempo revelada y negada. Para Tzvetan Todorov, el principal problema que surge al descubrir la *otredad* es la incapacidad de comprenderla. Esa incapacidad puede provocar conflictos gravísimos como sucedió en América. Cuando los españoles llegaron, en lugar de ver a los indígenas como sujetos, los objetivaron/cosificaron por no concebirlos como iguales.

Un ejemplo que evidencia este problema es una de las prácticas rituales más importantes para la comunidad azteca, la muerte por sacrificios. Los conquistadores vieron en esta actividad no un ejercicio ritual y propio de una cultura, sino un acto brutal, propio de una sociedad incivilizada, en el que solo se pretendía masacrar sin justificación ni sentido alguno. Sin embargo, la muerte era algo que estaría presente tanto en la cultura azteca como en la hispana, aunque con procedimientos distintos. Los españoles no mataban para otorgar sacrificios, no acababan con la vida de alguien porque fuese una práctica ancestral llena de historia y simbolismo, ellos mataban porque querían y porque, de cierta forma, lo necesitaban para cumplir sus objetivos.

El “otro” según Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda

Bartolomé de las Casas (1474 – 1566), en su libro *Brevísima relación de*

la destrucción de las indias, cuenta los múltiples abusos por los cuales los españoles hicieron atravesar a los indígenas de América. Las Casas fue llamado por Diego Velázquez (1465 – 1524), quien fue el conquistador de Cuba, para una de las primeras expediciones realizadas en la isla, donde le pedía que le ayudase junto a sus tropas para contener a los *indios*. Sin embargo, Bartolomé de las Casas pudo hacer poco, ya que se dio cuenta que el problema no eran los indígenas, sino los españoles que los atacaban sin ningún motivo. Una de las anécdotas que las Casas cuenta fue cuando una vez que llegaron los conquistadores a Cuba, los habitantes de la isla los esperaban con ofrendas en sus manos, y de pronto y sin aviso, uno de los españoles le enterra la espada al indio, y así se sumaron todos hasta acabar con prácticamente la mitad de ellos: “Y comienzan con las espadas desnudas a abrir aquellos cuerpos desnudos y delicados y a derramar aquella generosa sangre, que uno no dejaron a vida”¹, contó el sacerdote. A partir de entonces, Bartolomé de las Casas se negaría a desembarcar en cualquier otro territorio americano si no era con el objetivo de intentar mantener la paz y eliminar en lo posible los enfrentamientos.

Juan Ginés de Sepúlveda (1490 – 1573) fue un sacerdote español que defendió arduamente la guerra librada por los españoles contra los indígenas. En su libro *Democrates secundus o De las justas causas de la guerra contra los indios*, expone argumentos aristotélicos y humanistas para defender su postura. Propuso cuatro “justos títulos” a fin de justificar la conquista: el derecho de tutela de los indios que implicaba su sometimiento al gobierno de los cristianos en el convencimiento que por su propio bien sujetarse a los españoles, ya que son incapaces de gobernarse a sí mismos. Esto no significaba que se los debía reducir a servidumbre o esclavitud, la necesidad de impedir el canibalismo y otras conductas incluso por la fuerza era justificada por la obligación cristiana de salvar a las futuras víctimas inocentes que serían sacrificadas a los dioses supuestamente falsos. Hacer la guerra facilitaría la predicación de la fe. Sepúlveda describió los aspectos de los indígenas, los cuales calificó de bárbaros². Sin dejar de lado las connotaciones morales de su tiempo, el indio podía ser civilizado ya que la condición de bárbaro fue, en el pensamiento de Sepúlveda, un

1 De las Casas, Bartolomé. *Brevisima relación de la destrucción de las indias*, p. 64.

2 Por *bárbaro* se refería a que no poseían ciencia y que eran iletrados; que carecían de leyes escritas, propias de las civilizaciones modernas; que eran canibales y que tenían prácticas rituales particulares; que no tenían documentos que representaran la propiedad privada; entre muchas otras características.

estado accidental superable y no una naturaleza humana distinta y por ende la posición de servidumbre del indio no fue en sí misma un estado de esclavitud sino un sometimiento político del cual podían evolucionar intelectual y moralmente si eran gobernados por una nación civilizada. Así mismo, la barbarie, entendida como estado de atraso cultural y moral, y como una supuesta ineptitud para gobernarse humanamente³, autorizaba a cualquier pueblo civilizado que estuviera en condiciones de seguir a los bárbaros en conformidad con la “ley natural”, de sacarlos de su estado inhumano para someterlos a su dominio político. Incluso por las armas, si no había otro remedio. Esta conclusión en que el hombre dependía de su propia razón, que le permitía autodirigirse y autodiscernir, pero si el hombre era carente del uso de la razón no era dueño de sí y debía servir a quien sea capaz de regirlo y por ende que, si la finalidad de la guerra era la civilización de los bárbaros, era entonces un supuesto bien para estos.

Es curiosa la desigualdad entre las percepciones de las Casas y en Sepúlveda, pues el primero parece comprender-reconocer más al otro que el segundo. Bartolomé de las Casas tuvo que apoyar la venta de negros para su esclavitud como intercambio justo ante los ojos de los españoles, por lo que a pesar de que él demuestra comprensión hacia el “otro” (los indios) no demuestra lo mismo “el otro” (los negros), no obstante, en sus memorias afirma que tiempo después cuando presencié el trato dado a los esclavos de África, las Casas se arrepintió enormemente por haber figurado como gestor de la esclavitud. Por otro lado, la postura de “no reconocimiento” del “otro” de Sepúlveda también tiene otra cara. Sepúlveda justificó la dominación política, pero rechazó la dominación civil, o sea la esclavitud y la privación de sus bienes. Sostuvo: “no digo que a estos bárbaros se les haya de despojar de sus posesiones y bienes, ni que se les haya de reducir a servidumbre, sino que se debe someter al imperio de los cristianos”.⁴ El problema del otro no es propio únicamente de este encuentro entre América y España. La incapacidad de concebir al otro como un ser con capacidades, costumbres y prácticas distintas que deben ser respetadas, ha estado presente tanto en la época de la colonia española como en la contemporaneidad. El otro ante

3 RAE. Revisar en: <https://dle.rae.es/barbarie>

4 Romero Meza, Eddy. *La América colonial. Entre la conquista, los debates y la legislación india* [artículo de internet], 2017. Revisar en: <http://hahr-online.com/la-america-colonial-entre-la-conquista-los-debates-y-la-legislacion-indiana/>

la hegemonía se ve como un *algo* nada igual al *yo* y que nunca podrá llegar a estar en la misma posición.

La literatura latinoamericana desde la otredad

El concepto de 'identidad' suele ser bastante extenso hasta el punto de prestarse a ambigüedades; sin embargo, en América latina parece tener un origen más difuso todavía. La identidad parece ser un producto directo de la conquista. No es para menos, con la llegada de los españoles, se aniquiló toda posibilidad de reconocer un "yo", no quedó memoria sobre lo que había antes: no había nada. Esta es una secuela que se evidencia en aspectos como la literatura. A pesar de que han pasado varios cientos de años, la gente en América sigue preguntándose: ¿cómo escriben los latinoamericanos? El siglo pasado, personajes como Miguel Ángel Asturias y Alejo Carpentier intentaron responder dicha interrogante con sus hipótesis de "realismo mágico" y "real maravilloso", respectivamente; sin embargo, termina siendo un poco estigmatizador el decir que la identidad literaria en América latina tiene que ser indiscutiblemente así. ¿Qué hay de la literatura nativa americana? ¿De esa de la que no quedó ningún registro más que el oral? ¿No se la puede retomar acaso? ¿No podemos ver nuestra identidad allí, donde en algún momento la tuvimos?

Asimismo, uno de los más grandes problemas en América es la lengua, o más bien, la permanencia de los idiomas precolombinos. Existen muchos idiomas originarios que están desapareciendo como el náhuatl, el kichwa y el guaraní. No obstante, hay un sinnúmero de idiomas que están quedando en el olvido debido a, entre varios motivos, el poco (re)conocimiento que se les otorga. En América se ha asumido al español como lengua oficial, es indiscutible que es la más hablada, pero lo que es inadmisibile es el hecho de que a las otras lenguas no se las considere igual de importantes que al español.

Hablando del caso de los aztecas, cuyo idioma original y del cual se derivan muchos otros, es el náhuatl suele concebirse la idea de que se trata únicamente de un dialecto, como si no tuviese las características necesarias para ser un idioma.

Esto nos lleva a preguntarnos ¿cómo concibe el europeo a la literatura latinoamericana? El hecho de que haya un consumo casi nulo de esta en países extranjeros es la prueba de que sigue existiendo un problema con la otredad. Son pocos los autores latinoamericanos y menos todavía las obras que han logrado venderse a grandes cantidades en las librerías de Europa. Es más difícil pensar que, por ejemplo, *Pedro Páramo* del escritor mexicano Juan Rulfo (1917-1986) ha sido un éxito en ventas en Italia que concebir la idea de que *Don Quijote de la Mancha* siga agotándose en las librerías de Perú. Asimismo, ocurre con las obras de Shakespeare, Goethe o Wilde, por mencionar algunos. Fuera de los que se suelen considerar como grandes representantes de la literatura latinoamericana, como Borges, Cortázar o García Márquez, no existe una difusión de la identidad literaria latinoamericana, aunque quizás sea porque no la hay.

En un intento de dar a conocer lo que en alguna ocasión pudimos haber llamado “nuestra identidad”, el historiador mexicano Miguel León-Portilla (1926) se ha especializado en estudiar el pensamiento y la literatura náhuatl, y en el año 1967 publicó un libro titulado *Trece poetas del mundo azteca*, donde recopilaba la escasa poesía que perduraba a día de hoy de los poetas náhuatls. Su investigación ha permitido que las personas puedan tener acceso a estos textos tanto en su idioma original como en su respectiva traducción al español; entre los nombres que figuran dentro de la recopilación están: Nezahualcoyotl de Texcoco, un hombre ilustrado que expresó sus interrogantes metafísicos en su obra poética. Nezahualpilli (1464-1515) fue rey de Texcoco al suceder a su padre Nezahualcōyotl, en 1473; Cacamatzin o Cacama (1483 – 1520) se convirtió en el rey de Texcoco, el segundo más importante de la ciudad en el Imperio Azteca. Axayácatl, poeta y señor de Tenochtitlan, nació probablemente en 1449 y murió en 1481. Macuilxochitzin, una de las pocas poetas mujeres nahuas, nació en 1435 y fue hija del famoso guerrero Tlacaélel. Así, una amplia lista de autores y textos propios de la cultura azteca. Uno de los más famosos es el poema *Nitlayokova* (Estoy triste), de Nezahualcoyotl.

Bibliografía:

- De las Casas, Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2011.
- Ginés de Sepúlveda, Juan. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Ciudad de México: S. L. Fondo de Cultura Económica de España, 1941.
- León Portilla, Miguel. Trece poetas del mundo azteca. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de investigaciones históricas, 2016. Revisar en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/trece_poetas/mundo_azteca.html
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América: el problema del otro*. Madrid: Siglo XXI, 2010.
- Dennis Valle, Marta. "Bartolomé de las Casas, encomendero, sacerdote y protector de los indios". *Diálogos con el Sur* (sep 2016). Revisar en: <http://operamundi.uol.com.br/dialogosdelsur/bartolome-de-las-casas-el-protector-de-los-indios/25092016/>
- Méndez, Francisco Alejandro. "Las Casas y Sepúlveda los protagonistas. Un debate conocido La Controversia". *Clío. Historia y actualidad del Perú y el mundo* (jun 2013). Revisar en: <http://clioperu.blogspot.com/2013/06/debate-entre-fray-bartolome-de-las.html>
- Xiu. "13 Poetas del mundo náhuatl que todo mexicano tiene que leer". *Matador Network* (oct 2016). Revisar en: <https://matadornetwork.com/es/poetas-del-mundo-nahuatl/>
- Superholly. *¡El Náhuatl no es "SÓLO UN DIALECTO"!*, video en YouTube, 6:10. Revisar en: <https://www.youtube.com/watch?v=-5WdGRAsyaY>

Anexo

Nitlayokoya / Estoy triste

<p>Nitlayokoya, niknotlamatiya san, nitepiltsin Nesaualkoyotl xochitika ye iuan kuikatika nikimilnamiki tepiluan, ain oyake, yejua Tesosomoktsin, o yejuan Kuajkuajtsin.</p>	<p>Estoy triste, me aflijo, yo el señor Nezahualcoyotl con flores y con cantos, recuerdo a los principes a los que se fueron a Tezozomocztzin, a Cuacuahtzin.</p>
<p>Ok nelin nemoan, kenonamikan. ¡Maya nikintoka in intepiluan, maya nikimonitkili toxochiu! Ma ik itech nonasi, yektli yan kuikatl in Tesosomoktsin. O aik ompoliuis in moteyo, ¡nopiltsin, Tesosomoktsin! Anka sa ye in mokuik a ika niualchoka, in san niualiknotlamatiko, nontiya.</p>	<p>En verdad viven, allá en donde de algún modo se existe ¡ojalá pudiera yo seguir a los principes llevarles nuestras flores! ¡Si pudiera yo hacer míos los hermosos cantos de Tezozomocztzin! Jamás perecerá tu renombre ¡Oh mi señor, tu Tezozomocztzin! Así, echando de menos tus cantos me he venido a afligir solo he venido a quedar triste yo a mí mismo me desgarro</p>



VENGO DE LA MEZCLA

I COME FROM THE MIX

Lila Luisa Murillo Chang*

Recibido: 13 de septiembre 2020

Aceptado: 31 de octubre de 2020

Resumen:

La palabra Chuchurranga es el punto de partida de una búsqueda personal, en la cual la autora, Lila Murillo, redescubre su herencia Afro a través de la gastronomía. Guillermo Santana y la tía Laurita la guiarán por este viaje de sabores y aromas. El agua de coco, el tapao de pescao y la chuchurranga encierran dentro de sí los rituales y conocimientos del pueblo esmeraldeño.

Palabras claves: Esmeraldas, gastronomía, chirarán, chillangua, *tapao*.

Abstract:

The word Chuchurranga is the starting point of a personal search, in which the author, Lila Murillo, rediscovers her Afro heritage through gastronomy. Guillermo Santana and Aunt Laurita will guide you through this journey of flavors and aromas. The coconut water, the tapao de pescao and the

* Este trabajo fue desarrollado en la materia "Estudios de la oralidad". Universidad de las Artes, Escuela de Literatura.

Guayaquil.lila.murillo@uartes.edu.ec.

chuchurranga enclose within themselves the rituals and knowledge of the Esmeraldas people.

Keywords: Esmeraldas, gastronomy, chirarán, chillangua, tapao.

* * *

Lo que he escrito a continuación es solo un poco de lo que he recolectado junto a personas como Guillermo Santana y Vicenta Piñeiro, quienes me han abierto las puertas de su hogar para enseñarme con cariño a reconocer y apreciar mi pasado a través de sus saberes y costumbres. Vicenta es proveniente de la isla de Limones en Esmeraldas, migró a Guayaquil de muy joven e inauguró junto a Guillermo el Centro Cultural *Chuchurranga* en la década de los ochenta; en la actualidad, Vicenta reside en La Libertad, cantón de Santa Elena, y difunde su cultura desde la gastronomía y el folklore.

Chuchurranga

Vicenta, quien gusta que le llamen de tía Laurita, ha dedicado su vida para no dejar morir a *Chuchurranga*. Para muchos esta es una palabra envuelta de misterio, es un secreto a voces, una canción de cuna que nunca más se volvió a escuchar, un capítulo perdido de algún libro que no se conservó, una palabra que a todos les suena pero de la que nadie recuerda significado. Se dice que Chuchurranga nació en la espuma del mar como un pez o una almeja para navegar en la boca del más curioso. Ahora es el nombre de un plato creado por Laurita con distintos mariscos y condimentado con especias propias de su amada Esmeraldas. Por otra parte, para responder a la incógnita generada por este plato particular, Guillermo gestó lo que parece ser un trabalenguas, que mientras más rápido es recitado, más llama la atención: “Chuchurranga es el secreto de la Chuchuruna, la reina de Canchimalero, Machetajero, Cacahual, Río Verde, San Lorenzo, Súa, Atacames, Tonsupa y Borbón, con Chirarán y Chillangua”, dice Guillermo cada vez que se le pregunta.

Estas pocas líneas esconden en sí la historia de Laurita. Cuando era pequeña, su madre Margarita le llamaba por Chuchurruna de

cariño. En su adolescencia, fue reina de la parroquia Canchimalero, en donde se festeja cada tres de noviembre las fiestas de San Martín de Porres, el Santo de los negros. Los demás nombres son de lugares que conforman la provincia de Esmeraldas. Por último, el chirarán y la chillangua son las especies infaltables de cualquier plato tradicional. La palabra *Chuchurranga* ha estado presente en la memoria de Laurita y su familia, ha pasado por los registros literarios de Adalberto Ortiz en “El espejo y la ventana” (1967), donde se comenta un pasaje sobre una melodía antigua, ha llegado a ser parte de las bases de datos de peces extinguidos de FEDARPOM (Federación Artesanal de Recolectores de Productos del Manglar), para finalmente renacer como una preparación a base de leche de coco, concha, camarón y pescado con guarniciones de arroz, patacones y rodajas de aguacate, preparación que espera perpetuarse en la historia.

Tapao y encoque

“Vicenta empezó a cocinar desde los ocho años, recuerdo que se ponía a vender en la esquina de la casa allá en Limones lo que le salía. Siempre ha tenido alma para la cocina”, dice Antonio, hermano de Laurita. Con el pasar de los años ella se formó como chef y ha llevado sus creaciones a distintas partes del mundo, mientras conseguía reconocimientos a nivel nacional e internacional. Es una mujer que busca superarse a sí misma en cada etapa y que ha escogido la gastronomía como fuente difusora de la cultura Afro. “Dígame, ¿quién se va a resistir a un tapao bien hecho? Tantas preparaciones que hemos perdido con el tiempo, la cultura se transmite de varias formas, la que yo prefiero es en forma de comida”, expresa.

Aunque pareciera fácil el proceso de elaboración de un vaso de jugo de coco, en la práctica pude entender que es todo un ritual que precisa de tiempo y concentración. Laurita comenta que, en antes, cuando aún no existía la licuadora, o cuando tenerla era un lujo que no muchos se podían dar, al coco se lo raspaba directamente con conchas, y dependiendo de la habilidad, si se es diestra o surda, hay que buscar el lado de la concha correspondiente para no causar

ampollas en las manos. Luego de raspar por algunos minutos el coco y antes de proceder con los demás pasos, Laurita explica dos recetas importantes, la primera es la del encoque, que se produce al juntar el agua de coco con una medida de aguardiente, esta es una bebida que no falta en ningún festejo y que, según Laurita, por las propiedades del agua de coco no provoca resaca. La segunda, es una tradición que ya se ha perdido, así como en las calles de Guayaquil se encuentran vendedoras de maduros asados con queso y mantequilla, hace mucho en Esmeraldas se encontraba en las calles el maduro asado con coco rallado.

Siguiendo con la preparación del jugo, después de obtener el coco raspado se lo exprime en una tela clara y fina y este producto es conocido como la *primera leche*, luego al restante de este rallado se le va agregando poco a poco el agua y da como resultado la *segunda leche*. Las mezclas de estas dos leches con una medida de azúcar nos dan un verdadero jugo de coco que no se compara con el que venimos acostumbrados comercialmente, simple fruto de una mezcla de leche entera y pedazos de coco en una licuadora.

El tapao, por su parte, es una preparación que se divide en dos: el tradicional es el *tapao de pescao*, y se trata de una base de plátano verde y otra de pescado en una olla de barro, con un poco de sal y cubierto con hojas de plátano mientras se cocina al fuego lento, el siguiente es el *tapao arrecho* al que se le agrega, además de los ingredientes principales, carnes ahumadas, refrito, aliños y huevo duro. Recalca Laurita que tradicionalmente se conservaban las carnes solo con sal y puestas a los rayos del sol, también se dice que el tapao arrecho es considerado un afrodisiaco.

Chirarán y Chillangua

Tuve también la oportunidad de compartir momentos con Margarita, la mamá de tía Laura, que entre anécdotas familiares también me revelaba los secretos de cocina para preparar sus dulces favoritos como el *casabe* y las *majajas*. Mientras conversaba estaba pendiente de un par de plantas “que el gato no me las toque porque eso es

lo que representa a mi tierra”, decía. Se trataban del *chirarán* y la *chillangua*, ambas especias imprescindibles en la gastronomía, pero también con altas propiedades medicinales.

Los beneficios del chirarán o albahaca de monte son varios según comenta Margarita, la infusión de esta planta puede aliviar la tos o el resfriado, también es usada para combatir los dolores estomacales y la mala digestión. Puede aliviar la migraña, actuar como relajante o desinflamatorio muscular, también alivia la picadura de mosquitos o insectos, e incluso estimula a la producción de leche materna. El chirarán, como aceite, revitaliza y promueve el crecimiento del cabello; en jabón, se dice que limpia energéticamente y atrae la buena fortuna. En cambio, la chillangua o cimarrón tiene la fama de regular los niveles de la glucosa en la sangre o combatir la conjuntivitis, tiene propiedades diuréticas desinflamatorias que pueden aliviar la artritis.

* * *

En el proceso académico me he encontrado con variedad de encuestas en donde es necesario reconocerse y autodefinirse en una opción, y lo que me gustaría contestar al respecto es que soy fruta que proviene de un tronco diverso con raíces que se juntan en una misma tierra, que me queda corta la palabra *mestiza*, que en mi sangre corre la sangre de mis ancestras chinas, negras, e indígenas y los caminos se juntan en mí, en el cielo y la tierra. Aunque vengo de la mezcla, sé que las venas me hierven más cuando mi corazón palpita al compás de la marimba, y si bien me siento comprometida con mis demás predecesoras, la lucha que hoy yo batallaré es la de las mujeres que me han heredado los rizos, la nariz achatada y mi color.

La información aquí proporcionada se ha adquirido desde el ejercicio de la oralidad, con el fin de que este sea un documento más de respaldo cultural, y que refuerce la evolución de los procesos reivindicatorios a través del conocimiento ancestral. En el camino me atreví a dejar de negar mi obvia ascendencia y emprendí distintos viajes en búsqueda de mi identidad, para luego reafirmarme orgullosamente como mujer negra.



Detente,

conoce más sobre esta crónica, dale

click aquí:

https://www.ivoox.com/vrnqo-mez-la-mullos-mp3_d1-20200720.html

Mira

el documental "Chuchurranga" desde

este enlace:

<https://www.youtube.com/watch?v=C7qp3feCaAk>



Volumen N.º 6

ISSN: 2773-7322

PRELIMINAR
cuadernos de trabajo

Colores del Tahuantinsuyo*

Tahuantinsuyo Colors

Milena Stephany Fuentes Coello, Sebastián Alejandro Vargas Bravo,
Jamely Mirka Esmeralda Muñoz

Recibido: 13 de septiembre 2020

Aceptado: 31 de octubre de 2020

Resumen:

Esta obra pictórica explora los saberes básicos de la cultura andina, tomando en cuenta la concepción panteísta de los incas, donde el sol, la luna, la tierra, las plantas, los animales y todo lo que los rodea son considerados seres divinos. Representa a los animales sagrados: el cóndor, el puma y la serpiente, a su vez la tierra en la que transitamos y que sostiene al inca. Los colores recrean al mundo de los dioses, un espacio sagrado.

Palabras claves: animales sagrados, cultura kichwa, panteísta, visual, Inca.

*Este trabajo fue desarrollado en la materia "Mirada de los pueblos originarios". Universidad de las Artes, Escuela de Literatura. Guayaquil. milena.fuentes@uartes.edu.ec; sebastian.vargas@uartes.edu.ec; jamely.esmeralda@uartes.edu.ec.

Abstract:

This pictorial work explores the basic knowledge of the Andean culture, taking into account the pantheistic conception of the Incas, where the sun, the moon, the earth, the plants, the animals and everything that surrounds them are considered divine beings. It represents the sacred animals: the condor, the puma and the snake, also the land in which we travel and that sustains the Inca. The colors recreate the world of the gods, a sacred space.

Keywords: sacred animals, kichwa culture, pantheistic, visual, Inca.





Volumen N.º 6

ISSN: 2773-7322

PRELIMINAR
cuadernos de trabajo

Ubuntu: ser-en-relación y sus vestigios en el pueblo afroesmeraldeño

Ubuntu: being-in-relation and the vestiges of the afro-esmeraldian people

Yuliana Elizabeth Ortiz Ruano*

Recibido: 13 de septiembre 2020

Aceptado: 31 de octubre de 2020

Resumen:

En los pueblos afrodescendientes se expresan diversos modos de relación que vienen de la filosofía bantú. En el presente texto se revisarán ciertos aspectos donde se hace evidente esta forma de relacionarse con el otro, que, desde mi perspectiva, es heredera directa del pensamiento filosófico ubuntuísta. Estas prácticas éticas se constatan en distintos eventos de los pueblos de la diáspora africana, entre los cuales se puede citar la independencia haitiana y su consigna en creole: Coupé Tet, Boulé Kay, "Cortar cabezas, quemar las casas". Yo planteo en este texto que para poder combatir sin ataduras, quemaban todas sus pertenencias y los espacios de opresión, es decir, se convocaba a un desprendimiento colectivo en función de la restauración de la dignidad humana. Para ello se definirá el término "Ubuntu" y otras características que enriquecerán el tema planteado. Así como el concepto de familia extendida manejado por la comunidad afroesmeraldeña ecuatoriana.

* Este ensayo se desarrolló en la materia "Mirada de los pueblos imaginarios". Universidad de las Artes, Escuela de Litetarura. Guayaquil. Ecuador. yuliana.ortiz@uartes.edu.ec.

Palabras claves: ubuntu, diáspora africana, comunidad afroesmeraldeña.

Abstract:

In the afro-esmeraldian people various ways of relating that comes from the bantú philosophy are expressed. In the following essay we will review certain aspects where is evident this way to relate the other, that, from my perspective, is direct heir to the ubuntuist philosophic thought. These ethical practices are confirmed in different events of the people of the african diaspora, among which can be mentioned the haitian Independence and its creole slogan: Coupé Tet, Boulé Kay, "cut heads, burn houses". In this text, I propose that to fight without ties, the Bantu people burned all their belongings and the spaces of oppression, in order to called for a collective detachment to restore human dignity. Therefore, the term "Ubuntu" will be define and other characteristics that will enrich the raised issue, as well as the concept of extended family managed by the Afro-Esmeraldian ecuadorian community.

Keywords: ubuntu, african diaspora, afro-esmeraldian community.

Cuando reviso la filosofía del pueblo bantú, expandida del proverbio xhosa "Ubuntu ungamuntu ngabanye abantu", entendemos diversos modos de relación existentes en los pueblos o diásporas afrodescendientes. Dentro de este texto trataré de recoger ciertos aspectos donde se hace evidente este comportamiento o esta forma de relacionarse con el otro, que según mi percepción es heredera directa del pensamiento filosófico ubuntuísta. Para llevar a cabo dicha recolección definiré el término antes mencionado, al igual que otras características que ayudan a enriquecer lo que deseo plantear, seguido de las tradiciones del pueblo afroesmeraldeño que tomaré en el texto de manera especial, por la cercanía que tengo con este pueblo al que pertenezco.

Como antes mencioné, la palabra Ubuntu deriva de un proverbio xhosa, que en primera instancia sería una forma plural de la palabra africana bantú, la cual, según Desmond Tutu, compromete tres dimensiones. Umuntu, categoría de la fuerza humana consciente, incluyendo espíritus, la muerte y vida humana. Ntu, ser divino metadinámico (en el sentido activo a metafísico). Esta palabra/pensamiento puede ser traducida de la siguiente manera:

Cada humanidad individual se expresa idealmente en la relación con los demás. La persona depende de otra persona para ser persona en tanto que la interdependencia es absolutamente primordial entre los seres humanos. Éstos se convierten en personas solamente viviendo en un ambiente donde existe una interacción entre diversas personas y culturas. Desprende una visión comunitaria que asienta a la comunidad humana como base del ser, del existir (se) y de la realización de todos los seres humanos. Principio ontológico de todos los seres humanos será entonces la relación y no el ser en cuanto ser: "ser-en-relación".¹

Este concepto, no solo pertenece o es únicamente concerniente a los miembros de la comunidad bantú, a través de una investigación realizada por el lingüista y antropólogo alemán Wilhelm Bleek, se evidencia la existencia de este proverbio y su equivalente en distintas lenguas y pueblos africanos:

Zulu: "Umuntu ngumuntu ngabantu" lengua del este de la República democrática del Congo.

Mashi: "O'muntu ajirwa h'ocuado" Zaire.

Swahili: "Mtu ni mtu kati ya watu" primera lengua negroafricana bantú con más hablantes.²

Los proverbios africanos, o estas formas de relación con el otro, competen prácticas éticas consideradas en dichas sociedades como

1 Jean-Bosco Kokozi Kashindi, c. Un aporte africano al debate sobre la igualdad y la dignidad humana", (XIII Congreso Internacional de ALADAA: La ética del sur. 2011), 3.

2 Kokozi Kashindi, "Ubuntu..."; 5.

base del entendimiento del ser humano y lo humano mismo: Yo soy porque nosotros somos. Es decir, mi propia existencia es posible en tanto que existe el otro, no se necesita invalidar o anular al otro para reafirmar la propia existencia ya que se existe, precisamente porque el otro existe, entonces si existe el otro porque yo existo y viceversa, si daño al otro no solo me daño a mí, sino a toda mi comunidad.

Este horizonte “ubuntista” de entendimiento del ser humano en cuanto a “ser-en-relación”, según el filósofo mozambiqueño Severino Elias Ngoenha, sería un gran aporte africano, en términos de práctica y teoría, al debate de la filosofía política donde la justicia es central. Pues “en lugar de profundizar las heridas, el concepto (operativo) Ubuntu permite (re)hacer las relaciones al nivel planetario; y este concepto ayuda a rebasar el concepto de justicia punitiva, y de esta forma, imaginar una globalización no como un apartheid económico, sino como un mundo hecho de reconocimiento de una misma humanidad igual en dignidad”. Esta humanidad igual en dignidad es la que fundamenta la justicia restaurativa. Porque cuando una persona ocasiona daño a otra, le afecta su dignidad o, “ubuntuísticamente” hablando, disminuye su fuerza. La reparación de ese acto consiste en la restauración de esa dignidad o de esa fuerza disminuida.³

Estas prácticas éticas pueden ser evidenciadas a lo largo de distintos eventos en los pueblos de diáspora africana, de los ejemplos más convincentes que puedo traer a colación, se encuentra por ejemplo el proceso de independencia haitiana con su consigna de lucha en creole Coupé Tet, Boulé Kay, consigna que se traduce de la siguiente manera “Cortar cabezas, quemar las casas”. Esta consigna posee un sinnúmero de interpretaciones cada una más compleja que la otra, sin embargo, yo acuño en este texto la que más se asemeja a los inicios de su nacimiento, donde los luchadores y esclavizados, para poder combatir sin ataduras, quemaban todas sus pertenencias y los espacios de opresión para luego dedicarse de lleno a cortar las cabezas de sus opresores. El desprendimiento colectivo en función de la restauración de la dignidad humana arrebatada.

Cuando no se entiende el proceso de denigración al otro, de esclavización en función de la acumulación del capital y, sobre todo,

³ Ídem.

cuando no se entiende la magnitud del pensamiento ubuntuísta se puede clasificar este proceder desde la lupa de la violencia sin más. ¿De qué otra manera se debería proceder entonces? En palabras de Frantz Fanon, la única forma de recuperar la dignidad y descolonizarse, es a través de los gestos violentos. Recuperar la humanidad equivale a arrebatarla violentamente a costo de la vida misma, de la pérdida de los bienes individuales, en función de la dignidad colectiva:

En el momento de la explicación decisiva, la burguesía colonialista que había permanecido hasta entonces en su lecho de plumas, entra en acción. Introduce esta nueva noción que es, hablando propiamente, una creación de la situación colonial: la no violencia (...) la no violencia es un intento de arreglar el problema colonial en torno al tapete verde de una mesa de juego, antes de cualquier gesto irreversible, cualquier efusión de sangre, cualquier acto lamentable.⁴

A diferencia de lo que se puede llegar a pensar, la independencia haitiana es considerada por diversos historiadores como la única verdadera independencia soberana, ya que fue realizada por los esclavizados haitianos, es decir, la toma del territorio que les correspondía en función del territorio que les fue arrebatado. Quehacer distinto al de las “revoluciones” bolivarianas criollas, donde el poder pasaba de los españoles a las élites blanco-mestizas, y donde los indígenas y mucho menos los negros eran considerados como miembros de esta dichosa revolución. La libertad en este marco, se convierte en un privilegio de y para las élites americanas, dentro del contexto ya mencionado, el otro quedaba otra vez minorizado y segregado, fuera de este proceso de independencia.

Bautu Batubenge en su tesis doctoral dice que los africanos resuelven sus problemas en comunidad. Todos tienen derecho a la palabra, esto da como resultado la denominación de las “interminables palabras” de los africanos. En los 90’s, era del multipartidismo en África se echó mano a esta práctica de discusión colectiva para buscar consensos que , dio lugar a las Conferencias soberanas nacionales africanas. Según Kabengele Munanga

4 Frantz Fanon, “La violencia”, en Los condenados de la tierra, trad, por Julieta Campos (México: Fondo de Cultura Económica, 2001), 54.

(congolés-brasileño) y Eugenio Plata de Carvalho, en la esclavitud africana o interafricana hubo un fuerte sentido comunitario “El peor de los castigos que le podía tocar a un muntu es ser excluido de su comunidad” Tempels, Filosofía bantú⁵. A partir de estos principios se entiende que la esclavitud, como la conocemos, de manera bestial, no pudo ser posible en las sociedades africanas. Lejos de romantizar el pasado, buscamos evidenciar cómo el pensamiento y la forma de relacionarse o ser-en-relación configuran directamente los comportamientos humanos. La esclavitud es tan antigua y existe en todos los ámbitos y sociedades, pero el proceso esclavista que vivieron los africanos compete un acto bárbaro y atroz que urge reparar y para ello es necesario revisar sus aristas constantemente.

El concepto de familia extendida nace como medio de sentir esa existencia en relación. En las familias esmeraldeñas negras, es común que a los miembros lejanos también se les diga hermano o hermana, a su vez a las personas o amigos cercanos de las familias. Todo esto evidencia la necesidad de sentirse en comunidad, por el hecho de que cuando los esclavizados eran extraídos de sus territorios natales para ser vendidos como animales, no solo perdían su dignidad humana, sino también ese sentido comunitario que era la base de su existencia. Según el historiador Ibsen Hernández, estas prácticas remiten a la ardua resistencia del pueblo afro por reconstruirse y unir sus piezas quebrantadas por la pulsión colonial.

La persistencia de los mitos y las creencias que fueron sincretizándose en función de pervivencia cultural . Estas resistencias también son pruebas fehacientes de los vestigios del pensamiento ubuntuista en la diáspora del Palenque libre de los zambos, la actual Esmeraldas, donde la comunidad es importante como la existencia misma. Lastimosamente todos estos procesos comunales se van degradando y perdiendo con el acrecentamiento de las ideas urbanísticas y el desarrollismo modernista en el que Esmeraldas, como cualquier territorio con recursos naturales explotados se ve obligada a adoptar.

Sin embargo, ciertas costumbres comunales siguen vivas. Así como en los noventa los africanos se vieron obligados a recordar su

⁵ Kakozi Kashindi, “‘Ubuntu’...”, 7.

pensamiento ubuntuista, es urgente que en Esmeraldas se retomen estas prácticas comunales. En el norte de Esmeraldas la etnomedicina y etnoeducación están siendo retomadas con muchísima fuerza, desde mi visión, esto puede llegar a fortalecer a largo plazo la pervivencia de las costumbres ancestrales y la interacción con el otro en función del crecimiento colectivo comunal. Tal vez es tiempo de dejar de negarnos el pensamiento ubuntu y empezar a coexistir en relación con nuestros hermanos.

Bibliografía:

- Fanon, Frantz. "La violencia". En *Los condenados de la tierra*, 54. Traducido por Julieta Campos. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Kakozi Kashindi, Jean-Bosco. "'Ubuntu' Como modelo de justicia restaurativa. Un aporte africano al debate sobre la igualdad y la dignidad humana". XIII Congreso Internacional de ALADAA: La ética del sur, 2011.



Ubuntu como modelo
de justicia restaurativa.

Boda, Tolstói y tilapias

Wedding, Tolstói and tilapias

Christian Edinson Chalén Jurado*

Recibido: 13 de septiembre 2020

Aceptado: 31 de octubre de 2020

Resumen:

Un día, mochila a cuestas y gracias a una invitación de boda, marché a Cali Cando. Cali, como le llaman sus habitantes, es un recinto escondido entre vergeles, charcas llenas de tilapias y casas inacabadas de cemento. Motivado por el recuerdo de sus campos verdes, por sus infinitas plantaciones de banano y cacao; intento, en las páginas de esta crónica, conservar algo de esta tierra que mi memoria se niega a olvidar. También, les comparto un instante de las vidas de aquellos que labran la huerta con sus manos y que, con amor en demasía, le brindan litros de sudor y raciones generosas de sangre. Aquí, entre los intersticios que nacen en las palabras recorren tradiciones, costumbres y supersticiones de un lugar, que de la mano de don Presbiterio y don Tarquino se descubren como todo un mundo que existe entre lo real y lo maravilloso.

Palabras claves: tierra, montuvio, costumbre, tiempo, tradición.

* Este trabajo fue desarrollado en la materia "Taller de crónica". Universidad de las Artes, Escuela de Literatura. Guayaquil, Ecuador. christian.chalen@uartes.edu.ec.

Abstract:

One day, backpack in tow and thanks to a wedding invitation, I went to Cali Cando. Cali, as its inhabitants call it, is a place hidden among orchards, pools full of tilapias and unfinished cement houses. Motivated by the memory of its green fields, of its infinite banana and cocoa plantations, I try, in the pages of this chronicle, to preserve something of this land that my memory refuses to forget. Also, I share with you a moment of the lives of those who cultivate the garden with their hands and who, with too much love, give liters of sweat and generous portions of blood. Here, between the interstices that are born in the words, there are traditions, customs and superstitions of a place, which, with the help of Don Presbiterio and Don Tarquino, are discovered as a whole world that exists between the real and the wonderful.

Keywords: land, montuvio, custom, time, tradition.

Cali Cando es un pueblito escondido en la abundancia, muy cerca de San José de Naranjal. Cali, como también le llaman, está rodeado de infinitas haciendas de banano, cacao y café, de charcas rebosantes de peces, de chozas construidas con la humildad de la caña que se mezclan con inacabadas casas de cemento. Y no hay calles con asfalto ni aceras, solo torcidos y empedrados caminos por los que transita el campesino hacia el huerto; por donde circulan los perros lánguidos, motos, ancianos, mujeres, y niños exiliados a escuelas tan remotas que sus perfiles se pierden en el horizonte.

También, argumento y causa de estas líneas es Don Presbiterio Mendoza, que echó la casa por la ventana cuando su querida Efigenia rendida en los brazos de un tal Adonis feliz se le casó. En su finca, La Esperanza, hubo aguardiente, convite y bailarines que giraban como trompos al son de una orquesta de nombre Los Mojados.

Es un sábado de boda. Don Presbiterio y don Tarquino (medio hermanos y anfitriones) me preguntan si me gustó el festín. Les respondo que estuvo soberbio y que el alcohol se me ha subido a la cabeza. Mientras ellos ríen yo descubro que todo ha vuelto a su sitio sin la música de Los Mojados, que ya pusieron a reposar su alegría y los instrumentos. Su cantante, un afroamericano imponente con cabello de esponja y de torso espartano, desplomado en una silla, en manos de melopea, parece un guerrero abatido.

El árbol de ceibo junto al estero es un fuerte anciano—comenta don Tarquino—. Cuando llegué al mundo ya estaba y cuando me vaya seguirá ahí. ¡Quién viviera tanto como ese ceibo! Imagínese tener esa experiencia, esos años, esos aguaceros. Mi hermana Raquel fue corriendo a buscar a mi abuela, que tanta paz dejó como llevó, cuando empecé a patear en la barriga de mi mamá que se había abrazado al tronco de ese árbol cuando le vinieron los pujos. Estando yo medio afuera tendió la ropa, puso una olla de agua a hervir y cambió las sábanas para recibir a este cristiano.

Sabe—interrumpió don Presbiterio, cambiando de tema—, ahora no montamos a caballo, ¿lo ha visto? El montuvio ya no usa cabalgadura. Ahora monta un ruido y después se mata en esas motos del demonio. La tierra de Naranjal no se da un descanso, sigue fértil y próspera, pariendo modestos para que la siembren y ricos para que la exploten. Este suelo es un regalo—a don Presbiterio le brillan los ojos—y también un aguacero de suerte que no cae por igual, aunque así lo parezca. Hay campesinos que nacen pobres y mueren pobres y condenan a sus hijos a repetir el mismo destino. Creo que sería mejor que las mujeres y los hombres tengan su propio trozo de tierra, porque al prójimo sin muchas necesidades no se le puede esclavizar. No sé por qué—continúa don Presbiterio que afirma hablar más que un loro— cada que voy por el carretero y veo ese puterío que se llama Casa Blanca me ocurre algo extraño: veo ese lugar y pienso en Guayaquil. Mis hijos dicen que cuando sea más viejo me llevarán a vivir a ese sitio. Yo les digo que mejor me maten. ¡Esa ciudad está llena de locos!

Efigenia y su marido Adonis, un tipo silencioso y encorvado que no hace honor a su nombre, irrumpen en el coloquio. Vea, joven, qué niña más guapa hice—presume don Presbiterio—. Hoy se cumplen

dos años que se fue su esposa, don Presbi, así que no porfíe y bailemos, que ella nos verá desde el paraíso. Y usted—me promete Efigenia dirigiéndose a mí—no ande preocupado por el chuchaqui, mañana hay caldo de gallina criolla. Don Presbiterio se levanta con dificultad, pero radiante. Mientras su hija se lo lleva a la pista para hacer círculos alegres al compás de una melodía imaginaria, yo me dispongo a ir rumbo a una hamaca de cabuya que descubrí bajo un techo de hojas de palmera.

Es domingo. Las charlas con don Presbiterio, Sandra (de quien ya les hablaré) y don Tarquino me han recordado el cuento de Tolstói, ¿Cuánta tierra necesita un hombre? También, la concepción estoica del eterno retorno: estamos condenados a repetir un presente eterno. ¿O será que el aguardiente que he bebido almorzando en el mesón se me ha subido nuevamente a la cabeza?

¡Oiga! —me interroga don Tarquino—. ¿Recuerda cuántas semanas necesita el banano para ser cortado? ¡Lo olvidé! ¡Discúlpeme! ¿Aún estás borracho, chico? Un poco, don Tarquino. ¡Pos yo mucho! Nos lanzamos una larga carcajada y no sé por cuánto tiempo estuvimos riendo, hasta que él unió los labios y arrugó el entrecejo, como cuando parece que se va a decir algo importante: hoy, más allá de los chorros, iremos a pescar tilapias.

Cuando fui con don Tarquino al estero pesqué trece tilapias. Él se sentó en la yerba para hacer, según sostenía, un reparto racional: como yo soy el dueño de la charca me quedará con once pescados, a ti te tocan dos.

Me comentaron—Antonio, el hijo mayor de don Presbiterio, parece llevar en el rostro la angustia y soledad de Edvard Munch—que fue una gran fiesta. La Luli, mi mujer—continúa hablándome—, todavía no se puede levantar, por eso no estuve en la boda de mi hermana. Con Luli—se le quiebra la voz—me casé hace veinte años y no tenemos

retoños. Pero no hablemos de temas tristes, mejor le contaré gratis dos secretos: hay que deshojar la planta de banano todos los martes y miércoles; y el hombre que sujeta un hierro tiene que ser como el hierro, jamás debe dudarle el brazo.

Antonio se seca una lágrima, y como le empieza a temblar la mano, insulta y lanza con rabia el objeto que sostiene. Es más bajo que don Presbiterio, tampoco tiene su corpulencia, pero si esa idéntica manera de hablar que lo hace parecer un sabio.

Cuando viaje y vea campos de banano—más tranquilo, Antonio, continua —con hojas secas y manchadas de un gris-amarillo, no piense que están maduros, están enfermos. Y la culpa es de quien lo cuida, como todo en la vida. Cuando se permanece vigilante, apenas brotan las vetas grises en la hoja del banano, uno solo corta el pedazo enfermo. Pero como vamos por el mundo egoístas y con la boca abierta esperamos a que toda la hoja se enferme para amputarla. Para eso es el deshoje. Hay que limpiar la maleza para evitar la plaga. El vivir debe ser un continuo deshojar. Yo no lo hice con la Luli, por eso la diabetes y la hipertensión le jodieron los riñones. ¿Ha visto la carretera? ¿Qué tal le parece? Ya no es agua y lodo, ¿cierto? Ahora hemos ganado rapidez—Antonio suspira—, pero la gente se muere muchísimo. Hace dos semanas una chica salía de un motel en un taximoto cuando un camión la embistió. Chofer y muchacha perdieron brazos y piernas. ¡Vaya desgracia que a uno lo metan en una caja y lo entierren incompleto! Sígame, joven, fíjese—Antonio, brusco, interrumpe su introspectiva y señala su plantación—, el plátano y el banano se distinguen por la hoja. Antonio Mendoza se adentra en una estampa verde por un ceñido sendero que conecta a una selva de frutos castaños. Hay dos tipos de cacao aquí—continúa—, el nacional y el de arbusto. El nacional es de aroma fino, su mata es alta y da menos frutos que el de arbusto, pero su sabor es maravilloso. Justo aquí nació la riqueza de los Mendoza. ¡Viejo Willy! ¡Alcázame el gallito de enzunchar! —Antonio le grita a uno de los peones—. Mi abuela tenía diecisiete años cuando trabajaba de cocinera en la Tropifrutas. Mi abuelo, Anastasio Mendoza, era un gallo viejo al que le gustaban las pollitas, por ese entonces estas tierras tenían pocos patrones. De su idilio nació Presbiterio Mendoza, mi padre, que por

más que mi abuelo quiso ocultarlo no pudo, porque se parecían hasta cuando estornudaban. Es verdad eso que dicen que los hijos negados salen igualitos. Cuando murió Anastasio Mendoza, para el enfado de sus quince vástagos reconocidos y sorpresa de mi abuela, le dejó esta finca de cinco hectáreas a mi padre, así lo dejó claro en su testamento, quien desde los catorce se dedicó a trabajarla y ya ve usted todo lo que logró. ¡Viejo Willy! Lleve al joven al merendero que ya lo he cansado de tanta palabra y diga que también es mi invitado.

Me despido de Antonio y me marchó hacia el comedor con Viejo Willie, que tiene las manos pétreas, ásperas, llenas de faena y que para nada es un viejo.

Confundido entre sus trabajadores encuentro a don Presbiterio merendando a la sombra de unos árboles de mango. Joven—me dice—, hace mucho que dejé todas mis fincas en manos de mis hijos. Pero, yo hice todo esto, ¿se lo contó Antonio? Cuando uno se hace anciano necesita de sus herederos para levantarse y caminar, lo mismo le ocurre al banano, hay que enzuncharlo: se atan las plantas que por el peso del racimo se están cayendo a otras que todavía por ser jóvenes se mantienen firmes. Para eso se usa el gallito que sostiene usted, sirve para cortar el zuncho—yo llevaba en la mano un regalo que me hizo Antonio—. No busque todas las respuestas en los libros, mejor búsquelas en la tierra.

Es lunes. Voy camino a Guayaquil. Cae la tarde y aun veo por la ventana del autobús el sol que agoniza en la lejanía. Cierro el cortinaje, reclino el asiento, busco la posición perfecta y cierro los ojos para seguir recordando mi más reciente aventura.

Sandra, una compañera de universidad, me invitó a su pueblo y me propuso que la acompañase a una boda en Naranjal, porque se casaba una prima suya muy lejana. Yo dije que sí, ignorando que sería un viaje inolvidable. El trayecto fue toda una travesía. El autobús que tomamos se averió en Puerto Inca, así que el resto del camino lo hicimos en un taxi que era idéntico, gracias a sus tantas luces, a una nave espacial. Paramos en una placa que anunciaba:

Bienvenidos a Cali Cando. Desde aquí—aclaró Sandra— hay que seguir a pie, espero que no te importe. Y te advierto, yo no poseo una finca, vivo en una pequeña parcela donde aún se construye una casa con terraza. Son solo diez minutos andando, pero para hacer más ameno nuestro recorrido—me sugirió— te voy a contar una historia: Antes de irse al otro mundo, don Cali, un próspero hacendado, temiendo que sus cincuenta hijos se mataran por líos de tierras, decidió vender sus terrenos por lotes. Vino gente de cada rincón del país a comprarlos, sobre todo manabitas, y se decidió que el recinto se llamara como su antiguo dueño: Cali Cando.

Los perros aúllan. Ya es de noche y escasas farolas iluminan una senda impregnada con olor a palo santo. Hay multiplicidad de ruidos y mosquitos voraces que se esconden entre las sombras. Aquí es, me asegura Sandra, en una noche que juraba fresca y tranquila; hasta que un hombre en un caballo rodante, rojo, de acero, estridente, se detiene junto a nosotros: ¿Conocen a Inés? De pronto, el grito de una muchacha cobra vida en la penumbra: ¡Juan! Disculpen—se excusa el jinete—. El corcel de metal se aleja con prisa hasta desaparecer. Quizá—Sandra frunce el ceño, muy enfadada—, ese es un ingeniero que trabaja en alguna finca de los contornos. Depredadores que conquistan a las jovencitas de alrededor con presunciones de amor eterno. Las pasean por los moteles de La Troncal o Puerto Inca y las traen puntual a casa con algún presente para que las madres no se enfaden. Este recinto está lleno de hijos de ingenieros. Te deseo un feliz descanso, mañana estamos de boda.

Los Mojados duermen y roncan por todos los sitios, yo me mezo en una hamaca de forma temeraria. Los niños que me rodean me observan con sonrisas sospechosas esperando una caída para reírse de mí. Mientras saco a pasear al infante que llevo dentro, reflexiono en lo siguiente: según don Presbiterio, un señor bonachón que acabo de conocer y que ya se fue a la cama, la muerte es otro nombre de la vida. Yo estoy de acuerdo con su idea y también con la de Sandra, que afirma que el presente es devorado por el futuro. Que la naturaleza es la secuencia infinita de un tiempo que

vuelve, una serpiente que forma un círculo mordiéndose la cola. La existencia—me dijo, antes de ir por unos bocadillos de atún—es como una ola del mar: parece ser la misma que aquella que la anticipó; sin embargo, en todas las que se repiten domina una diferencia. Cuando muera renaceré con otro nombre, con distinto aspecto, condenada a primigenias obligaciones y constantes afanes.

El banano, joven—don Tarquino hace su aparición agarrado del brazo de Sandra—, se corta entre diez a trece semanas y se le pone cintas para llevar el control del tiempo que tienen. Uno se guía por el calendario agrícola, según la semana, tal color de tira. Lo mismo pasa con las mujeres viejas. Si uno quiere saber la edad ... ¡Don Tarquino! Usted siempre se pasa con el alcohol—le interpela Sandra—, mejor váyase a dormir. Don Tarquino murmura una letanía y cuando se está yendo se gira para expresarme, según él, la última observación de la noche: a mi tío Flavio no le duraban las esposas, todas le salían corriendo en la luna de miel. Los chismosos cuentan que era porque tenía un miembro muy aventajado. De eso él le echaba la culpa a la partera, que le dejó demasiado ombligo. Es que esa tripa cuando se mete para dentro luego se convierte en picha. Hasta mañana joven, mañana lo espero, que duerma feliz.

Sandra y yo también hemos decidido marcharnos. Nos acercará su exnovio que a cambio me suplicó—yo prometí que lo iba a intentar—que convenciera a Sandra para que acepte su amor otra vez. Cuando volvimos a Cali Cando las bombillas de las chocitas y de las casas inacabadas de cemento empezaban poco a poco a extinguirse. Pero Sandra se guiaba implacable en la oscuridad, que otra vez olía a palo santo, mientras empezaban a chispear las primeras gotas de una lluvia que al final nunca prosperó.

Aquí en Cali solo hay caminos de polvo—comenta Sandra—. En estos lares son pocos los que tienen derecho a la opulencia, aunque veas infinitas montañas fecundas colmadas de verde. Quien va a Egipto a admirar sus grandes pirámides no piensa que alguien tuvo que acarrear las piedras, y que los reyes y amos no cargan piedras.

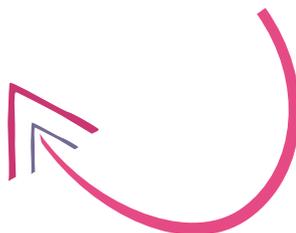
Residí por tres días en un lugar donde el bullicio de la tele no puede reprimir los sonidos de la noche. Donde una jovencita se casó un sábado de junio para que su madre la vea vestida de blanco desde el cielo. Donde puedes mirar las estrellas meciéndote en una hamaca imaginando que estás en una ola. Donde la filosofía más importante es el pacto que existe entre la tierra y el hombre y la mujer que la cultiva: madrugarla, trabajarla, dejarla dormir. Ciclo que se reanuda cuando el canto de los gallos y el olor a café y plátano asado anuncian otra jornada en los campos.

Don Presbiterio me dijo que los hombres hacen las mismas cosas todos los días y que son muy injustos entre ellos. Nunca estuve tan de acuerdo con alguien.

Mientras revisaba estas páginas me enteré que don Presbiterio Mendoza murió a causa del coronavirus. Quizá sus años le hicieron olvidar asuntos valiosos, como su receta para espantar todos los males: hervir en agua hojas de moringa, un poquito de jengibre y un limón partido en cruz.

Si quieres escuchar al autor, dale clic aquí:

<https://go.ivoox.com/rf/70125556>



Mis pies caminan hacia el sol

My feet are heading up to the sun

Melissa Gabriela Uzhca Galarza

y Diego Marcelo Encalada Taday*

Recibido: 13 de septiembre 2020

Aceptado: 31 de octubre de 2020

Resumen:

La siguiente propuesta consiste en la elaboración de un poemario bilingüe de composiciones breves, similar a los haikus japoneses. Consta de 16 poemas. El tema de las composiciones poéticas es el mundo natural (insectos, montañas, aves, etc.) en relación a las dimensiones del espacio de la cultura kichwa. Por lo tanto, el poemario está dividido en tres secciones denominadas: uku pacha, kay pacha, hanan pacha.

Palabras claves: runa shimi, poesía, naturaleza, haiku, cultura kichwa.

* Este trabajo fue desarrollado en la materia Kichwa IV. Universidad de las Artes, Escuela de Literatura. Guayaquil.
melissa.uzhca@uartes.edu.ec; diego.encalada@uartes.edu.ec.

Abstract:

The following proposal consists of writing a bilingual collection of short poems compositions, similar to the Japanese haikus. It is made of 16 poems. The theme of the poetic compositions is the natural world (insects, mountains, birds, etc.) in relation to the dimensions of the space of the Kichwa culture. Therefore, the collection of poems is divided into three sections called: uku pacha, kay pacha, hanan pacha.

Keywords: kichwa language, poetry, nature, haiku, kichwa culture.

HANAN PACHA

1

Hanan pacha

Rasu urcu hananikta shuk kuntur pawan

Payka wañushka kuychiwan pukllakun

Mana pipash wiñaypak mashikunata charinchu

Mundo superior

Un cóndor está volando más arriba del nevado

Él está jugando con un arco iris muerto

Nadie tiene amigos para siempre

2

Uksha taki

Sinchi rumishina kan

Ukshakuka ninata atin

Nina,nina,nina.

Canción de la paja
Fuerte como la roca
pajita vences al fuego
Fuego, fuego, fuego

3

Puyupura chawpipi
Kunturka pachata
napan.

Entre las nubes
el cóndor saluda
al cosmos.

4

Hawamanta
shuk yutu takin
tamyata kayan.

Desde arriba
canta una perdiz
y llama a la lluvia.

5

Ishkay manyapi
pachaka llikirin:
intipash killapash wacharinkuna.

En dos partes
el tiempo se rompe:
Nacen el sol y la luna.

6

Achikpash tamyapash
ukllanakunkuna:
chaymanta, kuychika rikurin.

La luz y la lluvia
se abrazan:
se asoma el arco iris.

KAY PACHA

7

Raymi punchapika,
Runakunaka takinkunami
Chimborazo taytaka uyanmi.

Día de fiesta,
cantan los hombres
y el Chimborazo escucha.

8

Sara muyukunaka
allpapi urmankunapash
chaypi pakankunapash.

Semillas de maíz
caen sobre la tierra
y ahí se esconden.

9

Sacha ukupi
shuk wawa puñun.
payta tamyaka kimirin.

Dentro del bosque
se duerme un niño.
La lluvia lo acompaña.

10

Hatun urkupi
mancharishka pumaka
purirayanmi.

En el gran cerro
El puma asustado
Viene y va.

73

11

Pachamamaka kawsayta charin
Rumikunaka Tungurahumanta mitikunkuna,
Añankukunaka aparishpa katinkuna
Ñukaka achka amawtaywan, ashalla kishpiytachu charini

La naturaleza tiene vida
Las piedras huyen del Tungurahua
Las hormigas cargan y cargan
¿Yo con más ciencia, tengo poca libertad?

12

Ñan
Puyushka ñan
Ñuka llashak shikra
Shinallatak, ñuka chakikunaka intiman purinkuna.

Camino

El camino está nublado
Mi bolso es pesado
Sin embargo, mis pies caminan hacia el sol.

13

Manchay
Ñuka mamapak kapariyka rikchachiwarka

Allpa mamapash makarkani
Tukuy runakunami yuramanta llakiriyta, taruka llakiriyta yachanchik

Miedo

El grito de mi mamá me despertó

El suelo nos despertó

Todos sabemos del sufrimiento de la tierra, del sufrimiento del
venado.

14

Alli kawsay

Usyay pacha kan

Ñukanchik shunkukunapi tamyá pachami kan

Shinallatak, mana intinchi.

Equilibrio

En la tierra es verano

En nuestros corazones es invierno

Pero no hace sol.

UKU PACHA

15

Aya puncha:

wañushkakuna asha aswata

upyankuna.

75

Día de los difuntos:
beben los muertos
un poco de chicha.

16

Ayapampa

Wayraka shuk arawita rinripi niwarka:

“kankunapak shunkuta uyaychik,
Kasilla ayapampashina kaychik”

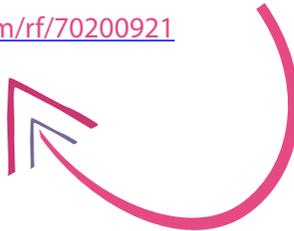
Cementerio

El viento me dijo un poema:

“Escuchen a su corazón
Sean tranquilos como el cementerio”

Escuchemos más sobre la escritura de
estos poemas, dale clic al enlace:

<https://go.ivoox.com/rf/70200921>



ENGABAO

Comunidad y Leyendas



Volumen N.º 6

ISSN: 2773-7322

PRELIMINAR
cuadernos de trabajo

Engabao: comunidad y leyendas

Engabo: community and legends

Ana María Crespo Ortega, María Fernanda Hidalgo Orellana, Paulina
Elizabeht Soto Aguirre*

Recibido: 13 de septiembre 2020

Aceptado: 31 de octubre de 2020

Resumen:

El presente proyecto busca difundir en formato sonoro las leyendas de la comunidad pesquera Engabao. Producto de un acercamiento en el año 2017 en el marco de la cátedra "Laboratorio en la comunidad", se levantaron siete leyendas que versan sobre el origen del nombre de la comuna, prácticas funerarias y una serie de personajes que pueblan la memoria de los habitantes de este territorio.

Palabras claves: Engabao, literatura, memoria, oralidad, ancestral.

Abstract:

This project seeks to disseminate the legends of Engabao, a fishing Ecuadorian community, in sound format. As the result of a link with the community Project in 2007, we collected legends about the origin of the

* Este trabajo fue desarrollado en las materias: "Laboratorio en la comunidad" y "Miradas de los pueblos originarios".

Universidad de las Artes, Escuela de Literatura. Guayaquil. Ecuador. ana.crespo@uartes.edu.ec; mariafer.hidalgo@uartes.edu.ec; paulina.soto@uartes.edu.ec.

commune's name, funeral practices and a series of characters that populate the memory of the inhabitants of this territory.

Keywords: Engabao, literature, memory, orality, ancestral.

Explora las “Leyendas de Engabao” en este enlace:

<https://go.ivoox.com/rf/70125747>



Escucha las historias de Engabao aquí:

Engaballo: <https://go.ivoox.com/rf/70203057>

Cacique Tumbalá: <https://go.ivoox.com/rf/70203166>

Chancho diente de oro: <https://go.ivoox.com/rf/70203153>

Pez gigante: <https://go.ivoox.com/rf/70203070>

Transformaciones: <https://go.ivoox.com/rf/70203183>

Tintín: <https://go.ivoox.com/rf/70203022>

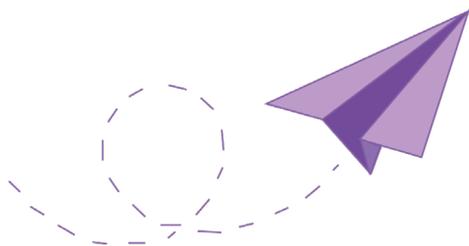
Cordón de los muertos: <https://go.ivoox.com/rf/70203080>

Cerro de los muertos: <https://go.ivoox.com/rf/70203104>

Cómo citar las obras de esta publicación:

- *Torres, Andrea. "El sistema de ceques: la forma de orientación de los incas". En *Ñawpa Pacha: diálogos entre cóndores y manglares. Preliminar: cuadernos de trabajo*, N.º 6 (2021): 14-21.
- *Beckman, Juan. "Simbología de la naturaleza en el mito de Wa-kon y los Willkas". En *Ñawpa Pacha: diálogos entre cóndores y manglares. Preliminar: cuadernos de trabajo*, N.º 6 (2021): 23-30.
- *Moreira, Melanie. "El problema del otro: desterritorialización del imaginario precolombino azteca según Tzvetan Todorov". En *Ñawpa Pacha: diálogos entre cóndores y manglares. Preliminar: cuadernos de trabajo*, N.º 6 (2021): 32-41.
- *Murillo, Lila. "Vengo de la mezcla". En *Ñawpa Pacha: diálogos entre cóndores y manglares. Preliminar: cuadernos de trabajo*, N.º 6 (2021): 43-48.
- *Fuentes, Milena; Vargas, Sebastián; Esmeralda, Jamely. "Colores del Tahuantinsuyo". En *Ñawpa Pacha: diálogos entre cóndores y manglares. Preliminar: cuadernos de trabajo*, N.º 6 (2021): 49-51.
- *Ortiz, Yuliana. "Ubuntu: ser-en-relación y sus vestigios en el pueblo afroesmeraldeño". En *Ñawpa Pacha: diálogos entre cóndores y manglares. Preliminar: cuadernos de trabajo*, N.º 6 (2021): 52-59.
- *Chalén, Christian "Boda, Tolstói y tilapias". En *Ñawpa Pacha: diálogos entre cóndores y manglares. Preliminar: cuadernos de trabajo*, N.º 6 (2021): 60-68.
- *Uzhca, Melissa; Encalada, Diego. "Mis pies caminan hacia el sol". En *Ñawpa Pacha: diálogos entre cóndores y manglares. Preliminar: cuadernos de trabajo*, N.º 6 (2021): 69-76.
- *Crespo, Ana; Hidalgo, María; Soto, Paulina. "Engabao: comunidad y leyendas". En *Ñawpa Pacha: diálogos entre cóndores y manglares. Preliminar: cuadernos de trabajo*, N.º 6 (2021): 78-79.

Volamos como
cóndores, sentimos
como manglares





ILIA Instituto
Latinoamericano
de Investigación
en Artes

PRELIMINAR
cuadernos de trabajo