

Revista Alternativa N°7. Segundo semestre de 2017

COSMOVISIÓN Y MITO. NOTAS PARA UN ACERCAMIENTO FILOSÓFICO AL MUNDO ANDINO

Manuel Fontenla. Catedra de Pensamiento Indígena. Universidad Nacional de Catamarca. Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba. Correo electrónico: manuruzo@gmail.com

Resumen

Un acercamiento filosófico al mundo de los saberes andinos representa un desafío teórico enorme. Sus contenidos, mayormente desconocidos para la circulación universitaria, pero también en la educación primaria y secundaria, implican un abordaje necesariamente interdisciplinario que, a medida que aborda filosóficamente los conocimientos, discursos y categorías que componen el pensamiento indígena, reconstruye unas memorias, historias y culturas oprimidas, unos lenguajes desconocidos y unas formas de conceptualizar y configurar la realidad diferentes a las transitadas en la filosofía occidental, pero también, en el sentido común y cotidiano que organiza el mundo de nuestras relaciones sociales. En este contexto, el presente artículo se propone analizar algunas categorías e ideas centrales para acercarse al complejo mundo andino desde una perspectiva filosófica.

Palabras clave: Cosmovisión, mito, filosofía, pensamiento andino.

COSMOVISION AND MYTH. NOTES FOR A PHILOSOPHICAL APPROACH TO THE ANDEAN WORLD

Abstract

A philosophical approach to the world of Andean knowledge represents a huge theoretical challenge. Its contents, mostly unknown to the university circulation, but also in primary and secondary education, imply a necessarily interdisciplinary approach that, as it philosophically approaches the knowledge, discourses and categories that make up indigenous thought, reconstructs memories, histories and cultures oppressed, some unknown languages and some ways of conceptualizing and configuring reality, different from those transited in Western

philosophy, but also, in the common and everyday sense that organizes the world of our social relations. In this context, this article aims to analyze some categories and central ideas to approach the complex Andean world, from a philosophical perspective.

Keywords: Worldview, myth, philosophy, Andean thought.

1. Introducción

Un acercamiento filosófico al mundo de los saberes andinos¹ representa un desafío teórico enorme. Sus contenidos, mayormente desconocidos para la circulación universitaria, pero también en la educación primaria y secundaria, implican un abordaje necesariamente interdisciplinario que, a medida que aborda filosóficamente los conocimientos, discursos y categorías que componen el pensamiento indígena, reconstruye unas memorias, historias y culturas oprimidas, unos lenguajes desconocidos y unas formas de conceptualizar y configurar la realidad diferentes a las transitadas en la filosofía occidental, pero también, en el sentido común y cotidiano que organiza el mundo de nuestras relaciones sociales.

Por lo tanto, un acercamiento al saber y al conocimiento de las culturas andinas, implica un primer y necesario gesto de desaprendizaje. Un gesto que se vuelva contra toda la historia de colonización, inferiorización, negación, invisibilización, asimilación y genocidio cultural. Este es nuestro punto de partida, la inevitable colonialidad constituyente de nuestra historia y nuestro presente. ¿Significa esta historia una “pérdida” de los saberes andinos?, ¿significa esta historia la necesidad de una búsqueda de vuelta a “los orígenes”?, ¿significa esta historia partir de una inevitable mezcla de culturas? Si y no, juntos. Y posiblemente esta respuesta sea la más compleja de entender y la más próxima a los modos y formas del pensamiento indígena. “Si-y-no”, es una repuesta por fuera de las certezas occidentales, si y no, es una respuesta por fuera de las metodologías universales, por fuera de las verdades objetivas, por fuera de los conocimientos descontextualizados y desterritorializados, por fuera, como diría el jamaquino Stuart Hall, de las garantías del conocimiento. “Si y no” es la respuesta de la dualidad y la complementariedad, de la paridad que constituye el eje, la base del pensamiento de las cosmovisiones andinas. “Si y no” es la contingencia. En algunos casos, es necesaria una búsqueda “en los orígenes profundos”, como proponían Rodolfo Kusch (1973) y Bonfil Batalla (1990), una búsqueda en lo Ancestral Milenario, como propone el intelectual aymara Simón Yampara Huarachi (2011), y también un “no”, no a esencializar las culturas, no a fijarlas en el tiempo como si lo ancestral, lo tradicional, lo originario fuese una reliquia del tiempo, un resto arqueológico inanimado, un no a la folclorización de las

¹ La denominación “Andino” o “Andes”, refiere por un lado a los pueblos originarios que milenariamente han habitado el espacio geográfico de la Cordillera de los Andes a lo largo de todo América Latina/Abya Yala. Y, por otro lado, opera también como referencia simbólica asociada a la idea de una Cosmovisión Andina, que más allá de las diferencias y particularidades culturales e históricas entre cada pueblo indígena, nos permite comprender algunas características comunes a todos ellos.

culturas andinas, y un sí otra vez, un sí, a mirar el hoy, los mestizajes, la hibridez, las formas indígenas urbanas, los diálogos, las interacciones y las relaciones que hacen al carácter dinámico de toda cultura, a las mil formas que han transitado las comunidades andinas.

Y si, por un lado, encontramos procesos de “afirmación cultural”, de “re-indigenización”, de “re-etnificación” como modos y políticas de resistencia y reinención de otros mundos a lo largo de toda América Latina/Abya Yala; también nos encontramos con la permanencia, el avance y la reinención de la colonialidad (vía el neoliberalismo, el capitalismo financiero, el consumismo individualista como relación social hegemónica, los neo-extractivismos, etc.). Una “colonialidad del poder” como sugiere Aníbal Quijano, que se totaliza y reactualiza constantemente y que posee diversos componentes que deben ser discutidos integralmente. Así lo entienden los comuneros Quilmes² cuando afirman:

¿Por qué decimos que subsiste un hipercolonialismo? Porque creemos que es necesario caracterizar la verdadera dimensión del dominio de la cultura occidental en nuestros países; dominio en la forma de Estados criollos que detentan el poder basándose en dos mecanismos que hasta hoy se han perpetuado y que se profundizan desde la colonización de América. Uno es el “Despotismo Político” que sustentan las minorías criollas que están organizadas en las oligarquías políticas que están posesionadas de los Estados-repúblicas con Constituciones mono-nacionales hechas a la medida de sus intereses y mecanismos de dominación Y el segundo mecanismo es el llamado “Mercantilismo Económico” perfeccionado hasta límites insospechados, como por ejemplo la verdadera política de Estado que protege las importaciones de alimentos subsidiados que compiten deslealmente con los indígenas productores de alimentos nacionales, los ejemplos del mercantilismo de las minorías criollas sobran a lo largo de la historia de nuestras repúblicas (Zaffaroni, et. Al., 2011: 38)

Ahora bien, si por un lado podríamos afirmar cierto consenso sobre la caracterización de esta colonialidad, y también una propagación, difusión y mayor conocimiento de su historia, sus lógicas, sus tecnologías, sus maneras de constituir subjetividades, sus articulaciones locales, nacionales y globales, entre una larga lista de aspectos críticos que se estudian hace décadas ya, del otro lado, poco sabemos de la tarea harto difícil que significa comprender la descolonización y la lucha contra la colonialidad, en los propios términos de las cosmovisiones andinas. Es decir, comprenderlas más allá de las buenas intenciones, más allá del humanitarismo progresista, sin reproducir la colonialidad del saber que nos habita, tan sedimentada, tan soterrada y silenciosamente, pero no por ello de manera menos efectiva. Duplicar y triplicar la vigilancia epistémica sobre nosotros mismos, no forzar las traducciones, no apresurar los tiempos de aprendizaje, respetar la paciencia andina, sus códigos de comunicación, sus maneras del habla y la escucha, sus formas de la lucha, muy distintas a las occidentales y a las criollas nacionales-

² El Pueblo Quilmes habita hoy en día las provincias de Tucumán principalmente, Catamarca y Salta. Pertenecientes en su mayoría a la etnia Diaguita-Calchaquí que habitó y habita los Valles Calchaquíes desde tiempos anteriores a la expansión del Estado Incaico (1470). El pueblo Quilmes, es un importante pueblo guerrero que tuvo una trágica historia de traslados forzados y violentos procesos de desestructuración luego de su derrota en las Guerras Calchaquíes (1630-1643).

hegemónicas, esas son las pautas para un inicio a la comprensión del pensamiento indígena. Dice el comunero y filósofo peruano Javier Lajo:

Adolfo Colombres en 1989, acertadamente escribió: “Un indio no está verdaderamente derrotado mientras no esté convertido”; y aunque Colombres se refiere al cristianismo, el concepto de “conversión” se hace extensivo a toda la cultura: Nuestros pueblos indígenas se niegan a ser convertidos en una caricatura de Occidente, en “ciudadanos” de quinta categoría. Sin embargo, los pueblos indígenas americanos a pesar de los 500 años de etnocidio, de las innumerables agresiones, exclusiones y agravios (sin reparación), aún insistimos en la transacción, en la coexistencia pacífica. Aún decimos SI al diálogo, SI al consenso, SI a un nuevo “contrato social” (Zaffaroni, et. Al., 2011: 29).

“Si y no”, esa es la forma de la respuesta andina, esa es la característica de la episteme india que Rivera Cusicanqui llama “lo ch’ixi”³, esa es la manera en que intentaremos abordar estas categorías introductorias, este acercamiento al pensamiento andino de la dualidad, la complementariedad, la reciprocidad y la relacionalidad.

Valgan dos aclaraciones para finalizar esta introducción. En primer lugar, el objetivo de este artículo no es realizar una descripción de qué se entiende por “cosmovisión” y qué por “mito”, ni realizar una caracterización de una cosmovisión andina o un mito andino. Muy lejos de esa vieja vocación colonial y antropológica de “definir al Otro”, el propósito de estas líneas es analizar las ideas de “cosmovisión” y “mito” como categorías filosóficas para el estudio del pensamiento indígena. En segundo lugar, para evitar cualquier tipo de exotismo u orientalismo, el enfoque que se desarrollará pone el acento no solo en la búsqueda de entender el pensamiento de otras culturas, en este caso las andinas, sino también en la posibilidad de que dicha búsqueda nos permita reflexionar sobre nuestra propia cultura poniendo bajo análisis nuestras representaciones e imaginario.

La intención entonces, es poder analizar las categorías de cosmovisión y mito, como herramientas para un estudio filosófico, no de una cultura andina específica, sino como claves de ingreso para un pensamiento indígena que es compartido en la región. Para este análisis abrevaremos principalmente en la propuesta del filósofo Añu, Ángel Quintero Wair para la idea de Cosmovisión, y en el trabajo del filósofo catamarqueño Luis Reyes para la idea de mito.

³ “La noción ch’ixi, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris ch’ixi es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario. La piedra ch’ixi, por ello, esconde en su seno animales míticos como la serpiente, el lagarto, las arañas o el sapo, animales ch’ixi que pertenecen a tiempos inmemoriales, a *jaya mara*, aymara. Tiempos de la indiferenciación, cuando los animales hablaban con los humanos. La potencia de lo indiferenciado es que conjuga los opuestos. Así como el *allqamari* conjuga el blanco y el negro en simétrica perfección, lo ch’ixi conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él” (Rivera Cusicanqui, 2010: 69).

2. Cosmovisión

Hechas las aclaraciones iniciales, abordemos nuestra primera pregunta: ¿Cómo entender una cosmovisión en tanto que categoría filosófica?

Uno de los investigadores más reconocidos sobre las cosmovisiones mesoamericanas, el mexicano Carlos Lenkersdorf, proponía en su clásico estudio *Cosmovisiones* (1998), no abordar el análisis de las cosmovisiones desde distintas perspectivas teóricas, sino desde “testimonios” representativos de las cosmovisiones, es decir, desde textos testimoniales para aprender allí cómo los propios sujetos dan cuenta de sus *otras formas* de percibir la realidad.

Siguiendo esta sugerencia, abordaremos a modo de “texto testimonial” el trabajo del filósofo indígena de la comunidad Añu, Ángel Quintero Wair, para pensar la categoría de cosmovisión⁴.

La perspectiva de Quintero Wair, apunta a una construcción “sistemática” del saber propio de la comunidad donde la idea de cosmovisión ocupa un lugar central. Retomo dos premisas iniciales de su análisis: “En primer lugar, toda cultura y toda sociedad tienen una cosmovisión. En segundo lugar, una cosmovisión es una visión de la totalidad social, es decir, una perspectiva de los principios y relaciones que organizan esa totalidad social” (Quintero Wair, 2007).

Analicemos esta idea. Lo primero que salta a la vista es que una “cosmovisión” no es propiedad exclusiva de las culturas indígenas. Esto no supone negar las diferencias entre un imaginario social y una cosmovisión, ni decir que todo es cosmovisión, se trata de ejercitar un abordaje filosófico en torno a la idea de cosmovisión como una herramienta para analizar los principios y relaciones que organizan las sociedades indígenas tanto como las sociedades nacionales y las relaciones entre ambas. En esta línea, los integrantes de las sociedades nacionales ¿nos reconocemos portadores de una cosmovisión? Ni en los ámbitos académicos, ni en nuestros imaginarios sociales nacionales (criollos, mestizos, blancos) nos reconocemos constituidos por una cosmovisión, y esto no es casual. Se debe precisamente a que nuestras sociedades modernas tienen como hecho constitutivo la necesidad de encubrir, de sublimar, de ocultar los principios que ordenan la totalidad social, ya que estos principios se organizan, ni más ni menos que por la violencia colonial en un orden jerárquico, racista, patriarcal y capitalista. Las ciencias sociales de los últimos treinta años, nos han entregado variados conceptualizados de la sociedad contemporánea como sociedades del entretenimiento, la distracción, el consumo, la diversión, etc. Nuevas formas para una sociedad de control que necesita alienar a los individuos de la brutal desigualdad sobre la que se asienta el sistema capitalista a nivel mundial y de los principios que ordenan ese sistema. Al definir una cosmovisión como aquella perspectiva y principios que

⁴ Si bien las comunidades Añu habitan la cuenca del Lago de Maracaibo en Venezuela (es decir, no pertenecen al espacio andino), la forma en que Quintero Wair propone entender la idea de cosmovisión posibilita utilizarla para reflexionar más allá de su especificidad geográfica y su inscripción territorial. Esto teniendo siempre todas las precauciones metodológicas para su contextualización. De hecho, el mismo autor menciona esta posibilidad y la importancia de tender puentes de diálogo e intercambio entre las distintas culturas indígenas de Abya Yala, en base a muchos principios compartidos en sus formas de vida y saberes.

organizan la totalidad social, la categoría nos pone frente a una reflexión crítica sobre los ordenadores de las relaciones sociales, y el lugar que ocupan en nuestra vida.

Hemos dicho que una cosmovisión es una visión de los principios que organizan una totalidad social, ahora bien, ¿Cómo se construye esta cosmovisión?, ¿cómo se configura esta visión de la totalidad? Para ahondar en esta idea, veamos dos elementos centrales que menciona Quintero Wair para entender una cosmovisión.

En tanto que visión de la totalidad, las cosmovisiones indígenas tienen sus particularidades, las cuales cambian y se resignifican no sólo históricamente sino territorialmente de una comunidad a otra, como saberes locales y específicos. El primer elemento entorno a esta categoría de cosmovisión, es la idea de nombrar. Como explica Quintero Wair:

“...pareciera ser un hecho que la interacción entre los hombres y el mundo, hace posible transformaciones simultáneas y profundas en ambos sujetos. Es por esta vía que se produce no sólo la configuración de una fisonomía social particular, sino que igualmente, el mundo va adquiriendo un rostro delineado por los diferentes sentidos y significaciones con que es asumido, particularmente definida en los nombres otorgados a cada uno de sus espacios en el proceso de *territorialización* ejercido por las colectividades humanas.

Los nombres otorgados a la naturaleza y a todas sus presencias resultan designaciones que hacen evidente este diálogo, en tanto se trata de construcciones verbales de imágenes sugeridas y sugerentes del proceso de interacción con tales presencias. Así, nombrar un árbol, una flor, una semilla, alguna especie animal, una corriente de agua o una montaña, no es el resultado de un acto individual, ni espontáneo, ni unidireccional de los hombres hacia el mundo, sino que tal nombre se constituye en discreta y suave sugerencia en la acción de compartir sentidos entre sujetos, es decir, del diálogo hombres-mundo mediante el cual la propia comunidad se constituye a sí misma” (Quintero, 2007: 23)⁵.

Lenkersdorf también refiere a esta misma función:

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

⁵ Quintero Wair aclara que este nombrar al mundo no está en modo alguno atado únicamente a necesidades materiales, aunque éstas parecieran primar como impulsoras de las relaciones con el mundo, dichas necesidades y su definición concreta son generadas en el proceso mismo de resolverlas mediante acciones guiadas por significaciones y sentidos que *las palabras del mundo* les proveen a los hombres: “Dicho de otra manera, la selección, funciones, destinos y nombres dados al entorno, constituyen el resultado de un verdadero diálogo con el mundo y, por supuesto, consensuado entre los hombres, lo que entre otras consecuencias establece una perspectiva de visión en la que es posible detectar un profundo distanciamiento de cualquier noción de apropiación o de mero uso” (Quintero Wair, 2007: 23).

Como vemos, el acto de nombrar es constitutivo dentro de una cosmovisión y, además, nos señala la pertinencia y la importancia de la lengua para el estudio de otras culturas.

El segundo elemento, es lo que Quintero Wair llama, un proceso de territorialización, este

“...se configura, esencialmente, como el conocer y aprender el lugar y, durante el mismo, la comunidad humana no sólo observa, reconoce, prueba, experimenta y comprueba todo lo presente en el lugar, sino, sobre todo, nombra, precisamente, a partir de su observación y experimentación con lo existente. Este nombrar será entonces el resultado de: a) Una perspectiva o punto de vista desde donde el colectivo social observa al mundo y lo experimenta; y b) una síntesis conceptual de la observación y experimentación con el mundo” (Quintero Wair, 2011: 99).

Como se advierte, la cosmovisión actúa como perspectiva desde donde se da el proceso de territorialización y el consiguiente acto de nombrar la realidad⁶. Un aspecto muy importante se pone de relieve al señalar esta interacción entre una perspectiva de la totalidad, un proceso de territorialización y el acto de nombrar, a saber, las cosmovisiones no son estáticas. Son dinámicas, se transforman y se resignifican en cada proceso de territorialización.

Por esta razón, es importante distinguir la cosmovisión de la mitología cosmogónica, es decir, los relatos, los mitos sobre el origen del cosmos y el nacimiento de las civilizaciones, la creación de los pueblos y los linajes. Si bien éstos son esenciales dentro de una cosmovisión y se conservan en el tiempo, no la definen en su totalidad, ni mucho menos la agotan en sus sentidos.

De estos dos elementos analizados podemos señalar cuestiones epistémicas importantes para nuestro acercamiento al pensamiento indígena. Una primera cuestión, apunta a la interacción entre cosmovisión y proceso de territorialización. Como menciona Quintero Wair, no solo el hombre observa y experimenta el mundo, sino también “el mundo habla, nos habla”, y si el mundo nos habla, es porque nuestra cosmovisión se asienta en lo que muchas comunidades llaman “el principio del todo vive”. Un principio que afirma no sólo una comprensión ontológica del mundo, sino también, una intersubjetividad del conocimiento que niega la separación sujeto/objeto, tan central para el pensamiento filosófico occidental.

En esta clave ontológica y epistemológica la idea de cosmovisión como una visión que ordena la totalidad de las relaciones sociales (lo cultural, la distinción sujeto/objeto y la pretensión de validez universal. Pero además, si habíamos dicho lo económico, lo político, lo sexual, etc.) nos impide reducir su estudio solo a su contenido ancestral histórico. Por el contrario, esta mirada complejiza la idea de cosmovisión como categoría filosófica para analizar la construcción de

⁶ Es interesante contrastar esta forma de comprender la articulación entre el proceso de territorialización y el nombrar dentro de una cosmovisión, con lo que muchos autores llaman el “nominalismo imperial europeo”, puesto en juego en la historia occidental y que supuso siempre una política del nombrar. Refiriéndose a este nominalismo imperial europeo, Iris Zavala sostiene que “el código heurístico del nombrar es una forma de cartografiar político que fija la imagen cultural y la subordinación de sus diferencias que sufren una destrucción radical de su identidad” (Zavala, 1992).

conocimientos y la sistematización de saberes en las culturas andinas. Si se presta atención, esta forma de encarar la sistematización de los saberes indígenas, pone en jaque dos de los principios fundamentales del conocimiento moderno occidental que nuestras sociedades nacionales se caracterizan por la necesidad de ocultar los principios que la organizan, esta categoría de cosmovisión nos entrega una herramienta para interrogar explícitamente sobre las relaciones sociales y cómo ellas se organizan. Interesantes preguntas surgen para las sociedades nacionales desde esta idea de cosmovisión, por ejemplo, ¿Cómo afecta a nuestra construcción del conocimiento la perspectiva de un mundo sin objetos? ¿Qué consecuencias epistémicas tiene la idea de una intersubjetividad viva?

Como apunta Quintero Wair, el principio de la intersubjetividad viva contradice radicalmente la razón del conocer desde la perspectiva occidental⁷, pues, ésta última basa toda su búsqueda a partir de la consideración como objeto de todo aquello que quiere o pretende conocer. De hecho, “la conversión en objeto-problema de lo estudiado, no importa si se trata de personas o colectivos humanos, es un paso previo al conocer al que la ciencia occidental entiende como única garantía de que el resultado de su esfuerzo remita, ciertamente, a lo que ha de asumirse como una verdad objetiva” (Quintero, 2011: 104). El problema de la construcción del objeto-problema y de la verdad objetiva constituye uno de los puntos centrales en el estudio filosófico actual y podemos encontrar variadas herramientas en el pensamiento andino para analizarlo y discutirlo. Por ejemplo, ubicarnos en una comprensión epistémica de la categoría de cosmovisión (como lugar de producción de saberes locales) nos permite señalar y a la vez mirar críticamente las *separaciones* que fundamentan la filosofía occidental: separación cuerpo/alma, objeto/sujeto, conocimientos/pasiones, verdad/falsedad, y una larguísima lista de etcéteras que constituyen las lógicas dicotómicas del pensamiento moderno occidental. Frente a estas lógicas de separación dicotómicas, el pensamiento indígena entendido en esta clave de cosmovisión, contrapone una idea fuerte de holismo. Así lo expresa el antropólogo peruano José García Miranda en su texto *Sistema epistémico de los pueblos andinos*:

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

⁷ “Como es de apreciar, el camino del conocer occidental parte del principio del distanciamiento o de estricta separación del sujeto humano del mundo al que considera mero *objeto*, como vía para *conocerlo*; mientras que, por el contrario, para las territorialidades de los pueblos indígenas el primer *paso verdadero* en la construcción del *camino del saber* es, precisamente, entender que *Todo lo presente en el mundo vive*, y, en consecuencia, sólo nos es posible entender y conocer todo lo existente, en la medida que somos capaces de observarlo y experimentarlo en tanto *sujeto* con quien compartimos el mundo” (Quintero, 2011: 105).

Esta visión holística, refuerza la crítica a la separación sujeto/objeto de la cual se siguen consecuencias difíciles para el conocimiento occidental. Por ejemplo, para occidente, un problema puede ser planteado como *real* en tanto construcción teórica-abstracta del *Yo-individual* de un investigador. Así, el conocer deja de ser la necesidad de ejercer una acción colectiva en función de construir o encontrar soluciones a problemas reales que afectan a toda la comunidad sino que, en su defecto, “*el conocer* es desprendido del colectivo social y es convertido en una muy particular y especializada actividad que, de esta manera, sólo puede ser ejercida por muy contados individuos que de esta forma terminan aislados en una especie de *territorio virtual* ajeno o distanciado del *territorio* y la *territorialidad* de la comunidad social a la que, la mayoría de las veces, éstos mismos sujetos originariamente pertenecen” (Quintero, 2007: 98).

Frente a esta manera de comprender la construcción del conocimiento, la comunidad indígena Añu nos ofrece una manera muy distinta de entender este proceso:

“Para esta comunidad, investigar o producir conocimiento desde las territorialidades indígenas supone comprender que un problema existe, no por decisión individual o porque ha sido individualmente pensado (*ayunkayawa*), sino porque, en efecto, la vida social, material o espiritual de la comunidad está siendo afectada, amenazada (...) Así, todo problema real tiene un tiempo y es la comunidad la que determina el momento justo de enfrentarlo. Para enfrentar un problema verdadero, la comunidad actúa como un todo y, por tanto, el problema es observado como una totalidad que, asimismo, requiere una solución vista desde la misma perspectiva”. (Quintero Wair, 2011: 99)

El cambio de paradigma que nos ofrece esta forma de construir conocimiento es imposible de resumir en estas páginas. Pero además de las diferencias obvias entre una y otra manera de entender el conocimiento, en la misma cita podemos extraer un último elemento para mencionar un aspecto más que nos permite discutir esta categoría filosófica, un aspecto de los más relevantes y más urgentes de discutir en esta época, me refiero, a la ética del conocimiento.

Volvamos a la comunidad Añu. Quintero Wair señala que “para buscar la solución a los problemas debemos hacernos preguntas «verdaderas»”, ¿qué significa esto? Que tenemos que elaborar interrogantes dirigidos al “Nosotros comunitario” (el espacio/tiempo del nosotros construyendo y reproduciendo nuestra existencia en el mundo). Lo determinante de esta búsqueda de preguntas verdaderas desde el nosotros comunitario, es que introduce de manera contundente la dimensión ética en la construcción del conocimiento, en términos estrictamente colectivos. Pero no lo hace como un *a posteriori*, es decir, como un preguntarse por las consecuencias éticas de una aplicación o las consecuencias éticas de una investigación. Tampoco lo hace preguntándose *a priori* desde un criterio moral universal.

Para la comunidad Añu, como para muchas otras comunidades orientadas en sus cosmovisiones por principios como el “todo vive” y la intersubjetividad, la dimensión ética-colectiva, implica que:

“Todo problema, aunque se presente como externamente provocado, su origen nunca es del todo ajeno a nuestro propio accionar (individual y colectivo) (...) Por principio, al buscar el origen del problema que nos afecta, nunca debemos dejar de considerar nuestra propia responsabilidad en la existencia del mismo, ello en virtud de la configuración ética que confirma nuestras cosmovisiones” (Quintero Wair, 2011: 100)

El cambio es radical, no se trata de pensar nuestro papel en los efectos de nuestro accionar ético-epistémico, sino que se trata de comprender que de ninguna manera podemos ser ajenos al origen del problema⁸.

Finalmente, este acercamiento filosófico a la categoría de cosmovisión, entendiendo la misma como una visión de la totalidad social que imprime a la relación hombre-mundo⁹ un sentido particular que excede lo meramente cultural, permite también redimensionar nuestra comprensión de lo que implicaron los procesos históricos de la Conquista de América. Ya no se puede pensar que la Conquista de América “destruyó” las culturas y conocimientos indígenas “borrando” su historia. Sino más bien, que la colonización y la colonialidad generaron una enorme perturbación en el mundo indígena, ya que al destruir sus cosmovisiones alteraron la totalidad de las relaciones sociales en las cuales se fundaba la posibilidad de existencias de dichos mundos.

Una primera conclusión entonces, es que para acercarnos filosóficamente al pensamiento indígena, no debemos caer en perspectivas reduccionistas de lo que significa una cosmovisión, debemos acercarnos con una mirada que no simplifique su diferencia y que se esfuerce por comprender sus elementos y características en términos ontológicos, epistémicos, políticos, éticos, económicos y no solamente “culturales”.

En segundo lugar, como se ha mencionado anteriormente, avanzar en esta línea no supone negar las diferencias entre un imaginario social y una cosmovisión, ni decir que todo es cosmovisión, ni indigenizar las creencias sociales, sino buscar una mirada crítica de nosotros mismos, en ese intento que señalaba Lenkersdorf de tratar de pensar cómo “las cosmovisiones no occidentales interpelan el universalismo que la cultura occidental quiere imponer al resto del mundo” (Lenkersdorf, 1998: 12), y que tan vigente se encuentra en muchas partes de nuestra academia.

3. Los Mitos: transmisión y actualización de conocimientos.

En lo que hace al estudio de los mitos en las ciencias sociales, hay algunas funciones que ya están bastante aceptadas y reconocidas en relación a su concepto, por ejemplo, desde una perspectiva sociológica y antropológica se reconoce la función social del mito, es decir, que éstos

⁸ Si se piensa por un segundo la lógica con que los países del primer mundo enfrentan los problemas socio-ambientales, esta diferencia ética en las cosmovisiones se vuelve muy clara. Estos países se asumen desde un lugar de subsanar, limpiar, renovar, purificar, etc. el medio ambiente; pero nunca desde acciones donde se haga evidente su propio accionar en la contaminación, en el “ser parte del problema”.

⁹ La relación “hombre-mundo”, abarca toda la comunidad de seres ontológicos que definen y habitan una cosmovisión

sirven para apuntalar instituciones, dinastías, el origen de algunas ciudades, rituales como la limpieza de los canales de riego, las jerarquías, las fiestas, los calendarios agrícolas, etc. No obstante, la gran cuenta pendiente es la comprensión de los mitos como relatos que transmiten conocimientos, conocimientos verdaderos e históricos en un sentido epistemológico; esta perspectiva es lo que desarrollare a continuación.

Una primera y necesaria consideración es que estas visiones sociológicas tanto como las estructuralistas (aceptada en intérpretes como Malinowski y Lévi-Strauss, por ejemplo) cometen dos importantes “errores” u olvidos interpretativos. El primero es que, al hacer eje sólo en los aspectos funcionales, se pasa por alto el contenido simbólico, y lo simbólico en las cosmovisiones andinas es por excelencia una fuente de conocimiento. Por tanto, cuando los mitos hablan de la naturaleza, la Tierra, los astros, éstos no están separados de la vida de los hombres, no pertenecen a otro orden, no se trata de un relato cósmico, por un lado, y un relato humano por el otro:

“Es cierto que, al interpretar los mitos andinos de Cauillaca, de Chuquisuso y de Chaupiñamca, vemos que en ellos se trata de historias cósmicas de la Tierra y su consorte celestial. Pero también vemos que, más inmediatamente, se trata de mujeres presentadas como arquetipos de femineidad.

Son historias equivalentes, mutuamente convertibles: el paso del relato humano al cósmico no significa acceder al relato verdadero a través de un relato aparente. No se trata de dos órdenes semánticos diferentes sino de relatos paralelos” (Reyes, 2008: 16-17).

Esta comprensión de los mitos rompe la idea de éstos como alegorías de la naturaleza, reafirmando que bajo los principios de las cosmovisiones, naturaleza y mundo humano no son dos órdenes semánticos diferentes, ni realidades separadas. Esta característica del holismo que señalamos en el pensamiento andino, cabe también para los mitos. Sus narraciones no muestran dos mundos, no un mundo alegórico del otro, sino dos órdenes que se relacionan y cuyas significaciones se corresponde en términos prácticos, las cuales se expresan en un alto nivel simbólico. En segundo lugar, en esta consideración por lo simbólico, afirma el filósofo catamarqueño que:

“...partimos de admitir que el lenguaje simbólico del discurso mítico remite a significados no inmediatos, difícilmente agotables (Ricoeur, 2003), y que caben iluminaciones desde los diversos aspectos del contexto, desde la estructura del texto y desde los prejuicios de los sujetos involucrados en su recepción (Gadamer, 2002). En esta corriente el encuentro de la hermenéutica con la fenomenología generó una fecunda posibilidad de consideración de los mitos” (Reyes, 2008: 25).

Este abordaje es llamado por Reyes “hermenéutica fenomenológica”. Sin entrar en consideraciones sobre esta propuesta específica que excedería lo posible en este artículo, rescato

dos aspectos que señala el autor para la recuperación de los mitos en un sentido epistémico y filosófico.

El primero de ellos es el de tomar con seriedad su carácter narrativo. Esto implica una revaloración después de las descalificaciones que el relato sufriera desde las ciencias sociales y algunas tendencias filosóficas contemporáneas. La hermenéutica fenomenológica no sólo destaca este aspecto narrativo, sino que lo recupera en el plano de la filosofía reflexiva: “los humanos nos reconocemos a través de nuestra historia y de nuestras obras, en una identidad narrativa, aunque ella sea multiforme, abierta, inexacta” (Reyes, 2008: 26)¹⁰.

En esta intención de tomar con seriedad el carácter narrativo, se asienta también la posibilidad de trabajar las reconstrucciones orales biográficas que son una herramienta fundamental en la recuperación de las memorias y saberes andinos.

El segundo rasgo es el de contar con la “verdad” de la narración mítica, en el sentido en que Ricoeur (año) contrapone este concepto de la fenomenología de la religión al concepto freudiano de “ilusión”. Aquí “la verdad no se refiere solo a la fe en que los sucesos narrados sucedieron realmente, en el sentido que distingue a las narraciones míticas de las leyendas u otras ficciones literarias, sino a que hay un referente del relato de algún modo aislable para los investigadores y que se distingue de la mera casualidad psicológica” (Reyes, 2008: 27).

Desde esta comprensión, los mitos cumplen importantes funciones epistémicas en las sociedades andinas como fuentes de transmisión de conocimientos, tanto para los fundamentos de sus cosmovisiones (que la dualidad rige la realidad) como de sus conocimientos actuales. Finalmente, este acercamiento a los mitos permite realizar una mirada crítica sobre aspectos culturales de la historia de la colonización que tanto ha denostado a la tierra, el cuerpo y la naturaleza:

“La posibilidad de comprender debe buscarse por un camino más confiable que el de asimilar nuestro objeto a tradiciones extrañas a él. La comprensión es posible porque el pensamiento indígena se basa en experiencias primarias del ser humano: el movimiento de los astros, los ciclos de las plantas y los animales y la sexualidad. A pesar de las mediaciones a que las hemos sido sometidos –disolviendo la noche, encerrándonos en mundos de cemento–, estas experiencias siguen estando a nuestro alcance. A diferencia de la intención de alejamiento de la tierra que ha orientado a las culturas europeas, el antiguo pensamiento de nahuas, mayas y andinos encuentra el sentido de la existencia no en el más allá, sino en el universo localizado en que se desenvuelve la vida” (Reyes, 2008: 31).

¹⁰ Reyes recupera aquí los aportes de Gadamer: “El narrar no es nunca un informe exhaustivo del que se pueda “levantar acta” como ocurre con el protocolo. [...] No es una debilidad de la presencia de lo narrado el que exista esa posibilidad de narrar lo mismo de diversos modos, pues detrás de ello se oculta la presuposición de que hay una abundancia tal de lo que debe ser narrado y de lo que acontece, que es inagotable”. (Gadamer, 1997: 32).

Con estos elementos, podemos entonces dar una definición de esta categoría de mito que nos sirva para trabajar tanto los aspectos epistémicos como los filosóficos relativos al pensamiento andino:

“Los llamados “mitos” no constituyen únicamente narraciones fantásticas producto de la imaginación creadora de los pueblos, ya que no puede negarse que tales narraciones poseen una envoltura que se afina en determinaciones histórico geográficas y sociales que hacen posible su validación social y, por esa vía, su persistencia histórico-cultural como expresiones de aquello que las culturas asumen como su esencialidad o, mejor dicho, como aquello que define y orienta su existencia. (...) se trata de elaboradas construcciones verbales, transmitidas y preservadas por una tradición oral en la que las culturas, lingüísticamente hablando, elaboran y expresan la relación entre las formas de sus lenguas y las perspectivas de visión del mundo desde las que, no sólo hacen posible el relato en sí mismo, sino el por qué éstos se constituyen en su representación histórico-cultural y social pasada, presente y futura” (Quintero Wair, 2007: 14)

Esta comprensión de los mitos tiene fuertes implicancias para el conocimiento y la comprensión de la historia y la memoria andina. Como señala en un trabajo pionero la intelectual ch'ixi (aymara-boliviana) Silvia Rivera Cusicanqui, publicado por primera vez en 1987: “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”:

“El mito funciona como mecanismo interpretativo de las situaciones históricas, sobre las cuales vierte sanciones éticas que contribuyen a reforzar la conciencia de legitimidad de la lucha india. Interesa, por lo tanto, no sólo reconstruir la historia “tal cual fue”, sino también, fundamentalmente, comprender la forma cómo las sociedades indias piensan e interpretan su experiencia histórica (Rivera, 1982 a.). En este proceso, puede darse incluso una contradicción entre temporalidades y lógicas históricas: si la historia documental presenta una sucesión lineal de eventos, la historia mítica -y las valoraciones éticas que implica- nos remite a tiempos largos, a ritmos lentos y a conceptualizaciones que se mueven por ciclos, donde lo que importa no es tanto “lo que pasó”, sino por qué pasó y quién tenía razón en los sucesos: es decir, la valoración de lo acontecido en términos de la justicia de una causa. En este sentido, la historia oral india es un espacio privilegiado para descubrir las percepciones profundas sobre el orden colonial, y la requisitoria moral que de ellas emana: a pesar de los cambios de gobierno, de los mecanismos diversos de dominación y neutralización, se descubren las constantes históricas de larga duración, encarnadas en el hecho colonial, que moldean tanto el proceso de opresión y alienación que pesa sobre la sociedad colonizada, como la renovación de su identidad diferenciada” (Cusicanqui, 2008: 173)

Como se puede apreciar, este abordaje epistemológico señala cómo la temporalidad y el pensamiento mítico se constituyen en núcleos fundamentales de la historia.

Por último, señalo brevemente cómo interactúan las categorías de mito y cosmovisión analizadas. Para asir la idea de memoria, se ha de tener en cuenta la conjunción entre espacio y territorio, por la cual, no sólo que no se puede pensar el tiempo separado de un espacio, sino que incluso, los territorios pueden ser portadores de memorias anteriores a la presencia de los sujetos. Las relaciones entre memoria y territorio, entre espacio y tiempo, entre geografía e historia son fundamentales para la comprensión de estas formas de conceptualizar la realidad. El pensamiento

andino señala críticamente la separación entre tiempo y espacio, entre geografía e historia a partir de las cuales se construye tanto la idea de pasado como de memoria en el pensamiento occidental. Es decir, los lugares, los territorios, los pedazos de tierra cotidianamente habitados, “cargan” con una memoria anterior a nosotros. Y, por tanto, intervenir ese territorio, ese espacio, significa intervenir su memoria.

Podemos ver cómo se comprende esta idea de una temporalidad diferente en una breve explicación del mismo Reyes:

“En la tradición occidental el tiempo ha sido tenido por una medida, en sí misma, neutra, o ha sido considerado un recipiente, a ser llenado y significado por los sucesos que en él pudieran ocurrir. En estos términos no habría tiempo en el pensamiento indígena, sino más bien lugares temporales que constituyen a los hombres que los habitan. No son los sucesos particulares, históricos o míticos los que dan significado a los momentos sino al revés, los sucesos son marcados por el significado de los tiempos en que los sucesos habitan. No es un ciclo de historias que pasan en el mundo, sino un ciclo de tiempos que moldean historias del mundo” (Reyes, 2008: 142).

El corrimiento del antropocentrismo hacia la intersubjetividad de la cosmovisión es claro: no son los hombres los que significan los tiempos históricos, sino los lugares temporales los que significan la acción de los hombres.

Para cerrar esta breve, pero importante mención a la articulación entre cosmovisión e historia, recupero algunas ideas del texto *Kakanchic pájaro de las tormentas: la resistencia del pueblo Quilmes*, libro-experiencia, libro-memoria, libro-reencuentro de voces, cuya lectura no puede menos que emocionar profundamente. El libro, escrito por Francisco Chaile¹¹, Adriana Zaffaroni¹², Javier Lajo¹³ y Gerardo Choque¹⁴ nos pone inmediatamente en contexto con estas palabras:

“En estas páginas nos proponemos hacer memoria desde la fuerza ancestral de nuestras culturas, desde la propuesta paritaria y la complementariedad de los opuestos, un camino reparador que, sin duda, teje prácticas de reciprocidad. Los Quilmes, en esta recuperación de la memoria, son una Pachamama viva un camino fértil que nos invita a reflexionar para cuidar la vida. Descolonizar nos llama a involucrarnos, en el “estar”, contribuyendo con las voces del libro a un proceso de recuperación de otra historia, una narrativa desde la voz de los comuneros, que aporta a la elaboración de nuevas herramientas para organizarnos y liberarnos (...) Este libro es una astilla, una “chala” del añoso algarrobo. De su sabia

¹¹Comunero diaguita. Cacique de la Comunidad India Quilmes, con más de treinta y cinco años de lucha como dirigente de la resistencia indígena.

¹² Doctora en Ciencias Sociales por la UBA. Directora del Centro de Investigación de Lenguas, Educación y Culturas Indígenas de la Universidad Nacional de Salta, Argentina. Investigadora, docente de la Facultad de Humanidades de la UNSa, autora de numerosas publicaciones. Asume su raíz cultural indígena por parte de su abuela materna Antonia Ramírez tehuelche, quién fuera negada como madre en la partida de nacimiento de su hija expedida por el Estado Argentino.

¹³Comunero del Pueblo Puquina en las alturas de Arequipa, Perú. Lic. en Economía y Doctorando en Filosofía. Es dirigente indígena, docente de la Universidad Global de Cuzco, Perú. Investigador y autor del libro *Qhapaq Ñan, la Ruta Inca de Sabiduría* y numerosas publicaciones orientadas a la construcción del pensamiento político y la cultura indígena.

¹⁴ Co-fundador del *Colectivo Rescoldo* y miembro del Centro de Investigación de lenguas Educación y Culturas Indígenas de la UNSA. Militante de la resistencia cultural indígena. Asume su raíz cultural diaguita por parte de su abuelo paterno, Adolfo Choque, trabajador minero, oriundo de Cachi, Valles Calchaquíes.

vertebral, se ha de intentar construir o deconstruir las herramientas culturales necesarias para reinventarnos, para regenerar la vida, a partir del mensaje milenario de las estrellas. Porque, a pesar de que los extirpadores acallaron el kakán, su lengua, los múltiples lenguajes, plenos de simbolismos, siguen vitales, porque la naturaleza y el cosmos siguen funcionando y sus mensajeros estelares, los comuneros, siguen estando, recordando, y retornando. (Zaffaroni, 2011: 19-20)

Estas son las palabras que dan inicio al prólogo del libro. En ellas se pueden apreciar las características simbólicas, las metáforas, las palabras propias que se convocan para empezar a tramar, a reconstruir la historia de Los Quilmes. Varios elementos se pueden señalar de estas palabras iniciales. La diferencia entre una lengua (el idioma) y otros múltiples lenguajes, especialmente simbólicos, los telares, las cerámicas, las pinturas, entre otros. La idea también de un tiempo “milenario”, que varios autores comprenden como opuesto y distinto al tiempo centenario de las culturas occidentales. Y los dos elementos más importantes para nuestra idea de cosmovisión: el primero, que se hace memoria desde la paridad y la complementariedad de los opuestos, se recuerda desde la pachamama viva, desde la intersubjetividad hombre-mundo, desde el recuerdo del algarrobo y de las estrellas, no como meras metáforas, sino como sujetos portadores de memoria, y el segundo punto, que ese recordar significa “regenerar la vida”, en el sentido de la totalidad de las relaciones sociales que le hemos dado a nuestra idea de cosmovisión.

4. Algunas conclusiones para seguir trabajando

Como intenté mostrar en este acercamiento filosófico, las categorías de cosmovisión y mito nos permiten realizar varias operaciones teóricas significativas: analizar críticamente y problematizar las concepciones occidentales hegemónicas del conocimiento ancladas en la lógica sujeto/objeto, ciencia/mito, historia/cultura, naturaleza/cosmos; comprender las cosmovisiones en relación a problemáticas de la filosofía del lenguaje; proponer un acercamiento en términos conceptuales y categoriales a la construcción discursiva de la realidad; pensar la relación entre la hermenéutica y el estudio de las fuentes míticas del pensamiento indígena, entre otras. Pero hay algo más que se pone en juego en la elección de estas categorías, a saber, la historicidad como condición inescindible del filosofar. Se trata del vínculo que se pone en juego constantemente entre la posibilidad de practicar un tipo de reflexión filosófica históricamente situada y los elementos culturales que circundan nuestra vida cotidiana. No se trata de fomentar un romanticismo por lo andino, y unas supuestas culturas pasadas e idealizadas. Muy por el contrario, una mirada crítica sobre nuestras sociedades nos advierta de los prejuicios, los sentidos comunes, las simplificaciones, las apropiaciones exotizantes, las lecturas homogeneizantes y coloniales, que circulan actualmente alrededor de las culturas indígenas.

Finalmente, un punto de primordial importancia atraviesa este artículo. La relación entre los procesos de territorialización y la configuración de la cosmovisión, nos alertan y nos debería ayudar a comprender el vínculo indisoluble entre la tierra y la vida. Es decir, no existe la

posibilidad de reconstruir hoy las condiciones históricas para el desarrollo de otros mundos posibles que crían y sueñan los pueblos andinos, sin dar cuenta de sus luchas por la tierra. El nudo existencial que tejen las cosmovisiones andinas entre espacio, tiempo y memoria, nos señala que no puede haber una verdadera política cultural, una verdadera recuperación histórica si ella no es acompañada por una lucha de la recuperación territorial.

5. Bibliografía

BONFIL BATALLA, G. (1990). *México profundo: una civilización negada*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

GADAMER, HANS-GEORG, (1997), *Mito y razón*, Barcelona, Paidós.

GARCÍA MIRANDA, J. (2001). "Sistema epistémico en los pueblos andinos", en *Revista de discusiones filosóficas desde acá*, Cuaderno 4, ISSN 2227-5304. Disponible en: <http://www.idealz-institute.com/sp/CUADER-NO4/C41.pdf>

GROSSO, J. L (2008). *Indios Muertos, Negros Invisibles. Hegemonía, Identidad y Añoranza*. Córdoba, Encuentro Grupo Editor.

HUARACHI, S., (2011) "Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral–Suma Qamaña" en *Revista de Estudios Bolivianos*, vol. 18, p. 1-22.

LENKERSDORF, C. (1998), *Cosmovisiones*. MÉXICO, UNAM.

KUSCH, R. (1973) *El pensamiento indígena y popular en América*. Córdoba, ICA.

MAMANI, C. (1986). "Historia y prehistoria: ¿dónde nos encontramos los indios?" Ponencia al Congreso Mundial de Arqueología. Londres, 1-7 septiembre. 19

QUINTERO, W. J. A. (2007). "Wakuaipawa/Chiyi Barikaëg: Lengua, cosmovisión y resistencia indígena contemporánea en la cuenca del Lago de Maracaibo, Venezuela". Tesis para optar al Título de: Doctor en Estudios Latinoamericanos. Director de Tesis: Dr. Carlos Lenkersdorf. Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM.

_____ (2011). "Wopukarü jatumi wataawai: El camino hacia nuestro propio Saber. Reflexiones para la construcción autónoma de la educación indígena", *Utopía y Praxis Latinoamericana* / Año 16. N° 54 (Julio-septiembre) Pp. 93 – 116.

REYES, L. A. (2008). *El pensamiento indígena en América. Los Antiguos Nahuas, Mayas y Andes*, Buenos Aires, Biblos.

RICOEUR, P. (2003), *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

RIVERA CUSICANQUI, S. (2008). "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia", En Alejandro Rosillo Martínez et al, 157-178.

_____ (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos Descolonizadores*. Buenos Aires. Tinta Limón.

ZAVALA, I. (1992) "El nominalismo imperial y sus monstruos en el Nuevo Mundo", en *Discursos sobre la "invención" de América*. Ámsterdam. Rodopi.

ZAFFARONI, A. (et. Al) (2011) *Kakanchic pájaro de las tormentas: la resistencia del pueblo Quilmes*, Salta.