



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades

Seminario de grado: *Pensamiento(s) indígena(s) en América Latina (Siglos XV-XXI)*

Pensamientos y sensibilidades andinas: un acercamiento desde el Lexicón de Santo Tomás

Informe para optar al Grado de Licenciada presentado por:

Tania Zúñiga Olguín

Profesor guía: José Luis Martínez Cereceda

Santiago de Chile
2019

Agradecimientos

En esta sección me gustaría dar unas palabras sobre las personas que marcaron mi paso por la Licenciatura en Historia, ya que no fue sólo un proceso de aprendizaje y formación académica, sino también de creación de lazos personales y afectivos.

Me gustaría nombrar y agradecer a grandes profesores de los que aprendí muchísimo, como Claudia Zapata, Alejandra Araya, Jorge Hidalgo y Cecilia Inojosa, que traspasan su pasión por lo que hacen en las salas de clase y siempre estuvieron abiertos al diálogo fuera de ella. Así como a Ariadna Biotti y Enrique Riobó, por su compromiso a nivel personal y académico con nosotres, que dieron las mejores ayudantías y que le terminaron quedando demasiado grandes a esta facultad.

También destacar y estar profundamente agradecida con maestros que me enseñaron mucho más allá de la sala de clases, que hicieron que las evaluaciones no importaran tanto como las relaciones interpersonales que construyen reflexiones, porque aman lo que hacen y lo transmiten. Al profesor Jorge Olea, porque asumió cátedra en un momento difícil para la comunidad de la facultad, por incentivar la pregunta investigativa y el involucramiento con el territorio desde una mirada crítica a la academia, porque el compromiso no sólo académico, sino que político, son los que guían nuestros haceres. Al profesor Ítalo Fuentes, por incentivar el pensamiento poético, haciendo de su cátedra una aldea medieval, construyendo un microcosmos desde donde interpelar al presente, resistiendo a la máquina académica productivista, a la dictadura, la post-dictadura y haciendo de su clase un lugar tan contingente que pareciera escapar del neoliberalismo chilensis. Y finalmente, al profesor José Luis Martínez, por incentivar la pregunta sobre la respuesta, por hacer de sus clases un espacio de discusión en donde todes tenemos algo que aportar desde nuestras particularidades, porque “los Andes” son infinitos y nunca está todo dicho, gracias también por abrirme una puerta al mundo de la investigación, y por hacer de ésta un trabajo tan humano.

Agradecer a mi familia por darme contención tanto emocional como económica, porque el paso por la Universidad también les afectó a ustedes de una u otra manera, a mi mamá, mi abuela, mi abuelo, mi hermana y mis tíos que me recibieron en Santiago. A mis amigas y toda la gente que está en La Ligua resistiendo al saqueo de agua.

Esta etapa estuvo llena de aprendizajes colectivos, agradecer a mis compañeros y compañeras de generación más cercanas, por todo el apañe durante estos años de licenciatura por compartir momentos de risas, llanto, estudio, asambleas, pastos, almuerzos, discusión y risas otra vez: a Bastián, Hugo, Bea, Fabi, Javi, Paloma, Dani, Laura, Tomás, Claudio, Gonzalo, Manu, Seba, Gato, Caro, Nati, Felo, Malte. Y finalmente Jorge, amigo, compañero, pololo, chamorro y tanto más.

Después del 18 de octubre los cuerpos, las sensaciones y las emociones de la gente están en la calle, empezamos a tener la mirada, los puños, la mente más en alto, cuerpos que caminan, que saltan y corren, cuerpos más alerta; ahora tenemos el oído más agudo, el olfato más despierto y la piel erizada; empezamos a hablarnos con ternura y gritarles con rabia, nos dimos cuenta del letargo en el que nos había dejado la dictadura.

Terminar de escribir este informe de grado durante el “estallido social” ha sido difícil, algo así como con un puño en la calle y otro en el computador, supongo que de eso se trata también el oficio de la historia. La lucha por la dignidad continúa.

ÍNDICE

Introducción	5
Capítulo I	6
Propuesta	6
Contexto	8
Capítulo II	13
¿Dicotomía oralidad–escritura?	13
Pensar y sentir en lengua	15
Sobre cuerpos, sensaciones y sentimientos	17
Capítulo III	20
Las palabras halladas: el corpus	20
Palabras sobre la mesa	22
Reflexiones y preguntas finales	31
Bibliografía	33

RESUMEN

La problemática que propongo investigar tiene relación con las nociones de pensamientos y sensibilidades andinas temprano coloniales dentro de la lengua quechua, buscando repensar voces indígenas que fueron silenciadas o manipuladas mediante el proceso de traducción lingüística llevado a cabo por el aparato evangelizador. Es a través de las políticas lingüísticas como se llegó a teñir la lengua quechua de significados cristiano-hispanos que colonizan los pensamientos y sensibilidades andinas.

En el presente trabajo parto desde construcciones europeas sobre lo que serían los pensamientos y sensibilidades, para llevar estas nociones al mundo andino a partir de la traducción castellano-quechua. Lo que intento encontrar son aproximaciones a estas nociones a partir de palabras que tengan relación con el cuerpo, las sensaciones, los sentimientos y pensamientos, para así intentar encontrar vínculos entre ellas que nos hablen de posibles concepciones andinas en estos campos.

Trabajaré con el “Lexicón o Vocabulario de la Lengua General del Perú” compuesto por fray dominico Domingo de Santo Tomás y publicado en 1560. El objetivo es estudiar términos como “dolor”, “amor” o incluso “calor” o “frío” en sus traducciones castellano-quechua y a la inversa. La metodología que operativiza la investigación es la de “campos semánticos”, en donde se plantea que el estudio de una lengua no corresponde al trabajo con palabras aisladas, sino que es el estudio de cada palabra en relación con otras como se entabla un “parentesco conceptual” que condiciona su valor y significado dentro de ese sistema.

INTRODUCCIÓN

El tema a tratar son los pensamientos y sensibilidades andinas temprano coloniales, algo relativamente poco abordado desde los estudios históricos o etnohistóricos. La idea surgió a partir de un curso titulado “Historia y filosofía de las emociones” en la UNAM, en el cual se abordaban diversos periodos de la historia universal con este enfoque, como lo son la época victoriana en Inglaterra, la Francia del siglo XVIII o, desde lo político, el análisis de las influencias de campañas electorales en las votaciones de los EE.UU. de los últimos años.

La Historia de las Emociones habría surgido como consecuencia del “giro afectivo” que tuvo la Historia de las Mentalidades (Lozoya, 2019). Desde la Historia Cultural se ha cuestionado la posibilidad de estudiar las sensibilidades y las emociones (Burke, 2006) y qué rol juegan estas en la sociedad actual. Aun así, en las últimas décadas se han incrementado los trabajos acerca de las sensibilidades (Wickberg, 2007), las emociones (Le Breton, 1999; Rosenwein; Zaragoza, 2013) y las sensaciones (Hall, 1998; Le Breton, 2007; Pallasmaa, 2006), por nombrar sólo algunos autores.

En un momento me di cuenta que en el curso no se tocó nunca la relación entre emociones y mundos indígenas, y aún menos pre-coloniales. Por lo que me interesó llevar este tipo de preguntas a la historia indígena temprano colonial, en un intento de cruzar dos ramas de la Historia: la Historia Cultural (o en particular la Historia de las Sensibilidades) y la Etnohistoria.

Cuando me enfrento al rastreo de bibliografía con respecto a estas temáticas desde la etnohistoria, me hallo frente a una especie de vacío. Si bien hay bastante escrito sobre el cuerpo (López-Austin, 2004; Araya 2017; Díaz 2013 y 2016; entre otros), al acercarme a las sensaciones y sensibilidades, estos no abundan. Lo que sí existe, son los trabajos de lingüística que se aproximan a comprender formas de pensar y sentir (Cerrón Palomino 2008; Mendoza 2015), y otros que desde diversas disciplinas se acercan a reivindicar los pensamientos indígenas (Zapata 2007; Uribe 2017; Antileo 2018; Ramos 2014).

Para abordar este trabajo decidí ocupar el lexicón más temprano conocido para la lengua quechua, el *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* de fray Domingo de Santo Tomás, publicado en el año de 1560. Escogido debido a dos particularidades: es el primer lexicón para el mundo andino, y es el único anterior a las normas del Tercer Concilio Limense en cuanto a evangelización.

Algunas de las cuestiones a considerar a lo largo de esta investigación nacen del trabajo con la Historia de las Emociones, de la cual, debido a su reciente aparición, los especialistas en la materia aún discuten sobre el uso de fuentes y sus alcances teóricos y metodológicos. Por otro lado, una segunda dificultad que se presenta tiene que ver con el tema de la traducción, y ésta con los sesgos del escrito con respecto a la mentalidad tardo-medieval del dominico,

los fines evangelizadores por los cuales fue creado el *Lexicón* y las labores propias del trabajo con una lengua totalmente desconocida anteriormente para él, el quechua. Y, una tercera complicación, tiene que ver con mis propias limitaciones, tal como Santo Tomás, sobre el conocimiento tanto sintáctico como semántico de la lengua a tratar.

Todas estas cuestiones se irán presentando y trabajando a lo largo del escrito, y ante las cuales tendré presente lo siguiente: “Si el investigador en la documentación colonial no puede desenterrar mucha información sobre los pasados precolombinos que no haya quedado mutilada en el proceso de la traducción cultural al español escrito, por lo menos puede centrarse en el proceso de la traducción cultural misma, es decir: en la génesis de la interculturalidad colonial que todavía permanece muy viva en los Andes.” (Abercrombie, 2006: 516).

De manera que, en el presente estudio también tengo en cuenta al *lexicón* como parte del registro, ordenamiento y significación, que trajo consigo la traducción quechua-castellano, lo que nos habla de otra arista más del proceso de colonización y evangelización temprano. Me pregunto, ¿Operó el aparato evangelizador en los pensamientos y sensibilidades andinas?, y de ser así, ¿cómo se evidencia en las significaciones que adquieren las palabras que se refieren a cuerpo, sensación, emoción y pensamiento?

CAPÍTULO I

PROPUESTA

La problemática que pretendo abordar tiene que ver con intentar vislumbrar las nociones de pensamientos y sensibilidades andinas temprano coloniales en el *Lexicón* de Fray Domingo de Santo Tomás de 1560. Teniendo como premisa que las nociones de pensamientos y sensibilidades andinas pudieron haber sufrido intervención semántica por parte del aparato colonial evangelizador (Lienhard, 1989), con este trabajo me interesa dar a conocer la existencia de algunas de las nociones de pensamientos y sensibilidades en ese texto, y las características de su construcción semántica. Creo que, a pesar de las trabas coloniales, existe una red de relaciones semánticas entre los pensamientos y sensibilidades andinas que se podrían rastrear a partir del *Lexicón*. Las cuales, aunque reducidas, podrían dar cuenta de un esbozo de estas nociones andinas en el quechua temprano.

El objetivo principal de este trabajo es dar un esbozo preliminar para conocer los posibles campos lexicográficos que dan cuenta de aspectos del pensamiento y las sensibilidades en el quechua andino colonial temprano, lo cual podría profundizarse en trabajos posteriores con el análisis de sus vínculos semánticos. De modo que me propongo llevar a cabo dos

procesos: 1. Identificar los términos tanto en castellano como en quechua que se refieran a pensamientos y sensibilidades (palabras, significados, campos léxicos que pueden formar parte de estos campos); y 2. Construir árboles de Campos Semánticos incorporando ambas lenguas, teniendo esto como base para una investigación en profundidad posterior.

La intención de trabajar este documento es que me interesa ver lo que resultó como primer intento de normalizar la lengua quechua, sin el arbitraje de la institución colonial, como lo hizo el Tercer Concilio Limense de 1583 con todos los lexicones posteriores. El objetivo es estudiar términos como “dolor”, “amor” o incluso “calor” o “frío” en sus traducciones castellano-quechua y a la inversa; todo esto en un marco de contacto temprano colonial en el que operan complejidades de traducción lingüística y cultural.

Por lo que la metodología que operativiza la investigación es la de “campos semánticos”, en donde se plantea que “las palabras se articulan en una estructura léxica superior de manera similar a las piezas de un mosaico, esto es, cada pieza codetermina la colocación de las demás.” (Hernández, 1977: 8), de modo que el estudio de una lengua no corresponde al trabajo con palabras aisladas, sino que el estudio de cada palabra en relación con otras es como se entabla un “parentesco conceptual” (Hernández, 1977: 9) que condiciona su valor y significado dentro de ese sistema.

Así, “se conoce el valor de una palabra sólo en la medida en que se la delimite con respecto al valor de las palabras vecinas y opuestas dentro del Campo lingüístico.” (Hernández, 1977: 11), método conocido como histórico-lexicográfico, el cual da acceso a los modos en que los miembros de una comunidad lingüística codifican sus valoraciones intelectuales, éticas, sociales, etc. Este concepto permitirá abordar el lexicon como una red de significados cuyos lazos fueron construidos por el sistema evangelizador colonial.

En cuanto al sentido de “codeterminación” entre palabras, más bien lo trabajaré haciendo alusión al contenido semántico de éstas, ya que se analizarán sus significados y traducciones. La existencia de más de un significado en algún nivel o de omisiones nos lleva a construir árboles de significaciones, en los que podríamos rastrear relaciones directamente no explícitas entre términos dentro del lexicon, las que podrían hablar de relaciones que tengan que ver con modos de pensar y sentir andinos

CONTEXTO

Para iniciar la descripción del contexto histórico de la época a trabajar, primeramente haré un resumen de los acontecimientos políticos que suscitaban a la región, ya que siguiendo con Klaus Zimmermann “la historia de una lengua está altamente relacionada con la historia política de una comunidad” (2011: 9), a lo que seguirá una breve biografía de Fray Domingo, para luego contextualizar tanto la situación lingüística como lo que significaba realizar un Lexicón.

La llegada al Perú de Domingo de Santo Tomás en el año 1540 se da en un contexto político complejo y agitado, el encuentro entre el conquistador Francisco Pizarro y el reciente vencedor de la guerra por la sucesión incaica, Atahualpa, es apenas en 1532. Asimismo, la Ciudad de los Reyes (hoy Lima) es fundada en 1535 por Pizarro y administrativamente todo está en pañales, el Virreinato del Perú es creado por la Corona Española en 1542 y son tiempos de enfrentamientos entre los mismos invasores, en donde se disputaban encomiendas y territorios (Lockhart, 1982: 11).

Los conflictos entre encomenderos se remiten a las guerras civiles entre pizarristas y almagristas, en donde la adjudicación de las encomiendas dependía de la pertenencia al bando victorioso del momento, algo que el gobernador La Gasca fomentó hasta la llegada del Virrey de Cañete en 1556, quien ejecutó una política mucho más dialogante (Lockhart, 1982: 26).

Los diversos grupos indígenas también reaccionaron a las convulsiones sociales, ya sea formando alianza con los hispanos, siendo sometidos o resistiéndoles, tal como es el caso del reducto rebelde de Manco Inca y la resistencia al norte de la región, en Vilcabamba. Además de esto, las poblaciones indígenas se vieron expuestas a enfermedades traídas desde el viejo mundo, por lo que su contagio llevó a que la salud de los indios se viera afectada hasta el punto de ocurrir un desplome demográfico en la población.

La primera orden religiosa que llegó a la zona andina fue la dominica, bajo la dirección de fray Tomás de San Martín, la cual habría tenido dos ejes: por un lado, el trabajo religioso de evangelización y conversión cristiana de las poblaciones indígenas; y por otro, la construcción de una sociedad en la que los indios no fueran maltratados ni explotados por el sistema de encomienda, en este sentido, llevando a cabo la labor social y política de la defensa de los indígenas ante la aplicación de las Leyes Nuevas (1542) llevadas a cabo por Núñez Vela y La Gasca (Calvo, 2013: 14). Aun así, fue éste último personaje quien, luego de los conflictos y derrota de Francisco Pizarro, termina solicitando a la orden Dominicana que distribuyan a sus religiosos por el territorio para evangelizar y enseñar a los indios (Calvo, 2013: 15).

Domingo de Santo Tomás habría nacido hacia el año 1499 en la ciudad de Sevilla, para 1520 ya estaría entrando en la orden Dominicana y en 1540 arribando al “nuevo mundo”, a los 40 años de edad (Torero, 1997). Llegó a la Provincia de San Juan Bautista del Perú, en la que a partir de 1550 habría sido nombrado Visitador (Calvo, 2013: 16). Santo Tomás también participó del Primer Concilio Limense (1551-1552), en el cual los principales motivos eran “Dar orden en el repartimiento de los clérigos para servicio de las iglesias y doctrinas de los naturales...” (Dussel, 1979: 204), fijando “los contenidos, las formas y los métodos de la catequización por medio de un Catecismo, Doctrina Cristiana y Confesionario para indios en lenguas castellana, quechua y aymara” (Araya, 2017: 15) y también en el Segundo Concilio (1567-1568) asistiendo como Obispo de Charcas (Calvo, 2013: 25). Muere en el año 1570 en esta misma provincia.

El tiempo en que Santo Tomás aprendió el quechua, fue durante la primera generación de hispanos en territorio incaico, los veinte años que transcurrieron entre su llegada y la publicación del Lexicón en 1560 se caracterizaron por la explotación de los indios a través del sistema de la encomienda y por las guerras civiles que esto conllevó. Según Lockhart, no fue hasta después de terminado el gobierno del Virrey de Cañete (1556-1560) que comenzaron a presentarse cambios más profundos en la sociedad (Lockhart, 1982: 16-17).

Santo Tomás siguió la orientación de fray Tomás de San Martín, y en este sentido, habría pasado de involucrarse del estudio de la lengua quechua, a la labor política lascasiana, la cual se refiere a “la lucha persistente por la justicia en la defensa de las poblaciones indianas, denunciando abusos y tratando de establecer las normas más convenientes para el buen gobierno de los Andes.” (Calvo, 2013: 13).

Bartolomé de las Casas y Santo Tomás se habrían conocido en la Corte de la ciudad de Valladolid en 1556 (Calvo, 2013: 21), convocados por motivo de oposición a los títulos de perpetuidad de las encomiendas que pedían ciertos españoles, en el que “Los dominicos habían empezado su alegato destacando la necesidad moral y práctica de abolir la encomienda y las concesiones de los indios a perpetuidad. Con enérgicas advertencias previeron la declinación potencial de las fortunas de la monarquía española en las Indias si continuaba la disminución cada vez más grande en la población trabajadora andina causada por su explotación.” (Adorno, 2002: 674). Además, posteriormente bajo un poder concedido por los indios principales y caciques del Perú, con fecha 26 de febrero de 1560, Las Casas y Santo Domingo redactan un memorial que sería “la cumbre de la lucha en lo que toca a la perpetuidad de las encomiendas. En él contraatacan la propuesta de los encomenderos, la denuncian como imposible de solventar y proponen otra en términos financieros más atractivos.” (Calvo, 2013: 22). Tras esto, resulta evidente que las labores que podríamos llamar religiosas o de evangelización tenían al mismo tiempo fuertes connotaciones políticas indisociables.

La construcción de lexicones, vocabularios o diccionarios era una labor relativamente reciente dentro del mundo humanista europeo del siglo XVI. Los primeros diccionarios “modernos” surgen en la baja edad media como recopilaciones léxicas o glosarios del latín, que se consideraba una “lengua muerta”, pero que se mantenía vigente dentro de la comunicación académica y religiosa. Tras el nacimiento de la imprenta en el siglo XV, éstos funcionaron para fomentar el bilingüismo entre lenguas vulgares nacionales y el latín (sentido vertical), o incluso, entre las mismas lenguas vernáculas calificadas como “inferiores” (sentido horizontal) (Hampe, 1991: 19).

La lengua castellana tuvo un ejemplo de ellos, el “*Dictionarium latino-hispanicum*” de Antonio de Nebrija publicado en 1492, el que consistía en un listado de palabras en la lengua de partida ordenado alfabéticamente y enfrentado a otro listado de palabras en la lengua de destino, entre las que el autor establece una suerte de equivalencias” (Araya, 2017: 18). Este sirvió de molde para lexicones posteriores, siendo el de Santo Tomás uno de ellos, ya que al parecer los clérigos que utilizaron el lexicón estaban familiarizados con el latín (Dedenbach-Salazar, 2016: 415). En su mayoría, estos diccionarios podían calificarse de “enciclopédicos”, porque su finalidad era enriquecer el conocimiento y el trabajo intelectual de los hombres de letras, los humanistas.

Existieron otro tipo de diccionarios en el Renacimiento, los monolingües, cuyo propósito era difundir normativas sobre la escritura y el habla de las lenguas vernáculas, los que estaban destinados a una especie de trama intermedia de la sociedad, como los mercaderes, artesanos y mujeres de clases acomodadas (Hampe, 1991: 21). Como vemos, desde sus inicios la lexicografía fue un instrumento de conocimiento y poder destinado a servir a grupos muy específicos de la sociedad.

En diversos autores encontramos que tanto las artes como los vocabularios coloniales estaban motivados por intereses pedagógicos antes que descriptivos (Ezcurra, 2017: 125; Torero, 1997; Dedenbach-Salazar, 2016), siendo instrumentos de apoyo para el aprendizaje de las lenguas naturales tanto por parte de los sacerdotes para la evangelización, como a la inversa (Torero, 1997: 274).

Así también, según Hampe, “Los diccionarios (de cualquier clase que sean) están destinados a cumplir una función pedagógica de primera línea. Ellos sirven para llenar la distancia que separa a los lectores de las normas lingüísticas y culturales preestablecidas.” (Hampe, 1991: 18), es en esto último en lo que me detendré. Los diccionarios cumplirían una función práctica, de acercamiento de un lector a unas normas “preestablecidas”, pero en este caso, las normas nunca lo estuvieron. El diccionario entonces, refleja también un discurso, y por ello “prácticas sociales en las que podemos suponer los rasgos de historicidad y heteroglosía que caracterizan a cualquier discurso (Lara, 1997; Pêcheux; Bajtin, 1986)” (Araya, 2017: 16).

El trabajo de Santo Tomás sale a la luz en el año 1560 en Valladolid, siendo el primer lexicón castellano-quechua y viceversa. El dominico también describió el quechua como una lengua de cultura, equiparándola al español y al latín (Martínez, 2015: 13), lo que hasta cierto punto podríamos decir que es cierto en cuanto a “lengua de cultura”, ya que según Itier “hasta mediados del siglo XVI, la élite incaica empleaba una forma de quechua en varios aspectos cercana a la de la costa central.” (Itier, 2000:47). Este lexicón habría sido usado hasta ser reemplazado por la gramática y diccionario de González Holguín en 1607 (Dedenbach-Salazar, 2016: 415), es decir, tuvo plena validez durante 47 años (sin contar el Anónimo de 1586)¹.

El texto está escrito sobre la variante del quechua costeño, actualmente extinta (Ezcurra, 2017: 129); además, podemos agregar que una de sus características más particulares es que el texto sería polidialectal, ya que tendría registros entre la costa centro-sureña y la sierra central peruanas, así como según Cerrón-Palomino también se detectan voces del quechua huanca, de la sierra central peruana (Ezcurra, 2017: 130). Lo que sería importante, ya que los siguientes trabajos de este tipo habrían aludido a la variedad cuzqueña.

Santo Tomás no fue un mero recopilador y escritor de una lengua ya existente, sino que la construyó semántica y sintácticamente, en cuanto a sus significados como sus significantes según sus propios parámetros. Los frailes implementaron y desarrollaron pautas ortográficas para usar el alfabeto latino, como también la conformación de géneros textuales específicos (Ezcurra, 2017: 124), lo que llevó a la normalización lingüística del quechua, pero no sólo eso, con ello todo el universo cultural que implica normar una lengua a través de la palabra escrita.

Las lenguas del territorio andino ya eran muchas antes de la irrupción hispana en el continente, las que según Cerrón Palomino tienen la característica de “mosaico” ([Cerrón Palomino 2003:137] Martínez, 111), teniendo al Imperio Incaico como “uno de los últimos intentos de unidad político-económica e idiomático-cultural”, ya que luego del siglo XVI, cambia la distribución geográfica de las variantes dialectales tanto del quechua como del aimara (Itier, 2000: 47), primero con la imposición de la “lengua general” (s. XVI) y luego con la castellanización (s. XVII).

En uno de sus artículos, Paula Martínez (2011) se refiere a las variedades lingüísticas que señala Alfredo Torero (2002: 49): hacia el siglo VI d.C., las lenguas con mayor presencia en la zona andina central eran el quechua, el arahuaco (arawak), el aru (aimara), el puquina (Arequipa, Titicaca, Cusco), el uruquilla (circumlacustre Titicaca), el mochica (Costa norte

¹ Arte y vocabulario en la lengua general del Perú. Edición interpretada y modernizada de Rodolfo Cerrón-Palomino. Lima. Instituto Riva-Agüero – Pontificia Universidad Católica del Perú. 2014 [1586]. Citado usualmente como Anónimo y actualmente atribuido a Blas Valera.

del Perú), entre otras; las que habrían interactuado gracias al imperio Huari. Desde estas fechas, el quechua y el aru (aimara) habrían entrado en intenso contacto e interpenetración, lo que se habría acentuado durante el periodo Huari-Tiwanaku y Tahuantinsuyu. (Martínez, 2011: 109).

Torero también señala que –de haber existido una lengua imperial- esta habría correspondido al protoaimara (aru), aun así, desde el siglo VIII el quechua habría comenzado a imponerse en la zona andina “y a ser considerado como lengua prestigiosa, de cultura, utilizada en las actividades comerciales, gubernamentales y de relación interregional” (Martínez, 2011: 110).

En este contexto, un proceso histórico-lingüístico a destacar es el de koinización. Esto quiere decir, un proceso de unificación de los rasgos de distintas lenguas que convergen para formar una nueva. Dentro de la historia reciente del mundo andino, podríamos hablar de dos procesos de koinización, el primero, bajo el imperio incaico el cual contenía la variante costeña, que tras “La desintegración del imperio incaico y el despoblamiento drástico que sufrió la costa central peruana en el siglo XVI afectaron negativamente la pujanza y el prestigio de esa antigua koiné en general y de su variante costeña en particular.” (Itier, 2000: 47).

De modo que existe la posibilidad de que “la variante llamada ‘lengua general’ fuese ya una lengua koinizada, lo que implica que los rasgos lingüísticos –aparte de una extensa lista de caracterización- habrían tendido a la simplificación.” (Martínez, 2011: 111), por lo que a la llegada castellana, la lengua que se hablaba en el imperio era ya producto de una especie de intervención político-administrativa, tras lo cual, podríamos decir que el establecimiento de la “lengua general” es una especie de segunda koinización (Itier, 2000: 48).

Este segundo proceso se evidencia cuando César Itier señala que “Los quechuistas del tercer concilio son muy explícitos al señalar que, hacia 1580, el Cuzco y sus alrededores estaban experimentando un proceso de cambio lingüístico acelerado” (Itier, 2000: 54), y aún más, cuando el autor indica que el quechua cuzqueño habría llegado a “deshacerse” de sus rasgos más particulares entre los siglos XVI y XVII. A pesar de lo anterior, este proceso no debiera interferir en el presente trabajo, ya que propongo estudiar las nociones andinas en general, no exclusivamente a alguna variante del quechua en específico.

CAPÍTULO II

¿DICOTOMÍA ORALIDAD-ESCRITURA?

Un tema a enunciar en esta investigación tiene que ver con vislumbrar el acontecimiento histórico de la escritura en los Andes. En este sentido, creo que es primordial abordar la relación oralidad/escritura, ya que en el periodo estudiado “el uso de la escritura modificó la manera de fijar el pasado. ¿Cómo entonces no interrogarse sobre el modo en que evolucionaron la organización de la memoria indígena y las transformaciones sufridas por su contenido, o en torno a las distancias tomadas en relación con las sociedades antiguas y con el grado de asimilación de las nuevas formas de vida?” (Gruzinski, 1991: 10).

Walter Ong señala sobre esta dicotomía la existencia de “culturas orales”, las cuales contienen una “oralidad primaria”, la que se caracteriza por carecer del conocimiento de la escritura, y por ende producir “representaciones verbales pujantes y hermosas de gran valor artístico y humano, las cuales pierden incluso la posibilidad de existir una vez que la escritura ha tomado posesión de la psique.” (Ong, 1993: 23). En este sentido, para Ong, la diferencia fundamental entre una cultura oral y una escrita tiene que ver con lo sensorio: el oído y el ojo, el mundo auditivo y el visual, de modo que, el autor plantea una relación intrínseca entre el modo de expresión del lenguaje de una cultura y su pensamiento, tema que retomaré más adelante.

Autores como Saussure no ahondarían en la diferencia que hemos planteado, sosteniendo que “la escritura simplemente representa en forma visible la lengua hablada (1959, pp. 23-24), aunque otros, pertenecientes al Círculo Lingüístico de Praga, advirtieron cierta diferencia entre la lengua escrita y la hablada.” (Ong, 1993: 25), así, mientras ciertos autores no hablarían de una diferencia, sino de una correlación, otros como Ong afirmarían una clara distinción entre estas dos.

Por otro lado, existe una tercera propuesta, en la que se sostiene que esta distinción dicotómica no sería tan clara como se ha asumido hasta ahora, sino que más bien, se refiere a ella como dos puntos en un eje en que se hayan diversos puntos intermedios (Martínez, 2015: 9). De modo que, la escritura sería un medio de fijación de una locución para su posterior interpretación. Así, en tanto una cultura posea sistemas de texto e interpretación, la escritura no será necesaria para ella. La escritura iría más allá de lo alfabético o pictórico, tendría que ver con una forma de registro; como por ejemplo para los Andes las danzas y los qhipus serían un tipo de escritura (Martínez, 2015: 10).

Sobre los qhipus o khipus, los trabajos de autores como Gary Urton los han interpretado como mecanismos con capacidad para “almacenar relatos históricos y de otro tipo bajo la forma de construcciones gramaticales complejas” (Urton, 1997: 320), se sostiene que estos instrumentos son la forma de registro y escritura andina, pero que aún no se descifran completamente. Y sumado a éstos, la existencia de modos de expresión como qeros,

textiles, arte rupestre, pinturas, entre otros., podemos referirnos a un macrosistema de comunicación, que no necesita de una escritura alfabética, “ya que lo esencial en una cultura es que existan mecanismos de fijación de los discursos, función que todos estos otros soportes cumplían de forma complementaria.” (Martínez, 2015: 22).

Siguiendo con esto último, Gruzinski plantea con respecto al cliché de los pueblos sin escritura en tiempos tempranos de la colonia en México, que en muchas zonas nahuahablantes (*nahuatlahtolli*) se manejaba la pluma con más frecuencia y mucho mejor que en Castilla o España, de modo que “algunos indios dibujaban sus pecados antes de confesarse y mostraban al sacerdote aquella información gráfica por no poder comunicarse verbalmente en español o en náhuatl.” (Gruzinski, 1991: 39).

En este sentido, la dicotomía oralidad/escritura que plantea Ong no opera en los casos recién mencionados, ni tampoco se podrían categorizar netamente dentro de “culturas orales primarias”. Por ello, cuando me refiero a “cultura escrita” para hacer referencia al registro impuesto por los hispanos, en realidad debiéramos enfatizar una forma particular de la escritura, la alfabética, que se manifiesta en la construcción de un aparato administrativo colonial que contiene principalmente discursos catequísticos y notariales, entre otros (Platt, 1997: 401), como también plantea Mignolo: “La colonización del lenguaje y de la memoria de los amerindios se llevó a cabo mediante la introducción de un instrumento particular (el alfabeto) y de los géneros (o marcos) discursivos asociados con él.” (Mignolo, 1992: 211). Por lo que si es que estableciéramos una dicotomía, ésta debiera ser entre escrituras/oralidades y escritura alfabética. Aun así, lo que me gustaría rescatar de lo planteado por Walter Ong, es lo relativo a las diferencias sensoriales que se manifiestan a la hora de la comunicación.

En cuanto a estos dos casos de registros presentados –el mesoamericano y el andino– también existen profundas diferencias en cuanto a sus formas de registro. Ya que, el primero presentaría una especie de registro visual-oral, y el segundo mnemotécnico-visual-oral, así, siguiendo a Ong: “En una cultura oral, la restricción de las palabras al sonido determina no sólo los modos de expresión sino también los procesos de pensamiento.” (1993: 40), y en estos casos, podría aventurarme a decir que son los diversos formatos de registro-escritura de estas culturas, los que se valen de los sentidos del tacto, la vista, el oído y el habla/la voz, los que estarían relacionados con procesos de pensamientos diferentes entre sí, y aún más del mundo europeo, quizás decir que es la multisensorialidad la que podría operar.

PENSAR Y SENTIR EN LENGUA

NOTA:

Los pájaros cantan en pajarístico,
pero los escuchamos en español.
(El español es una lengua opaca,
con un gran número de palabras fantasmas;
el pajarístico es una lengua transparente y sin palabras).

(Juan Luis Martínez, 89)

Como mencioné en un principio, el presente trabajo nació de una inquietud por llevar al mundo andino, y a la etnohistoria, estudios y preguntas que la historia cultural –y la historia de las sensibilidades en particular- se han planteado desde hace décadas en occidente. Tras aventurarme a realizar esta investigación, me di cuenta de aspectos que había dado por hecho y que serían fundamentales para desarrollar el tema escogido, estos son los conceptos de pensamiento(s), lengua(s) y cultura(s); y las relaciones que existen entre ellos. Por ende, en esta parte, esbozaré someramente mi comprensión sobre la amplitud que tienen estos conceptos, los cuales escapan de los márgenes de los estudios académicos de la Historia, la Sociología, la Antropología o la Lingüística, sino que se adentran en las artes y humanidades como la Filosofía, el Cine y la Poesía.

Una gran parte de mis reflexiones en cuanto a la relación que existiría entre lengua y pensamiento nacen de la palabra poética, por lo que me pareció pertinente al menos compartir una pincelada de aquello en el comienzo de este apartado. Además, el cineasta Raúl Ruíz, en una entrevista para un canal de televisión en el año 2002 comenta acerca de un poema de Artaud lo siguiente: “me sorprende mucho, me sorprende por un aspecto... porque un poco presupone una cosa que es casi un tabú para un intelectual francés, para la mayor parte de los franceses, presupone que el pensamiento no está siempre ligado al lenguaje, que hay un pensamiento que no corresponde al lenguaje, es un pensamiento visual. Mientras leía me estaba acordando de Stanislaw Ulam (matemático), del que cito textual ‘estoy convencido que el pensamiento actúa con un sistema de algoritmos visuales muy parecidos a los ideogramas chinos y que ataca ortogonalmente el lenguaje que usamos para comunicarnos con los otros (el lenguaje verbal). Ataca y se va ligando por asociaciones de tipo visual, esta sería la manera de pensar’. La mayoría de la gente cree que piensa verbalmente pero lo confunde, esto es discurso egocéntrico -(nombra a un psicólogo [...])-, ya que nosotros hablamos con nosotros mismos, para eso usamos el mismo lenguaje, formulamos a veces, con mucha precisión constantemente reformulamos lo que estamos pensando, pero en realidad estamos hablando con un interlocutor imaginario que es uno mismo. (Raúl Ruiz, La belleza de pensar. 02:05 - 04:08).

La sola idea de que el pensamiento podría no estar ligado a una lengua, a palabras, a un lenguaje, cambia completamente la aproximación que se tendría a la realidad, o en este caso, a las mismas nociones de pensamientos en el mundo andino. El lenguaje y el pensamiento visual podrían formar parte de uno de los pensamientos y multisensorialidades andinas. ¿Cómo se pensaba en los Andes? ¿era acaso pensamiento verbal, o pensamiento algorítmico-visual? Siguiendo con los postulados de Ong sobre el cambio radical en la estructura del pensamiento que trae consigo la tecnología de la escritura, creo que estos dos tipos de pensamientos nombrados por Ruiz vienen a pertenecer a la base de un pensamiento-escritural, por lo que ¿qué tipo o tipos de pensamiento se dan en un sistema de pensamiento-oralidad? ¿existen pensamientos que no sean el verbal y el visual, y que no dependan o tengan como base la escritura, sino sentidos como el tacto, el olfato, el gusto u otros? ¿operaba la multisensorialidad en los Andes?

Luego, el cineasta nombra a otro autor y se refiere a que éste “comparaba lenguajes, y decía que el lenguaje francés tiene esta particularidad que es especialmente apto para generalizaciones, lo que permite a la gente hacer coincidir el pensamiento visual con el pensamiento lingüístico. No pasa lo mismo con otros lenguajes. Cada vez que desarrollo ideas en inglés, usa la palabra pre-statement (pre afirmación), es decir el lenguaje inglés sería preafirmativo, es decir, se cierra antes que la idea se complete. Y el alemán es sobreafirmativo (overstatement), tiene la particularidad que cuando uno piensa usando palabras en alemán, las palabras lo van llevando a uno a otras palabras y a otras palabras y empieza a profundizar ahí donde no hay profundidad, que es como agarrarle la oreja a Heidegger. En cambio el ruso, o los lenguajes eslavos operan de la misma manera en que alguien prepara una taza de té, y cree que agregarle más té es hacerlo mejor, entonces le agregan té a las tazas de té hasta que el té se vuelve una especie de barro, y ahí dejan de reflexionar. (...) El latín quizás se parezca al español, que separa sujeto y predicado, comparable a un arroz bien cocido, en comparación a un arroz apelmazado.” (Raúl Ruiz, La belleza de pensar. 06:38-07:04).

Me imagino que el caso de las lenguas como el quechua, el aimara y el náhuatl, al ser aglutinantes, como el alemán descrito en el párrafo anterior, podrían también estar relacionadas con la característica de sobre-afirmativas, o también, asociándolas con lo metafórico, quizás éstas serían como un “arroz bien apelmazado” (expresión mía), punto contrario al español, según lo que describe Ruiz. Tras esto, intento entender el esfuerzo de comprender esta lengua quechua-apelmazada para alguien que viene desde esta otra estructura de pensamiento como lo es el español-graneado; y de intentar –quizás a la fuerza- granear este apelmazado.

Veo que los conceptos de lengua, pensamiento y cultura se articulan de manera tan estrecha que me es casi imposible separarlos del todo para abordarlos desde su punto de confluencia: el lenguaje. De modo que parto del punto en que “ningún tipo de lengua puede él mismo y por sí mismo ni favorecer ni impedir la actividad del pensamiento. (...) Pero la posibilidad

del pensamiento está vinculada a la facultad del lenguaje, pues la lengua es una estructura informada de significación, y pensar es manejar los signos de la lengua.” (Benveniste, 1988: 73-74), de igual manera que “la lengua es también imprescindible para el funcionamiento de una cultura y para transmitirla de generación en generación. Lengua y cultura no pueden existir separadamente.” (Nida, 1999: 2), por lo que lengua, pensamiento y cultura estarán siempre interrelacionados en este trabajo.

Podría plantear dos enfoques para abordar el concepto de lengua, que cito textual: “el enfoque estructuralista, que restringe el objeto de análisis al sistema lingüístico, enfoque que excluye de su teoría la relación del ser humano como lugar y creador de este sistema, y el enfoque contrario, que incluye todos los aspectos cognitivos, psicológicos, comunicativos y pragmáticos, culturales, sociales, políticos y económicos del lenguaje: La forma de una lengua está relacionada de manera múltiple con los aspectos mencionados. La lengua es una creación específica de los seres humanos que viven en comunidad y es su capacidad (e incapacidad) cognitiva (y articularia) e incluso la necesidad y el deseo emocional de comunicación-interacción para sobrevivir, la que ha producido este fenómeno particular en el mundo biológico” (Zimmermann, 2011: 10).

El pensamiento “recibe forma de la lengua y en la lengua, que es el molde de toda expresión posible; no puede dissociarse de ella ni trascenderla.” (Benveniste, 1988: 63), de alguna manera, el pensamiento sería un habitante de su lengua, y ésta “... establece límites estructurales más allá de los cuales los hablantes no pueden aventurarse si esperan que lo que digan tenga sentido para sus co-hablantes.” (Mendoza, 2015: 111), es decir, sin las convenciones de la lengua, no podríamos pensar en la construcción de comunidad, de sociedad, de cultura.

Entendiendo cultura como lo señala Clifford Geertz: un concepto semiótico, debido a que “el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.” (Geertz, 1973: 20). Complementando a Geertz, cito a Nida: “cultura, que quizá se podría definir como ‘la totalidad de creencias y prácticas de una sociedad’. Estas creencias están formadas por el conocimiento, por los modelos de razonamiento y por diferentes valores.” (Nida, 1999: 2).

SOBRE CUERPOS, SENSACIONES Y SENTIMIENTOS

Para comenzar a abordar las nociones de cuerpo, sensación y emoción a trabajar, debo partir de referentes que provienen de la cultura europea. Es curioso, ya que lo que construyo como mi marco teórico de la presente investigación, es lo que también será cuestionado y replanteado a lo largo de esta. La Historia del cuerpo pretende dejar de

entender al cuerpo en un plano secundario ante la supremacía de la mente o el alma, ya sea en la dicotomía cuerpo-alma de la cristiandad o la dicotomía cuerpo-mente de la modernidad, de modo que “el estudio de ese cuerpo y de sus actos revela, pues, algo distinto de lo que revelaba hasta entonces: considerar, por ejemplo, que existe una inteligencia del movimiento fuera del trayecto clásico que subordina el motor a la ‘idea’ es estudiar de forma distintas las prácticas, es estudiar de forma distinta las maneras de hacer y de sentir.” (Vigarello: 2005: 19); el cuerpo como agente pensante y sintiente.

Por otro lado -por nuestro lado- podemos decir que “el cuerpo para América plantea el concepto de ‘cuerpo humano’ como un meollo; esto es, como médula y fondo de procesos de recepción y proyección de las formas de producción social, simbólica y material.” (Araya, 2017: 99), es decir, el cuerpo como lugar de resistencia y luchas, el cuerpo político como lugar de la historia.

Las sensaciones las entiendo en relación directa con la noción de cuerpo, ya que se daría a través de los sentidos y sin separarla de la cultura que opera de modo que “La tamización selectiva de los datos sensorios deja pasar algunas cosas y excluye otras, de modo que la experiencia percibida a través de una serie de filtros sensorios normados culturalmente es muy diferente de la experiencia percibida a través de otra serie.” (Hall, 1998: 8). De este modo, los sentidos y las sensaciones son el producto de una orientación cultural colectiva, ya que si bien es a partir de la individualidad, es sólo en la colectividad como las percepciones sensoriales adquieren significado (Le Breton, 2007: 13).

Javier Mendoza hace una diferenciación en cuanto al término sensación y percepción, alude a que el primero se trataría de “la recepción de un estímulo físico por los sentidos corporales” (2015: 81), y que el segundo se refiere a la interpretación a nivel psicológico de esa sensación. En función del presente trabajo, me conformo con al menos enunciar esta diferenciación, ya que trabajarla en profundidad escaparía de mis intenciones. De modo que “el proceso neuronal de la sensación y la percepción en el cerebro es universal; pero el significado y valor que son otorgados a cada cosa que se mira, se oye o se huele pueden ser diferentes para diferentes seres humanos (...) Y así resulta que ‘vemos’ u ‘oímos’ a través del idioma que hablamos.” (Mendoza, 2015: 81).

Pensar los sentidos como cinco órganos sensorios es también complejo de llevar al mundo andino, ya que la relación ubicación corporal-sensación parece evidente desde nuestra construcción cultural, como que “El ojo es el órgano de la distancia y de la separación, mientras que el tacto lo es de la cercanía, la intimidad y el afecto.” (Pallasmaa, 2006: 47), así como la jerarquización cultural otorgada a éstos, siendo la vista el sentido principal en nuestra sociedad, y el tacto el más menospreciado.

Para abordar el concepto de emoción primero debo comentar que éste es un término aún en cuestión, su definición es compleja. Desde las neurociencias, por ejemplo, se distingue

entre emoción y sentimiento de la siguiente manera: “Las emociones se representan en el teatro del cuerpo. Los sentimientos se representan en el teatro de la mente.” (Damasio, 2011: 38). Es decir, como profundiza el autor posteriormente, la “emoción” se refiere a un proceso de respuestas psicofisiológicas que reaccionan frente a estímulos de los que no se es plenamente consciente; los sentimientos son la evaluación de esta situación como experiencia subjetiva, los que serían producto de la mediación cultural de la emoción.

Siguiendo con la teoría del autor, “El primer dispositivo, la emoción, permitió a los organismos responder de forma efectiva pero no creativamente a una serie de circunstancias favorables o amenazadoras para la vida.”, mientras que “el segundo dispositivo, los sentimientos, introdujo una alerta mental para las circunstancias buenas o malas y prolongó el impacto de las emociones al afectar de manera permanente la atención y la memoria.” (Damasio, 2011: 94). Muy diferente de la noción que el antropólogo Le Breton maneja acerca de lo que serían las emociones: “Las emociones nacen de una evaluación más o menos lúcida de un acontecimiento por parte de un actor nutrido con una sensibilidad propia; son pensamientos en acto, apoyadas en un sistema de sentidos y valores.” (Le Breton, 1999: 11), por lo que las emociones según Le Breton, hacen referencia a un sistema cultural, tal como Damasio define los sentimientos.

Para no caer en una discusión que no cabe en este trabajo, y para no contradecir la tradición conceptual usada tanto por las ciencias sociales como por la historia de las emociones, me conformo con aclarar que cuando me refiera a “sentimiento” o “emoción”, lo haré desde la arista culturalista que plantean ambos autores, es decir, sentimiento según Damasio, y emoción según Le Breton.

Por último, me gustaría hacer referencia a un concepto relativamente nuevo, el que engloba los pensamientos y las sensibilidades en uno solo: el *pensasentir* (Mendoza, 2015: 11). Esta interacción, o no distinción entre lo que nosotros llamamos sentimiento y pensamiento, podría ser operativo para lo que trabajaré. Un ejemplo de esto, podrían ser los conceptos de *Chuyma* (aymara) y *Songo* (quechua) que remiten más que a partes del cuerpo en específico como podrían ser el cerebro o el corazón, a sistemas complejos que involucran más de un órgano y que nos lleva a pensar “que originalmente el cuerpo tenía un centro y en él se encontraba el corazón y las vísceras, pero también el razonamiento y la memoria” (Díaz, 2013: 137).

CAPÍTULO III

LAS PALABRAS HALLADAS: EL CORPUS

EL LENGUAJE

Tome una palabra corriente.

Póngala bien visible sobre una mesa y descríbala de frente, de perfil y de tres cuartos.

Repita una palabra tantas veces como sea necesario para volatizarla.

Analice el residuo.

(Juan Luis Martínez, 24)

Para llevar a cabo el rastreo de palabras dentro de este lexicón bilingüe, se procedió a leer los términos en el orden escrito: orden alfabético. Para el castellano: a, b, c, d, e, f, g, h, j, y/i, l, m, n, o, p, q, r, s, t, v, u, x, z. Y para el quechua: a, b, c, g, h, y, l, m, n, ñ, o, p, s, q, t, v, x. Los diccionarios bilingües (de la Lingüística Misionera, como es este caso), los constituyen mediadores culturales que “regulan y negocian equivalencias semánticas interlingüísticas con el objetivo de normar las interacciones entre dos comunidades de habla” (Araya, 2017: 17).

La coexistencia de lenguas entre dos comunidades de habla como la europea y otras indígenas no significa un equilibrio de prestigio entre dos prácticas, para el mundo andino es lo contrario, la lengua europea se inviste de prestigio, mientras que las indígenas no, por lo que las caracteriza una situación de diglosia (Lienhard, 1990: 140), lo que quiere decir, que delante de los representantes del poder colonial se ‘hablará’ cristiano, mientras que en la comunidad indígena, se sigue practicando la lengua común. Estas son algunas cosas a considerar para entrar en el corpus.

Los términos castellano-quechua hallados son más de 400, de los cuales aproximadamente 130 se relacionan con cuerpo, 88 con sensaciones (lo que tiene que ver con los sentidos), 65 a sentimientos o emociones, y 48 con pensamientos. Esto de un total de 10.000 entradas, conteniendo 105 folios en el castellano-quechua y 73 folios para el quechua-castellano (Dedenbach-Salazar, 2016: 416).

Debido a la imposibilidad de abarcar todos los términos encontrados en la extensión de este informe, daré cuenta de los posibles campos lexicográficos describiendo cinco patrones con los que me encontré en el documento:

1. Aquellas palabras que tienen mayor cantidad de entradas, como por ejemplo, de la raíz “llaqui” (p. 366) hallé 16 palabras que se refieren a melancolía, “apasionado, triste”,

“atormentar o fatigar a otro”, que abarca casi toda una página con sus derivaciones, en comparación con los términos que se refieren a la alegría como “cussicuspa” (p. 335) o “cuchucoc” (p. 333), las que tienen 7 entradas en total; o también los 7 términos relacionados con frío o invierno, con la raíz quechua de “chiri” (p. 320) encontramos palabras como chirichini, chirisca y chirimita que se traducen como “enfriar otra cosa”, “fría cosa” e “invierno”; además de términos relacionados con “yuyani” raíz que tendría que ver con pensamiento, encontrada en las páginas 354 y 361, con un total de 15 entradas referentes a acordarse, pensar, mostrar letras o doctrina, entre otras.

2. Los casos en que no hay correspondencia entre la traducción castellano-quechua, y luego quechua-castellano, encontré 7 casos, en los cuales, por ejemplo está la palabra “manchani” (p. 370) que aparece dos veces, las traducciones quechua-castellano son “emborrachar a otro”, pero castellano-quechua son asombrar y atemorizar. Otro de los casos paradigmáticos es la palabra “quillay” (p. 414) que en la traducción castellano-quechua aparece como “pereza”, pero a la inversa es “hierro, metal”.

3. Cuando los significados en castellano se refieren a algo metafórico -por llamarlo de alguna manera-, como por ejemplo, el caso de “yuyarini” (p. 361) que remite a “reuolver el pensamiento”; o el término “chaquip guatana” (p. 316) que significaría “prisión de pies”. Estos casos podrían dejar entrever otra forma de articulación de pensamiento, y una forma no literal de traducción.

4. Cuando existe traducción sólo en uno de los sentidos, como la palabra “manchay” que significaría miedo (p. 226), la que existe sólo del castellano al quechua, o como el término compuesto “rincri azpini” que del castellano al quechua significaría “mondar orejas” (p. 228), o “alli aznay” que significaría “olor bueno” (p. 236).

5. Cuando la traducción es igual en ambos sentidos, como “ñipi” (p. 386) que significa párpado del ojo; o también “acij” (p. 288) que es risa. Este es el caso de la mayoría de las palabras halladas, teniendo la característica, que las palabras que hacen referencia a partes del cuerpo son la mayoría también. Quizás es más fácil encontrar una traducción equivalente en los dos sentidos (castellano-quechua y quechua-castellano) cuando se trata de conceptos más tangibles o visuales como algunas partes del cuerpo, y no por ejemplo, términos relacionados a pensamientos o emociones.

Por otro lado, a nivel semántico, Martin Lienhard plantea 3 procesos o modificaciones léxicas para entender las transformaciones que sufre una lengua en contacto con otra en una situación de bilingüismo: 1. Préstamo, es la incorporación de palabras de una lengua en la otra, ya que no existen en esta otra lengua. Como por ejemplo, la palabra “Dios” en el quechua; 2. Traducción, (o calco semántico) en donde se recrea a partir de los recursos de la lengua receptora (en este caso indígena) un concepto de la otra lengua (como el castellano), para intentar establecer equivalencias; 3. Resemantización, se refiere a la

apropiación de un término de la otra lengua que se reorienta semánticamente, lo que “supone una modificación estructural en el idioma interferido: la extensión del significado original, puede provocar una reacción en cadena. Para nombrar la nueva realidad ‘maíz’, por ejemplo, el portugués extiende el campo semántico de *milho* (mijo) al cereal americano recién descubierto que suplantará, también en la realidad alimenticia, al mijo; éste se llamará en adelante *milho miúdo*.” (Lienhard, 1990: 142).

PALABRAS SOBRE LA MESA

El Lexicón responde no sólo a nombrar la palabra a la que se hace alusión, sino que también se la reseña, de modo que se la describe, complementa o acompaña para entender su significado, como por ejemplo, la palabra “claro” se encuentra dos veces pero con significados ligeramente diferentes: “ricuri o xutilla” (405) como “claro lo que se ve; cosa presente, que se vee”, y también “yllari o ricuri” (358) como “claro lo que se trasluce”, e “yllari” traducido como “luz”. En diccionarios más actuales esta diferencia se marca un poco más, de modo que “rikuy” tiene relación con el “ver” como “percibir por los ojos la forma y color de los objetos” (Laime, 2007: 101), la diferencia se marca con “xutilla”, encontrado como “sut’illay” (Laime, 2007: 111) que quiere decir “clarear, empezar a amanecer”; y por otro lado, con “yllari” hallado como “illariy” (Laime, 2007: 32) que quiere decir “fulgurar o resplandecer”, teniendo relación también con “illapa” (Laime, 2007: 32), “relámpago. Luz vivísima producida por una descarga eléctrica en las nubes”. De modo que, mientras la primera configuración de “ricuri o xutilla” podría decir que tiene que ver con un clarear y empezar a ver los objetos en el proceso en que aumenta la luminosidad; “yllari o ricuri” tiene que ver con una luz mucho más fugaz, efímera o concentrada.

Las sensibilidades

Dentro de lo que podemos llamar sensibilidades están las categorías de sensación y emoción/sentimiento. Para la primera trabajaré sobre la base de los 5 sentidos reconocidos en occidente: vista, audición, gusto, olfato y tacto, entendiendo que existe la multisensorialidad, y que dentro del mundo andino esto podría estar presente. Para trabajar

las emociones usaré de referente las emociones que se abordan en el lexicón, como lo son: ira, miedo, alegría, tristeza, vergüenza, placer, dolor, odio, entre otras.²

Las sensaciones

La categoría de “sensaciones” tiene un total de 88 conceptos en castellano, de los cuales 5 corresponden a la vista, 12 a la audición, 8 al gusto, 8 al olfato y 3 al tacto. “La percepción no es la realidad, sino la manera de sentir la realidad”, dice David Le Breton, “pero si las percepciones sensoriales se encuentran en estrecha relación con la lengua, la exceden igualmente debido a la dificultad que a menudo presenta para traducir en palabras una experiencia” (2007: 25), en este punto me gustaría detenerme. Al abordar las lenguas y el trabajo que implica ir de una a otra en un ejercicio como lo es un lexicón, habría que tener en cuenta que una primera traducción –que en realidad no sabría si llamarla así– es la experiencia llevada al pensamiento verbal del lenguaje.

El sentido de la vista, el “mirar”, está traducido como “ricuni o cauani” (p. 405) y retraducido como “ver generalmente”. Desde el ámbito del cuerpo existe la palabra “ojos con que vemos” (p. 236) como “ñauí” (p. 384), también “ojos risueños” (p. 235) como “acic ñahui” (p. 288) y “ojos lo blanco y negro de ellos” (p. 235) como “alca ñauí” (p. 291) traducido del quechua al castellano como “lo blanco y negro al derredor dela niña delos ojos”. Así como también se hace referencia a “enfermedad de los ojos o lagañas” y a “cataratas o nubes en los ojos” (133).

Los términos que se refieren a este sentido tienen que ver con acciones del ojo, como por ejemplo “ciego que no vee, y tiene buenos ojos” traducido como “habra” (p. 347) y que del quechua al castellano queda como “ciego que no vee, y tiene claros ojos”, estableciéndose una especie de sinonimia entre la palabra “bueno” y “claro”; o también “hazer del ojo”, en quechua como “minchini o minchimuni” (p. 378), lo que se podría interpretar como ver o mirar quizás, ya que se refiere al ojo en acción, en hacer.

Existe un espectro de términos que tienen relación con la percepción de la luz, los colores y su gradación, por ejemplo, “yllari” (p. 358) que significa “claro, lo que se trasluce” o simplemente “luz” (p. 219), así como también existe lo que en occidente llamaríamos su opuesto, “totayasca o tota” (p. 325) que se traduce como “escuridad” (p. 189). Como también existe una palabra para señalar “enlucir lo oscuro” (183) en quechua como “llunchini o yuracchani” (356) también traducido al español como “barnizar o enlucir algo”. Entonces podríamos decir, que si bien existen conceptos “estáticos” (por llamarlos de alguna manera), como lo son luz y oscuridad, también existen palabras para la acción de iluminar lo oscuro. Según Le Breton, “El color es particularmente difícil de nombrar, pone

² No quise entrar en detalle con respecto a las llamadas “emociones básicas”, ya que hay bastantes discusiones entre sus teóricos, algunos dicen que son 4, 5, 6 o más, trabajadas entre otros por Paul Ekman, o desde la teoría y metodología “Alba Emoting” de Susana Bloch y Humberto Maturana.

en aprietos al lenguaje, sobre todo cuando se trata de discernir los matices” (Le Breton, 2007: 78), esto, suponiendo que efectivamente habrían dos polos y toda una gradación entre ellos que se identifica y valoriza.

Además de esto, existiría un término para “emblaquecer otra cosa” (175) traducido como “yuracyachini” (p. 362) o “hacer blanca otra cosa”; y otro para “negro hazer otra cosa” (232) como “yanayachini”. Es decir, más que quizá hablar de los opuestos como luz-oscuridad y blanco-negro, se podría abordar esta supuesta dicotomía como el proceso que conlleva del uno al otro, como cuando lo oscuro se comienza a iluminar, ya que pareciera que es el proceso de accionar, del movimiento, del cambio lo que prima. Más que los conceptos estáticos en dicotomía.

El sentido de la audición es uno de los que más entradas tiene, incluso más que el de la vista. “Las orejas siempre están abiertas al mundo” dice Le Breton (2007, 93), las que se traducen como “el agujero por do oymos” (237) que sería “rocto” (406) en quechua, así como también “cera de la oreja”, además de estar “oydo, sentido para sentir” (235). La raíz “opa” (389) tiene relación con lo “mudo” (230), además de que “Upa” significa “tonto, bobo, sordo, mudo” (Anonimo, 2014 [1586]: 175). Existe también el “ensordarse” (184), traducido al quechua como “opatucuni, ructo o tucuni” (390), que también quiere decir “mudecer”, lo que significaría no poder hablar, por lo que vemos aquí una estrecha relación entre el escuchar y el hablar, entre el enmudecer y ser calificado como tonto, estos fundamentales para lograr la comunicación oral. Por otro lado existe un concepto que de alguna manera mezcla el sentido de la audición con el pensar: “oyarini o oyani” (388) que remitiría a significar “entender o oyr generalmente”, haciendo referencia al proceso de la comunicación oral. De esto se desprende que el pensar está en directa relación con el comunicar, y la comunicación es con/en un otro, por lo que el pensamiento se ejercería siempre en diálogo, y en el colectivo, no en lo individual como pasa en occidente. El conocimiento y el saber son colectivos en cuanto nacen y se repiten así mismo.

La audición es el sentido de las lenguas, ya que “Con excepción del lenguaje de los signos, las lenguas tienen su materia prima en el sonido” (Le Breton, 2007: 94), así por ejemplo, en aymara una misma palabra puede llegar a expresar ideas muy diferentes dependiendo de cómo se la pronuncie (Mendoza, 2015: 67). Me llamó la atención el término “totapi oyarini” (425) el cual significa “escuchar de noche”, ya que no existe un “escuchar de día”. Aún así, ¿es diferente el sentido de la audición para la noche que para el día? ¿Acaso dos sentidos “distintos” como lo son la vista y la audición funcionan diferente en medida que sus estímulos como luz u oscuridad cambian? ¿se escucha diferente si los otros sentidos se calibran diferente?

El sentido del olfato estaría caracterizado por la “nariz del hombre” (232) como “cinga” (321), también existiría una palabra para la ausencia de esta “curu cinga” (335), desnarigado. Y otra de las características que se nombra con respecto a la nariz es “mocos

de narizes” (227) y “sonar los mocos” (270). El olfato tanto para Aristóteles como para Kant refiere a un sentido inferior o “animal”, siendo el que menos contribuye al conocimiento humano (Le Breton, 2007: 200), y a través de los siglos, las culturas occidentales han perpetuado estas creencias.

En su mayoría, las palabras relativas al olfato tienen que ver con el “heder” (205) y el “oler echar de sí olor” (236) ambas traducidas como “aznani” (297) que también tiene que ver con “echar de sí olor, o heder”, aludiendo a olores corporales quizá, o al menos emanados de algo. También adquiere una connotación de intensidad al referirse a “hedionda” (205) o “aznasca” (297); de negativa al referirse a “mana allí aznay” como olor malo (236) y a “allí aznay” como olor bueno (236). Tal como se planteó para “las lenguas occidentales, el vocabulario olfativo es pobre y surge más bien de un juicio de valor (esto huele bien o mal), de una resonancia moral (un olor que hechiza, penoso, repugnante), del eco de otro sentido (un olor dulce, suave, frutado, acariciador, penetrante, grasiento, picante), de la evocación de algo (un olor a trigo, a rosas)” (Le Breton, 2007: 210).

En lo que encontré, las palabras que hacen referencia a este sentido sólo parecieran tener que ver con olores o hedores humanos, no hay referencia a los que provienen del mundo natural, de la cocina o de animales.

El sentido del gusto, con la boca como órgano principal está bastante nombrado en el lexicón, así encontramos definiciones para “boca generalmente” (118) como “simi o ximi” (433) traducido también como “boca, lenguaje o lengua”, de modo que se la liga principalmente con la acción de comunicar, con el idioma. También hay palabras para nombrar sus partes como “encía de la boca” (Iluccha, 368), “labio de la boca, el alto” (virpa, 430), “labio de la boca, el bajo” (cipri, 321), y otras como paladar, saliva y dientes. Además de ello, se nombra el comer como “micuni” (377).

A diferencia de todos los otros sentidos, el gusto “aparece en la boca en el momento de la destrucción de su objeto, que entonces se mezcla con la carne dejando su huella sensible” (Le Breton, 2007: 267), por ende, se puede experimentar sólo interactuando físicamente con él.

A pesar de que la palabra “boca” se define en relación al lenguaje y la comunicación, las sensaciones relacionadas a ella tienen que ver con la comida y su sabor, como por ejemplo, el hambre (203) se traduce como “yarecay” (357) o “apetito tener” (101) como “monapayayninc” o “monapayani” (382) como “antojarse de algo”. Así mismo existe una palabra para lo salado “cachechasca o cache çapa” (300) y para dulce “mizque o ñuñu” (380), lo que también se traduce como “miel, obra de las auejas”. Por otro lado, también existe la referencia a “dessabrida cosa” (166) como “hayac” (348) traducido al castellano como “amargura, hiel asiento de la melancolía” –lo que podría tener que ver con la Teoría de los Humores, de Hipócrates, retomada por el viejo continente-, haciendo referencia no

sólo a la característica del sin sabor, sino que a un estado de ánimo o a una emoción, esto se evidencia cuando noto una palabra con la misma raíz: “hayanc” como “cosa amarga o dessabrida”.

Tal como se dijo con respecto al sentido del olfato, este sentido también es descrito en función de sus cualidades “buenas o malas”, y su relación directa con la alimentación.

El sentido del tacto se relacionaría con el órgano de la piel, y por ende, con prácticamente todo el cuerpo. No encontré referencias a las palabras con relación a piel, sí con relación al cuerpo, como “corporal, cosa de cuerpo” (141), pero en blanco en la traducción al quechua. Existen también referencias al cuerpo muerto (147), al cuerpo vivo y al cuerpo desnudo (164). Existe el término de “sudar” (271) como “humbini” (353), y “uellocino o vellón” (282) como “millua” (378) traducido también como “lana generalmente, pelo como quiera”.

En cuanto a las sensaciones existen muy pocas entradas que se refieren a esto, una es “blando al sentido de tocar” (118) como “llampo o miqui” (365) o “ardor, calor extraño” (103) como “rupaynin o raura” (407). Lo que sí se halla son entradas en las dicotomías frío/calor y seco/húmedo, “fría cosa” (197) como “chirisca” (320), “calentadura por calor” (126) como “rupay” (407) o “entiuiarse” (184) como “chirirani” (320), aludiendo tal como anteriormente pasó con la dicotomía luz/oscuridad, a un estado intermedio. También se nombra lo relacionado con humedad como “hucu, o miqui” (352) y con lo seco “chaquisca” (316), lo que también se traduce como “enxuto de humor, cosa seca”, en donde también evidenciamos que una sensación y una emoción se cruzan en un mismo concepto. Otro caso particular es la palabra “mizque” (380), que en la traducción castellano-quechua significa “suaue cosa al sentido”, pero en el sentido inverso es “miel, obra de las auejas”.

Tal como los sentidos del olfato y el gusto, este sentido tiene relación a oposiciones. Siendo el tacto el sentido que “metaforiza de manera privilegiada la percepción y la calidad del contacto con los demás, desborda la sola referencia táctil para expresar el sentido de la interacción.” (Le Breton, 2007: 179), no hay referencias de palabras que hagan alusión a relaciones o al relacionarse entre personas, como darse la mano, abrazos o cariños, habiendo una ausencia de cuerpos en contacto.

En este paneo y filtro de términos en relación a los sentidos, me encuentro con que se repiten patrones de jerarquización de los sentidos tal como en el mundo occidental (Pallasmaa 2006, Le Breton 2007, Hall 1998). Aun así logro identificar ciertas excepciones, las que nos podrían abrir un campo léxico de estudio, como lo son “escuchar de noche”, “hayac” (desabrido, melancolía) y “hucu o miqui” (seco, enxuto de humor).

Las emociones

Las emociones han sido abordadas de maneras muy variadas tanto por científicos, artistas y humanistas. Para la Europa del siglo XVI la Teoría de los Humores estaba en boga y podría haberse aplicado en la interpretación de las culturas americanas. Esta teoría está basada en “una correspondencia general entre los humores (sangre, bilis amarilla, flema, bilis negra), las cualidades (seco, húmedo, caliente, frío) y los elementos (agua, aire, tierra, fuego)” (Morong, 2014: 29), los que determinarían características de los seres humanos, teniendo como ideal el gobierno o equilibrio en la relación cuerpo-alma.

Alfredo López-Austin se refiere a esta teoría con la tesis de Foster, la que establecía cuatro cualidades básicas: “calor, frío, sequedad y humedad, que en cuatro combinaciones duales caracterizaban los cuatro elementos: aire, tierra, fuego y agua.” (2004: 305), los que también derivaban en la naturaleza “emocional” de los sujetos. Humboldt también haría referencia a ello y lo llevaría al área de la geografía, ámbito que no abordaré en esta ocasión. Esta teoría pudo llevar a configurar un marco de oposiciones que ayudaron a marcar una especie de diferencia complementaria entre indio y español: cielo-fuego-macho-caliente y tierra-agua-hembra-frío (López-Austin, 2004: 307).

Posteriormente, Descartes planteó a fines de 1649 que las emociones tienen sus raíces en una dimensión corporal, habría un entrelazamiento entre el alma (donde residirían las emociones) y el cuerpo en el órgano de conexión de la glándula pineal. De modo que enumera 6 “pasiones primitivas”, las cuales serían la alegría, la tristeza, el amor, el odio, el deseo y la admiración; y de estas, 34 se derivarían de las combinaciones de las anteriores (Le Breton, 1998: 165). A pesar de que estas breves referencias sobre cómo se entendían las emociones vienen del mundo científico europeo, podrían dar nociones para mirar en perspectiva aquello que inscribieron los clérigos.

Existen más de 65 entradas para las palabras relacionadas a sentimientos o emociones, en donde la mayoría remite a conceptos como tristeza, alegría, ira/enojo, vergüenza y miedo. De este total, podría categorizar las emociones encontradas como con connotaciones positivas, neutras y negativas. De modo que por ejemplo, los términos que se referirían a cuestiones “positivas” como “contento” (140) “cusiyoq o cusicoq” (335) o “gracioso” (200) “cuchucoc” (333), son apenas 13, mientras que los que se referirían a estados de ánimo “negativos” serían cerca de 44, como el término “dolerse de otro” (170) traducido como “llaquipuni” (366) que también significa “condolerse, o entristecerse de otro”; o también son bastantes los términos que hacen referencia a la ira o el “enojo, yra súbita” (183) como “piñay”.

Un caso para mencionar es el de la palabra “tristeza”, que desde “llaquic, o llaquicoc” hasta “llaquipuni” existen 11 términos en total en la misma página (366) que refieren a tristeza,

melancolía, angustia o fatiga del alma. Lo que se complementa con la existencia de las palabras para “llanto”, “llorar” o “llorar con voces” (219).

Ligada con la influencia de la teoría de los humores, esta situación podría responder a lo que Morong llama discurso “apologista”, construido por sujetos como Las Casas que apelaban a que la melancolía del indio lo hacía dócil y pacífico, por lo que ante la evangelización y el dominio hispano no ofrecerían resistencia y no sería necesaria la violencia. Santo Tomás podría haber formado parte de este discurso destacando las emociones de tristeza, melancolía y temerosidad dentro del Lexicón. Y que, contrariamente a discursos como los de Murúa y Matienzo que “vinculan la naturaleza melancólica a varias conductas reñidas con la moral cristiana y con la falta de humanidad” (Morong, 2014: 34), el discurso de Santo Tomás podría estar ligado a la humanización del indio en aspectos como su emoción melancólica y en sensaciones que apelen a lo “universalmente humano”, es decir lo europeo.

Muchas veces los términos relacionados a sentimientos dicen tener relación con el ánimo, como por ejemplo “apasionado en el alma” (100) traducido como “llaquic o llaquicoc” (366), que se vuelve a traducir “apasionado, triste”; o también “animoso, de grande animo” (98) como cinchi (321), traducido al castellano luego como “animoso, fuerte o valiente cosa”. Así como también “angustia, encogimiento de animo” (98) traducido al quechua como “llaquinin” (366).

La palabra “alma” tiene tres entradas en el lexicón, y estas se refieren a lo siguiente: “alma” (98) como “camaquenc, o songo, o çamaynin”, traducido al castellano como “alma, por la qual uiuimos” (304); otra entrada dice “alma por la qual viuvimos” (93) como “camaquenc, o songo, o çamaynin”, la que tiene diversas traducciones del quechua al castellano que trataré en el siguiente párrafo. Y finalmente, tenemos una especie de derivación quizás con “animar, dar animo” (98) como “cinchechini.gui o cauçachini.gui” (321).

Si se busca la palabra “camaquenc” está indisociablemente junto a “camaynin” y “songo”, las cuales significarían “alma, por la qual uiuimos”, tal como está expresado más arriba. Por su parte, la palabra “camaynin” no aparece en el vocabulario. En cambio, la palabra “songo” (410) pareciera tener al menos 8 entradas relacionadas, como por ejemplo, la misma palabra “songon” como “assadura del animal”, “coraçon o entrañas” y “coraço de madera, o de fruta”; el término “songontin” como “de coraçon o voluntad”; e incluso “songonac, o atun songo” como “desalmado”. Al mismo tiempo que esta palabra podría remitir a algo tan abstracto quizás como el alma, también remite a algo tangible y “cosa maziza” como “songoyoc” o “songonchayani” como “mazizar, hazer mazizo”.

Alejandra Araya (2017) plantea que para el mapudungún de los siglos XVII y XVIII, existiría una occidentalización del término “alma”, ya que entraría a jugar en la dicotomía

cuerpo (tronco) – alma. Como expuse anteriormente, este no sería el caso para el “ánima” del quechua del siglo XVI, sino que al contrario, habrían ciertos indicios de que el “ánima”, el “corazón o entrañas” y algo “macizo o tangible” estarían relacionados semánticamente. Asimismo, en lexicones castellano-quechua posteriores como lo son el Anónimo y el de González Holguin existiría un vínculo entre los términos *ánima*, *songo* y *pensamiento*, lo que lleva a pensar que “originalmente el cuerpo tenía un centro y en él se encontraba el corazón, las vísceras, pero también el razonamiento y la memoria” (Díaz, 2013: 137).

¿Las emociones residen en el ánimo?, ¿el ánimo da vida a las emociones?, ¿el ánimo *ánima*?, y así mismo, si las palabras como *ánima* son definidas en su mayoría con la raíz “*songo*” o “*songon*”, que parecieran referirse a algo tangible, quizás *macizo*, en el medio de otra cosa más grande, como el hueso de un durazno: difícil de masticar y con un cierto parecido a la madera, ¿acaso no será el cuerpo humano algo parecido a la fibra de ese durazno? La palabra “*umanamente*” (280) se traduce como “*llampo songo*”, donde “*llampo*, o *miqui*”³ (365) significa “blando al tacto”, y en la misma página se encuentra el término “*llampo songoyoc*” (365), el cual significa “benigno, o humano”. Será acaso, contrariamente a como lo sentimos nosotros, que para el mundo andino el alma represente aquello más firme de nuestro ser, mientras que el cuerpo sea aquella materia blanda que puede dañarse más fácilmente. ¿el cuerpo es blando y macizo a la vez?

En el lexicón no existe una palabra para sentimientos o emociones, ¿será acaso que en el proceso de traducción cultural estos significantes quedaron bajo el amparo del término “*ánima*” o “*songo*”? ¿tendrán alguna relación los sentimientos o emociones con “*ánima*” o “*songo*”?

Los pensamientos

Los términos ligados a pensamiento son cerca de 50, y a diferencia de los casos para sensación o emoción, en donde no existe en el lexicón una palabra que designe estos conceptos, para el caso del “pensamiento” sí existe algo parecido, y esta podría ser “*yuyarini*” (361) que significa “boluer o reboluer el pensamiento”. Lo que tendría como raíz “*yuyay*” y “*yacha*” quizás. Según Julio Calvo, en la edición crítica del lexicón de Santo Tomás, la palabra pensamiento se traduciría como “*yuyaynin*” (p. 587), como también indica, que existen dos palabras para pensamiento, el humano –que ya nombramos- y el pensar de bestias (*qaray*), como lo harían por ejemplo, los caballos (Calvo, 587), que en el lexicón aparece como “*carani*”.

³ Este término no se encuentra así, las palabras más cercanas parecen ser “*miquimiqui*” (378) como “cosa blanda, o húmeda”; y “*miquini*” (379) como “húmedecerse, o hablarse algo”.

Javier Mendoza trabaja para la lengua aymara el concepto de Chuyma, el cual estaría calificado como sensación interna y remitiría a significar tanto pensamiento como emoción (2015: 83) y características (buenas o malas de la personalidad), intencionalidad, inclinaciones naturales y el libre albedrío de las personas (2015: 93). El autor plantea que Chuyma se encontraría localizado en los pulmones -no en el cerebro ni en el corazón-, y que dentro del pensamiento aymara el cuerpo y su funcionamiento más allá de lo biológico funcionaría “como una genuina interacción –la sinergia- de esos órganos, sistemas aparatos y concebida como algo real y fundamental.” (2015: 101). Por lo que este concepto haría alusión a los órganos del corazón, los pulmones y el estómago en sinergia, refiriéndose a una especie de centro energético.

Dentro de la base de palabras construidas, hay algunas de ellas que se podría decir que son ramas del término “pensamiento”, como por ejemplo, “deciplinar o enseñar” (167) como “yachachini” (354), o la palabra “memoria” (225) como “yuyaynin” (361), y “olvido” (159) como “concasca” (327) o “concani” (327) como olvidar o “descaecer dela memoria”.

En este sentido, el recordar o el olvidar llegan hasta el ámbito de los sueños, con “muzconi” que significa “soñar”, y el término “richacuni” (405) que remite en la traducción quechua-castellano a “despertar del sueño”, y a la inversa a “recordar de sueño” (256).

En general, en el *lexicón*, el pensamiento y sus derivaciones tienen que ver con el pensar activamente. Como se ve, no hay ninguna que haga alusión a una ubicación exacta del pensamiento dentro del cuerpo humano. Podríamos clasificar “tipos de pensamiento” dentro de los conceptos encontrados; el relativo a la raíz “yuya”, de la que deriva “yuyani” (pensar; recordarse o acordarse), “yuyanin” (pensamiento), “yuyaynin” (memoria), “yuyac çapa” (pensativo), entre otros. Los que nos dan cuenta de un pensar ligado a la memoria, al pasado y al futuro sobre el presente, ¿será algo así como un pensamiento o una memoria “histórica”?

Por otro lado, existe otra base que hace referencia al olvido, “concani” como “olvidar; descaecer dela memoria”. De la que se derivan nociones como “concasca” (desacuerdo, olvido), “concachini” (descabeçar lo enseñado; desenseñar, lo enseñado).

Esto en oposición a lo que sería “yacha” o “yachachisca” (“disciplinado o enseñado; doctrinado o enseñado”), “yachachini” (disciplinar, enseñar), y esta misma palabra como “mostrar letras, o doctrina”, “avezar, poner costumbre”, “dar lectio el maestro”. Pareciera ser que en un sentido muy vertical de enseñanza de uno sobre otro.

Otro de los términos que me llamó la atención es “rimacuni” (405), que en la traducción castellano-quechua dice “razonar”, pero a la inversa es “hablar, couersar vno con otro”, también, encontré los términos “camachusca, o conasca” (303) que se traducen como “oración o razonamiento”. Esto nos podría dar cuenta de un razonar como acto no-individual, no sé si se le pueda llamar colectivo, pero al menos sí con otro ¿será que en el

mundo andino se “razona” o “piensa” hablando y siempre con otro?, ¿el razonar implica comunicación?, ¿se piensa en el mismo momento en que se habla?, ¿el pensamiento es verbal?, ¿es esto una forma de colonización del pensamiento?

REFLEXIONES Y PREGUNTAS FINALES

En base a los diversos autores y autoras mencionadas, como también a los campos semánticos que logré vislumbrar, me atrevería a esbozar que las nociones de pensamientos y sensibilidades recogidas y construidas por fray Domingo de Santo Tomás no existían como conceptos aislados para este quechua costeño temprano colonial, sino que aquello que llamamos sensaciones, sentimientos y pensamientos estarían más bien relacionados e interconectados de la manera en que Javier Mendoza habla de “sinergia”.

Con este trabajo pretendo dar a entender que sí existen campos semánticos que podrían llegar a dar cuenta de aspectos del pensamiento y las sensibilidades en el quechua costeño temprano colonial. Los cuales requieren de un trabajo mucho más exhaustivo y con mayor conocimiento tanto de otras fuentes como del quechua e idealmente el aymara. Considero que un trabajo que tome en cuenta estas dos lenguas podría acercarse a algo más macro como lo andino.

Tal como dibujé la metáfora del durazno, en tanto conformado por un cuesco y por fibra, haría alusión a que el songo como este centro macizo sería el lugar del alma, lo que también tiene relación con el cuerpo (lo tangible) y, tomando los planteamientos de Mendoza con el término de “chuyma” para el aymara, podríamos decir que allí es donde reside también el pensamiento. Cuerpo, alma y pensamiento podrían estar indisociados, o relacionados estrechamente en una especie de centro duro.

Por otro lado, en la fibra: lo blando, la piel, el tacto, el gusto, el amor, el dolor (etc.), es donde podrían residir las sensaciones y las emociones, lo “humano” (280). ¿Acaso el ser humano y sus sensibilidades serían aquello que “envuelve” al cuerpo, al alma y al pensamiento, e interactúa directamente con el mundo? Si lo pensamos así, esto sería contrario a la visión de que el ser humano con su alma, pensamiento y sensibilidades estarían atrapadas dentro del cuerpo, ¿estaría el cuerpo en un adentro y las sensibilidades afuera? ¿cómo entender el adentro y el afuera?

Me parece que se pudieron encontrar palabras que construyen campos semánticos que atraviesan las divisiones del cuerpo y lo sensible, aún no me atrevería a atribuirlo a la influencia de la teoría de los humores en el discurso de Santo Tomás sobre el quechua, por

ejemplo, o si es que pertenecen a una sinergia andina un poco más “pura”, o incluso si es sólo “sesgo” y traducción.

Estos esquemas son sólo una aproximación para comprender la articulación entre los pensamientos y sensibilidades andinas a partir de un lexicón en específico. Sin dudas, creo que un trabajo con una amplitud de fuentes mucho mayor podría dar luces más exactas sobre esta problemática. Y, en este sentido, ya que muchas veces las palabras quedan cortas para lograr comprender, puede que con otro tipo de fuentes –no escritas- podríamos acceder a una red más completa de relaciones entre estas nociones de pensamientos y sensibilidades.

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, Thomas (2006) Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina. La Paz: SIERPE.

Adorno, Rolena (2002) Bartolomé de las Casas y Domingo de Santo Tomás en la obra de Felipe Waman Puma. Pp. 674-679.

Anónimo. 2014 [1586] Arte y vocabulario en la lengua general del Perú. Edición interpretada y modernizada de Rodolfo Cerrón-Palomino. Lima: Instituto Riva-Agüero – Pontificia Universidad Católica del Perú.

Araya, Alejandra. “*Maltrato: el cuerpo sufriente de los ‘indios’ ante los ojos y oídos del rey*”. En: Meridional, n. 8, abril 2017: 97-126.

Araya, Alejandra y Constanza Martínez. Nombrar el cuerpo en los vocabularios coloniales para el mapudungun de Chile (ss. XVII-XVIII). Revista Atenea 516 II Sem. 2017, pp. 13-32.

Benveniste, Emile (1988) Problemas de lingüística general. México: siglo veintiuno.

Burke, Peter (2006) ¿Qué es la Historia Cultural? Barcelona: Paidós.

Calvo, Julio. 2013. Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú. Compuesto por el maestro Fray Domingo de Santo Thomas de la orden de Santo Domingo. Vol. 1. Universidad San Martín de Porres: Lima.

Cerrón-Palomino, Rodolfo (2008) Quechumara. Estructuras paralelas del quechua y del aimara. La Paz: Plural Editores.

Damasio, Antonio (2011) En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos. Barcelona: Ediciones Destino S.A.

Dedenbach-Salazar, Sabine (2016) Diccionarios, vocabularios y gramáticas de las lenguas andinas. En: *Fuentes Documentales para los estudios andinos 1530-1900. Vol I.* (Joanne Pillsbury, editora). Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú: Lima.

Díaz, Carla (2013) Violencia y Reproducción. La Cabeza Decapitada en los discursos andinos coloniales (Siglos XVI – XVIII). Tesis para optar al grado de Magíster en Historia. Universidad de Chile, Santiago.

Díaz, Carla. Cuerpo vegetal y violencia fecundadora en las fuentes coloniales andinas. Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino vol. 21 N°2, 2016, pp. 153-169.

Dussel, Enrique. 1979. Los concilios provinciales de América Latina en los siglos XVI y XVII. En: El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620. Centro de Reflexión Teológica: México D.F.

Ezcurra, Álvaro y Raúl Bendezú-Araujo. 2017. Gramáticas y vocabularios coloniales del quechua y del aimara (1560-1619). Pp. 123 – 162. En: Historia de las literaturas en el Perú. Vol. 1 Literaturas orales y primeros textos coloniales. Coord: Juan C. Godenzzi. Pontificia Universidad Católica del Perú: Lima.

Geertz, Clifford (2003) La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa.

Gruzinski, Serge (1991) La colonización de lo imaginario : sociedades indígenas y occidentalización en el México español : siglos XVI-XVIII. México: Fondo de Cultura Económica.

Hall, Edward (1998) La dimensión oculta. México: Siglo Veintiuno.

Hampe, Teodoro. 1991. Lexicografía y cultura. Diccionarios de lenguas europeas e indígenas en las bibliotecas del Perú colonial (siglos XVI-XVII). *Thesaurus*. Tomo XLVI. Num. 1: 16-42.

Hernández, Alberto. Fundamentos teóricos y empíricos del análisis de campos léxicos. Revista Lexis, vol. 1, N° 1, julio de 1977, pp. 5-38.

Itier, César (2000) Lengua general y quechua cuzqueño en los siglos XVI y XVII. *Senri Ethnological Reports* 18: 47 – 59.

Laime, Teófilo (2007) Diccionario Bilingüe Iskay simipi yuyayk' ancha. Quechua-castellano, castellano-quechua. Segunda edición, versión preliminar: La Paz.

Le Breton, David (1999) Las pasiones extraordinarias. Antropología de las emociones. Buenos Aires: Nueva Visión.

Le Breton, David (2007) El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos. Buenos Aires: Nueva Visión.

Lienhard, Martin (1989) La voz y su huella. La Habana: Ediciones Casa de las Américas.

Lockhart, James. 1982. El mundo hispanoperuano 1532-1560. Fondo de Cultura Económica: México D.F.

Lopez Austin, Alfredo (2004) Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Lozoya, Johanna. Giro Afectivo: una aproximación al dilema espacial de las emociones. Bitácora N° 39 (2019).

- Martínez, Juan Luis (1985) *La nueva novela*. Santiago: Ediciones Archivo.
- Martínez, Paula (2011) Consideraciones sobre el contacto quechua-español a través de documentos coloniales (s. XVI-XVII) en la zona centro andina. *Lenguas Modernas* 38 (segundo semestre): 107 – 120.
- Martínez, Paula. Oralidad y escritura en los inicios de la colonia andina. En: *Kipus*. N° 38 (julio-diciembre 2015), pp. 7-24.
- Martino, Pilar. 2015. Las aportaciones lingüísticas y literarias de fray Domingo de Santo Tomás, O.P: de la traducción sin original textualizado a las fuentes documentales. *Mutatis Mutandis* Vol 8, No 1: pp. 8-27.
- Mendoza Pizarro, Javier (2015) *El espejo Aymara. Ilusiones ideológicas en Bolivia*. La Paz: Plural Editores.
- Mignolo, Walter. La colonización del lenguaje y de la memoria: complicidades de la letra, el libro y la historia. En: *Discursos sobre la ‘Invención’ de América* (1992) Atlanta: Rodopi.
- Morong, Germán. El indio melancólico y temeroso: representaciones de alteridad en dos textos de indias, Perú colonial siglos XVI-XVII. *Diálogo Andino* N° 45 (2014): pp. 27-38.
- Nida, Eugene (1999) *Lengua, cultura y traducción*. En: *Lengua y cultura. Estudios en torno a la traducción*. Miguel Ángel Vega y Rafael Martín-Gaitero (Eds.). Madrid: Universidad Complutense. [Recurso en línea: https://cvc.cervantes.es/lengua/iulmyt/lengua_cultura.htm]
- Ong, Walter (1993) *Oralidad y escritura*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Pallasmaa, Juhani (2006) *Los ojos de la piel. La arquitectura y los sentidos*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Platt, Tristan (1997) *El sonido de la luz. Comunicación emergente en un dialogo chamanico quechua*. En: “Saberes y memorias en los Andes. In *Memoriam Thierry Saignes*” (Thérèse Bouysse-Cassagne ed.). IHEAL, pp. 401-433.
- Platt, Tristan. 2002. El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. *Estudios Atacameños* n° 22, pp. 127-155.
- Ruíz, Raúl (2002) Entrevista en programa “La belleza de pensar” [Recurso en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=eJ6M0WivuUU&t=298s>]
- Torero, Alfredo. 1997. Entre Roma y Lima. El *Lexicón Quichua* de fray Domingo de Santo Tomás [1560]. En: *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Coord: Klaus Zimmermann. Pp. 271 – 290.

Urton, Gary. (1997) De nudos a narraciones. Reconstrucción del arte de llevar registros históricos en los Andes a partir de transcripciones en español de los khipus incaicos. En: "Saberes y memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes" (Thérèse Bouysson-Cassagne ed.). IHEAL, pp. 303-323.

Vigarello, Georges (2005) Historia del cuerpo Vol 1. Del renacimiento al siglo de las luces. Buenos Aires: Taurus.

Wickberg, Daniel. What Is the History of Sensibilities? On Cultural Histories, Old and New, *The American Historical Review*, Volume 112, Issue 3, June 2007, Pages 661–684, <https://doi.org/10.1086/ahr.112.3.661>

Zapata, Claudia (2007) Intelectuales indígenas piensan América Latina. Quito: Ediciones Abya Yala.

Zaragoza Bernal, Juan Manuel (2013), Historia de las emociones: una corriente historiográfica en expansión, *Asclepio*, 65 (1): e012, doi: <http://dx.doi.org/10.3989/asclepio.2013.12>

Zimmermann, Klaus (1999) Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios: Ensayos de ecología lingüística. Iberoamericana: Madrid. [Recurso en línea: <http://www.digitaliapublishing.com.uchile.idm.oclc.org/visor/21022>]

Zimmermann, Klaus (2005) Traducción, préstamos y teoría del lenguaje. La práctica transcultural de los lingüistas misioneros en el México del siglo XVI. En: *Lingüística misionera II*. Ed. Otto Zwartjes y Cristina Altman. Pp. 107-136.

Zimmermann, Klaus (2011) La construcción de la historia del español de la historia del español de América: propuestas y análisis crítico. *Cuadernos ALFAL* 2: 8-24.