

UNA INVESTIGACIÓN TRANS-ONTOLÓGICA EN DIÁLOGO CON LOS MARCOS CATEGORIALES DE DUSSEL

Reinterpretación Iconográfica de la Estela Fraile (Tiwanaku) a partir de la Sabiduría Indígena



JUAN CARLOS QUIROGA MORALES

DENNIS RICALDI ARÉVALO

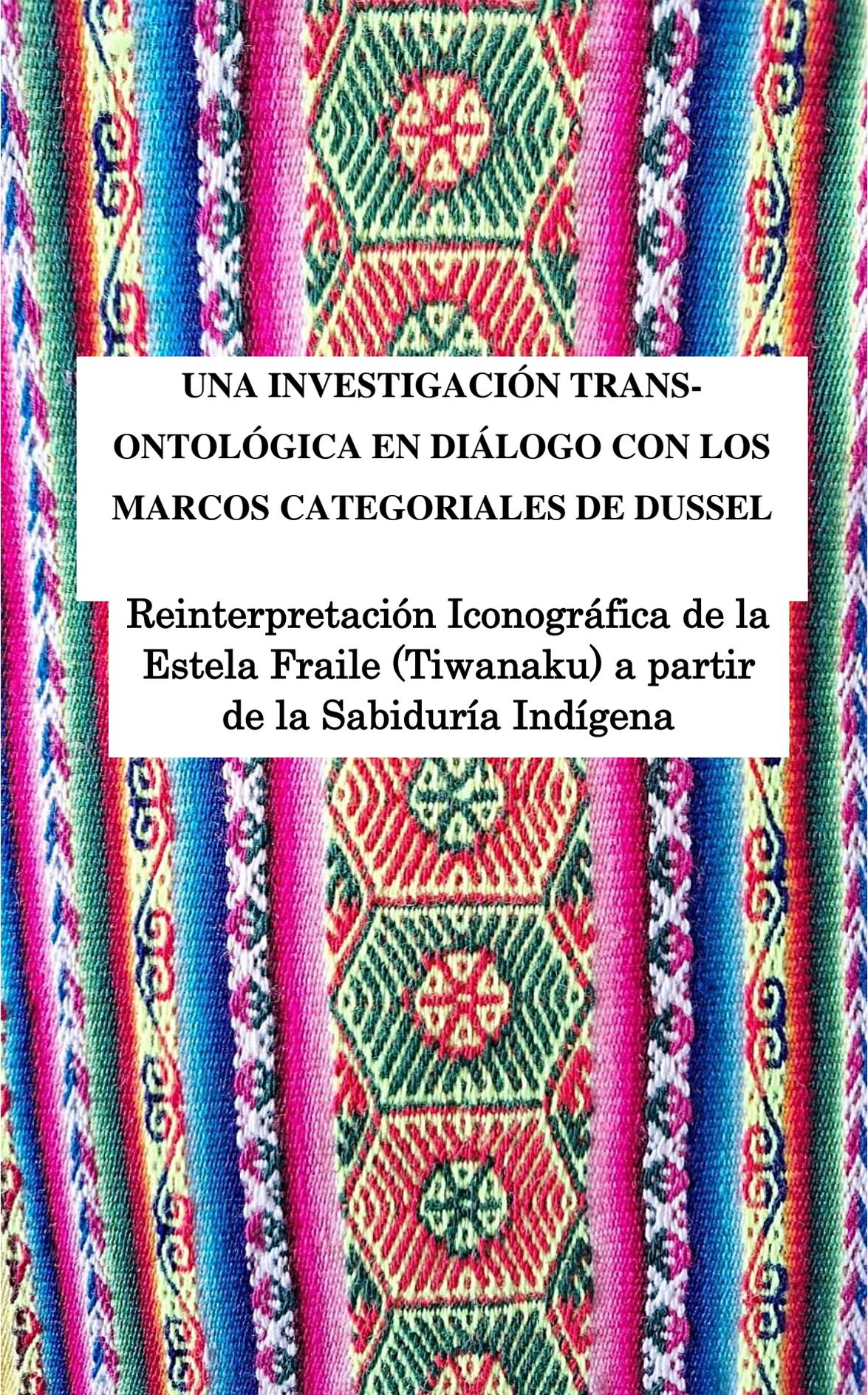
TATA JOSÉ

TATA TUPA

TATA N.N.

**CENTRO DE PROMOCION DE
CULTIVOS ANDINOS (CEPROCA)**

SEDE QUEBRADA Y PUNA



**UNA INVESTIGACIÓN TRANS-
ONTOLÓGICA EN DIÁLOGO CON LOS
MARCOS CATEGORIALES DE DUSSEL**

**Reinterpretación Iconográfica de la
Estela Fraile (Tiwanaku) a partir
de la Sabiduría Indígena**



**UNA INVESTIGACIÓN TRANS-ONTOLÓGICA EN
DIÁLOGO CON LOS MARCOS CATEGORIALES DE
DUSSEL**

**Reinterpretación Iconográfica de la Estela Fraile
(Tiwanaku) a partir de la Sabiduría Indígena**

JUAN CARLOS QUIROGA MORALES

DENNIS RICALDI ARÉVALO

TATA JOSÉ

TATA TUPA

TATA N.N.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE JUJUY

TILCARA, 2020

AGRADECIMIENTOS



A Mario Bonillo, por el apoyo institucional como autoridad de la UNJu, por su compromiso con la Otredad Andina y por su activa participación en la construcción de un pensamiento latinoamericano decolonizado.

A Magda Choquevilca, por el apoyo personal e institucional para con los investigadores de la Otredad Andina.

A Mario Vilca y Lucila Bugalo por los motivantes conversatorios que aportaron al proyecto de la Otredad.

A los ex-miembros del Viceministerio de Ciencia y Tecnología del Estado Plurinacional de Bolivia, Jenny Carrasco Arredondo y Alex Pantoja, quienes gestaron este proyecto de la Otredad Andina y brindaron permanente apoyo institucional al Equipo de Investigación facilitando el acceso a sitios arqueológicos y museos de Tiwanaku.

A David Trigo Rodríguez, ex-miembro del Museo Nacional de Arqueología de Bolivia (MUNARQ), por la apertura al acceso del material de estudio para la investigación del Equipo.

A Julio Condori, Director del Centro de Investigaciones Arqueológicas, Antropológicas y Administración de Tiwanaku (CIAAAT) y Verónica Yupanki, personal del Museo Cerámico y Lítico de Tiwanaku - Bolivia, por su gentileza y colaboración con el acceso al estudio del material arqueológico en el sitio de Tiwanaku.

A Santiago Sologuren, por su apoyo y compromiso con la descolonización del pensamiento y la construcción de escenarios nuevos para pensar e investigar.

INDICE

PRESENTACION MARIO CESAR BONILLO.....	5
PRESENTACION SANTIAGO SOLOGUREN	6
INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I: SOBRE LOS MARCOS CATEGORIALES Y METODOLÓGICOS DE ENRIQUE DUSSEL	12
1.1 ASPECTOS ONTOLÓGICOS	13
1.2 ASPECTOS EPISTÉMOLÓGICOS	17
1.3 EL MÉTODO ANALÉCTICO	21
CAPÍTULO II: EL ÁMBITO INTRACULTURAL DE LA OTREDAD INDÍGENA ANDINA	23
2.1 PRIMER MOMENTO DEL EJERCICIO DE INVESTIGACIÓN. INGRESO AL ÁMBITO INTRACULTURAL	24
2.2 LAS MIRADAS DE LOS MUNDOS ANDINOS. DISCUSIÓN SOBRE UN HORIZONTE PLURIÓNICO Y EPISTÉMICO SINGULAR	27
CAPÍTULO III: LA “REVELACIÓN” DE LA OTREDAD INDÍGENA	40
CAPÍTULO IV: LAS POSIBILIDADES INTRACULTURALES DEL EJERCICIO DE INVESTIGACIÓN	47
CAPÍTULO V. EL TERCER ÁMBITO COMO INTENTO PARA ESTABLECER UN DIÁLOGO INTERCULTURAL HORIZONTAL Y RECÍPROCO	52
CAPÍTULO VI. EL RETORNO AL HORIZONTE DE LA TOTALIDAD ARGUMENTACION ACADÉMICA DE LAS REVELACIONES INTRACULTURALES INDÍGENAS	58
6.1 LA INTERPRETACIÓN ACTUAL SOBRE LA ICONOGRAFÍA DE LA ESTELA FRAILE	59
6.2 PROPUESTA INTERPRETATIVA INTRACULTURAL DE LA ICONOGRAFÍA EN EL CINTURÓN VENTRAL EN LA ESTELA FRAILE	61
6.3 ETNOBOTÁNICA DE CACTÁCEAS EN EL LAGO WIÑAYMARKA	62
6.4 ICONOGRAFÍA DE FLORES APICALES DE <i>Trichocereus</i> EN MOTIVOS TIWANAKU	64
6.5 ICONOGRAFIA TIWANAKU ASOCIADA DE LA PRESENCIA DE CACTÁCEAS DIVINAS DEL GÉNERO <i>Trichocereus</i>	68
6.6 PRESENCIA DE SIGNOS ICONOGRÁFICOS ASOCIADOS A TALLOS TENDIDOS DE CACTÁCEAS EN LA ICONOGRAFÍA TIWANAKU.	71
6.7 OTROS MOTIVOS ICONOGRÁFICOS DE CACTÁCEAS REPRESENTADOS EN LA ESTELA BENNET	75
6.8 MOTIVOS ICONOGRÁFICOS DE LA ESTELA FRAILE ASOCIADOS A SEMILLAS DE VILLKA (<i>Anadenanthera colubrina</i>)	81
6.9 LA PROPUESTA INTERPRETATIVA DE LA OTREDAD	84
CAPÍTULO VII. CONCLUSIONES	87
GLOSARIO.....	93
REFERENCIAS	99



PRESENTACIÓN

Mario Cesar Bonillo

Desde la ciencia y para la ciencia, implicó e implica todavía mayoritariamente cumplir con el mandato de reproducir la misma bajo una epistemología cerrada, más allá que al decir epistemología paradójicamente implica una mirada crítica, pero que nunca abandona los pilares y cimientos de la cultura occidental, indoeuropea.

Quienes estamos en lo que hoy se denomina por ese mismo sistema periferia, vemos, palpamos claramente la trampa simbólica del mismo y tenemos el desafío de poder participar de nuevas propuestas que no solo no consideren aquellos pilares estructurales de occidente, sino que rescaten aquellos “demonizados, discriminados, satanizados, estigmatizados” por la ciencia.

Los autores, a partir de un desarrollo surgido de la filosofía de la liberación, con una mirada pluriepistémica y el método analéctico, discutido por Enrique Dussel, realiza un proceso de co-aprendizaje y logra establecer una nueva lectura de interpretación de la iconografía de la Estela Fraile en Tiwanaku. El estudio invita a trabajar nuestra subjetividad y a intentar abrirnos hacia nuevas miradas, hacia nuevas ciencias.

Rector

Universidad Nacional de Jujuy (UNJu)

Jujuy, Argentina





PRESENTACIÓN

Santiago Sologuren

Hace muchos años conozco a los autores y su trabajo, he seguido con interés su proceso de reflexión que propone descolonizar la investigación con un fuerte énfasis en el diálogo de saberes. Desde las primeras páginas es evidente que no se trata de un trabajo más que ratifica una ciencia que se autovalida, hay una intención clara de sacudir las bases desde donde se mira el conocimiento, de cuestionar lo que se asume como verdad universal y abrir espacio a otras formas de entender el mundo.

Lo más valioso de este trabajo es que no se trata de una propuesta teórica desconectada de realidades culturales, sino que nace de experiencias concretas, de territorios vivos, de comunidades que han resistido por siglos a la imposición de formas ajenas de pensar, sentir y vivir. El texto recoge con respeto y cuidado las voces de quienes muchas veces han sido reducidos a "objetos de estudio". En este escenario los son sujetos que piensan, que enseñan, que proponen. Y eso marca una diferencia enorme.

Esta propuesta de investigación también interpela a las instituciones educativas y a quienes trabajamos en ellas. Nos recuerda que no basta con "incluir" contenidos culturales de las culturas indígenas en el currículo, la descolonización va mucho más allá, demanda revisar nuestras formas de enseñar, de investigar, de relacionarnos con el otro, que es nuestro horizonte ético, nuestra confianza profunda en un mundo mejor en el que puedan convivir muchas formas de vivir y pensar.

Rector

Universidad Simón I. Patiño

Cochabamba - Bolivia



INTRODUCCIÓN

El compromiso de la Universidad Nacional de Jujuy y sus Autoridades con las posibilidades de un pensamiento latinoamericano inclusivo para la Otredad Indígena, abre las puertas para continuar con el intento de exponer un ejercicio de investigación cultural con carácter ético respecto a los portadores de la Sabiduría Indígena.

El primer momento de este intento se ve acogido en la institucionalidad de un Estado que reconoce la existencia de sus diferentes Naciones Indígenas. Sin embargo, los acontecimientos suscitados en el Estado Plurinacional de Bolivia a partir de noviembre de 2019, cambiaron radicalmente los derroteros de estos intentos.

En este escenario poco favorable, los contactos con la UNJu y el Instituto Rodolfo Kusch (Sede Quebrada) y su apoyo comprometido, permiten a los autores del presente texto relacionarse con autoridades y referentes académicos de Jujuy. A partir de las reflexiones producidas en estos encuentros se inicia el proyecto que impulsa el segundo momento de un intento empeñado en llevar la voz de la Otredad andina a la comunidad académica latinoamericana. Este segundo momento se hace realidad en diferentes actividades apoyadas académica y materialmente por la UNJu y el Instituto Rodolfo Kusch, una de ellas es el presente libro.

Ante la dificultad de expresar las vivencias de una Otredad Indígena andina ajena a los principios ontológicos y epistemológicos del Horizonte de la Totalidad (pensamiento occidental) nos adscribimos al notable aporte al pensamiento latinoamericano del Maestro Enrique Dussel y a partir de sus marcos categoriales y metodológicos describimos una experiencia de investigación que resultó en la re-significación del mensaje iconográfico inmortalizado en la Estela Fraile de Tiwanaku – Bolivia.

La iconografía de la Estela Fraile es interpretada por una Otredad indígena con proximidad cultural hacia quienes consideran sus “Abuelos Tiwanaku”. Desde ese horizonte se lee un mensaje iconográfico asociado a Plantas Divinas, *Wachuma - Jawa Qollu* (cactáceas del género *Trichocereus*) y *Villka* (*Anadenanthera colubrina*), fuertemente ligadas a su identidad cultural. Los procesos de investigación que generaron la nueva propuesta interpretativa se describen en términos del horizonte de la Totalidad (Academia convencional) y en términos de un ámbito intracultural andino (la Otredad Indígena). El nuevo proyecto histórico de la investigación es la “Comunidad de Investigadores de la

Otredad indígena”, capaz de expresar su propia mirada del mundo andino y transmitir su propia Sabiduría Indígena, ambos aspectos se intentan describir en términos académicos con el apoyo de los marcos conceptuales y metodológicos propuestos por Enrique Dussel).

El Capítulo I resume las reflexiones de Enrique Dussel sobre la ontología y epistemología del pensamiento moderno contrastadas con una Otredad que existe y “es” más allá del horizonte ontológico occidental. A tiempo de complementar estos marcos conceptuales con propuestas interpretativas propias sobre la situación de la Otredad andina en el horizonte de la Totalidad, asumimos el método analéctico de Dussel como una propuesta que permite hacer inteligible una experiencia de investigación trans-ontológica con una comunidad de Especialistas Tradicionales en Plantas Divinas (Sabios Indígenas con experticia en Plantas Divinas).

El Capítulo II describe el ámbito intracultural de la Otredad Indígena. El primer momento de la investigación trans-ontológica es el ingreso hacia el ámbito de la Otredad Indígena. Metodológicamente, este momento requiere de la comprensión del Horizonte de la Totalidad y la posibilidad de mirar más allá de ese horizonte, lo que sigue es “*el pasaje desde la Totalidad ontológica al Otro*”. Considerando al ámbito de la Otredad Indígena como *locus* de enunciación, se describe la “mirada del mundo andino” -expresada en términos occidentales- como un horizonte plurióntico complejo. Por otra parte, la cotidianidad andina se describe como un *factum* intracultural *a priori* indeterminado en el que coexisten hechos tangibles e intangibles.

El Capítulo III trata de las “Revelaciones” Intraculturales de la Otredad Indígena. Metodológicamente es la apertura ética hacia la metafísica de “el Otro”, la posibilidad de lo nuevo fuera de la ontología de la Totalidad. Las “Revelaciones” de la Otredad se entienden como una forma de alcanzar sabiduría completamente distinta a la del método científico occidental. Metodológicamente, las “Revelaciones” Indígenas son asumidas como válidas *a priori*. Las “Revelaciones” expresan lo nuevo, aquello que su carácter “no-determinado” representa algo todavía inexistente para el horizonte de la Totalidad. A diferencia de la interpretación formal y descrita en el sitio arqueológico desde la ciencia occidental, las “Revelaciones” Indígenas proponen la presencia de Plantas Divinas en la iconografía de la Estela Fraile.

El Capítulo IV, muestra las posibilidades de la Otredad Indígena, resultantes de un proceso de investigación con carácter ético. Los primeros productos de la investigación trans-

ontológica son difundidos en el ámbito de la Otredad, entendido este como la propia comunidad de Sabios andinos. Los productos de investigación no necesitan expresarse en los códigos simbólicos occidentales, se difunden a la comunidad y se validan por ella en sus propios códigos y términos intraculturales. La Comunidad Indígena en su propio Horizonte Intracultural transforma productos de investigación en resultados de investigación aplicables a su vida cotidiana. La comunidad de investigadores de la Otredad andina, genera y gestiona su propia sabiduría.

En respuesta a sus códigos culturales la comunidad actúa desde la reciprocidad (*Ayni*) al momento de generar productos de investigación (publicaciones), dirigidos al Horizonte de la Totalidad (Comunidad Científica). De esta manera, los Sabios Andinos acompañan el proceso de expresar la Sabiduría Indígena en códigos y símbolos de la academia occidental.

Este último proceso se desarrolla en un tercer ámbito, generado en la investigación trans-ontológica, que actúa como interfaz entre el Horizonte de la Totalidad y el Horizonte de la Otredad. Un ámbito que propicia un diálogo intercultural horizontal y recíproco, un ámbito en el que las “revelaciones” de la Otredad se transforman en productos de investigación formales. Todo el proceso se describe en el Capítulo V y constituye un sexto momento metodológico que marca el inicio del retorno al Horizonte de la Totalidad. El sexto momento implica la construcción de un tercer ámbito en el que se produce diálogo entre la Otredad Indígena y el Horizonte de la Totalidad.

Desde el tercer ámbito se propone el retorno al Horizonte de la Totalidad mediante la argumentación de las “Revelaciones” intraculturales para producir propuestas interpretativas dirigidas a una comunidad académica. Se destaca la relación de la comunidad de investigadores de la Otredad con diferentes disciplinas, como la etnobotánica, la iconografía, la etnohistoria, etc., en interacción con nuevas “Revelaciones” Intraculturales, que a su vez necesitan una validación con el apoyo de evidencias científicas. El Capítulo VI propone un séptimo momento metodológico caracterizado por un diálogo intercultural orientado a generar propuestas interpretativas para una comunidad académica. En este séptimo momento metodológico, se sustenta académicamente la presencia de Plantas Divinas (*Wachuma* y *Villka*) en la iconografía de la Estela Fraile como parte sustancial del complejo cultural andino.

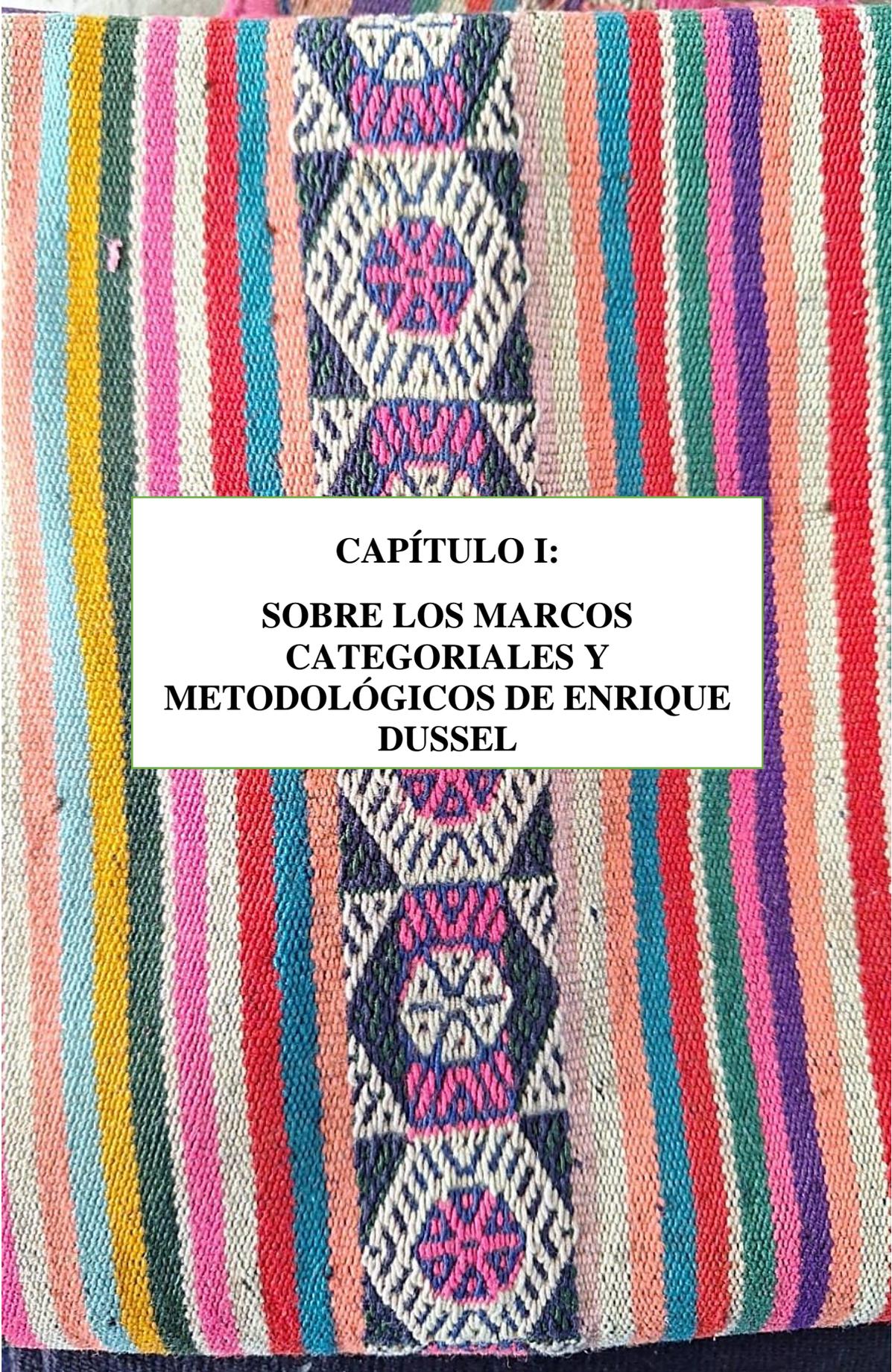
A sugerencia de la Otredad indígena, el texto va construyendo un mensaje sobre los sentidos y significantes de la Plantas Divinas en la identidad cultural y la cotidianidad andina. La voz

de la Otredad va describiendo parte de la cultura y espiritualidad prehispánica extirpada y prohibida en la colonia. El ejercicio de investigación reafirma el papel de Plantas Divinas prohibidas (**Wachuma, Villka**) en la cultura y “ritualidad” andina, la mejor forma de acercarse a una comprensión de estos sentidos y significantes es a través de la única Planta Divina que después de haber sido destruida y prohibida sobrevivió a la extirpación de las idolatrías, hablamos de una Divinidad, la **Inalmama**, la **Mama Kuka**, la Coca. Se describen los contextos culturales que hacen al **Akulliku** (práctica milenaria que recurre a las hojas de Coca). Desde la relación con **Inalmama, Wachuma y Villka** la voz de la Otredad Indígena andina participante en el ejercicio de investigación trans-ontológica propone que:

“Sus Plantas Divinas no son drogas recreativas, no son alucinógenos, no son solo una medicina... Son las Divinidades que permiten comunicarse con los no humanos, con otras Divinidades andinas, con otros mundos coexistentes en la cotidianidad andina tangible-intangible. A partir de esta comunicación los Sabios andinos con su comunidad humana-no humana-Divina ayudan a mantener y re-establecer los equilibrios necesarios para la vida andina. Las Plantas Divinas son parte de la cultura y espiritualidad extirpada, por ello, la voz de la Otredad se empeña en que el horizonte de la Totalidad las re-signifique y se empeña en que el ámbito intracultural andino las re-incorpore como parte de su propia identidad cultural, una identidad ya expresada desde tiempos de los Abuelos de Tiwanaku...”

En la parte final del documento aparece un glosario con los términos en lenguas indígenas que aparecen en el texto. El texto señala algunos elementos de relevancia de los significados que residen en las palabras a manera de guía para los (las) lectores, con el propósito de allanar una aproximación comprensiva a la visión de mundo de las personas que vivieron y viven en los andes.

El glosario incluido al final de este libro tiene como propósito ofrecer al lector(a) un recurso para comprender los términos en lenguas indígenas que aparecen en el texto. Muchos de estos términos, esencialmente polisémicos, son comunes al Quechua y al Aymara. Dado que muchas de estas aclaraciones requieren explicaciones detalladas que exceden el espacio disponible en las notas al pie de página, se ubicaran en una sección dedicada. Este recurso permitirá una lectura más fluida del texto principal, también brindará un recurso de consulta alfabéticamente ordenado y accesible, pensado para enriquecer los sentidos de la lectura y profundizar en el conocimiento de los contenidos tratados.

The background of the page is a vibrant, multi-colored woven textile. It features vertical stripes in shades of yellow, green, red, blue, and purple. In the center, there is a vertical band with a complex geometric pattern, including zig-zags and star-like motifs in white, pink, and blue. The texture of the fabric is clearly visible.

**CAPÍTULO I:
SOBRE LOS MARCOS
CATEGORIALES Y
METODOLÓGICOS DE ENRIQUE
DUSSEL**

1.1 ASPECTOS ONTOLÓGICOS

En términos académicos, aunque muchos de ellos aún no sean reconocidos desde posturas ontológicas occidentales convencionales, para poder pensar en la posibilidad de un método otro, la investigación se adscribe al marco categorial de la ontología negativa o metafísica de la alteridad, planteada por Enrique Dussel en su fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana (Dussel, 1972).

Según Dussel (1972), desde el supuesto ontológico helénico del Ser como Totalidad, se construyen otros supuestos como el ya planteado por Parménides, “lo mismo es Ser que pensar”, donde “lo mismo” es el ámbito desde donde emergen el ser y el comprender, pensados también como la Totalidad, “el uno”, “lo mismo”, “lo visto”. El Ser en eterno retorno, lo visto, es a su vez el fundamento, la *Fysis*, el Horizonte desde el que todo avanza. Este ciclo del eterno retorno se mantiene hasta nuestros días, con algunas variantes en la experiencia del Ser, en diferentes corrientes del pensamiento filosófico. Este ciclo del eterno retorno se asocia con la ontología de la totalidad (*ón*, ente; *logos*, comprensión. El ser fundado en el *logos*) (Dussel, 1972).

Dussel (1972) propone que, en el pensamiento moderno, influido por Descartes, la idea de la totalidad del ser como *Fysis* se sustituye por la idea de la totalidad *egótica*, un sujeto (el *ego cogito* cartesiano) (Dussel, 1972; Dussel, 1973). “*El sujeto es el que constituye el ser de las cosas*”, es la corriente del pensamiento moderno que marca momentos de la historia como, el “yo conozco” (y constituyo la idea) de Kant y el “yo trabajo” (y constituyo el objeto cultural con valor económico) de Marx. En Hegel, el ser es el saber y la totalidad es el Absoluto. Un Absoluto considerado como un Dios irrebasable, que ya no es *Fysis*, sino sujeto. Hegel muestra como el ser en-sí es lo originario (como la *Fysis*) la identidad original. En la lógica Hegeliana, “lo mismo” originario, la totalidad, se diferencia internamente, las cosas son diferencias internas de “lo mismo”. La diferencia es un momento de la lógica de la identidad originaria, el Todo (lo mismo) se diferencia internamente en un “lo mismo” y en “lo otro”, lo diferente (Dussel, 1972: 53-89).

Cuando Nietzsche experimenta lo esencial como un “todo es uno”, como una totalidad movida por la “voluntad de poder” (Dussel, 1973: 85-89), ello implica la existencia de su opuesta, la “voluntad dominada”. De allí que, en la lógica de la identidad originaria del pensamiento moderno, la expresión de la totalidad, movida por la “voluntad de poder” se

asociaría a un “lo mismo” interno y su opuesta, la “voluntad dominada”, a un “lo otro” interno (Dussel, 1972; Dussel, 1973).

Heidegger en su intento de superar el “ser-en el-mundo” como totalidad, propone “una apertura ante el misterio”, la existencia de un ámbito más allá de lo ontológico. No se cierra en un horizonte interno, sino que se abre más allá del horizonte, un intento de superar el horizonte óptico-ontológico. A pesar de su intento, Heidegger no logra poner un nombre adecuado a ese ámbito, probablemente porque no se supera lo ontológico desde “lo mismo” (Dussel, 1972).

Dussel propone el intento de ponerle un nombre al misterio que está más allá del horizonte ontológico, un intento de superar “lo mismo”. En una primera etapa devela una lógica que domina América Latina. La Totalidad se expresa como la cristiandad colonial; “*el Otro, que es el indio, es nada*”. La situación no cambia mucho, cuando la revolución de la independencia encarama como sub-dominador al criollo-aristócrata, en ese escenario también hay un Otro, “*que será nada*”. La posibilidad de mirar al Otro “inexistente” más allá del horizonte ontológico, de la Totalidad identitaria, la superación del horizonte ontológico, fue denominada por Dussel, como la *meta-física* (más allá del horizonte de la *Fysis*). Esta nueva posibilidad no es la meta-física del sujeto, enarbolada por la modernidad, que responde a la ontología de la Totalidad, “al *logos* que comprende al *on* (ente)”. Para Dussel, esta *metafísica* significa *ontología de la negatividad*, un *logos* capaz de trascender “lo mismo”, más bien un *análogos*, (“más allá del logos”), más allá de la identidad y la diferencia de la Totalidad. Un *análogos* que percibe “Al Otro”, fuera del horizonte ontológico de la Totalidad, como “distinto”, pintado de otro color. “Lo distinto” como persona es “El Otro” libre, que no se origina en lo idéntico (Dussel, 1972: 53-89).

“El Otro” en tanto libre es inaprensible por el *logos* de la Totalidad, la vía del *análogos* de Dussel, debería ser “la apertura al misterio” de Heidegger. Más allá de la comprensión, “el Otro” se percibe como un misterio, inaprensible, incomprensible. El intento de superar “lo mismo” exige el reconocimiento de “lo distinto” de Dussel, de lo inexistente al interior de la ontología de la Totalidad, de lo que a nombre de la “identidad” (“lo mismo”) ha sido perseguido, destruido, negado.

La vía del *análogos* implica apertura y reconocimiento de otra existencia, “distinta”. “El Otro” existe y como afirma Dussel (1972), “se revela”, desde su libertad inaprensible. El intento de superar “lo mismo” exige renuncia a “lo conocido” y apertura a una relación

equitativa, donde “el Otro”, el ser libre, no está dominado, es Otro, en iguales condiciones, pero a su vez, distinto. Apertura implica escuchar lo nuevo, percibir las revelaciones “del Otro”, sin pretender incorporarlas a la ontología de la Totalidad. Si el intento de superar “lo mismo” es auténtico, la relación con “el Otro” se establece desde una Totalidad abierta, una relación “del Otro” con otro.

Dussel, plantea que “*Ese otro como otro es nada para mi mundo*”. “El Otro” no incorporado a la totalidad ontológica, no tiene sentido, es nada y “*ex nihilo omnia*”, es lo nuevo. El Otro “*es nada porque ningún sentido tiene el como otro, porque si tuviera uno, lo conocería y entonces ya no sería el otro, sino ya lo habría incorporado a mi totalidad de sentido*”. La nada es la libertad “del Otro”, lo nuevo solo puede surgir de la nada “del Otro” (Dussel, 1972: 53-89).

Sin embargo, cuando no se intenta superar “lo mismo”, para el sujeto como ser de las cosas, para el sabio que puede dar cuenta de la Totalidad como sabida, “el Otro” que está fuera de la Totalidad, está fuera del ser, es el “no ser” de Parménides, lo falso, el bárbaro, el idólatra, el salvaje que atenta contra la estabilidad de la Totalidad, es nada. Esta condición de “el Otro”, permite que su aniquilación, física e ideológica, no solo se considere un acto justificado de auto-defensa, sino que aquellos que aniquilan, sean considerados héroes y reciban “*el honor y la condecoración del Todo*”. Entender esta corriente de pensamiento, nos conduce a entender “*el estatuto ontológico de la colonia*” (Dussel, 1972; Dussel, 1973).

La existencia de una categoría de la “Totalidad” única, irrebasable, de un ser fundado en el logos, mantenido como supuesto ontológico hasta nuestros días, con la variante que expresa la totalidad como sujeto (*ego cogito*), deja en el ámbito del “no-ser” a la otredad latinoamericana, en especial a los indígenas andinos.

En los andes centrales, la cristiandad colonial, en su estrategia de aculturación, incorpora al indio a su ontología de la Totalidad, como el “Otro dominado”, que debe someterse y ajustarse al horizonte ontológico interno de la totalidad. El indio se transforma en la diferencia dentro de “lo mismo”. Desde la perspectiva de la cristiandad colonial como Totalidad, los complejos culturales del indio, que no se ajusten a esta totalidad, deben ser extinguidos, “extirpados”, aniquilados; se constituyen en el “mal”, la “idolatría”. En el entendido de que su estrategia de extirpación de idolatrías ha sido exitosa en el tiempo, estos complejos culturales prohibidos, dejan de existir, dejan de ser “vistos”. Precisamente en ese ámbito del “no-ser”, de la exterioridad ontológica de la totalidad, subyacen los complejos

culturales prohibidos, perseguidos, extirpados, aquellos vinculados a las Plantas Divinas. Por tanto, abordarlos implica tener la capacidad de mirar más allá del horizonte ontológico de la totalidad, generar “aperturas ante el misterio”, mirar lo inexistente.

Se entiende que este intento no es posible desde el horizonte ontológico de “lo mismo”, se entiende que este intento requiere reconstruir un complejo cultural que responde a formas prehispánicas de mirar el mundo y la vida, reposicionar “miradas” que subyacen, a pesar del tiempo y la dominación colonial, en la sabiduría heredada por los antepasados, “miradas” escondidas y conservadas generación tras generación, a veces a costa de la propia vida.

La figura 1, muestra en el círculo azul el horizonte ontológico de la totalidad (“LO MISMO”), en el que se inscribe la cristiandad colonial que lo representa. En la parte inferior del círculo azul, se encuentra el indio dominado (“Lo Otro”). Fuera del horizonte ontológico en azul, se

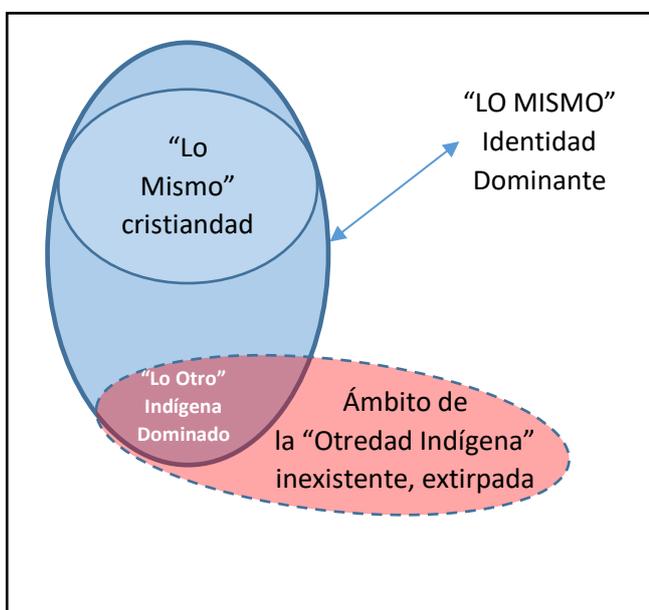


Figura 1. Gráfico construido a partir de las propuestas conceptuales de Dussel (1972) sobre Fundamentación Dialéctica de la Liberación Latinoamericana.
Fuente: Elaboración propia

encuentra en línea punteada roja, el ámbito de la Otredad Indígena, perceptible sólo por la “apertura ante el misterio” Heideggeriana, desde la analéctica de Dussel, en el intento de superar “lo mismo”.

Este es el marco ontológico negativo, la metafísica de la alteridad, desde la cual percibimos la existencia de un ámbito de la “Otredad Indígena” (en adelante “ámbito Intracultural”), en el que subyace la mayor parte de la Sabiduría Indígena asociada a las Plantas Divinas. Por tanto, es el ámbito que se debe abordar para hacer factible un proyecto de investigación singular, con participación de los investigadores “todos”, con un marco ético respecto a la sabiduría indígena y cuya principal apuesta se centra en la participación sustancial indígena, como la “Otredad” libre e independiente, en la generación y/o revelación de conocimiento-sabiduría, desde su propio complejo cultural.

1.2 ASPECTOS EPISTÉMOLÓGICOS

En párrafos previos se presentaron consideraciones teóricas sobre “*el estatuto ontológico de la colonia*” (Dussel, 1972; Dussel, 1973), considerando, además, que el pensamiento moderno asume la lógica dialéctica de Hegel, resumida por Dussel (1972) en la frase “*el ser es el saber y la totalidad es el Absoluto*”, es pertinente pensar en una epistemología de la modernidad que estará adscrita a la ontología de la Totalidad, a la ontología de la colonialidad.

Cuando hablamos del pensamiento moderno, nos referimos a la influencia de Descartes como el inicio radical, pasamos por Kant con su primera formulación acabada y llegamos a Hegel con su sistema totalizante de la modernidad. “*En la modernidad la dialéctica no partirá de la facticidad de la comprensión existencial (que incluye corporalidad, sensibilidad, historia) para penetrar en dirección al ser que se impone, sino que comenzará por ser rechazo de la facticidad sensible (...). No se tratará ahora del ir del factum hacia el ser, sino del factum hacia la conciencia*” (Dussel, 2012: 278).

El pensar moderno de Descartes propone un movimiento dialéctico de in-volución hasta el *cogito* y un retorno de ex-volución o de-ducción hasta las cosas recuperadas. A diferencia de Aristóteles (quién parte de la comprensión cotidiana –lo fáctico que incluye lo verdadero y lo falso-), el movimiento dialéctico cartesiano rechaza como absolutamente falso todo en lo que pudiera haber la menor duda, la cotidianidad es descartada como punto de partida. En los inicios del pensamiento moderno “*la dirección emprendida no será ya más hacia el ser que se im-pone, sino hacia la conciencia que pone el ser*” (Dussel, 2012: 278).

Luego el pensamiento de Descartes expresa que todo hombre podrá considerar en que ámbitos se encuentra la falsedad y a partir de ello ir destruyendo lo que no sea el fundamento de un pensar primero. El *factum* aparente es el ámbito de la corporeidad, los sentidos, el mundo; como para Descartes los sentidos inducen al error, la facticidad debe ser superada a partir de un ámbito diferente a la corporeidad mundana, ese ámbito es el alma, la interioridad. Entonces el movimiento dialéctico conduce a la negación de la facticidad y la in-volución hacia adentro, hacia la inmanencia del sujeto, hacia el alma por la “que soy lo que soy”, que de substancia es ahora conciencia. “*La substancialidad se transforma ahora en subjetividad fundante y fundamental*”. La facticidad negada conduce a una in-volución hacia el *cogito* inmanente y desde él comienza el despliegue o la ex-volución. El *cogito* no se demuestra porque es origen o principio, pero a partir de él y de la idea de Dios, Descartes de-duce, de-

muestra todo el resto. “*La facticidad es ahora irrecuperable*”, el mundo cotidiano la comprensión existencial solo se expresan en la interioridad del *cogito* como ideas (Dussel, 2012: 278).

En esta primera etapa de la Modernidad, el mundo cotidiano es *a priori* falso y es rechazado de partida, el resto de las cosas (totalidad) solo pueden ser de-ducidas (de-muestra, muestra desde) en el camino ex-volutivo a partir del *cogito*-Dios inmanente.

Kant hace de la “dialéctica trascendental” la parte central de su pensamiento orientado a la crítica de la razón. Este filósofo usa la dialéctica, tomada como un movimiento idéntico a la crítica, en su sentido negativo, para que la razón se muestre a si misma sus límites; niega la dialéctica, pero al mismo tiempo la afirma como movimiento crítico. Kant mantiene el ideal cartesiano referido a desprenderse de todas las opiniones previas y “*comenzar todo de nuevo desde los fundamentos, si es que quería establecer alguna cosa firme y constante en las ciencias*”. Sin embargo, afirma que el error del juicio no procede de los sentidos (el ámbito de la corporalidad), sino del entendimiento categorial. “*La dialéctica trascendental se contentará con descubrir la ilusión de los juicios trascendentales (de la razón) e impedir al mismo tiempo que nos engañen*” (Dussel, 2012: 278).

El movimiento Kantiano parte de la experiencia, desde donde la razón humana recorre un camino (camino de la ciencia, cuando los resultados la avalan) elevándose hasta las más lejanas cuestiones, pero comprendiendo (por la crítica a la razón) que la obra siempre quedará incompleta. De esta manera la lógica, la matemática y la física encontraron “el seguro camino de la ciencia”; la metafísica asociada al conocimiento especulativo de la razón, que solo se sirve de simples conceptos, sin tomar nada de la enseñanza de la experiencia, no califica para entrar en “el seguro camino de la ciencia”. El movimiento de Kant incluye la teoría y la praxis, “*parte de la sensibilidad hasta concluir en el yo pienso*” y a partir de él inicia la de-ducción de todas las cosas, la totalidad; el “yo pienso” se concibe como un sujeto libre. La ciencia y el yo pienso se consolidan con la *Crítica de la razón práctica*. Si en la razón pura, el conocimiento partía de la intuición (sensibilidad) para arribar a los conceptos y a partir de ambos a los principios, en la razón práctica se debe comenzar con la posibilidad de principios prácticos (*a priori*), desde ellos a los conceptos y finalmente arribar a la sensibilidad, el sentimiento moral (Dussel, 2012).

Si consideramos a Fichte entre la obra de Kant y las nuevas propuestas de Hegel, describimos que su trabajo parte del presupuesto, no formulado explícitamente por Kant, del sujeto

infinito, el “yo pienso”, el yo puro de la Doctrina de la ciencia, como condicionante de la conciencia. A partir de la inmanencia absoluta del yo pienso, la razón se transforma en la facultad del conocer supremo, el *noúmeno* que no podía ser objeto del saber ahora puede ser conocido. Como no se sale jamás fuera de uno mismo (inmanencia) no se puede hablar de un objeto sin un sujeto. Ahora el sistema es la doctrina de la ciencia o del saber realmente científico, todo el sistema del espíritu humano debe descender de lo universal a lo particular, del *cogito* a lo empírico por la praxis. Para Fichte el fundamento es un acto “*por el que el yo se da a si mismo todo lo que puede ser objeto... el objeto es dado al yo por el yo*”. La dialéctica Fichteana será deductiva y por tanto epistemática o científica, será el método de la ciencia, en ella el primer principio es el yo pienso puro incondicionado como acto de intuición intelectual de la conciencia, la tesis absoluta indemostrable; el segundo principio es el no-yo, el acto de la oposición no deducible pero demostrable como el no-yo; el tercer principio, la conciliación, la síntesis suprema, casi enteramente de-mostrable. Para explicar la indeterminación del yo absoluto, Fichte plantea su existencia como la conciencia una en la que el yo absoluto es indivisible, el próximo movimiento es el ámbito del yo divisible que fragmenta la infinitud indeterminada y es determinado por el no-yo. El yo divisible y determinado se opone al yo absoluto, la determinación como negación de la infinitud, es a su vez negada por el no-yo restableciendo la indeterminación o el absoluto. “*Todos los opuestos de un concepto cualquiera se acuerdan en el seno del concepto más elevado que expresa el fundamento de la diferencia..., inversamente todos los idénticos son opuestos en el concepto inferior..., toda síntesis supone una antítesis que la precede*” (Dussel, 2012: 278).

Schelling (pre-Hegelian) esboza el primer sistema de filosofía natural, incorporando a la reflexión idealista de Fichte el proceso de la naturaleza material y biológica. El movimiento dialéctico sistemático de Schelling expresa que “*estos son los momentos invariables y constantes para todo saber en la historia de la autoconciencia, los cuales en la experiencia son designados por una continua serie gradual, que puede ser indicada y recorrida por la simple materia hasta la organización –por el que se vuelve sobre sí la naturaleza sin conciencia productiva- y por medio de la razón y el arbitrio hasta la suprema unificación (conciliación) de la libertad y la necesidad en el arte, por el que se cierra y se cumple la naturaleza conciencia productiva*”. El universo es ya el absoluto, eterno, vivo, autoconsistente, circular, la multiplicidad como organización dinámica del universo parte de una dualidad originaria involucionada del absoluto (identidad originaria) infinito, indefinido

dinámico. Dussel plantea una evolución de pensamiento que parte de Descartes (la cosa era sabida por la idea que está en el *cogito* –alma-), pasa por Kant (la “cosa en sí” no es sabida, es postulada como tema de la “fe racional”), en Fichte (la “cosa en sí” desaparece como lo obrado por la conciencia o el yo, proponiendo el no-yo como una leve exterioridad) y llegamos a Schelling (el yo conoce al yo y es la pura autoconciencia, “*la pura inmanencia del yo absoluto que se conoce a sí mismo por autoconciencia*”). En Schelling “*No se trata de un principio absoluto del ser.... sino de un principio absoluto del saber(...) la autoconciencia*”, el yo se conoce a sí mismo como su objeto. “*(...) todo saber se funda en la concordancia entre un momento objetivo y uno subjetivo (...). se sabe todo lo verdadero(...). la verdad es puesta universalmente en la concordancia de la re-presentación con su objeto*” (Dussel, 2012: 278).

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel recupera el *factum* como punto de partida, “*el camino de la conciencia natural que lucha por alcanzar el verdadero saber o el camino del alma que recorre la serie de figuras como otras tantas etapas del tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es*”. La conciencia como tal (no la conciencia natural) es para sí misma, su propio concepto. Para Hegel, lo en-sí es la mera objetividad del objeto puesto por el sujeto, “*Si llamamos al saber el concepto y a la esencia o a lo verdadero el ente o el objeto.... si llamamos concepto a la esencia o al en sí del objeto y entendemos al objeto lo que él es como objeto, es decir, lo que es para otro... no es difícil ver que ambas cosas son lo mismo; pero lo esencial consiste en no perder de vista en toda la investigación, el que los dos momentos, el concepto y el objeto, el ser para-otro y el ser en-sí-mismo, pertenecen al ámbito del saber*”. Para Hegel la sensibilidad y el entendimiento Kantiano son momentos de la conciencia, más allá se encuentra una razón capaz de alcanzar positivamente sus objetos, la coincidencia de la razón consigo misma como espíritu absoluto se constituye en “la totalidad del reino de la verdad”. Por otra parte, para Hegel la relación sujeto-objeto asume la connotación de un sujeto humano ante un ente como objeto, la subjetividad originaria, el absoluto como espíritu, se manifiesta también ahora como conciencia humana. “La dialéctica es el movimiento inmanente del absoluto como subjetividad absoluta, que, en el espíritu finito en el que se manifiesta como conciencia del espíritu absoluto, parte del *factum* de la experiencia cotidiana e involuntariamente alcanza el ser como punto de partida del sistema. El saber, como filosofía, descubre por su parte, el

movimiento immanente de Dios mismo que se desdobra en el cosmos y la historia de la humanidad como momento necesario de su esencia” (Dussel, 2012: 278),

La identificación del horizonte ontológico con la subjetividad pronto asume al ser como la razón europea. “*El ser es, el no-ser no es*”. La razón europea es el único camino para alcanzar lo real, lo verdadero y este saber unívoco a su vez se constituye en el ser. Desde la perspectiva de ese horizonte, el no-ser, son los otros humanos, irracionales, bárbaros, incivilizados y a su vez incapaces de alcanzar “la verdad”, lo real. Existe un único camino para alcanzar la verdad, a su vez única, y en tanto las expresiones del no-ser, no se ajusten a la razón unívoca subjetiva, tampoco se considerarán ciertas o reales.

En estas líneas ya se vislumbra lo que se constituirá en el método científico occidental, como única vía para alcanzar la verdad y la realidad, única e idéntica, por tanto, necesariamente reproducible y de-mostrable a partir de una subjetividad racional divinizada. Esta es la relación que a nuestro juicio se viene ejercitando en los ejercicios de investigación sobre las culturas andinas. El investigador munido del método científico occidental, como camino de la razón europea, se asocia al ser, el sujeto divinizado, el único capaz de alcanzar la verdad. El no-ser, que curiosamente es el portador del complejo cultural andino, es el objeto, el Otro irracional, considerado como solo como una fuente de datos, que necesariamente deberán interpretarse por la razón del sujeto investigador, quién será el único capaz de ordenarlos a la categoría de conceptos o por lo menos propuestas interpretativas que sean válidas para la ciencia. En este método científico occidental, el sujeto investigador define al objeto investigado, el Otro, reportando en sus propios términos y desde su propio horizonte ontológico lo que el Otro “es” o lo que es su cultura.

1.3 EL MÉTODO ANALÉCTICO

Reflexionando sobre el ejercicio de investigación transdisciplinar presentado en este texto, entendemos que el mismo fue desarrollado a partir de una postura ética, que consistió en considerar al Especialista Tradicional como otro sujeto capaz de autogestionar la investigación. Para describir esta experiencia en términos académicos sustentados en un marco conceptual, recurrimos al Método Analéctico de Enrique Dussel, entendido como una estrategia que permite aproximarse a la Otredad andina en los términos éticos descritos y es concordante con las experiencias de la investigación singular desarrollada.

En términos metodológicos, Dussel (1996) propone una vía que va más allá de la dialéctica, “*el pasaje de la Totalidad Ontológica al Otro, como otro*”, el método analéctico, “*que es*

intrínsecamente ético y no meramente teórico". Dussel resume cinco momentos en la construcción de su método analéctico:

1° El discurso filosófico parte de la cotidianidad óptica (del ser) y se dirige dialéctica y ontológicamente hacia el fundamento, es el camino desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes.

2° El discurso filosófico de-muestra científicamente los entes como posibilidades existenciales, estableciendo la relación fundante de lo ontológico sobre lo óptico. Es la filosofía como ciencia.

3° Existe un ente que no puede de-mostrarse o de-ducirse a partir del fundamento, es "el Otro", que solo permanece presente como trans-ontológico, metafísico, ético. La analéctica es el pasaje desde la Totalidad ontológica al "Otro", la ontología negativa.

4° La revelación de "el Otro". La apertura ética hacia la metafísica de "el Otro", la posibilidad de lo nuevo fuera de la ontología de la Totalidad.

5° La aceptación de "el Otro" como otro, como una opción ética. Dejar ser otro al Otro, situarse en el cara a cara en el *êthos* de la liberación. Silenciarse de la palabra dominadora, negarse como Totalidad.

El método analéctico incluye una opción práctica histórica previa. Lo nuevo revelado, le será dado en el proceso concreto de la liberación misma. Lo nuevo de "el Otro" "*se oye en el campo cotidiano de la historia, del trabajo y aún en la batalla de la liberación*", por tanto, el momento constitutivo del método mismo es saber-oír, es "*la condición de posibilidad del saber interpretar para saber servir*" (praxis analéctica que va más allá de lo ontológico y se avanza como "servicio" en la justicia hacia "el Otro"). "*El filósofo analéctico o ético debe descender de su oligarquía cultural académica y universitaria para saber-oír la voz que viene de más allá, desde lo alto (aná), desde la exterioridad de la dominación*" (Dussel, 1996: 29-60).



CAPÍTULO II: EL ÁMBITO INTRACULTURAL DE LA OTREDAD INDÍGENA ANDINA



2.1 PRIMER MOMENTO DEL EJERCICIO DE INVESTIGACIÓN. INGRESO AL ÁMBITO INTRACULTURAL

En el ejercicio de investigación trans-ontológico se presentaron etapas y momentos. La primera etapa consistió en el armado de una propuesta de investigación sobre Plantas Divinas en Tiwanaku acorde al método científico occidental, enmarcado en una tesis del Programa doctoral del Centro Universitario Agroecología de la Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba, Bolivia (AGRUCO). La propuesta fue presentada a los Especialistas Tradicionales (Sabios Indígenas entendidos en el uso “ritual” de Plantas Divinas) como nuevos integrantes del Equipo de Investigación Transdisciplinar conformado. Los investigadores indígenas no entendieron los términos planteados en la propuesta o no los reconocieron como parte de su complejo cultural y plantearon que los métodos de investigación científica presentados no condicen con las experiencias vivenciales necesarias para abordar la sabiduría sobre Plantas Divinas. Con estos argumentos, los Sabios Indígenas descartaron la posibilidad de hacer investigación en términos de la ciencia occidental.

El fracaso de esta primera etapa impulsó al Equipo a buscar alternativas conceptuales y metodológicas que hagan posible una investigación transdisciplinar con participación de indígenas como sujetos de investigación. Metodológicamente, la primera etapa describe el encuentro de “el Otro” indígena con la ciencia. Una ciencia que propone la relación fundante de lo ontológico sobre lo óntico, con un camino (método) lógico y racional orientado a alcanzar un conocimiento (verdad) desde su propio horizonte ontológico y fundamentada sobre presupuestos conceptuales ajenos al mundo de los portadores del complejo cultural.

Las características transdisciplinares del programa doctoral de AGRUCO, permitieron a los indígenas asumir la decisión de rechazar la propuesta en los términos convencionales planteados. El reconocimiento ético de “el Otro” como un sujeto investigador indígena que interpela la existencia de una ciencia racional, lógica, que se presupone verdadera y con derecho de imponer un único camino científico para hacer investigación, nos sitúa entre el segundo y tercer momento del método analéctico de Dussel. Lo que sigue es “*el pasaje desde la Totalidad ontológica al Otro*”.

El reconocimiento ético de “el Otro” trans-ontológico revela la existencia de una incompatibilidad entre un sistema de conocimiento científico racional y un sistema de saberes ancestrales con posibilidades distintas para acceder a la sabiduría sobre Plantas Divinas. Reconocer a “el Otro” es aceptar la posibilidad de su ámbito ontológico u óntico,

de su propio horizonte distinto al Horizonte de la Totalidad. Ese ámbito de la Otredad Indígena se describe como el ámbito intracultural (figura 1, Capítulo I). El ingreso al horizonte de “el Otro”, al Ámbito Intracultural, se constituye en el primer momento del ejercicio de investigación. *A posteriori*, la investigación trans-ontológica propone una metodología que permite el abordaje al Ámbito Intracultural y el retorno a la Totalidad Ontológica de la ciencia occidental, denominada “Metodología Transdisciplinar Diatópica” (Quiroga¹, et al., 2019).

El ingreso al nuevo horizonte no fue solo un proceso de reconocimiento y aceptación de la Otredad, ingresar a la intraculturalidad requiere por parte de los investigadores académicos, condiciones mínimas que promuevan un reconocimiento, una comunicación, un aprendizaje y un intercambio. Básicamente estas condiciones fueron: la renuncia temporal a las posturas epistémicas occidentales (método científico, la razón, la relación sujeto-objeto de investigación, etc.); el manejo o cercanía con las lenguas indígenas; la capacidad de incorporar los códigos culturales de la otredad y una apertura o reconocimiento hacia las otras formas de ver los mundos andinos. De forma coincidente con las propuestas de Dussel (1996) en su Método Analéctico, pensamos que, para el investigador académico, el ingreso al ámbito intracultural requiere, la construcción de capacidades que le permitan “*oir la voz que viene de más allá, desde la exterioridad*” y una dimensión ética actitudinal que le permita “*descender de su oligarquía cultural académica y universitaria*”.

El ingreso al ámbito intracultural es la acción radical de ruptura con el horizonte ontológico de la Totalidad occidental que demanda “la apertura ante el misterio” heideggeriana en su intento de superar “lo mismo”. Lo intracultural, “el Otro”, solo empieza a percibirse después de haber llevado a la praxis misma el ideal Heideggeriano de superar su propio horizonte ontológico, después de concretar el Método Analéctico de Dussel en un ejercicio de investigación que, sin embargo, en términos de la Otredad, más que un ejercicio, se percibe como una experiencia de vida, el inicio de un camino de re-encuentro con un ámbito trans-ontológico aparentemente extirpado, extinguido.

En este momento del método analéctico y aún desde una perspectiva académica, los investigadores académicos son “lo otro” del Ámbito Intracultural Indígena (fig. 2). En la medida en que el horizonte de la identidad dominante occidental se deja de percibir como la posibilidad unívoca de acceder a la verdad, a la realidad, se accede a lo nuevo, al Ámbito de la Otredad Indígena.

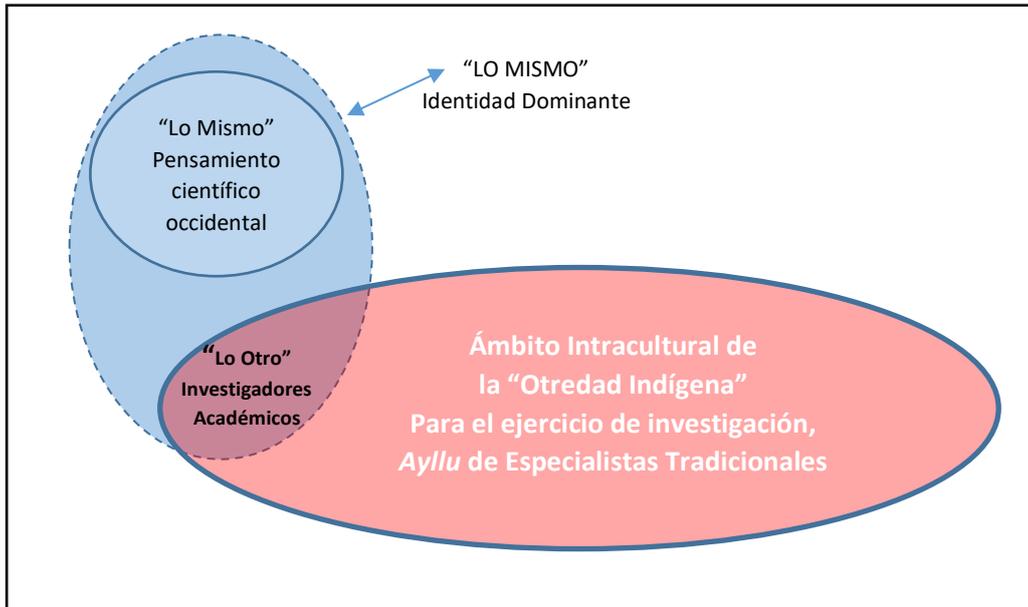


Figura 2. Primer momento del ejercicio de investigación. Esquema basado en el pensamiento analéctico de Enrique Dussel, que desde la perspectiva académica expresa el ingreso de los investigadores académicos al Ámbito de la Otridad Indígena.
Fuente: Elaboración propia

Desde la perspectiva del nuevo ámbito intracultural “lo otro” separado, no existe. El reconocimiento y aceptación de los investigadores académicos los hace parte del *Ayllu* (comunidad) de Especialistas Tradicionales, la condición *sine qua non* para compartir vivencias en el ámbito indígena es que los nuevos miembros de la comunidad asuman la condición de *wawqi masi* (doble enfático que expresa la condición de “hermano semejante”), esta condición se va reafirmando en la medida que los investigadores académicos comparten la lengua, los códigos intraculturales, las vivencias comunitarias y las formas de ver los mundos andinos. Esta condición es el reconocimiento y aceptación implícita del nuevo miembro en la comunidad de la otridad indígena, como un *wawqi masi*, su identidad personal se subsume en el *Ayllu* (que podría pensarse como un Ser comunitario andino). En la Otridad andina, la individualidad solo tiene sentido de ser, cuando es parte de una comunidad. En el primer momento del ejercicio de investigación, lo Otro se ha subsumido en el *Ayllu*, deja de existir como individualidad, como “lo Otro” y asume un nuevo sentido de ser al interior de “su nueva comunidad”, del Ser comunitario, del *Ayllu*.

2.2 LAS MIRADAS DE LOS MUNDOS ANDINOS. DISCUSIÓN SOBRE UN HORIZONTE PLURIÓNTICO Y EPISTÉMICO SINGULAR

Lo descrito en este acápite proviene de reflexiones sobre un ejercicio de investigación trans-ontológico singular desarrollado por un Equipo Transdisciplinar (Especialistas Tradicionales de los Andes Centrales e investigadores académicos de la misma región). Las propuestas conceptuales o interpretativas de este subtítulo podrán ser leídas desde un horizonte ontológico de la Totalidad donde la singularidad es inexistente, o podrán ser escuchadas en un intento de apertura, más allá del ámbito ontológico occidental, como posibilidades de interpretación en construcción continua, no determinadas, ni absolutas, como simples momentos de una pluralidad de expresiones culturales que afloran desde una Otredad Andina Singular.

Reportamos que la experiencia de investigación se adscribe a una comunidad de Especialistas Tradicionales (*Amautas, Chamakanis, Yatiris, Laiqas, Altomisayoj*, etc.), que desde sus miradas conforman un *Ayllu* itinerante. En términos coloniales, se podría considerar una comunidad de “hechiceros”, de “ministros de la idolatría”. Una comunidad que, a pesar de su pluralidad lingüística, representada en la diversidad de denominaciones de los Especialistas Tradicionales, comparten un sustrato cultural. Los Especialistas Tradicionales que principalmente hablan *Runa Simi*, también hablan *Jaqe Aru* y algunos *Puquina*, comparten lenguas, comparten repertorio vocabular, comparten prácticas “rituales” aún con sus variantes particulares y comparten Entidades Divinas.

Metodológicamente, desde una mirada académica convencional, describimos la sabiduría e interpretaciones de la comunidad de Especialistas Tradicionales como la expresión de una “singularidad”, pues a pesar de portar la voz de otros “hechiceros” de sus comunidades de origen y de sus antepasados, sus Miradas de Mundo no adquieren condición universal. Los sujetos de investigación que accedieron a que se describa parcialmente su identidad fueron tres: un *Tata* “*Wachumero*” del Perú (*Tata* José) y dos *Tatas* de Bolivia, que también son Especialistas en Plantas Divinas (*Tata* Dionisio y *Tata* N.N.). En el marco ético de la investigación asiste a los especialistas el “Derecho a la reserva”, en consideración de las nefastas experiencias de visibilización resultante de proyectos de investigación que se implementaron en el pasado. Contrariamente a lo que puede pensarse el interés público excesivo es contraproducente ya que disturba la naturaleza de la inserción de los Especialistas Tradicionales (yatiris) en sus comunidades. Las comunidades de Especialistas Tradicionales con las que se tiene contacto son itinerantes, parte de los Especialistas se

mueven a veces individualmente o a veces en grupo en función a sus propios códigos culturales y/o las necesidades de sus comunidades de origen y de comunidades semejantes que los requieren permanentemente.

La mayor parte de las ideas expresadas en este capítulo son el resultado de la transliteración de las “revelaciones” del Ámbito Intracultural andino. Para este ejercicio del tránsito entre el Horizonte de la Otredad Indígena y el Horizonte de la Totalidad occidental, entendemos por transliteración a la representación de las enseñanzas, experiencias, códigos, símbolos, etc., del Ámbito Intracultural Andino en signos y caracteres del lenguaje escrito.

En el marco del relacionamiento ético con los Especialistas Tradicionales, debemos expresar que la transliteración fue inicialmente resistida por los portadores del complejo cultural andino, debido a que, este ejercicio, implicaba fragmentar las “revelaciones” propias de su cultura (expresadas para vivencias o situaciones particulares) en palabras o conceptos estáticos e incompatibles con la enseñanza viva y en permanente devenir de la Otredad. Sin embargo, al entender que se explicitaría el carácter relativo y singular de la transliteración, los Especialistas Tradicionales accedieron a elevar a consideración de una comunidad académica, material publicado con elementos que pueden ser transliterados desde la Otredad andina.

Al interior del Ámbito Intracultural singular descrito, no se piensa ni se habla de un momento de creación ni de un solo ser absoluto responsable de la misma. Esta mirada del Mundo Indígena Andino se contrastó con la traducción de Taylor (2008) sobre los “Ritos y Tradiciones de Huarochiri”. A diferencia de otros autores, Taylor reconoce la aculturación de la cristiandad colonial en el cambio de los sentidos para algunos términos del Runa Simi: “*kama- «transmitir la fuerza vital de una fuente animante a un ser o un objeto animado», utilizado por la Iglesia para traducir el concepto de «crear»; la forma derivada kamasqa «(el ser o el objeto) que beneficia de la fuerza vital procedente de una fuente animante», traducido por «hechicero»*”. Los Especialistas Tradicionales del Equipo de Investigación aún reconocen al **Qamaqen** (fuerza vital) de los seres u objetos y a la transmisión de fuerza vital desde las **Wak'as** o Divinidades. Los **Apus**, los **Uywiris** “crían” a las comunidades, trasmitiéndoles la fuerza vital, no las crean. Los Especialistas Tradicionales concuerdan más con las traducciones de Taylor que a su vez reflejan el papel de las Divinidades Andinas en el mantenimiento de los equilibrios necesarios para la vida (transmisión de la fuerza vital).

Los sentidos de vida andinos resuenan más con Divinidades que acompañan en lo cotidiano a los seres y objetos existentes, transmitiendo fuerza vital, criando. La idea de una Divinidad transida de cristiandad, quizá asociada a una cosmo-génesis o antropo-génesis lejana en el tiempo y carente de la dinámica y proximidad necesaria para la vida cotidiana andina, es ajena a este Ayllu con Miradas de Mundo de carácter singular.

Reiteramos que de las diferentes traducciones de los “Ritos y Tradiciones de Huarochiri” compartidas en la investigación, los Especialistas Tradicionales del Equipo mostraron mayor afinidad al texto de Taylor (2008):

Capítulo I:

"Cuniráya Huiracocha runakamaq, pachakamaq, ima haykayuq qammi kanki; qampam cakrayki, qampaq runayki"

"Cuniraya Huiracocha, tú que transmites la fuerza vital a la tierra y al hombre, a ti no te falta nada; tú posees chacras, tú posees hombres". Texto traducido por Taylor (2008) que expresa una **Wak'a** (Divinidad **Cuniraya Huiracocha**) dinámica, presente, vinculada a la vida misma, cercana a la cotidianidad.

A diferencia de otras traducciones que ofrecen la connotación de una Divinidad con una función hacedora o creadora, omnipotente pero lejana al presente y la vitalidad de la comunidad indígena. “*Cuniraya Viracocha, hacedor del hombre, hacedor del mundo, tú tienes cuanto es posible tener, tuyas son las chacras, tuyo es el hombre; yo*” (Arguedas, 1966).

Por otra parte, en la traducción del Manuscrito de Huarochiri (Taylor, 2008), los mitos intraculturales hablan que desde “tiempos muy antiguos” (**Ancha ñawpa pachaya**) habían **Wak'akuna** (Divinidades Andinas) y **Runakuna** (hombres-mujeres), cultivos que maduraban (vegetales), cerros, animales, sin embargo, no se describe el origen o principio de todos estos seres u objetos, no se describe una “creación”. Lo existente de “los tiempos muy antiguos” se puede expresar en términos del horizonte de la Totalidad, como una “cotidianidad temporal-espacial compleja”. La cotidianidad “mítica” andina fue profundamente dinámica, cambiante (con muchas etapas de destrucción y generación de tiempos o edades) y tiene a su vez, una continuidad histórica diacrónica, muchos de “los abuelos” y **Wak'as** de los primeros tiempos aún están presentes con sus códigos culturales.

En las descripciones míticas de los tiempos antiguos del Huarochirí, coexisten los **Runakuna** y sus **Wak'akuna**, no existe un ámbito particular trascendente para las Divinidades. Es más, la **Wak'as**, sin perder esta condición, pueden manifestarse en la cotidianidad como seres humanos, expresando sus propios apetitos, rencores o alegrías. En el relato de los tiempos antiguos de Huarochirí, la proximidad entre los **Runakuna** y su **Wak'as** es parte de lo cotidiano (Taylor, 2008).

La cotidianidad intracultural de los Especialistas Tradicionales, su “mundo andino”, en términos académicos, su *factum* intracultural, también es complejo, dinámico y profundamente vinculado con su pasado. En la cotidianidad del “hechicero” (Especialista Tradicional) coexisten mundos tangibles e intangibles profundamente interdependientes.

En el Mundo Andino, lo Divino, lo humano y lo no humano, existen en un solo Ámbito. En este *factum* intracultural se presentan tanto hechos tangibles como hechos intangibles, al igual que en el mito, existe una proximidad cotidiana entre los **Runakuna** y sus **Wak'as**, proximidad que puede acrecentarse en los “tiempos rituales” andinos. Las **Wak'as** tienen apetitos saciables con preparados tangibles (**Waxt'as**), tienen expresiones materiales (montañas, lagos, piedras), se enojan y castigan, así como, re-establecen los equilibrios vitales del Mundo Andino. En este *factum* intracultural complejo del “hechicero”, se mantienen muchos códigos del mito, del *factum* de los primeros tiempos, de los antepasados. Es el ámbito donde se minimizan las distancias entre el mito y lo cotidiano, donde eventualmente podría conservarse “lo extirpado” lo prohibido por la colonialidad, el ámbito desde el cual podría explicarse la existencia de una continuidad histórica cultural.

La complejidad de transliterar la comprensión del *factum* intracultural, desde las vivencias, las experiencias “rituales”, la enseñanza oral y otras formas de enseñanza intracultural, se alivió cuando en un trabajo de campo en Tiwanaku, los Especialistas Tradicionales explicaron su forma de ver el mundo andino a través de su interpretación sobre simbolismo, aún vivo, de la pirámide de Akapana.

La Pirámide de Akapana, la máxima expresión monumental del sitio arqueológico de Tiwanaku, geoméricamente es una Chakana truncada. Para los Especialistas Tradicionales, Akapana es una Divinidad y al mismo tiempo una enseñanza de los Abuelos.

Ya en el *Ámbito Intracultural*, después de compartir información académica sobre la pirámide de Akapana, los *Especialistas Tradicionales* quedaron impresionados por la tecnología de construcción, la tecnología hidráulica, las evidencias de su uso ritual, etc., sin embargo, también expresaron que “*es necesario hablar de aquello que los ojos no pueden ver*”

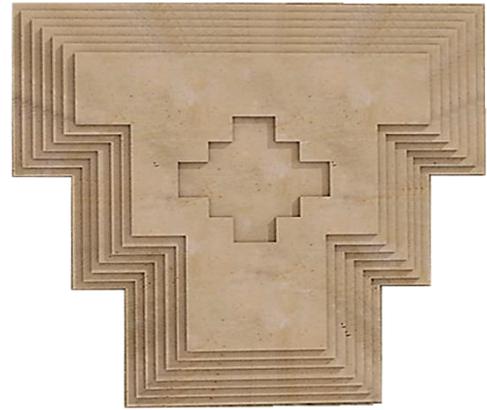


Figura 3. Vista superior de la pirámide de Akapana. La pirámide representa una *Chakana* trunca, específicamente la mitad del símbolo andino.
Fuente: Elaboración propia

Desde el *Ámbito Intracultural Indígena*, los *Especialistas Tradicionales* explicaron una parte de la simbología percibida por ellos en la pirámide de Akapana. Transliterando las enseñanzas intraculturales se propone

que Akapana es la máxima expresión del *factum* de Tiwanaku, la obra material sin duda requirió de una tecnología en algunos aspectos todavía no explicada por la ciencia actual. La magnífica obra de arte y “ciencia” ancestral, el objeto como pirámide, para los *Especialistas Tradicionales* es una Divinidad y se relacionan con ella como tal. Sin entrar en más detalles sobre la espiritualidad andina, los *Especialistas Tradicionales* cuestionan si se conocen los motivos que tuvieron “los Abuelos de Tiwanaku” para construir en su máxima obra material solo la mitad de una Chakana, cuando es evidente su conocimiento del símbolo, expresado en la iconografía lítica y cerámica del sitio arqueológico.

Los *Especialistas Tradicionales* interpretan que esta decisión de truncan la Chakana, es un mensaje inmortalizado en la mega-estructura lítica. El mundo cotidiano, el *factum* intracultural andino, expresa una complejidad material (Akapana), los hechos tangibles, pero también expresa que la totalidad (la Chakana) no puede ni debe determinarse. Existe un ámbito más allá de los sentidos del investigador (los hechos intangibles) que forma parte de lo simbólicamente “conocido” (la Chakana), que no es expresado adrede en la construcción de la pirámide, pero que implícitamente “*está ahí*”, como parte de una totalidad indeterminada materialmente y “conocida” sólo simbólicamente (fig. 4).

La totalidad del *factum* intracultural (Chakana) solo puede ser percibida simbólicamente y

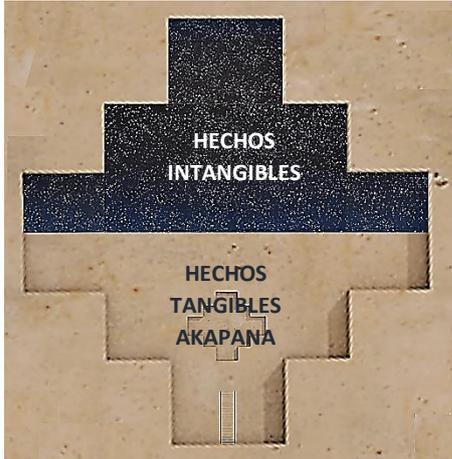


Figura 4. Símbolo panandino de la Chakana, con una pirámide de Akapana inscrita en la parte inferior.
Fuente: Elaboración propia

no es posible determinarla, demostrarla, conocerla desde la materialidad tangible. En lo cotidiano material, se encuentran los hechos tangibles complejos (Akapana), como arte y tecnología sofisticada, perceptibles, con posibilidad de ser explicados y demostrados por la razón y la lógica; pero también se encuentran hechos intangibles, la otra parte de Akapana, lo no expresado, que completa la Chakana y aunque no sea visible, desde lo intracultural, “es” *a priori*, “está presente” como extensión intangible de la pirámide.

Para la otredad indígena, Akapana, lo cotidiano tangible, no tiene sentido sin su parte intangible, no determinada. La totalidad del *factum* para el mundo andino es indeterminada, no es posible demostrarla, conocerla y esta relatividad de lo cotidiano es una constante en todas las prácticas y vivencias andinas. Como se explicará en párrafos siguientes, cada vivencia, cada práctica ancestral andina (como el *Akulliku*) tiene un componente tangible y uno intangible, ambos hacen la totalidad de la vivencia (conjunto de hechos) en sí. En concordancia con la interpretación de carácter singular sobre Akapana, los códigos intraculturales reconocen la existencia de los hechos intangibles como parte de la totalidad del *factum* (en las experiencias, vivencias, ritualidad) pero nunca intentan explicarla, explicitarla, demostrarla. Esta relatividad intracultural se expresa en términos como “*así nomás es*”, como respuesta a indagaciones racionales de su cotidiano tangible-intangible, especialmente de su ritualidad.

La relatividad intracultural también se expresa en la lengua indígena, por ejemplo, en *Runa Simi*, encontramos términos como *kunititan* (“ahorita” o “ahoritita”) cuya expresión puede significar, en este momento, como “en algún momento” no determinado; al despedirse se usa el término *tinkunakama* (“hasta que nos volvamos a encontrar”) que puede significar hasta de dentro de un momento, como hasta dentro de muchos años. Al margen de lo temporal, la relatividad intracultural también se puede encontrar en términos que se refieren a estados de ánimo, de salud, distancias espaciales, explicación de enseñanzas (que normalmente recurren a estrategias diferentes al lenguaje verbal o escrito) y otras vivencias del cotidiano indígena.

Los Especialistas Tradicionales piensan que el mensaje de Akapana se vincula con una cotidianidad indígena prehispánica diferente a concepciones de “un mundo andino” transido de sincretismos. En Akapana, la mitad faltante de la Chakana se proyecta hacia el este (probablemente el mundo de los antepasados, que a su vez es parte de lo cotidiano intangible), no hacia arriba ni hacia abajo. Lo cotidiano intangible comparte el mismo plano con Akapana (lo cotidiano tangible), los hechos tangibles y los hechos intangibles coexisten en un mismo plano en interrelación y complementación. Según la interpretación de los Especialistas Tradicionales, Akapana expresa que los hechos tangibles (lo material) y los hechos intangibles (lo inmaterial) coexisten en el *factum* intracultural, no son opuestos sino complementos de un todo percibido simbólicamente (la Chakana). La integralidad de este *factum* intracultural andino es prácticamente lo opuesto a algunas concepciones occidentales sobre la negación de la facticidad (ámbito de la corporeidad) que debe ser superada a partir de un ámbito intangible (alma, conciencia).

De acuerdo a los Especialistas Tradicionales, para los Abuelos de Tiwanaku, lo intangible es parte del todo simbólico (Chakana), coexiste en el mismo plano (mundo) con lo tangible (Akapana) y ambos aspectos son complementarios e inseparables a tiempo de operar la restauración de equilibrios del *factum* intracultural andino. Las concepciones occidentales sobre la separación de ámbitos (mundos) y su clasificación en diferentes categorías, “superiores” (arriba, espíritu, luz) e “inferiores” (abajo, materia, oscuridad), no tienen sentido para las miradas del Mundo Andino. En otras palabras, para la Otredad indígena, la comprensión del *factum* no es un nihilismo, existen hechos tangibles complejos, capaces de ser demostrados, conocidos, existen, pero no son la totalidad. Los hechos tangibles se complementan con los intangibles para constituir la totalidad (Chakana), una totalidad que no se puede determinar, que se percibe solo desde lo simbólico. La comprensión de la totalidad del *factum* no es posible en tanto la cotidianidad es *a priori* indeterminada. Descrita en términos occidentales, la totalidad (realidad) andina es muy compleja, no solo porque sus hechos tangibles pueden ser artística y tecnológicamente sofisticados, sino porque ellos no cobran sentido sino se remiten y complementan a los hechos intangibles que los completan.

Akapana no tiene sentido sin la contraparte intangible, quizá asociada a simbolismos y significantes que solo se perciben desde la ritualidad intracultural, desde posibles estados expandidos de conciencia, alcanzados con la ayuda de Plantas Divinas, Entidades que parecen constituirse en uno de los mensajes centrales de la iconografía Tiwanaku.

La posibilidad de percibir lo intangible se encuentra en el mismo plano de la cotidianidad (no arriba ni abajo), lo intangible se puede percibir como parte de la totalidad, pero no se puede determinar, de-mostrar, explicar racionalmente, por eso los Abuelos no construyeron una pirámide en forma de Chakana entera, dejaron por sentado la imposibilidad de determinar el *factum* intracultural, como un mensaje y una estrategia para acercarse a una totalidad más compleja y completa, una que incluya hechos intangibles, tan válidos como los tangibles, pero a su vez una totalidad que no podrá determinarse ni de-mostrarse.

Este intento de comprensión parcial (no total) del *factum* intracultural se ajusta más acertadamente a una pluralidad de ámbitos, seres y objetos coexistentes en el mundo andino. El mensaje ancestral de Akapana, permite a los Especialistas Tradicionales operar integralmente para re-establecer los equilibrios del mundo andino tangible-intangible con respuestas cotidianas más adecuadas a su realidad compleja. La comprensión parcial de esta complejidad cotidiana tangible-intangible, puede requerir del auxilio de las Plantas Divinas, explicando así, desde el ámbito intracultural, la presencia de **Kuka, Wachuma, Willka** como parte del mensaje iconográfico de las Estelas Tiwanaku.

Por otra parte, recurriendo a los significantes y significados de las lenguas andinas **Runa Simi** y **Jaje Aru**, el término más cercano a la Totalidad del *factum* intracultural propuesto sería **Pacha**. Este término, que en el Ámbito Intracultural de carácter singular no se define ni se usa como palabra individual, cuando se asocia a otros términos va asumiendo sentidos y significantes. Cuando se habla del **Ñawpa Pacha** (tiempo antiguo), se alude a un mundo (espacio-tiempo) de los ancestros, asociado a un pasado remoto. El **Ukhu Pacha**, mundo (espacio-tiempo) de abajo, se puede asociar a un espacio (lugar) bajo la superficie terrestre.

El *factum* intracultural, abarca la posibilidad de coexistencia de espacios-tiempos (mundos) tangibles e intangibles (**Janaj Pacha, Kay Pacha, Ukhu Pacha**) asequibles desde la cotidianidad indígena. A su vez, este *factum* intracultural permite la coexistencia de tiempos, para el indígena es posible comunicarse con muchas Divinidades y Abuelos del **Ñawpa Pacha**. En el *factum* intracultural la distancia entre el pasado y el presente desaparece. El acceso a los diferentes espacios-tiempos o tiempos-espacios coexistentes en lo cotidiano indígena, es posible mediante la “ritualidad” mediada principalmente por Plantas Divinas. Entre ellas podemos citar a la más conocida, **Inalmama**, con su expresión tangible **Mama Kuka** (Coca) asociada a la práctica “ritual” del **Akulliku** y otras que requieren mayor complejidad “ritual”, como **Villka, Wachuma** y **Wantoj**.

Si bien el cotidiano indígena en constante devenir, es dinámico y cambiante, con la necesidad de re-establecer permanentemente sus equilibrios vitales, también encontramos en él, una continuidad, espacial, temporal o espacio-temporal, contenida en el término **Pacha**. Como se describió en el anterior párrafo, este término indefinible, es el nexo y la constante entre diferentes mundos y diferentes tiempos. Si bien hay diferencias entre los tiempos (**Nawpa Pacha, Kay Pacha**) o los espacios (**Janaj Pacha, Ukhu Pacha**), también hay continuidad entre ellos (**Pacha**). En el mundo andino, el *factum* intracultural, es difícil pensar en espacios independientes de tiempos o tiempos independientes de espacios, o en espacios-tiempos como una Totalidad, por tanto, aunque **Pacha** se asocia con un espacio-tiempo o un tiempo-espacio, desde lo Intracultural Indígena no es posible definirlo. En coherencia con el mensaje ancestral de Akapana, **Pacha**, la Totalidad del *factum* intracultural, no puede y no necesita definirse, es imposible de determinar desde lo lógico-racional y desde los códigos andinos no es necesaria ni pensable una definición. El indígena concibe la Totalidad de su cotidiano como indeterminada *a priori*, la sola idea de determinarla o de-mostrarla no tiene sentido para la Otredad indígena. A su vez, el término **Pacha**, la constante indeterminada, asociada a otros términos va adquiriendo diferentes sentidos, integrales (tangibles-intangibles) pero no absolutos ni completamente determinados, por ejemplo: **Nawpa Pacha, Kay Pacha, Janaj Pacha, Ukhu Pacha, Pachamama, Pachakuti**, etc.

En el intento de transliterar las percepciones del Ámbito Intracultural Andino, desde un ejercicio de una investigación de carácter singular que no pretende generalizar propuestas interpretativas, se describe el esbozo de los primeros entendimientos del ámbito de la Otredad Indígena expresado en términos de un lenguaje académico occidental.

Desde el Ámbito Intracultural se describe una cotidianidad compleja como el escenario donde acontecen todos los hechos, tanto tangibles como intangibles, que hacen al equilibrio de la vida en el mundo andino. En esa cotidianidad intracultural coexisten una pluralidad de mundos, seres (humanos, no humanos y Divinos) y objetos. Para aproximarnos a esta cotidianidad compleja describimos como ejemplo una práctica intracultural cotidiana y vital para los Especialistas Tradicionales.

Lo que a percepción de los sentidos no pasa de un escenario concreto y material (el **Akulliku**, en el que se aprecia un tejido central, otros tejidos como **ch'uspas**, hojas de **Kuka, Llujta**, alcohol o **chicha**), para el Especialista Tradicional tiene un sentido vinculado con su propia identidad cultural ancestral, un sentido que trasciende el horizonte occidental, que no

responde a ninguna categoría académica ni filosófica. El *Akulliku* es una vivencia cotidiana y compleja que reafirma el sentido de ser de los participantes, reafirma los vínculos con los seres humanos, no humanos y Divinos, permite re-establecer los equilibrios necesarios para un devenir propicio de todos los habitantes del cotidiano.

Para el Especialista Tradicional, el tejido (un objeto desde la interpretación occidental), es el espacio físico donde habitan sus Abuelos-Antepasados. Es la posibilidad de un ámbito que acoge seres no tangibles (Antepasados) dentro de un “objeto” (tejido), coexistiendo en la cotidianidad. El ámbito intangible es tan “real” para los Especialistas Tradicionales, como el propio tejido. Sin embargo, desde el horizonte de la Totalidad, este ámbito integral (objeto y mundo de los antepasados a la vez) se considera no inteligible, no perceptible, ni aceptado como “realidad” o verdad. El contraste de miradas, de horizontes interpretativos, permite entender por qué, en épocas prehispánicas, el tejido tenía más valor que el oro. Desde la mirada intracultural de la “realidad” cotidiana indígena, el tejido “ritual” que alberga la presencia y acompañamiento de los Abuelos, de los Antepasados, sujetos que como parte de la comunidad no humana ayudan a mantener y/o re-establecer los equilibrios de la vida, no se equipara en valor a otros objetos sin contenidos equivalentes.

La Coca, para el científico una “especie vegetal”, una “yerba” del demonio para los extirpadores coloniales, para el Especialista Tradicional es una Divinidad integral (*Inalmama-Mamakuka*) que ayuda a comunicarse con los Abuelos y las otras Divinidades del Mundo Andino. Una Divinidad que es el eje mismo de la experiencia del *Akulliku*, un Ser dentro de una planta, un Sujeto Divino contenido en un objeto. En el complejo cotidiano intracultural, la *Kuka* es la Divinidad que propicia la comunicación con otras Divinidades, con los Abuelos, con los no humanos y en último término con los propios humanos que adquieren la condición de hermano semejante (*wawqi masi*), en el seno de la experiencia del *Akulliku*.

La coexistencia de Divinidades, no humanos y humanos en el cotidiano intracultural del *Akulliku*, no tiene otro sentido que re-establecer lazos y equilibrios necesarios para la vida misma, proceso inherente a códigos intraculturales practicados desde “los primeros tiempos”, proceso integral que abarca los hechos tangibles y los hechos intangibles del *factum* intracultural andino.

En los párrafos previos se esbozaron algunos componentes sobre la “naturaleza” de una Planta Divina, como la *Kuka*, a partir de ellos se puede vislumbrar el horizonte, sentido y papel de otras Plantas Divinas en el ámbito de la Otredad andina.

La comprensión de la totalidad del complejo cotidiano indígena no es posible debido a que el *factum* intracultural es indeterminado. Al igual que en la pirámide de Akapana o en el tejido andino, aunque existe una complejidad material con arte, tecnología y simbolismo en los “objetos” mencionados, posible de ser “conocida” e interpretada, la coexistencia de mundos y seres no tangibles contenidos en los objetos tangibles, hacen necesarios otros recursos, más allá de los sentidos, la lógica y la razón, para alcanzar una aproximación a la comprensión de la “totalidad” del hecho. Desde los códigos intraculturales, aun contando con los recursos para percibir la totalidad del hecho, la comprensión del mismo no puede ser descrita, porque el *factum* es indeterminado *a priori*, en el mundo andino de los Especialistas Tradicionales nadie puede arrogarse la comprensión de la totalidad de los hechos complejos intraculturales.

Los momentos de comprensión del *factum* intracultural devienen de un intento comunitario, entendiéndose como comunitario, a la construcción colectiva (de humanos, no humanos y Divinidades) de los sentidos de los hechos, la comprensión individual no es fiable ni reconocida. Sin embargo, la comprensión de la totalidad del *factum* es siempre relativa o parcial, la totalidad del hecho es indeterminada en la cotidianidad, no se piensa y no tampoco existe un ámbito trascendente que acceda a esa totalidad. No se piensa en la comprensión de una totalidad del *factum*, porque desde el principio de los tiempos, desde los códigos simbólicos, los Abuelos de los Especialistas Tradicionales les han enseñado que ello no es posible ni coherente con el mundo andino.

Como no existen comprensiones totales, verdades absolutas y universales, el mundo andino es flexible a las construcciones parciales y relativas de las distintas comprensiones comunitarias. Los Especialistas Tradicionales se escuchan entre sí, se validan entre sí y respetan las particularidades y variantes a los sustratos culturales comunes. La sabiduría andina no se percibe como una construcción total, absoluta y definitiva, no se ajusta a los términos de una comprensión total del *factum*.

Esta última percepción nos permite entender por qué los Especialistas Tradicionales y otros sabios indígenas no permiten estructurar la expresión cotidiana y en permanente devenir de la “sabiduría indígena” en la “cárcel” de los términos, conceptos o categorías occidentales.

En el ámbito intracultural andino la vida y el equilibrio del cotidiano están por encima de un *logos* que, *a priori*, no puede determinar la totalidad del cotidiano andino. La sabiduría es viva y se aplica a cada particularidad o singularidad del cotidiano, no existe una receta universal, la respuesta a los desequilibrios del cotidiano proviene de la sabiduría heredada combinada con la sabiduría comunitaria (humana y no humana) revelada y responde a cada singularidad o particularidad. La sabiduría indígena heredada y la revelada, no puede ser demostrada por la comprensión o por el *logos*, ella tiene un componente determinado, alcanzable por la observación, la razón y la lógica, pero también tiene un componente indeterminado que no se expresa, no se verbaliza ni se representa en el lenguaje escrito.

En los términos del horizonte ontológico occidental, para la presente investigación singular, se propone que en el ámbito intracultural no se puede hablar de un nuevo horizonte ontológico, sino de un horizonte plurióntico. Los tiempos antiguos y los tiempos actuales se perciben como un cotidiano complejo intracultural en el que coexisten mundos, seres y objetos, como categorías flexibles y susceptibles de modificación permanente (un “objeto” puede contener un mundo o un ser). La totalidad del *factum* intracultural andino *a priori* es indeterminada, no es posible determinarla en la cotidianidad y no existe un ámbito trascendente que lo de-muestre, lo determine o alcance su “verdadera esencia”. El intento relativo de aproximarse a la comprensión del *factum* intracultural en un momento singular o particular se produce desde la comunidad de los seres todos de la cotidianidad, es un intento que responde a la vida, a la necesidad de re-establecer equilibrios, un intento que no se estructura, que no se transforma en norma, que, si bien responde a la vida, no acaba de determinarse; en los códigos intraculturales no necesita de-mostrarse, su construcción colectiva lo valida ante su propia comunidad para la situación singular o particular que lo requirió.

La comprensión parcial y relativa de otros hechos complejos que aparecen en el devenir del *factum* de la Otredad, nuevamente nace de la comunidad de los seres todos (Divinidades, humanos y no humanos), de la cotidianidad indígena, no se aplica la receta previa, no existe un “conocimiento reproducible”, único y aplicable como verdad, aunque las variaciones sean mínimas, cada singularidad y particularidad requieren su propia respuesta desde la comunidad, desde los seres “todos”. Por eso, para el *Ámbito Intracultural*, pensamos en un horizonte plurióntico complejo y dinámico, desde el cual se responde a la vida en continuo devenir, un horizonte en el que la comprensión total del *factum* no es posible ni pensada

desde los propios códigos intraculturales y la comprensión parcial y relativa de los hechos siempre queda abierta a las nuevas particularidades o singularidades de la vida.

Desde este horizonte plurióntico complejo y dinámico, desde la imposibilidad de determinar la totalidad un *factum* a su vez complejo, con hechos tangibles e intangibles, se intenta transliterar parcialmente las “revelaciones” de la Otredad indígena. Reconocer al Otro, es tomar sus “revelaciones” como válidas *a priori* e intentar transliterarlas como una aproximación al *factum* intracultural indeterminado. Nos encontramos en el cuarto momento de la construcción del Método Analéctico de Dussel: la apertura ética hacia la metafísica de “el Otro”, la posibilidad de lo nuevo fuera de la ontología de la Totalidad.



CAPÍTULO III: LA “REVELACIÓN” DE LA OTREDAD INDÍGENA



En el anterior capítulo se presentaron varias “revelaciones” de la Otredad, principalmente relacionadas a sus formas de ver el “Mundo Andino”. En el presente capítulo transliteramos el proceso mismo de la “revelación”, comprensible parcialmente solo desde el horizonte de la Otredad indígena, que, sin embargo, se ha constituido en el núcleo de artículos científicos asociados a una tesis doctoral (Quiroga³, 2023) del Centro AGRUCO – UMSS - Bolivia y un libro (Ricaldi *et al.*, 2019) publicado por el Ministerio de Educación del Estado Plurinacional de Bolivia.

La “revelación” que describiremos, está asociada a la re-significación de la Estela Fraile de Tiwanaku. En los espacios de la práctica ancestral del *Akulliku*, los Especialistas Tradicionales expresaron, desde sus lecturas intraculturales, su desacuerdo con el nombre atribuido a la Estela y con los significados de su iconografía descritos en el Sitio de Tiwanaku.

La Estela se denomina Fraile, porque, desde la interpretación occidental, portaría un cáliz y un báculo aparentemente similar a la parafernalia litúrgica de los sacerdotes cristianos. En el Sitio Arqueológico de Tiwanaku, la placa correspondiente a la Estela Fraile describe: “(...) *Sus brazos se hallan sobre el pecho, portando un báculo y un keru. Porta una faja ventral con representaciones de cangrejos. Por la saya que lleva representaciones de peces y el vientre abultado, se cree que es un ídolo femenino, dedicado al culto lacustre*”.

La Estela, claramente una expresión del arte y la espiritualidad Tiwanakota, ha sido “nombrada” por la cultura dominante, ha sido subsumida en el horizonte de la Totalidad influenciado por la cristiandad colonial. Aún en la descripción del sitio arqueológico, se translucen componentes coloniales, “*es un ídolo*”.

En la misma placa, los significados atribuidos a la iconografía del cinturón ventral (cangrejos), a juicio de los Especialistas Tradicionales, no representan ningún componente asociado a la espiritualidad o ritualidad andina, para ellos, los significados y significantes de la iconografía Tiwanaku están fuertemente asociados a su actual complejo cultural, que ha



Figura 5. Estela Fraile. Sitio Arqueológico de Tiwanaku
Fuente: Fotografía propia

sobrevivido en el tiempo y que ha sido heredado generacionalmente desde tiempos de los “Abuelos” de Tiwanaku.

Lo que denominamos “revelación” del Ámbito Intracultural, se produjo durante los trabajos de campo del Equipo Transdisciplinar en el sitio arqueológico de Tiwanaku. Para un investigador convencional, desde el horizonte de la Totalidad, la Estela Fraile es un objeto de investigación. Para los Especialistas Tradicionales, la Estela Fraile es una *Wak’a* (término pan-andino polisémico atribuible a una Divinidad Andina), desde el Ámbito Intracultural Andino el “objeto de investigación” es más bien un “Ser” con el que pueden comunicarse por medio de las Plantas Divinas.

Respetando los códigos intraculturales andinos, al llegar al sitio arqueológico de Tiwanaku el Equipo Transdisciplinar “saluda” al lugar, le ofrece *Kuka* y alcohol para pedirle permiso de ingresar. Desde el horizonte óptico intracultural “el lugar” es también un Ser o un conjunto de Seres, un *factum* tangible-intangible indeterminado, un espacio con tantos peligros como bondades, así como, mundos coexistentes que no son “conocidos” ni determinados o que no son develados por los Especialistas Tradicionales. Para los Sabios Indígenas no es imaginable la posibilidad de ingresar al sitio sin cumplir los códigos intraculturales descritos.

Sin entrar en detalle de las muchas “revelaciones” por parte de los Especialistas Tradicionales en su encuentro con los innumerables objetos-Seres del sitio, retomamos el caso de la Estela Fraile. Como lo mencionamos en el párrafo previo, para los Especialistas Tradicionales, la Estela Fraile no es un objeto de investigación, no es solo una piedra de arenisca roja, no es una pieza de arte Tiwanakota, es una *Wak’a*. En los códigos andinos el encuentro con una *Wak’a* requiere un *Akulliku* con ella, en los hechos tangibles ello implica ofrendarle *Kuka* y alcohol, soplar el aliento vital sobre un *k'intu* de *Kuka* hacia la *Wak’a* e iniciar el *Akulliku* portando las hojas de la Planta Divina en el tejido ritual de las *chuspas*.

En los hechos intangibles de este *factum* intracultural (el *Akulliku*), la Divinidad de la *Kuka* (*Inalmama*) permite la comunicación “entre” los humanos del Equipo Transdisciplinar y “con” los Seres Divinos (*Wak’as*) y los Seres no-humanos del sitio. Se trata de la conformación de una “Comunidad” expandida (Seres Divinos, Seres humanos y Seres no humanos). El objeto-*ch’uspa*, contiene entre su trama y urdimbre el “mundo de los Abuelos” y desde esta experiencia en adelante, la *ch’uspa* también contendrá a los Abuelos de Tiwanaku. La *ch’uspa* percibida desde el horizonte de la Totalidad como un objeto, desde

el ámbito intracultural es un “mundo que contiene seres”. La especie vegetal percibida desde el horizonte de la Totalidad como una planta, desde el ámbito intracultural es la Divinidad que permite comunicarse con los Abuelos del tejido, con los Abuelos del lugar y con las Divinidades del sitio. La Estela Fraile, un objeto arqueológico desde el horizonte de la Totalidad, desde el ámbito intracultural es una **Wak´a Achachila** (Una Divinidad-Abuelo). El principal sentido de los hechos tangibles-intangibles descritos en el **Akulliku**, es la constitución de una “comunidad” humana-no humana-Divina; las **Wak´as**, los Antepasados, y los humanos coexisten en el *factum* intracultural complejo, una cotidianidad integral que contiene “lo sagrado” y lo profano occidental, en un solo espacio-tiempo inseparable. La “Revelación” proviene de esta “comunidad” tangible-intangible y aunque los seres individuales que la constituyen juegan diferentes roles en la comunicación y en el mismo proceso de la “Revelación”, en el marco de los códigos andinos ninguno de estos Seres se atribuye individualmente la autoría de la misma. La “revelación” intracultural de Sabiduría Indígena es una construcción comunitaria.

Desde este ámbito pluri-óntico complejo, desde un *factum* a su vez complejo, integral y no determinado, describimos una parte de la “revelación” de la Otredad, una parte de la “revelación” de una comunidad tangible e intangible, una parte de la “revelación” sobre la Estela Fraile. La “Revelación” que transliteramos está asociada a la iconografía del cinturón ventral. Existen otros componentes de las “Revelaciones” que aún no pueden ser transliterados o que no están autorizados para su difusión por parte de los portadores y titulares del complejo cultural (los Especialistas Tradicionales).

Según los Especialistas Tradicionales, desde la comunicación entre la comunidad antes mencionada y principalmente la comunicación con la **Wak´a Achachila** (el objeto-Estela Fraile para la ciencia convencional) surgen “revelaciones” sobre los significados de la iconografía en la Estela. El término comunicación usado en este párrafo corresponde al ámbito intracultural por tanto excede el lenguaje escrito y verbal u otros conocidos en el horizonte de la Totalidad.



Figura 6. Iconografía del cinturón ventral de la Estela Fraile. La Otredad Indígena “Revela” que los motivos del cinturón representan a la cactácea **Wachuma**.
Fuente: Fotografía propia.

Los Especialistas Tradicionales “revelan” que, en el cinturón ventral de la Estela Fraile (fig. 6), los Abuelos de Tiwanaku representaron a una Divinidad, a una Planta Divina, denominada por ellos **Wachuma** (nombre de una Planta Divina indígena que se puede entender como un etnotaxón aplicable a varias cactáceas del género *Trichocereus*). También revelan que, en la falda de la misma Estela (fig. 6), los Abuelos representaron simbólicamente al “espíritu” de **Villka** (Otra Planta Divina de Tiwanaku que botánicamente corresponde al género *Anadenanthera*) y sus propias semillas. Se reitera que los Especialistas Tradicionales reconocen a **Kuka**, **Wachuma** y **Villka** como Divinidades, “una Divinidad contenida en una especie vegetal”.

Por otra parte, también revelan que el **Qeru** portado en la mano derecha de la Estela, está asociado al bebedizo característico para la ingesta de **Wachuma** y que la mano derecha invertida porta una tableta inhalatoria aparentemente destruida por el tiempo o los extirpadores de idolatrías (fig. 5).

En otras palabras, la Divinidad, la **Wak’á Achachila**, denominada Estela Fraile, porta un mensaje no sólo simbólico-espiritual, sino también botánico y de procesamiento experimental, sobre las Plantas Divinas a las que recurrieron los Abuelos de Tiwanaku. Del cinturón ventral para abajo presenta el mensaje más tangible, muestra especies vegetales que “son” Divinidades, la iconografía describe precisiones botánicas de las especies. En las manos se encuentra un mensaje asociado a la transformación de las Plantas Divinas. Las Cactáceas Divinas (**Wachuma**) requieren de un procedimiento técnico-ritual que las transforma en un bebedizo como vía de ingreso al cuerpo humano, aunque no se describen los procedimientos para lograr el bebedizo, esa sabiduría aún perdura en los Especialistas Tradicionales y a partir de ella se propone uno de los mensajes del simbolismo de un **Qeru** portador del bebedizo en las Estelas. Los Especialistas Tradicionales también encuentran relación entre las semillas de **Willka** en la falda de la Estela y la iconografía de la mano derecha, que representa la parafernalia inhalatoria necesaria para recurrir a esta Planta Divina sugiriendo los procedimientos y los contextos culturales necesarios para la transformación de semilla a polvo inhalatorio.

Actualmente los Especialistas en Plantas Divinas del Equipo Transdisciplinar, a pesar de las estrategias de extirpación de idolatrías y sus devastadoras consecuencias en el tiempo, todavía ingieren **Wachuma** e inhalan **Villka**, hecho que los familiariza con el mensaje ancestral de su “Abuelos de Tiwanaku”.

La “Revelación” trans-ontológica expresada como sabiduría intracultural no se alcanza desde una relación sujeto-objeto de investigación (investigador - Especialista Tradicional como objeto), ni siquiera desde una relación sujeto-sujeto de investigación (Equipo Transdisciplinar), la sabiduría se revela a partir de una comunidad tangible e intangible, a partir de una relación de carácter ético entre los Especialistas Tradicionales, sus aprendices (investigadores académicos), su *Wak’a Achachila* (Estela Fraile como Divinidad), sus Abuelos-Antepasados y el sitio mismo. Desde la construcción comunitaria de Sabiduría Indígena mediada por un escaso lenguaje verbal y la ingesta ritual de Plantas Divinas, sin aparentes procesos de razonamiento, en un proceso de comunicación que abarca lo tangible y lo intangible y que excede las posibilidades de comprensión del Horizonte de la Totalidad, la comunidad “revela” la nueva sabiduría intracultural, los mensajes iconográficos de su *Wak’a Achachila*.

Esta “Revelación” trans-ontológica es “la nada”, el vacío, lo nuevo, inexplicable desde el horizonte de la Totalidad. Para un investigador convencional, la “revelación”, está al margen de las estrategias ni metodologías de la ciencia occidental. Para la comunidad tangible de investigadores (Equipo Transdisciplinar), en concordancia con el Método Analético de Dussel, la “revelación” fue tomada *a priori* como válida, como una expresión de la Otredad y, a partir de ella se realizó un largo camino de retorno hacia el Horizonte de la Totalidad, para “de-mostrar” con evidencias la posibilidad interpretativa del Ámbito Intracultural. Los capítulos siguientes de este texto tratarán precisamente de este recorrido, salir del Ámbito Intracultural de la Otredad, transliterar las “revelaciones” y sustentarlas con evidencias aceptables para el horizonte ontológico de la Totalidad, presentando productos de investigación “formales” (publicaciones) de un Equipo Transdisciplinar constituido por Especialistas Tradicionales e investigadores académicos.

Desde una perspectiva académica, el nuevo proyecto histórico, resultante del encuentro entre el horizonte de la Totalidad y el Ámbito Intracultural, entre los Especialistas Tradicionales y los investigadores académicos, se centra en la comunidad de investigadores de la Otredad, ellos son “lo nuevo” para el ejercicio trans-ontológico de investigación, ellos son los portadores de la cultura andina, la voz de la Otredad. Por ello el discurso del presente trabajo se centra en las nuevas posibilidades de esta comunidad, en su encuentro crítico con productos de investigación de la ciencia occidental relativos a sus complejos culturales, en el aporte de “revelaciones” válidas tanto para el ámbito de la Otredad indígena como para el horizonte de la Totalidad. Como se discutirá en el desarrollo de este trabajo, “lo nuevo”,

procedente del “Otro” ámbito externo a la Totalidad, de la Intraculturalidad, aporta sustancialmente no solo a los productos de investigación convencionales (publicaciones) sino también a su propia “Otreidad”. En el encuentro analéctico, “el Otro” (Indígena) actúa en libertad de: decidir lo que compartirá con una comunidad científica; de no ser definido, conocido, aprehendido o subsumido dentro de la Totalidad (mantener su existencia como “otredad” durante la experiencia trans-ontológica); de hacer investigación sin someterse a las ontologías, epistemologías, metodologías ni categorías de la Totalidad (desobediencia epistémica); de mantener el derecho a la reserva de Sabiduría, a la propiedad intelectual de lo transliterado y lo no transliterado y a la totalidad de la Sabiduría “revelada” en el proceso de investigación.

A medida que, desde las disciplinas, vayamos de-mostrando la validez de la “Revelaciones” intraculturales, volveremos recurrentemente a las ideas expresadas en este capítulo a manera de resaltar el proceso por el cual, los “escenarios míticos” intraculturales pueden adquirir validez y relevancia para el horizonte de la Totalidad.



CAPÍTULO IV: LAS POSIBILIDADES INTRACULTURALES DEL EJERCICIO DE INVESTIGACIÓN



A pesar de estar enmarcada en un Programa de Doctorado, la investigación trans-ontológica no fue pensada sólo para obtener productos formales (publicaciones), la pretensión de investigación no fue sólo científica o académica, fue principalmente un proyecto con la pretensión ética de reconocer en todo momento al Sabio Indígena como el principal Sujeto de Investigación. En reciprocidad a las enseñanzas de los Especialistas Tradicionales, los investigadores académicos llevaron al *Ámbito Intracultural* información “científica” (artículos, libros, etc.) sobre la cultura andina, las Plantas Divinas, la etnohistoria, la iconografía, y otras temáticas. Por otra parte, se aseguró la participación de los Especialistas Tradicionales en todos los trabajos de campo, como una vía determinante para alcanzar las “revelaciones” que hacen a esta publicación y las “revelaciones” que se quedaron en el *Ámbito Intracultural* como Sabiduría no autorizada para su difusión.

Al interior del *Ámbito Intracultural* (Comunidad Indígena) se presentó una apertura crítica a lo producido desde la ciencia, reconociendo afinidad o cercanía con algunos textos e interpretaciones y desconociendo por completo otras propuestas interpretativas. De todo el material académico revisado, los textos que produjeron más impacto sobre los Especialistas Tradicionales fueron las crónicas asociadas a la extirpación de idolatrías, ellas reflejaban los violentos procesos de aculturación a los que habían sido sometidos sus Antepasados, tales relatos causaron en ellos estados empáticos de tristeza y hasta llanto.

Las *Wak'as*, *Mallquis* y *Qonopas* minuciosamente descritas en los Manuales de extirpación de idolatrías, todavía existen en los ajuares rituales de los Especialistas Tradicionales, denotando una probable “continuidad histórica cultural”. Los profundos estados de relacionamiento afectivo y sentidos de identidad cultural asociados a sus actuales *Wak'as*, *Mallquis* y *Qonopas* producían, entre los Especialistas Tradicionales, espanto, tristeza y rebeldía ante los relatos sobre la destrucción colonial de aquellas expresiones Divinas que con seguridad cuidaban y atendían sus Abuelos-Antepasados.

Al interior del *Ámbito Intracultural*, los Especialistas Tradicionales se abrieron a discutir críticamente (con sus propios códigos y desde sus propias miradas de mundo) artículos científicos proporcionados por los investigadores académicos (figura 7).

En el abordaje crítico del material publicado, rápidamente descartaron algunos textos y solicitaron profundizar otros. La información relevante para ellos fue principalmente de carácter etnohistórico e iconográfico, a partir de ella y del trabajo de campo, se observó lo que podemos denominar el afloramiento de “memorias ancestrales” (Sabiduría de los

Antepasados, obtenida aparentemente sin mediación de procesos racionales), nuevas “revelaciones” generadas principalmente a partir de mensajes iconográficos y sabiduría subyacente de la comunidad actual que se expresa y complementa con la información científica estudiada. Estos procesos nos permitieron sugerir la existencia de una continuidad histórica cultural, desde la cual los Especialistas Tradicionales son capaces de leer e interpretar mensajes simbólicos ancestrales (iconografía), explicar sustratos culturales compartidos con los Antepasados prehispánicos (etnohistoria) y proponer interpretaciones actuales del material arqueológico al que tuvieron acceso.

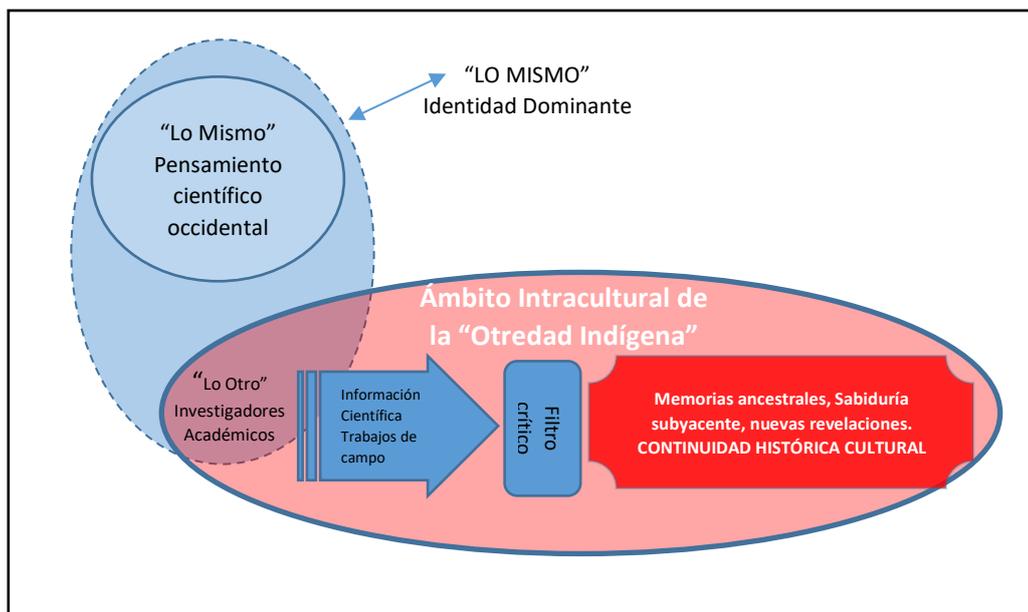


Figura 7. Nuevas posibilidades de la Otridad Indígena en la interacción con productos de investigación. Esquema basado en el pensamiento analéctico de Enrique Dussel, que expresa procesos de interacción de la Otridad Indígena con la investigación científica.
Fuente: Elaboración propia

En el marco ético de la investigación, se definió de partida que, del conjunto de “memorias ancestrales”, sabiduría subyacente y “revelaciones” generadas en el Ámbito Intracultural, sólo se publicaría aquella Sabiduría autorizada por los Especialistas Tradicionales. El resto de la Sabiduría se mantiene protegida por el “derecho a la reserva” de los portadores del complejo cultural andino. En función a los niveles de acceso, la sabiduría “reservada” se subdivide en dos componentes, el primero de acceso a los investigadores académicos y a otros miembros de la comunidad de Especialistas Tradicionales con los mismos códigos culturales y el segundo de acceso solo para portadores del complejo cultural andino.

Dada la pretensión ética de la investigación trans-ontológica, sus posibilidades y potencialidades se observan mejor al interior del Ámbito Intracultural. Considerando que,

en el Mundo Indígena Andino, la Sabiduría generada no debe ser de-mostrada y tampoco necesita de argumentos o evidencias para su divulgación intracultural, los Especialistas Tradicionales elevaron, en sus propios códigos y términos, las memorias ancestrales y revelaciones de Sabiduría resultantes del proceso de investigación, al interior de su propia Comunidad a objeto de que la misma valide lo propuesto. El resultado se hace evidente al observar la validación y apropiación de “nueva” Sabiduría por parte de otros Especialistas Tradicionales de la Comunidad que no participaron en el proceso de investigación. En términos académicos observamos, al interior del Ámbito intracultural, la transformación de productos de investigación en resultados de investigación. El derecho a la reserva de Sabiduría que asiste a los Especialistas Tradicionales, no nos permite describir, con mayores detalles, estas experiencias al interior de las Comunidades Indígenas.

Lo importante del proceso radica en la posibilidad de que el Especialista Tradicional, como Sujeto de Investigación, gestione sus propios productos de investigación y los transforme en resultados al interior de su propia Comunidad. El indígena no debe esperar una “devolución” de sabiduría o conocimiento por parte del investigador académico, una intermediación muchas veces cargada de sesgos culturales ajenos a su propio Ámbito. La investigación trans-ontológica “compromete” al propio Especialista Tradicional a involucrarse (en términos intraculturales, hacer *Ayni*-Reciprocidad) con el trabajo del Equipo Transdisciplinar orientado a la generación de productos de investigación formales y su posterior publicación. El indígena, respondiendo a sus códigos culturales, recibió un aporte y se encuentra en la obligación de retribuirlo (*Ayni*); dentro de su ética intracultural indígena es impensable recibir y no aportar. La Metodología Transdisciplinar Diatópica (Quiroga¹ *et al.*, 2019) concordante con el Método Analéctico Crítico de Enrique Dussel, comienza a ser operativa, en la medida en la que puede responder a los propios códigos culturales y éticos de la Otredad Indígena.

La apertura de los investigadores académicos a las miradas del mundo andino y a la participación con los códigos y ritualidad andina, el trabajo al interior de la Otredad Indígena, el *Ayni* de los Especialistas Tradicionales, van gestando lo que denominamos en términos occidentales una “Comunidad de Investigadores”. Este equipo trans-cultural subsiste a la conclusión de los proyectos de investigación, se requiere mutuamente para responder y/o aportar a sus propias Comunidades (indígenas o académicas) en términos del respeto y la reserva de los complejos culturales andinos.

En términos metodológicos, el ejercicio de investigación planteado, responde al imperativo ético de considerar al indígena como sujeto de la investigación, a la Otredad como un ámbito que “existe” y que tiene sus propias miradas de mundo, al proceso de investigación como una respuesta ética, no invasiva ni extractiva para la propia intraculturalidad. Todas estas posibilidades y las potencialidades a las que no accedemos, fueron parte del ejercicio de investigación planteado y fueron el motor para que los miembros de la Otredad indígena acompañen el proceso de salida del Ámbito Intracultural hacia el Horizonte de la Totalidad. Para los Especialistas Tradicionales, desde su intraculturalidad, este proceso no necesita demostrarse ni argumentarse, sin embargo, en fidelidad a sus propios códigos, participaron en posteriores discusiones, trabajos de campo, etc., por el solo hecho de “no dejar solos” a los nuevos miembros de su Comunidad de Investigadores. A pesar de encontrarse involucrados en un proceso de transliteración, inherente sólo a las pretensiones académicas de los investigadores académicos, los Especialistas Tradicionales no ocultan que en su interior consideran infructuoso pretender argumentar y/o de-mostrar lo que para ellos ya “es”, aquella Sabiduría que ya fue validada por su propia Comunidad en calidad de un mensaje ancestral de sus Antepasados.



CAPÍTULO V. EL TERCER ÁMBITO COMO INTENTO PARA ESTABLECER UN DIÁLOGO INTERCULTURAL HORIZONTAL Y RECÍPROCO



Hasta esta etapa de la investigación, como posibilidades y potencialidades intraculturales, de acuerdo al Método Analéctico de Enrique Dussel se habrían alcanzado la “revelación del el Otro” y la “Aceptación del el Otro como otro”, como cuarto y quinto momentos metodológicos.

El retorno al Horizonte de la Totalidad, implica la construcción de un tercer ámbito distinto al Ámbito Intracultural y al ámbito académico. Los primeros intentos de construir este Ámbito se pueden encontrar en los espacios de revisión crítica de información científica por los investigadores “todos”. El hecho de considerar información científica al interior del Ámbito Intracultural fue el primer intento de diálogo intercultural “horizontal”. En reciprocidad (*Ayni*) a este intento, los Especialistas Tradicionales aportan sus “revelaciones” de Sabiduría al tercer ámbito de entendimiento intercultural y a partir de él, colaboran exhaustivamente en el proceso de argumentación académica (de-mostración) de sus “Revelaciones” y posterior transliteración de todo el proceso que permita producir textos (productos de investigación) para la difusión a la comunidad académica (fig. 8).

Los Especialistas Tradicionales participan en el diálogo intercultural porque entienden que, en términos del horizonte de la Totalidad, aquello “evidente” para su Comunidad, lo que “ya es” por revelación de su *Wak’a* y por validación de su comunidad “toda”, debe argumentarse y debe de-mostrarse para ser “considerado” como propuesta interpretativa “válida” a los ojos de una comunidad académica.

Los Especialistas Tradicionales, que de principio rechazaban los métodos de la ciencia occidental, que se rehusaban a de-mostrar o argumentar lo que para su Complejo Cultural era evidente, ahora acompañan el proceso de construcción de productos de investigación formales, pero su actitud de colaboración es más un código ético de reciprocidad que un acercamiento o fascinación por la ciencia. Su actitud es una respuesta a la posibilidad de auto-gestionar la Sabiduría desarrollada en la investigación trans-ontológica, a la posibilidad de decidir en comunidad las “Revelaciones” que se mantendrán en reserva y aquellas que se difundirán. El *Ayni* de los Especialistas Tradicionales acompaña el proceso hasta concretar los productos de investigación formales, consideran que su Comunidad recibió un aporte desde el ejercicio de investigación y que devolver el aporte es responder a su vida misma. De principio, los Especialistas Tradicionales solicitan guardar en reserva sus identidades y rechazan que sus nombres figuren en las publicaciones transdisciplinares. Como se constata en la lista de autores de este texto y ante las incansables solicitudes del Equipo, los Sabios

Indígenas escasamente acceden a colocar sus primeros nombres o sus pseudónimos en todos los textos producidos. Desde ya, este tipo de identificación de autores en artículos científicos o textos publicados, generó conflictos con las normas editoriales convencionales.

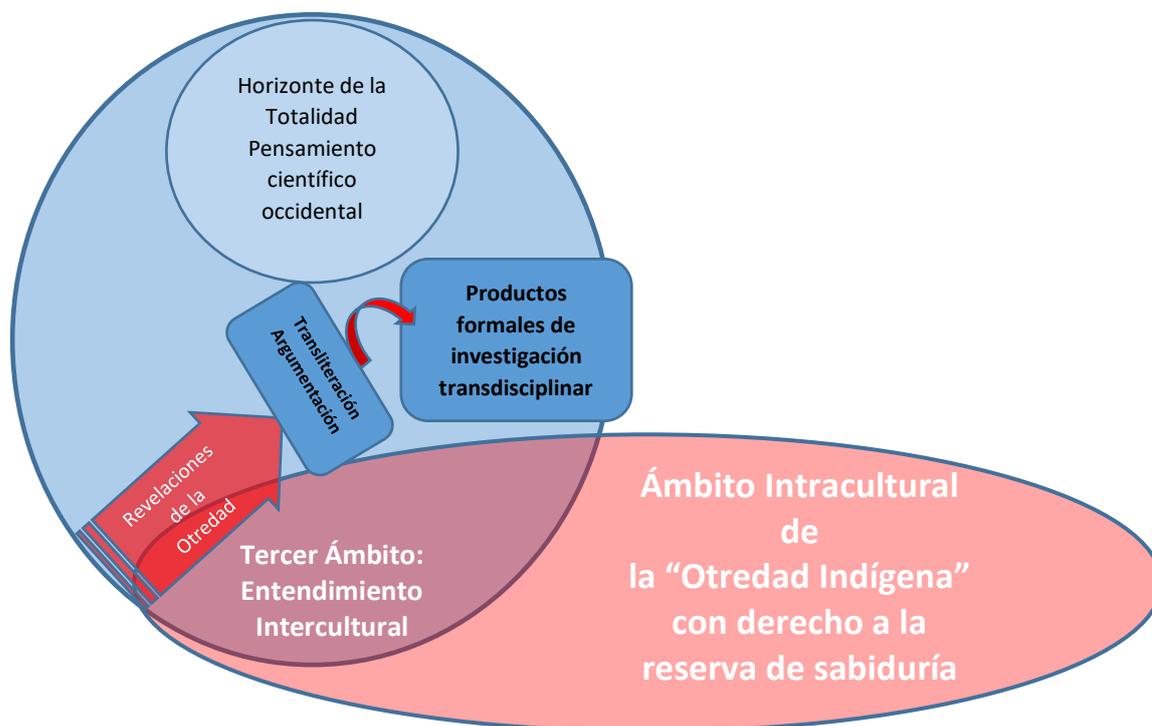


Figura 8. Segundo momento del ejercicio de investigación. Retorno al Horizonte de la Totalidad. Esquema basado en el pensamiento analéctico de Enrique Dussel, que muestra un tercer ámbito de entendimiento intercultural donde las revelaciones se transliteran en productos de investigación. Fuente: Elaboración propia

El proceso de argumentar las revelaciones intraculturales no fue sencillo y precisó la familiarización de los Especialistas Tradicionales con varias disciplinas académicas. Los investigadores indígenas acompañaron las discusiones y nuevos trabajos de campo. Sin duda, al margen de proponer sus revelaciones como nuevas propuestas interpretativas intraculturales, su aporte en la argumentación académica fue también determinante. El proceso de argumentación de “Revelaciones” con datos y evidencias de diferentes disciplinas se describe en el siguiente capítulo.

En el tercer ámbito, el papel de los investigadores académicos del Equipo transdisciplinar, se constituye en el eje de la meta-comunicación. Los investigadores académicos que participaron en la Metodología Transdisciplinar Diatópica concordante con el Método Analéctico de Dussel, ahora cuentan con los códigos simbólicos occidentales, pero también con algunos códigos simbólicos intraculturales, de manera que, se transforman en actores

principales a tiempo de transliterar las “Revelaciones” autorizadas por los Especialistas Tradicionales, siempre que ellas sean posibles de argumentar o demostrar.

El ejercicio de investigación trans-ontológica, no se centró en la academia o sus investigadores, las estrategias heurísticas empleadas (Quiroga¹ et al., 2019) permitieron alcanzar productos de investigación formales por aproximaciones sucesivas. Si bien, con estas estrategias se obtuvieron suficientes productos de investigación para publicar artículos científicos, libros y sustentar una tesis doctoral, dejamos claro, aún en términos de relato, que una gran parte de Sabiduría generada en el proceso se quedó en el Ámbito Intracultural y otra, a pesar de contar con la autorización para la difusión, todavía no cuenta con los suficientes argumentos o evidencias científicas para presentarlas a la comunidad académica.

Durante el ejercicio de investigación, el diálogo intercultural no se alcanzó solo por estrategias, técnicas ni buenas voluntades. El diálogo intercultural horizontal y recíproco deviene del aprendizaje de códigos culturales en el ámbito de la Otredad. Este aprendizaje es más efectivo cuando se comparten las lenguas indígenas. Los investigadores académicos en su experiencia dentro del ámbito intracultural aprenden significados, significantes y sentidos de las lenguas indígenas andinas. Las lenguas indígenas conservan, bastantes elementos de los códigos y las miradas del mundo andino, existen términos vinculados a la sabiduría y la espiritualidad andina que son prácticamente intraducibles, otros cuyos significados y significantes se perciben, pero no se verbalizan. En lo intracultural existen formas de aprendizaje que exceden las posibilidades del lenguaje escrito u oral, que exceden la razón y la lógica. Formas de aprendizaje que, son capaces de explicar lo manifiesto de la **Chakana (Akapana)**, pero también permiten intuir, en lo simbólico, lo no manifiesto, como un hecho intangible no determinado (la parte no visible de **Akapana**).

Para la investigación trans-ontológica este conjunto de vivencias en el Ámbito Intracultural, es una condición *sine qua non* para producir diálogo intercultural horizontal y recíproco. El investigador académico conoce los códigos intraculturales andinos y el Especialista Tradicional, aunque su móvil sea solo el **Ayni**, se abre a aproximarse a los códigos del Horizonte de la Totalidad. No puede existir verdadero diálogo intercultural sino se construye una metacomunicación que permita tomar en cuenta los códigos culturales de ambas culturas y sin que exista un posicionamiento ético que sitúe a las culturas y sus códigos al mismo nivel (horizontal).

La diferencia de roles entre investigadores académicos y Especialistas Tradicionales indígenas se expresan sólo en la transliteración de “Revelaciones” a artículos científicos o libros. En el cotidiano vivencial, ambos tipos de investigadores forman una “Comunidad”, con profundos lazos, en la que es difícil establecer cuando un investigador deja de ser parte de lo intracultural para actuar solo en el ámbito académico. Desde esta lectura es posible proponer que, en el tercer ámbito, lo distinto y lo diferente llega a diluirse, el acceso a la Sabiduría trasciende el ámbito individual y se constituye en un acto Comunitario.

Para cerrar este capítulo es necesario reconocer el aporte a la Otredad de un gran pensador, el Maestro Enrique Dussel, pues encontramos entre sus propuestas marcos conceptuales y metodológicos que sustentan la investigación trans-ontológica realizada y quizá, lo más importante, categorías para describir el proceso desde un locus de enunciación ubicado en la propia Otredad Indígena Andina.

El tercer ámbito, concordante con las propuestas de Enrique Dussel, deviene de un proceso metodológicamente descrito en la analéctica crítica como: el reconocimiento de una Otredad Indígena, la aceptación de “el Otro” como una opción ética, la negación a la palabra dominadora de la Totalidad y la aceptación de las revelaciones de la Otredad como posibilidades de lo nuevo fuera de la Ontología de la Totalidad.

Aunque para la Otredad Indígena participante en la investigación trans-ontológica, no es necesario ni deseable “de-mostrar” la Sabiduría Andina en el Horizonte de la Totalidad, desde las pretensiones académicas, todo este esfuerzo conceptual y metodológico sería vano si permanece en términos discursivos, si no fuera posible transliterar las “Revelaciones”, *per se* válidas para el Ámbito Indígena, en productos de investigación argumentados como nuevas propuestas interpretativas construidas desde la Otredad portadora del complejo cultural. En el texto se describe todo este proceso: se parte de un nuevo proyecto histórico centrado en los investigadores de la Otredad Indígena, lo “nuevo” para la investigación convencional; con la Otredad como el eje fundamental, se arriba a “Revelaciones Intraculturales”; el proceso culmina con la argumentación académica de las “Revelaciones” y su transliteración en forma de material publicable.

La fundamentación conceptual-metodológica del texto, permite elevar a la Otredad Indígena a una condición tal que le permita: construir una propuesta interpretativa sobre el mensaje portado en la iconografía de su *Wak'a Achachila* (Estela Tiwanakota) y demandar la

necesidad de re-significar a su Divinidad cuestionando interpretaciones occidentales ajenas a su Complejo Cultural.

El sexto momento metodológico se alcanza cuando la Comunidad de investigadores propone, desde las disciplinas científicas, argumentos y/o evidencias que ayudan a transliterar la “Revelación Intracultural” en una propuesta interpretativa de carácter académico. Es un momento en el que la Otredad Indígena y los investigadores académicos, como un todo, como una “Comunidad”, generan aportes interpretativos para el Horizonte de la Totalidad. Un sexto momento concordante con la Metodología Transdisciplinar Diatópica, que plantea la incursión al Ámbito Intracultural y el retorno al Horizonte de la Totalidad, enmarcado en la ética de la aceptación de “el Otro” en condición de Sujeto de investigación. El término Diatópico significa: con un pie en la Otredad Intracultural y el otro en el Horizonte de la Totalidad. Este proceso sólo es posible desde el tercer ámbito previamente descrito.

En el siguiente capítulo desarrollaremos, a partir de este Ámbito, la *praxis* del retorno hacia el Horizonte de la Totalidad, la argumentación de las “Revelaciones” Indígenas.



**CAPÍTULO VI. EL RETORNO AL HORIZONTE DE LA
TOTALIDAD ARGUMENTACION ACADÉMICA DE LAS
REVELACIONES INTRACULTURALES INDÍGENAS**



Un primer intento de difundir resultados de un artículo científico producido a partir de la “Revelaciones” intraculturales sobre la Estela Fraile fue a través del libro *“Diálogo Intercientífico: de la teoría a la práctica”* (Ricaldi *et al.*, 2019) publicado por el Ministerio de Educación del Estado Plurinacional de Bolivia. Sin embargo, los acontecimientos suscitados a partir de noviembre de 2019 no permitieron socializar el libro y truncaron el proyecto de hacer investigación con y para la Otredad Indígena Andina desde las propias instancias institucionales del Gobierno Nacional.

Más allá de la difusión de una publicación científica, sujeta a normas editoriales, en este capítulo se presentan los resultados del artículo *“Iconografía de la Estela Fraile (Tiwanaku) y Cactácea Sagrada del Wiñaymarka”* (Ricaldi *et al.*, 2019) comentados por la propia Otredad Indígena. Los marcos conceptuales y metodológicos descritos en el presente texto permiten matizar los comentarios intraculturales con términos cercanos al Horizonte de la Totalidad.

En el proceso de retorno al horizonte de la Totalidad, el séptimo momento metodológico, los esfuerzos de la Comunidad de Investigadores se dirigieron a buscar argumentos que sustenten la “Revelación” Intracultural de la Otredad Indígena. A este efecto se recurrió a varias disciplinas, como la etnobotánica, la etnohistoria, la iconografía, etc. La búsqueda de argumentos y evidencias se enmarcó en un diálogo intercultural horizontal y recíproco, donde en reconocimiento de “el Otro”, los aportes conceptuales y las nuevas Revelaciones indígenas se tomaron *a priori* como interpretaciones con posibilidad de ser demostradas. Precisamente en este capítulo presentamos algunas de las nuevas “Revelaciones” de la Otredad que fueron sustentadas por los datos encontrados en los trabajos de campo de la investigación.

6.1 LA INTERPRETACIÓN ACTUAL SOBRE LA ICONOGRAFÍA DE LA ESTELA FRAILE

La placa informativa en el Sitio Arqueológico de Tiwanaku, describe a la Estela Fraile como a un *“ídolo femenino dedicado al culto lacustre”* (una Divinidad del agua), interpretado así por la supuesta presencia de cangrejos y peces en su iconografía.

El nombre de “fraile”, probablemente de origen colonial, estaría asociado a que la Estela porta en la mano izquierda un *Qeru*, visto desde la cristiandad como un cáliz y en la mano derecha con el puño invertido, un supuesto báculo (figs. 9 y 5).

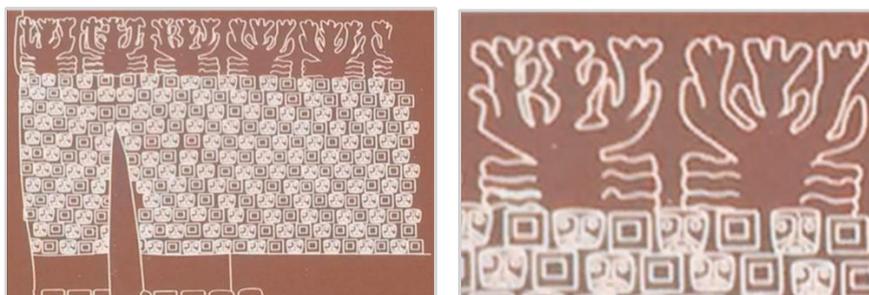
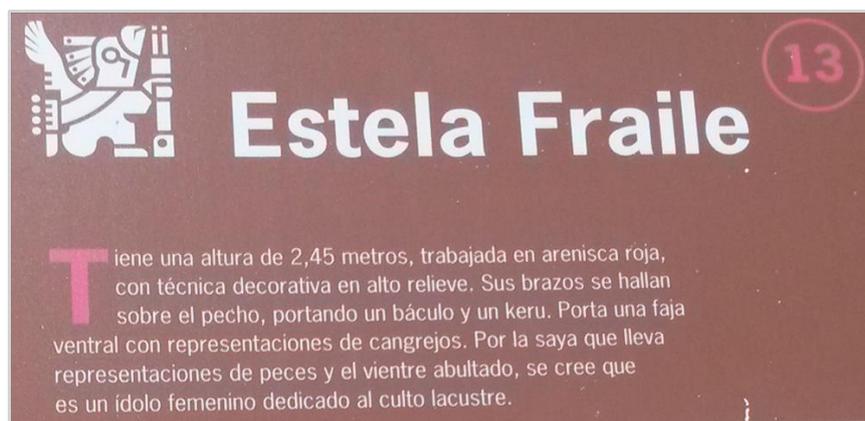


Figura 9. Placa informativa de la Estela Fraile. Sitio Arqueológico de Tiwanaku. Ampliación de motivos en del cinturón ventral y la falda de la Estela Fraile, interpretados oficialmente como cangrejos y peces. Fuente: Fotografías propias, 2018

Respecto al cinturón ventral de la Estela, que fue la interpretación iconográfica más discutida de inicio, Arturo Argueta, coautor del artículo *“Iconografía de la Estela Fraile (Tiwanaku) y Cactácea Sagrada del Wiñaymarka”*, propone que, si nos encontráramos frente a una iconografía realista o naturalista, no encuentra coincidencia entre los motivos del cinturón ventral y la descripción biológica de un cangrejo. El argumento parte de la diferencia entre la descripción biológica de un cangrejo, un crustáceo decápodo, y los motivos del cinturón ventral. Los supuestos cangrejos del cinturón ventral presentan solo 3 patas y una pinza a cada lado con una posible cabeza en el centro, aludiendo a un probable artrópodo octópodo y no a la descripción biológica de un cangrejo.

Por otra parte, y aunque no se constituya en un argumento de partida (porque no se puede “de-mostrar” una continuidad ritual-espiritual entre Tiwanaku y los actuales portadores del Complejo Cultural Andino), referimos que la interpretación de la placa también es cuestionada desde lo intracultural indígena. Los Especialistas Tradicionales no encuentran en el repertorio simbólico de su ritualidad la presencia de cangrejos. A pesar de que las

Waxt'as pueden incorporar elementos acuáticos como estrellas de mar y conchas marinas, no es usual encontrar cangrejos en estas ofrendas ceremoniales.

Al margen de haber considerado “Revelación” Intracultural *a priori* como una posibilidad interpretativa válida, los cuestionamientos anteriormente descritos sobre la actual interpretación iconográfica, motivaron a la Comunidad de Investigadores a buscar argumentos o evidencias que sustenten la presencia de cactáceas en el cinturón ventral de la Estela Fraile como alternativa a los cangrejos descritos oficialmente.

A pesar de conocer los posibles intercambios de Tiwanaku con otros ecosistemas de las zonas cercanas, incluidos los valles interandinos, de los cuales se podría obtener cactáceas transportadas hacia el centro arqueológico, el Equipo de investigación decidió hacer trabajo de campo en las zonas de influencia Tiwanaku más cercanas al Sitio Arqueológico.

6.2 PROPUESTA INTERPRETATIVA INTRACULTURAL DE LA ICONOGRAFÍA EN EL CINTURÓN VENTRAL EN LA ESTELA FRAILE

Los Especialistas Tradicionales, en un estado expandido de conciencia producido por su ritualidad y las hojas de *Inalmama*, en interrelación con la Comunidad Divina, humana y no humana, “Revelan” el significado de la iconografía del cinturón ventral de la Estela Fraile. La “Revelación”, lo nuevo, lo desconocido y escasamente perceptible desde el Horizonte de la Totalidad, describe la presencia de *Wachuma* (Cactácea Divina del género *Trichocereus*) en la iconografía estudiada (fig. 10). Enmarcados en el Método Analéctico, la “Revelación” Indígena, difícil de percibir aún para los investigadores académicos del Equipo, se considera *a priori* como una interpretación válida.

A partir de las descripciones de los Especialistas Tradicionales en los espacios de diálogo intercultural, se logró construir, sobre la fotografía de la escultura lítica, un esquema presentado a la derecha de la figura 10. A partir de la “Revelación” Indígena se describe inicialmente en este esquema, tres tallos verticales de *Wachuma* coronados por flores apicales características del género *Trichocereus*.

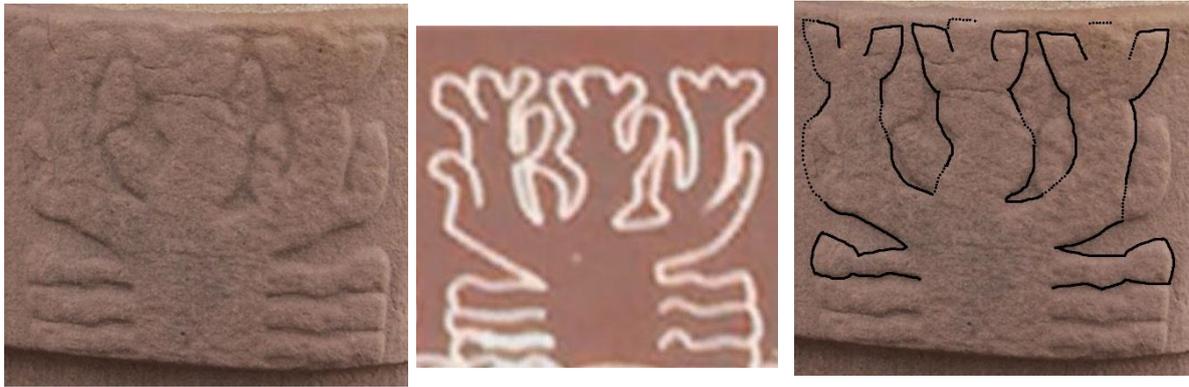


Figura 10. Interpretación intracultural de los motivos en el cinturón ventral de la Estela Fraile. Al centro ampliación del motivo propuesto en la placa del Sitio Arqueológico. A la izquierda fotografía del motivo lítico en la Estela Fraile. A la derecha primer esquema de **Wachuma** (Cactácea Divina) explicado por los Especialistas Tradicionales como tres tallos verticales de la cactácea coronados por flores apicales.
Fuente: Fotografías propias, 2018

Durante los diálogos intraculturales y los Trabajos de campo, los Especialistas Tradicionales explicaron, en su acercamiento a la botánica, que el término **Wachuma (Runa Simi)** es un “*etnotaxon*” que engloba a varias especies del género *Trichocereus*: *T. pachanoi*, *T. peruvianus* y *T. bridgesii*, etc.

6.3 ETNOBOTÁNICA DE CACTÁCEAS EN EL LAGO WIÑAYMARKA

Se realizó un trabajo etnobotánico sobre la presencia de cactáceas en islas del lago menor del Titicaca (Wiñaymarka). Las zonas de estudio se seleccionaron por la presencia cercana de ciudades o asentamientos vinculados con la cultura Tiwanaku. Entre las zonas de mayor influencia tiwanakota reportamos a: Santiago de Ojje con las ruinas arqueológicas de



Figura 11. Mapa de ubicación de las ciudades y asentamientos Tiwanakotas: Ojje, Pariti, Lukurmata, Pajchiri, y Khonkho Wankane
Fuente: Wikimedia Commons, Sayri, 2010

Chukku Perqa, la isla de Pariti con abundante cerámica tiwanakota y las ruinas arqueológicas de ciudades tiwanakotas de Lukurmata y Pajchiri.

Para realizar el trabajo de campo, el acceso al poblado de Ojje se realizó a través del Estrecho de Tiquina, haciendo un recorrido terrestre de 30 minutos hasta las ruinas de *Chukku Perqa*. El acceso a las islas bolivianas y peruanas del lago menor Wiñaymarka se realizó desde la población de *Watajata* hasta la Isla *Suriqui* mediante embarcación de los pobladores de la Isla. Desde *Suriqui* se visitaron las islas de *Pariti*, *Enqa*, *Khewayá*, *Tirasqa*, *Takiri*, *Anapia*, *Suana*, *Yuspike* y *Qhana*.

Por sus características particulares respecto al resto del altiplano, las islas del lago Wiñaymarka, aún a 3800 metros m.s.n.m., presentan un microclima apto para desarrollar una vegetación más rica y variada que aquella presente en ecosistemas altiplánicos diferentes a la misma altura. Sin abundar en los datos etnobotánicos del estudio, reportamos un número considerable de cactáceas. Las más abundantes son las Cumulopuntias (*Cumulopuntia boliviana subsp. dactylifera*, *Cumulopuntia sp.*), comunidades de *Austrocylindropuntia subulata* y en menor cantidad cactáceas globulares (*Echinopsis maximiliana*). Esta última es más abundante en las islas en las cuales no hay presencia humana permanente.

En las islas *Pariti*, *Suriqui*, *Takiri*, *Anapia*, *Suana*, así como en *Ojje*, se encontró una cactácea columnar de nombre local *Jawa Qollu*, identificada como una especie del género *Trichocereus peruvianus subsp. puquiensis* (Quiroga² et, al., 2019).

Para los Comunarios de las Islas la cactácea es reconocida como una entidad protectora de las viviendas, característica también reportada por Sharon (1972) para el cactus San Pedro. Se reporta que la cactácea antiguamente era ingerida en infusión como una “medicina fuerte”, sin embargo, en la actualidad esta práctica habría quedado en desuso.

Los Especialistas Tradicionales, desde sus miradas del mundo andino, desde su horizonte plurióntico, desde su *factum a priori* indeterminado, reconocen en la cactácea *Jawa Qollu* un carácter Divino, aunque por los procesos



Figura 12. Ejemplar silvestre de la cactácea columnar *Jawa Qollu* (*Trichocereus peruvianus subsp. puquiensis*). Islas del lago Wiñaymarka.
Fuente: Fotografía propia

que implicarían “hacer que la cactácea

Divina, reconozca a aquellos que van a recurrir a ella, después de estar, aparentemente, muchos siglos sin relación con humanos ni práctica ritual”, no recomiendan reestablecer la ritualidad sin el “*permiso necesario*”.

De inicio los Especialistas Tradicionales del Equipo de Investigación reconocieron a la cactácea con el nombre *Wachuma (Runa Simi)*. Sin embargo, en su contacto con los pobladores locales, asumen como propio el “etnotaxon” local *Jawa Qollu*.

Desde la Otredad indígena inmediatamente se reconoce en el *Jawa Qollu*, los tallos verticales coronados por flores apicales, para ellos representados en la iconografía del cinturón ventral de la Estela Fraile aún con detalles naturales de tallos y flores unidos a las columnas principales. Después de abundar en diálogos interculturales se logra convencer a los Especialistas Tradicionales que, el solo encuentro de una cactácea Divina en las proximidades de Tiwanaku, con características similares a la iconografía de la Estela Fraile, para la ciencia occidental no constituye en suficiente evidencia para afirmar la propuesta interpretativa intracultural como válida. Ellos aún deben acompañar el camino de retorno hacia el horizonte de la Totalidad.

6.4 ICONOGRAFÍA DE FLORES APICALES DE *Trichocereus* EN MOTIVOS TIWANAKU

Desde la perspectiva de la ciencia occidental se realizan las siguientes consideraciones para encontrar otras evidencias académicamente “válidas” que argumenten la propuesta interpretativa intracultural, la “Revelación” indígena.

1. La identificación en contextos arqueológicos de Plantas Divinas usadas como decocciones (San Pedro, *Ayahuasca*) es muy difícil, en el sentido de que no requieren una parafernalia específica para su ingestión (como en el caso de la parafernalia inhalatoria del género *Anadenanthera*); la verificación de esas prácticas sólo en base a los vasos ceremoniales de hallazgos arqueológicos también es poco probable (Torres, 1996: 291-326).
2. La escasez de evidencias directas sobre Plantas Sagradas en el sitio de *Tiwanaku*, puede atribuirse a la degradación de evidencia orgánica o material perecible en los depósitos arqueológicos a causa de la humedad propia de la zona; en la región circuntiticaca la precipitación pluvial alcanza un promedio anual de hasta 700 mm (Berenger, 1987: 33-53).
3. Por tanto, otra estrategia planteada por varios investigadores para la búsqueda de evidencias asociadas al uso de Plantas Divinas y/o sustancias psicoactivas es la vía de la

iconografía (Berenger, 1987), según este autor, con esta estrategia iconográfica: “*Unos han identificado la parafernalia (Cordy-Collins, 1977; Donnan, 1978; Torres, 1981), otros los efectos producidos por estas sustancias en los individuos (Cané, 1985,1986; Cordy-Collins, 1980; Paul y Turpin, 1986) e, incluso, algunos han reconocido las plantas utilizadas (Donnan, 1978; Mulvany, 1984; Sharon, 1980)*”.

Precisamente, en la literatura revisada que hace alusión a la vía iconográfica para la identificación de posibles plantas presentes en el legado simbólico de culturas prehispánicas, encontramos el trabajo de Mulvany (1994), quién describe un camélido en la Estela Bennet de Tiwanaku con motivos fitomorfos asociados a cactáceas.

Según Eleonora Mulvany (1994), el motivo situado a la derecha de la figura 13 representaría a una cactácea erguida con un tallo central, ramas laterales y en los extremos superiores flores apicales. En la parte inferior izquierda se describe un tallo con delineado interior que podría representar costillas del género *Trichocereus*. El tallo está coronado por una flor con subdivisiones en el extremo distal, que, a su vez, podrían representar pétalos. Mulvany asocia la cactácea espinosa *Trichocereus terscheckii* al motivo estudiado y propone, de forma semejante a los *etnotaxones* descritos por

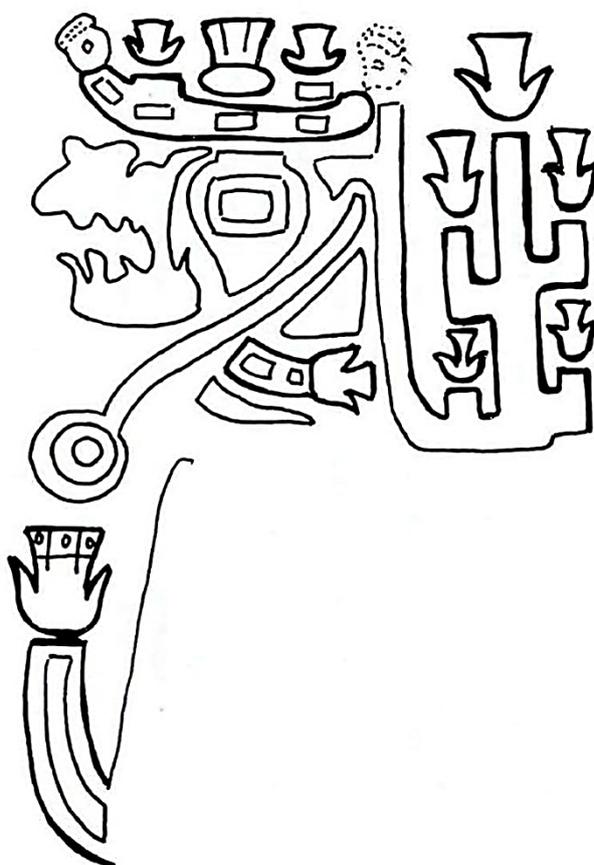


Figura 13. Camélido en la iconografía de la Estela Bennett con posibles motivos fitomorfos asociados a cactáceas del género *Trichocereus*. Fuente: Mulvany, 1994; Figura 1.

los Especialistas Tradicionales, que el vocablo *Achuma* era genérico para designar especies de cactáceas con espinas y sin espinas.

Considerando la proximidad botánica entre el motivo de la parte inferior izquierda en la figura 13 con la descripción de costillas en tallos de cactáceas y la presencia de flores apicales del género *Trichocereus*, se propone que una forma de reconocer cactáceas en

motivos fitomorfos de Tiwanaku, es precisamente la identificación de sus flores apicales (Quiroga² *et al.*, 2019).

La Comunidad de investigadores comparó la descripción botánica de flores del género *Trichocereus* con el motivo presentado por Mulvany (1994) y el material biológico colectado en el trabajo de campo del lago Wiñaymarka. Del análisis botánico-iconográfico (fig. 14) se propone que **una flor del género *Trichocereus* presenta en su parte inferior externa sépalos que forman el cáliz (semejantes a hojas verdes)**, coincidentes iconográficamente con las dos protuberancias laterales del motivo central (fig. 14) asociado a la flor apical; en tanto que, **al interior de los sépalos de una flor apical de *Trichocereus* se encuentran los pétalos de la corola**, en el caso de la iconografía en el camélido de la estela Bennett (fig. 14, central), representados por la protuberancia central con tres divisiones.

El siguiente paso de la argumentación consistió en buscar motivos iconográficos recurrentes que podrían representar flores apicales en cactáceas columnares del género *Trichocereus* para la cultura Tiwanaku

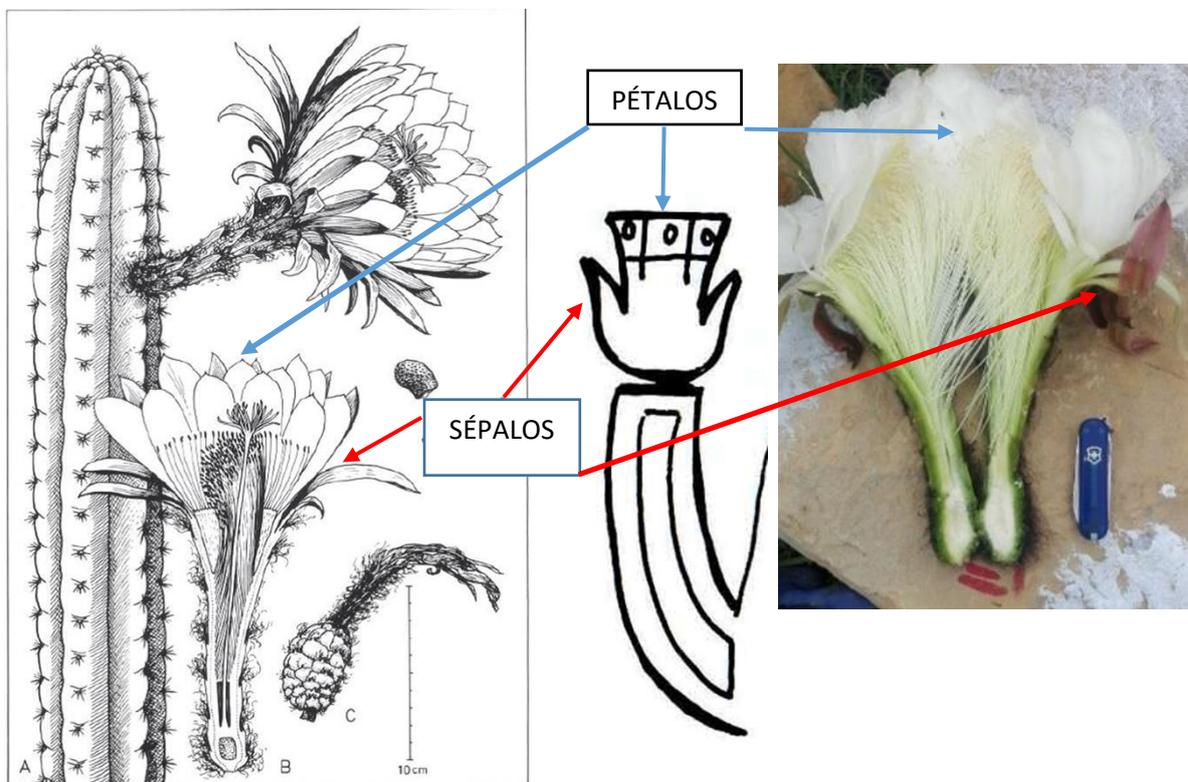


Figura 14. Representación iconográfica Tiwanaku de una flor del género *Trichocereus*. Izquierda: Esquema de la flor de la cactácea *Trichocereus* (Madsen, 1989). Centro: Ampliación de motivo fitomorfo de la estela Bennett, asociado a una cactácea con flor apical (Mulvany, 1994; Figura 1). Derecha: Flor apical de *Trichocereus peruvianus* subsp. *puquiensis* en la Isla **Suriqui-Wiñaymarka**
Fuente: Foto propia, 2018.

A diferencia de la figura 13 presentada por Mulvany (1994), en un posterior trabajo de campo sobre el propio Sitio Arqueológico de Tiwanaku, la Comunidad de investigadores observa, en una representación iconográfica de la estela Bennett (Museo Lítico de Tiwanaku, fig.15), el mismo camélido estudiado por Mulvany, con los motivos de flores apicales propuestos por la Otridad Indígena en figura 14. La iconografía de la Estela Bennett también presenta flores apicales coronando columnas de posibles cactáceas del género *Trichocereus* en el tocado del camélido y en la proyección ocular del mismo.

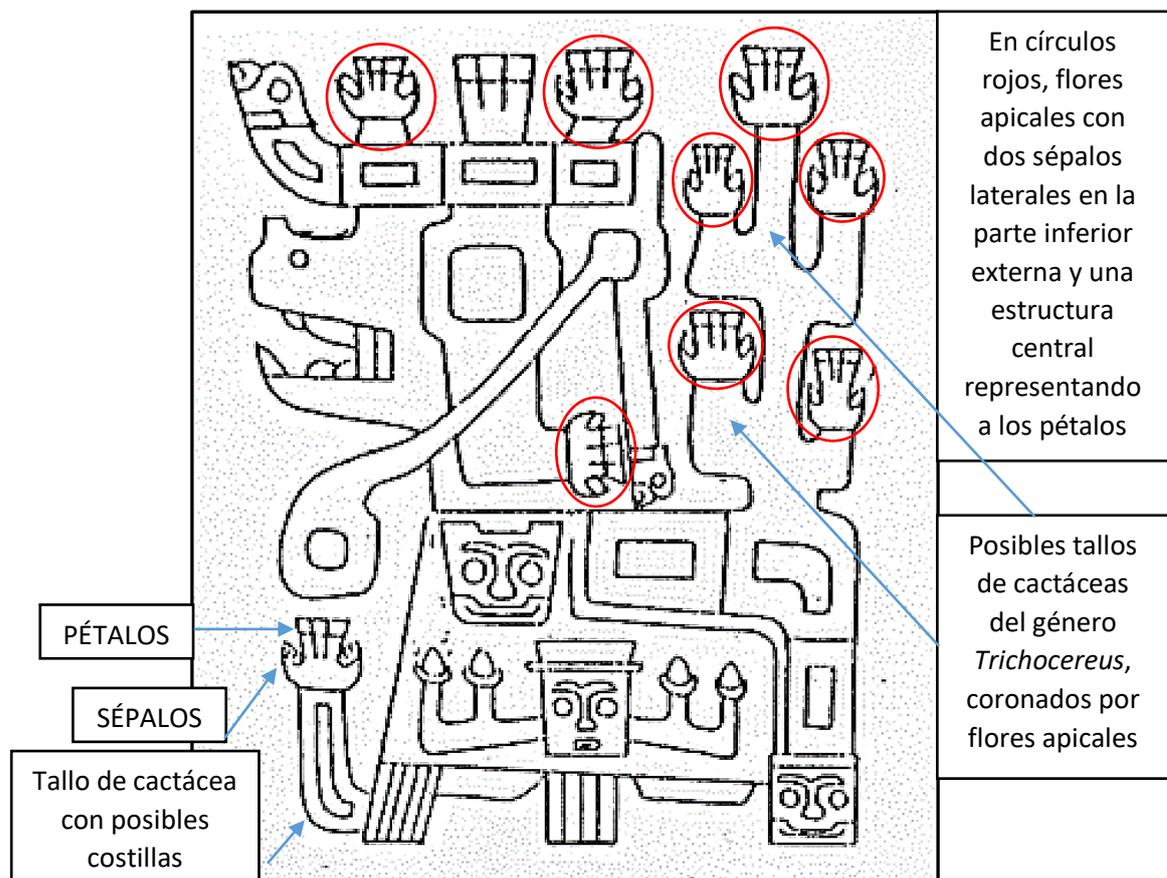


Figura 15. Camélido de la Estela Bennett con posible motivo fitomorfo de cactáceas columnares coronadas por flores apicales.
Fuente: Museo Lítico Tiwanaku, 2019.

La interpretación sobre la presencia de posibles flores apicales en el motivo superior derecho de la figura 15, aporta la hipótesis de Eleonora Mulvany sobre la existencia de una cactácea erguida con ramas laterales y flores apicales en el camélido de la Estela Bennett.

A pesar de las nuevas “Revelaciones” Indígenas (coincidentes con las propuestas de Mulvany) sobre la presencia de cactáceas en la iconografía de la Estela Bennett, en nuevos diálogos interculturales horizontales con los Especialistas Tradicionales, se reiteró que los

argumentos hasta ahora presentados no eran suficientes para sustentar la interpretación de la presencia de *Wachuma* en el cinturón ventral de la Estela Fraile. En el dilema de seguir encontrando lo “nuevo”, como interesantes propuestas interpretativas intraculturales sobre la iconografía, “Reveladas” por la propia *Wak’a Achachila* (Estela Bennett) y el tedio por continuar transliterando evidencias para el horizonte de la Totalidad, los Especialistas Tradicionales nuevamente se incorporaron a la tarea de la argumentación académica requerida para validar la “Revelación” intracultural.

6.5 ICONOGRAFIA TIWANAKU ASOCIADA DE LA PRESENCIA DE CACTÁCEAS DIVINAS DEL GÉNERO *Trichocereus*

Presuponiendo que el motivo descrito en el camélido de la figura 15, corresponde a una cactácea columnar, se intentó identificar en la iconografía Tiwanaku, otros motivos recurrentes que puedan ser caracterizados por las flores apicales o los tallos erguidos de *Trichocereus*. En la figura 16 se presentan motivos recurrentes similares al camélido de la Estela Bennett, en una pieza cerámica de Tiwanaku y en tabletas con iconografía del estilo Tiwanaku encontradas en San Pedro de Atacama.

A partir de estos datos colectados, se propone realizar la identificación de posibles cactáceas del género *Trichocereus* en los motivos iconográficos de Tiwanaku a partir del reconocimiento de flores apicales con dos sépalos laterales y una estructura central correspondiente a los pétalos.

Dada la recurrencia del número de tallos columnares en los motivos previamente descritos, se toma como unidad de análisis comparativo la ampliación superior del motivo de cactácea en la Estela Bennett (parte superior derecha de la figura 16). En ese motivo se representan tres tallos erguidos de una cactácea del género *Trichocereus*, coronadas por flores apicales, con dos sépalos laterales y una estructura central correspondiente a los pétalos. A continuación, se describen análisis iconográficos comparativos con el propósito de proponer un motivo que a futuro pueda asociarse a la representación de cactáceas del género *Trichocereus* en la iconografía Tiwanaku.

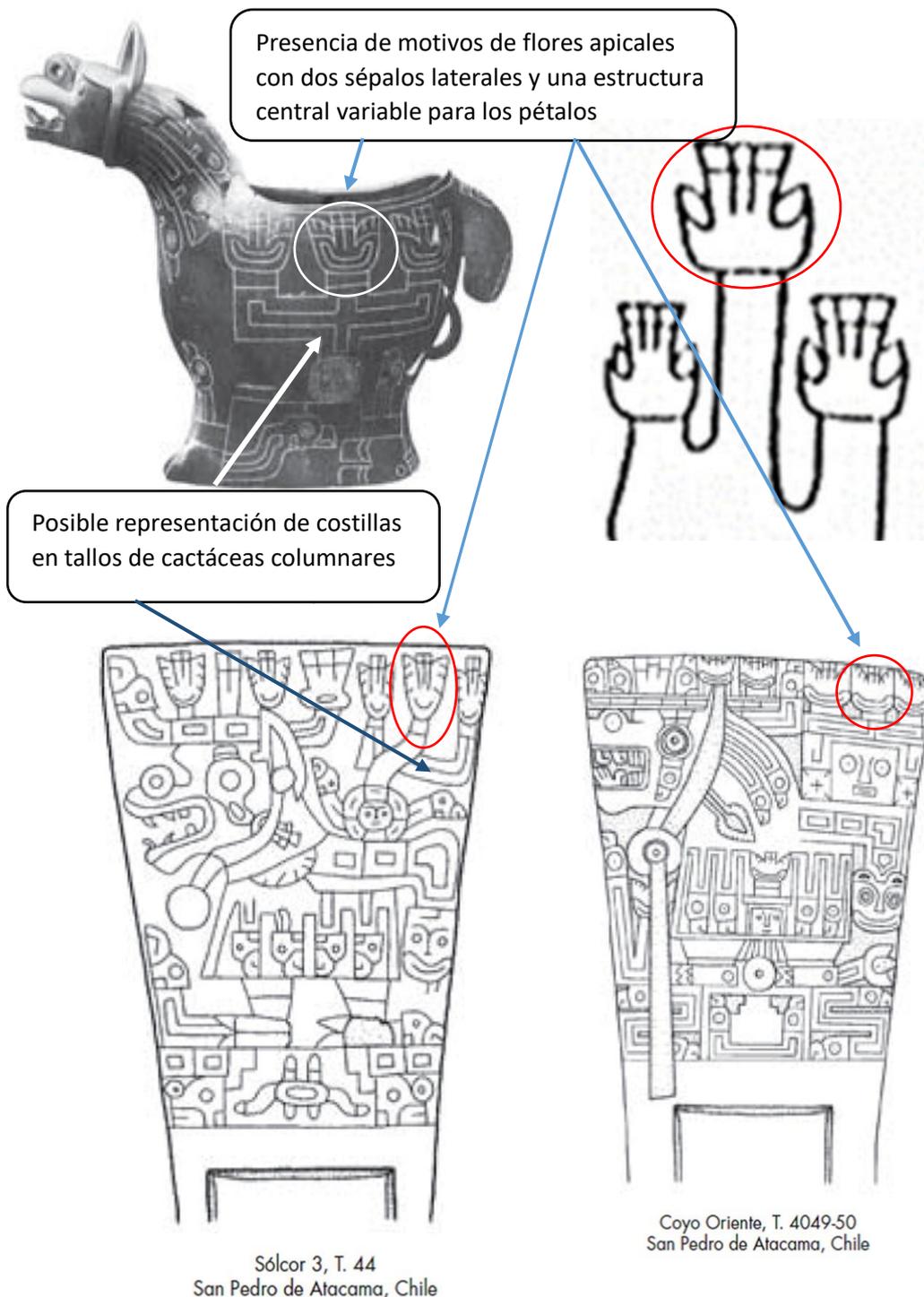


Figura 16. Motivos recurrentes de cactáceas en iconografía Tiwanaku. Arriba, derecha: Ampliación del motivo superior de cactácea en la Estela Bennett. Arriba, izquierda: Cerámica de Tiwanaku con motivo de tres columnas con flores apicales. Abajo: Tabletillas con motivos de camélido de la Estela Bennett. Fuente: Imágenes tomadas de Torres, 2004; Figura 7.

En la figura 16 se observa que todos los motivos propuestos como flores apicales de cactáceas presentan dos sépalos laterales y una estructura central variable. Al parecer los distintos motivos mantienen constantes los dos sépalos laterales con una terminación

superior en forma de punta, pero exhiben variantes respecto a las divisiones de la estructura central que correspondería a los pétalos.

Respecto a los motivos de cactáceas en el camélido de la Estela Bennett (fig. 15), los motivos de la cerámica y las tabletas de la figura 16, parecen presentar una simplificación del motivo fitomorfo original, concentrándose en representar tres tallos coronados por flores apicales. La simplificación del motivo podría considerarse como una generalización para representar una cactácea del género *Trichocereus*, como tres tallos columnares erguidos coronados por flores apicales. Al igual que en la propuesta de Mulvany con el motivo inferior izquierdo de la figura 13, se propone que las columnas que soportan las flores apicales, se tratarían de tallos de cactáceas. La presencia recurrente de trazos iconográficos al interior de los tallos (fig. 16) se interpreta como representaciones de las costillas que poseen las cactáceas del género *Trichocereus*.

Luego de un análisis comparativo iconográfico que señala la recurrencia de motivos que representan tres tallos coronados con flores apicales, cuyas descripciones se corresponden a las características botánicas de cactáceas del género *Trichocereus*, para el caso de la iconografía Tiwanaku se propone la siguiente interpretación:

1. La representación iconográfica de signos primarios, compuestos por dos sépalos laterales terminados en su parte superior con punta y una estructura central variable con dos o tres divisiones (pétalos), correspondería a flores apicales en cactáceas del género *Trichocereus*.
2. Una posible representación iconográfica Tiwanakota de Cactáceas Divinas del género *Trichocereus*, correspondería con una aglomeración de signos primarios, constituida por tres columnas erguidas coronadas con las flores apicales descritas en el numeral anterior.

En base a la propuesta interpretativa sobre aglomeraciones de signos primarios Tiwanaku que representarían a cactáceas del género *Trichocereus*, se propone una primera aproximación iconográfica para argumentar que la “Revelación” intracultural que interpreta la presencia de *Wachuma* en el cinturón ventral de la Estela Fraile que se encuentra mejor argumentada que la interpretación oficial del Sitio Arqueológico de Tiwanaku (presencia de cangrejos en la misma iconografía).

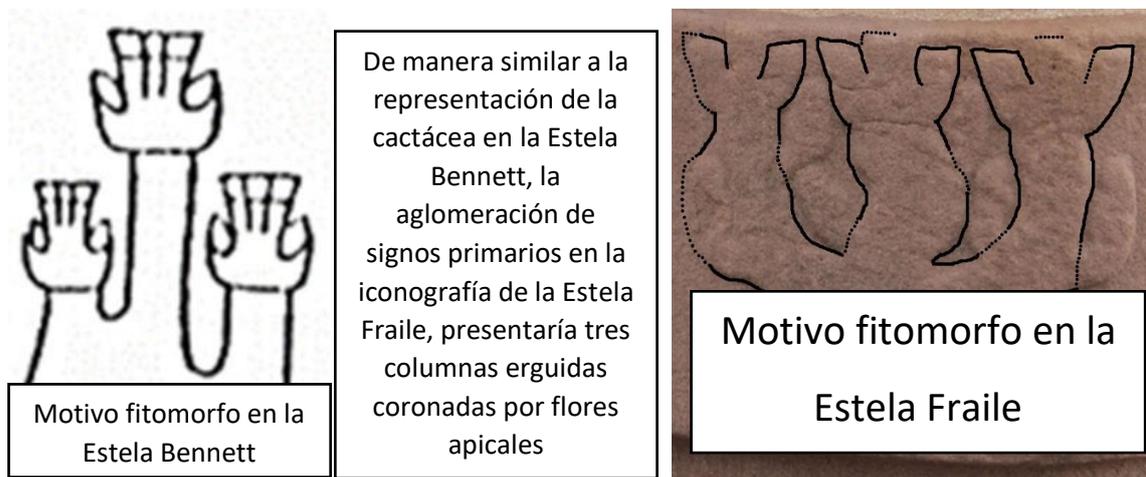


Figura 17. Comparación entre aglomeración de signos primarios asociados a cactáceas Divinas entre ampliación de motivo de la Estela Bennett (izq.) y esquema de motivo en la Estela Fraile (der.).
Fuente: Elaboración propia

El esquema simplificado a la derecha de la figura 17, presenta de una posible cactácea representada en el cinturón ventral de la Estela Fraile. Si bien se omiten detalles de posibles ramas y/o flores laterales a las columnas, se observa, al igual que en la cactácea del camélido de la Estela Bennett (fig. 15 y fig. 17), la presencia de tres columnas principales coronadas por flores apicales. La iconografía actual de la Estela Fraile está muy deteriorada, sin embargo, coronando cada columna se aprecian motivos fitomorfos florales con dos sépalos laterales terminados en punta y una estructura central como representación de los pétalos.

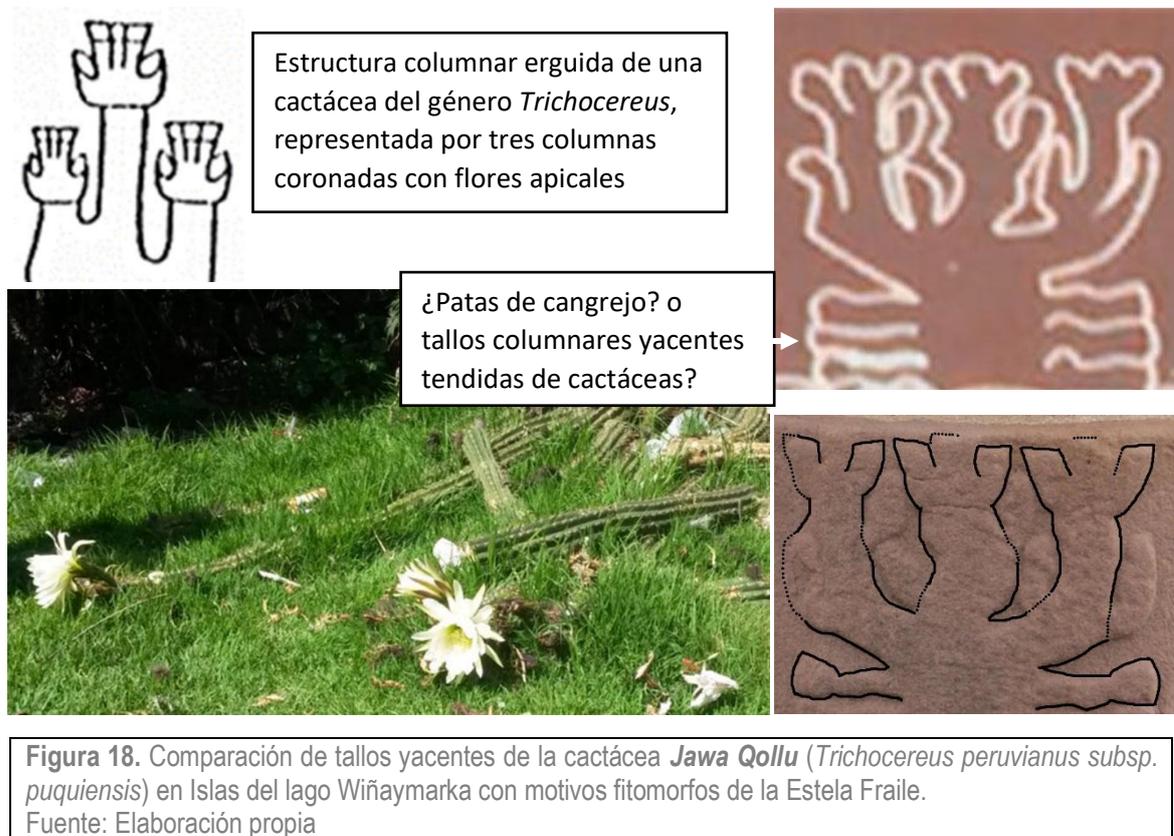
La presencia de motivos de flores apicales coronando columnas de cactáceas en el cinturón ventral de la Estela Fraile nos conduce a una primera propuesta interpretativa que interpreta esta iconografía como cactáceas del género *Trichocereus*.

Antes de proseguir cualquier otra discusión intercultural, entendiendo las exigencias académicas, los Especialistas Tradicionales reportan que a partir de sus “Revelaciones” intraculturales, ya se encuentran en posibilidades de explicar la “*existencia de los signos interpretados como patas horizontales de cangrejos en la iconografía de la Estela Fraile*”.

6.6 PRESENCIA DE SIGNOS ICONOGRÁFICOS ASOCIADOS A TALLOS TENDIDOS DE CACTÁCEAS EN LA ICONOGRAFÍA TIWANAKU.

La iconografía del cinturón ventral en la Estela Fraile presenta signos iconográficos horizontales que fueron identificados por los encargados del Sitio Arqueológico como patas de cangrejos. Ya se argumentó que, en caso de representar cangrejos, por tratarse de un

crustáceo decápodo, estas posibles patas deberían ser cuatro y no solo tres. Al margen de ello, los investigadores académicos del Equipo no tuvieron respuesta para explicar la presencia de estos signos. En tanto, los Especialistas Tradicionales, ya implicados con las estrategias lógicas de argumentación académica presentaron, en sus términos, la argumentación sobre la existencia de estos signos y ayudaron en la transliteración de las propuestas.



Durante el trabajo de campo en el lago Wiñaymarka, los Especialistas Tradicionales observaron en el piso, tallos de *Jawa Qollu* yacentes, vivos y florecientes, relacionando su presencia con las representaciones horizontales (supuestas patas de cangrejo) de la iconografía estudiada. Precisamente el dibujo delineado por los Especialistas Tradicionales al lado inferior derecho de la figura 18, presenta en la punta de los signos horizontales, protuberancias que podrían asociarse con las flores apicales de los tallos yacentes observados en la parte inferior izquierda de la misma figura. Esta nueva “Revelación” intracultural orientó la argumentación hacia una propuesta interpretativa muy particular de Tiwanaku, pues los tallos yacentes no son comunes en otras especies de *Wachuma* (*T. pachanoi* ni *T. peruvianus*). A partir de ese momento los Especialistas Tradicionales llamaron *Jawa Qollu*

a las cactáceas presentes en el cinturón ventral de la Estela Fraile. A continuación, se presentan algunos argumentos que aportarían a la última propuesta interpretativa intracultural de la Otredad.

La importancia de las cactáceas del género *Trichocereus* en Sudamérica se remonta a los inicios de la historia de este continente y existe abundante evidencia iconográfica de su presencia en cerámica, textiles y escultura lítica prehispánica (Glass-Coffin, 2010). La evidencia arqueológica más antigua de restos vegetales fue encontrada en la Cueva del Guitarrero-Ancash y corresponde a *Trichocereus peruvianus* identificando su polen (8600 a 6800 años a.C.), areola con espina central de 4 cm. (6800 a 6200 años a.C.) y restos del tallo (5600 a 500 años a.C.); la presencia de diferentes partes del *T. peruvianus* en la cueva denotan cosecha y recurrencia a esta Cactácea Divina (Feldman, 2006).

La distribución de esta Planta Divina es amplia en términos de tiempo y espacio (Glass-Coffin, 2010) y se extiende por diferentes localidades andinas de Bolivia, Perú, Ecuador, norte de Chile y noroeste de Argentina (Feldman, 2006). Por ejemplo, en Perú encontramos la presencia de la cactácea en cerámica Nazca, escultura lítica en Ancash, cerámica Cupisnique, así como, descripciones de la cactácea en cerámica Moche (Glass-Coffin, 2010). Sin duda, uno de los centros arqueológicos más representativos asociados a esta planta sagrada es Chavín de Huántar (Glass-Coffin, 2010; Torres, 2008). Las espinas de areolas presentes en cactus espinosos como el *T. peruvianus* se representan en el arte de Paracas y Nazca simbolizados como estrellas en el tallo (Feldman, 2006).

En Sudamérica, las cactáceas del género *Trichocereus* eran conocidas por varios nombres locales: *Achuma* o *Huachuma*, Agua Collay, Gigantón y Cardo Santo (Glass-Coffin, 2010; Feldman, 2006; Llamazares, *et al.*, 2004).

En tiempos coloniales una cactácea se denominaba Avacollay, Hahuacolla, Jahuackollay y todavía se denomina Aguacolla al sur del Ecuador (Glass-Coffin, 2010; Feldman, 2006; Sharon, 1972). De acuerdo a Gonzáles de Holguín (1901: 104) los diccionarios quechuas del siglo XVII traducen el término “*Hahuakollay, nom. Flor de espino, el espino que tiene ramas, jigantón*” (como lo cita Feldman, 2006).

En el Ecuador, la actual denominación de la cactácea como Aguacolla se puede asociar al Pueblo Saraguro, ubicado al sur del Ecuador, provincias de Loja y Zamora Chinchipe (Memoria Oral del Pueblo Saraguro, 2012). Los Saraguro eran pueblos Mitimaes traídos desde el altiplano de Bolivia y de Perú; desde principios de la colonización los Saraguro

fueron una de las pocas etnias que recibió la Cédula Real, asignándoles la propiedad de sus tierras, esto les permitió desarrollarse afirmados en su propia cultura (Marín et al., 2015; Memoria Oral del Pueblo Saraguro, 2012). Una leyenda ecuatoriana sobre el Aguacolla, escrita por Naranjo (2012), describe que el origen de la cactácea está asociada a una joven noble Qolla encantadora, quien se habría transformado en la Planta Divina. Según Naranjo, el Aguacolla es una planta protectora y benefactora de la familia, por eso se la cultiva junto a la casa.

La literatura referida en los párrafos previos sugiere:

- 1) Que varias culturas prehispánicas asociaron a su ritualidad cactáceas espinosas, en algunos casos identificadas como la especie *T. peruvianus*.
- 2) Que en tiempos coloniales se tenía referencia de una cactácea conocida con los nombres Avacollay, Hahuacolla, Jahuackollay asociada a una “*flor de espino, el espino que tiene ramas, jigantón*”.
- 3) Actualmente el Pueblo Saraguro, que probablemente vivió en zonas de influencia Qolla (altiplano de Bolivia y Perú), posee el conocimiento de un nombre de Cactácea (etnotaxon) probablemente asociado al ***Jawa Qollu*** (Jahuackollay).

Feldman (2006) describe que actualmente Aguacolla y ***Wachuma*** son términos usados indistintamente para referirse la Cactácea Sagrada conocida en español como San Pedro. Sin embargo, el mismo autor reconoce que en el siglo XVII ambas especies se diferenciaban. Este argumento se basa en la descripción de Bernabé Cobo citada por Feldman, cuya negrilla y subrayado es nuestro:

*“El cardón llamado Avacollay es el mayor de los de esta segunda clase, en que se ponen todos los demás que son verdes, espinosos, acanalados y que no dan madera de provecho; y deben de pasar de diez a doce suerte dellos. **El avacollay crece unas veces levantado y derecho, y otras, tendido por el suelo, que no parece sino culebra verde.** Tiene de cuatro a seis esquinas; en la hechura se parece a un cirio de muchos pábilos. Es tan grueso como el brazo y largo desde uno hasta dos estados. Echa en su cumbre una flor blanca [...]”* (Cobo, 1956 [1631])

La descripción del *Avacollay*, concuerda con la especie reportada en este estudio (***Jawa Qollu***), una cactácea con espinas radiales centrales y aciculares con un dosel de aproximadamente 5 a 7 metros, notablemente mayor al del ***Wachuma*** o ***Achuma*** (*T.*

pachanoi). El *Jawa Qollu* presenta en estado natural numerosos tallos saludables y con floración yacentes en el suelo como “culebras verdes” (fig. 18), todos los tallos, aún los yacentes, presentan flores apicales y subapicales, de color blanco, de aproximadamente 21 cm de largo, con pilosidad marrón en el ovario y tubo floral.

Por tanto, con estos argumentos etnobotánicos y etnohistóricos se propone que, la iconografía Tiwanakota del cinturón ventral en la Estela Fraile puede estar asociada a una cactácea columnar espinosa del género *Trichocereus*. Esta propuesta se basa en la particular presencia de tallos yacentes, vivos y coronados por flores apicales, asociados con la especie *T. peruvianus subsp. puquiensis* (*Jawa Qollu*), que actualmente crece en las islas y sitios cercanos al Lago Wiñaymarka próximos a ciudades o asentamientos Tiwanakotas.

6.7 OTROS MOTIVOS ICONOGRÁFICOS DE CACTÁCEAS REPRESENTADOS EN LA ESTELA BENNET

A partir de otras “Revelaciones” Intraculturales aportadas durante el trabajo de campo en el Sitio Arqueológico, los Especialistas Tradicionales esgrimen otros argumentos para sustentar su propuesta interpretativa. En esa línea, desde la vía iconográfica, presentamos los argumentos finales para sustentar la presencia de *Jawa Qollu* en la Estela Fraile.

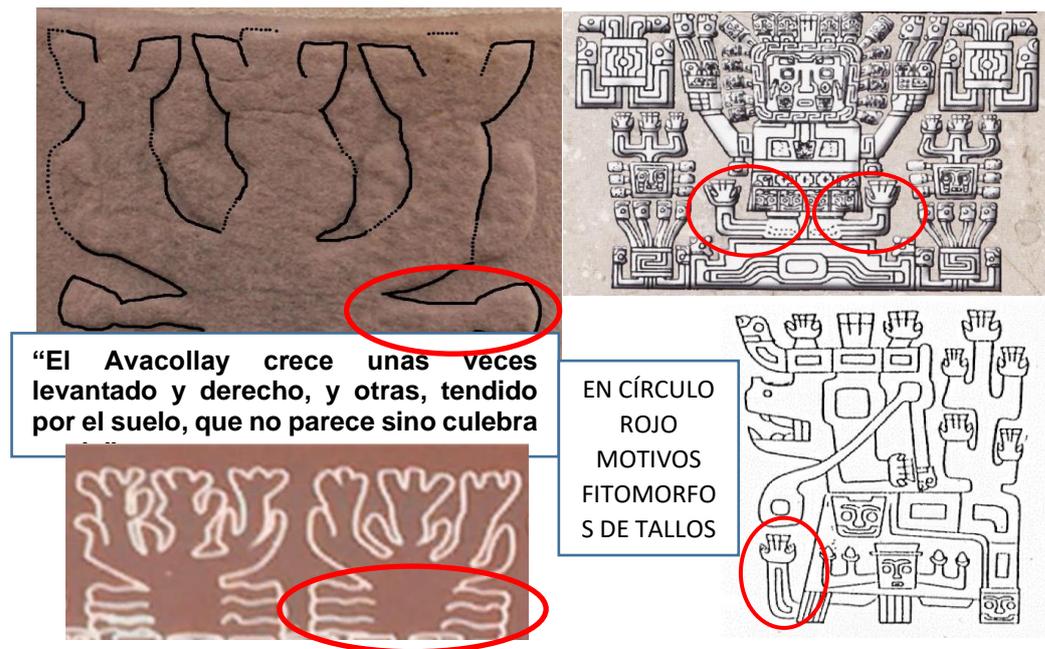


Figura 19. Motivos que representan tallos tendidos de cactáceas en iconografía Tiwanaku. Izquierda: Motivos en la Estela Fraile. Derecha superior: Personaje de la Estela Bennett (Huallpamata y Saavedra, 2015). Derecha inferior: Camélido Estela Bennett. Fuente: Elaboración propia

Los Especialistas Tradicionales reconocieron a los pies del personaje central en la espalda de la Estela Bennett (extremo derecho-superior, fig. 19), dos representaciones de tallos yacentes con flores apicales, similares a los que presenta la cactácea *Jawa Qollu* en su hábitat del Wiñaymarka (fig. 18). De forma similar a la ocurrencia natural, las columnas de la iconografía en la Estela Bennett se encuentran en posición horizontal sobre el piso y en la parte terminal del tallo proyectan hacia arriba las flores apicales. Las flores de *Trichocereus* se podrían reconocer por la presencia de dos sépalos laterales y una estructura central con tres divisiones, asociada a los pétalos. Al interior de los tallos yacentes se presentan líneas asociadas a las costillas de una cactácea.

En la iconografía del camélido de la Estela Bennett (extremo derecho inferior, fig. 19), se aprecia un tallo a nivel del piso con una posible proyección horizontal. Si bien no es tan explícito como el motivo descrito en el anterior párrafo, la ausencia de una columna vertical erguida de soporte y la posible representación a ras del suelo nos sugieren que el tallo representado se encuentra tendido, vivo y floreciente.

La representación iconográfica (en la Estela Bennett) de tallos yacentes con costillas y flores apicales en el extremo distal, permite sugerir, en la iconografía del cinturón ventral en la Estela Fraile, que el signo horizontal con una protuberancia (marcado en rojo en el extremo izquierdo superior, fig. 19), representaría un tallo de cactácea con un engrosamiento distal asociado a una vista lateral de la flor apical.

La figura 20.b de la Estela Bennett representa una “Revelación” Intracultural. Según los Especialistas Tradicionales, el motivo sería exactamente igual a la iconografía de la Estela Fraile (fig. 20.a), es decir, la representación de una cactácea con tres columnas erguidas y seis yacentes coronadas por flores apicales.

Otra “Revelación” de los Especialistas Tradicionales propone que el motivo de la figura 20.b, llevaría superpuesta la imagen de un *Qeru* Tiwanaku. Desde lo intracultural, el rostro radiado superpuesto al motivo fitomorfo (fig 20.b), se asoció inmediatamente al carácter Divino de la cactácea. “*El Jawa Qollu inicia un proceso ritual que lo transforma en un bebedizo. La sustancia impregnada de la Divinidad Jawa Qollu, se ingiere en vasos ceremoniales (Qeru) para establecer comunicación con las Divinidades Andinas*”. La descripción novedosa, la “Revelación”, trasciende las posibles interpretaciones académicas del Equipo y tiene un profundo contexto cultural. Desde lo intracultural ya no se habla de una “cactácea”, se habla de una Divinidad. La iconografía confirma a los Especialistas

Tradicional que los Abuelos de Tiwanaku recurrían a Cactáceas Divinas y que las transformaban por vías parecidas a las que actualmente conocen. Los investigadores académicos asumen como cierta la interpretación de un *Qeru* superpuesto a la cactácea Divina y trabajan esquemas de comparación (fig. 20) juntos a los Especialistas Tradicionales.

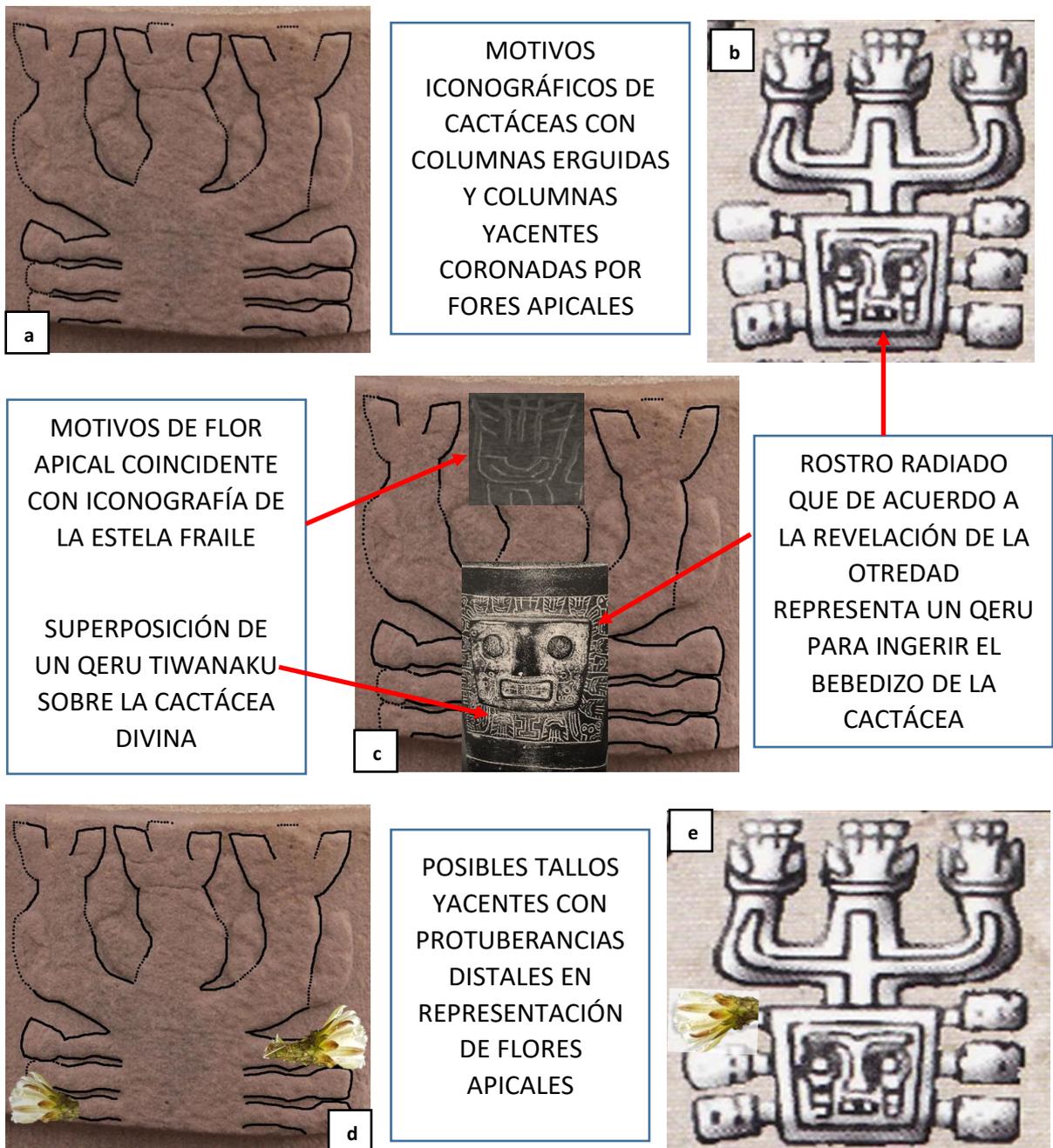


Figura 20. Comparación de motivos fitomorfos de la Estela Bennett y la Estela Fraile. a. Motivo lítico Estela Fraile. b. Motivo presente en la Espalda de la Estela Bennett. c. *Qeru* superpuesto a motivo de Estela Fraile. c y d. Esquemas de motivos que simulan la vista lateral de una flor apical coronando tallos de cactáceas. Fuente: Elaboración propia

De inicio, la idea de que un *Qeru* tendría una forma troncocónica (más ancho en la boca que en la base) no coincidió con la descripción intracultural, en la que se asocia una estructura casi rectangular con cara radiada con un supuesto vaso ceremonial Tiwanaku. Los Especialistas Tradicionales argumentaron que el tipo de vaso observado correspondería con aquellos que portan en su mano izquierda las Estelas Bennett y Fraile, es decir, estaríamos pensando en un *Qeru* cilíndrico. Después de un nuevo trabajo de campo en los museos de Tiwanaku se reporta la presencia de un *Qeru* de piedra (fig. 21.a) con diseño semejante a la cara radiada descrita por los Especialistas Tradicionales, nótese que al interior del vaso se puede apreciar un tallado rectangular exterior al rostro radiado, en este caso completamente coincidente con la descripción intracultural del *Qeru*.

Asumiendo que la figuras 20.b y 20.e, representen a una cactácea con un *Qeru* cilíndrico superpuesto, los Especialistas Tradicionales comparan los signos horizontales de este motivo (tres a cada lado) y sus abultamientos distales, con aquellos signos (similares en número y forma) del cinturón ventral en la Estela Fraile (figs. 20.a, y 20.d). Como fue argumentado previamente desde la etnobotánica y la iconografía, se sugiere que estos signos con abultamientos distales representarían a tallos yacentes de cactáceas coronadas con flores apicales.

De esta manera, argumentando las “Revelaciones” Indígenas desde diferentes disciplinas, la Comunidad de Investigadores emprendió un camino de retorno al Horizonte de la Totalidad, presentando a consideración de este ámbito, una nueva propuesta interpretativa. Desde la Otredad, se presenta algo vital para la cultura andina, se propone la posibilidad de “resignificar” una *Wak’a Achachila* de los Antepasados de Tiwanaku, cuyo mensaje se habían extirpado, ocultado o finalmente solapado en el tiempo. Los Especialistas Tradicionales esperan que lo que había sido interpretado como “cangrejos” se perciba en adelante como una Cactácea Divina, probablemente *Jawa Qollu* (*Trichocereus peruvianus subsp. puquiensis*), vinculada a la Espiritualidad Andina, al mensaje ancestral de los Antepasados. Esperan que su Divinidad, su *Wak’a Achahila*, deje de llamarse fraile o ídolo. A partir de este trabajo, los Especialistas Tradicionales difunden sus “Revelaciones” en el ámbito de la Otredad Indígena y esperan que en el Horizonte de la Totalidad los esfuerzos interculturales realizados para transliterar estas ideas se traduzcan en una reciprocidad orientada a la flexibilidad ontológica y epistemológica.

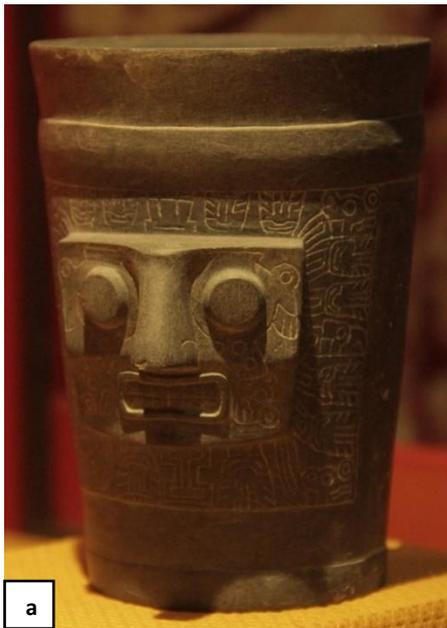
Para concluir la argumentación de la “Revelación” Intracultural y recordando que, por los motivos ya expuestos en este texto, se tomó la vía iconográfica para demostrar presencia de cactáceas en los mensajes simbólicos de Tiwanaku, se describen los motivos del *Qeru* de piedra encontrado en el Museo Cerámico del Sitio Arqueológico de Tiwanaku. El *Qeru* de piedra Tiwanaku tiene una forma casi cilíndrica, semejante a los vasos portados por las Estelas Bennett y Fraile (fig. 21.a). Alrededor del rostro rectangular radiado y tallado en relieve, se presenta una superficie también rectangular finamente tallada; ambos elementos se asocian con la interpretación intracultural que describía la presencia de un *Qeru* (rostro con forma rectangular) sobre una cactácea (fig. 20.b).

Los motivos de la superficie rectangular alrededor del rostro del *Qeru* (figs. 21.a y ampliación central de la fig. 21.b) representaría flores apicales de cactáceas acompañadas por otros motivos de félidos y aves. En la parte central de la fig. 21.b observamos una ampliación de los motivos fitomorfos del *Qeru* que representarían flores apicales con dos sépalos exteriores y una estructura central con dos divisiones asociada a los pétalos.

La figura 21.b compara el motivo central del *Qeru*, propuesto como representación de flores apicales de cactáceas, con otros motivos de flores apicales ya presentadas en la cerámica y tabletas de la fig. 16. En todos los motivos comparados se mantiene la característica de los sépalos laterales terminados en punta y la estructura central vinculada a los pétalos. A pesar del deterioro en la iconografía de la Estela Fraile, se propone que los signos que coronan las posibles columnas de cactáceas, tienen la misma estructura iconográfica de una flor apical representada en diferentes objetos, como cerámica, tabletas y tallados líticos de la cultura Tiwanaku. Desde lo intracultural también se propone que la presencia de motivos que representan flores apicales de *Trichocereus* en el *Qeru* de la figura 21.a, asocian este vaso ceremonial con bebedizos de cactáceas para consumo ritual de *Wachuma* o *Jawa Qollu*.

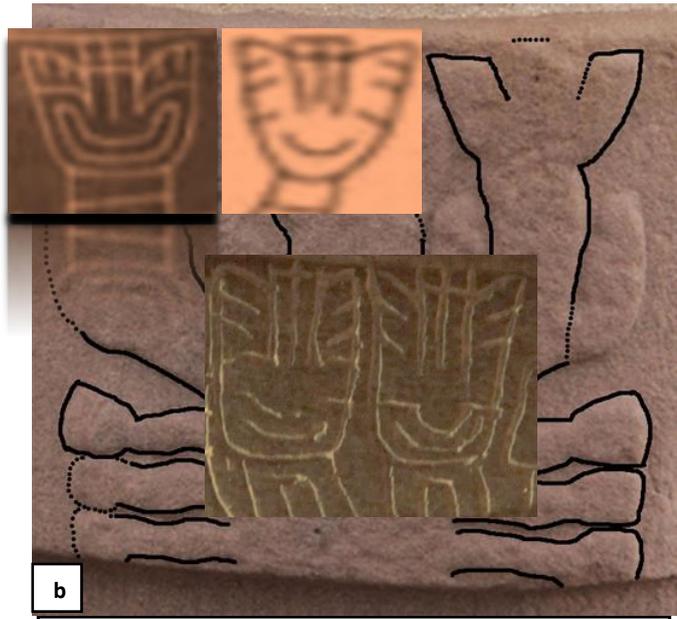
En la figura 21.c se observa en contexto, el personaje central en la espalda de la Estela Bennett, flanqueado por posibles motivos de cactáceas con tallos erguidos y yacentes a los que se superpone un *Qeru* cilíndrico Tiwanaku. A los pies del personaje se encontrarían los tallos yacentes de cactáceas, coronados por flores apicales. Todos los motivos asociados a flores de cactáceas conservan la estructura iconográfica de dos sépalos laterales y una estructura central como representación de los pétalos. El reconocimiento de cactáceas flanqueando a un personaje central de la iconografía en la Estela Bennet denota la importancia que tenían estas Plantas Divinas para la cultura Tiwanaku, así como, la

importancia de representarlas en otra Estela como aquella resignificada por la Otridad Indígena.



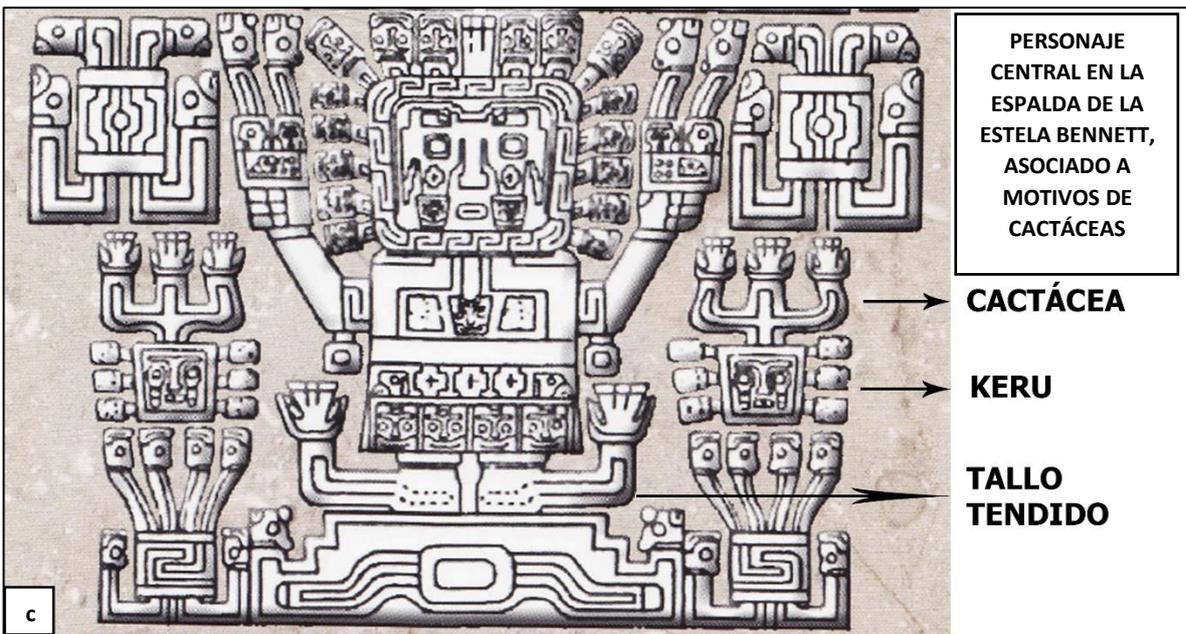
a

QERU DE PIEDRA CON MOTIVOS FITOMORFOS DE FLORES APICALES DE CACTÁCEAS



b

COMPARACIÓN DE MOTIVOS ASOCIADOS A FLORES APICALES DE CACTÁCEAS, EN CERÁMICA, TABLETAS Y PIEZAS LÍTICAS DE TIWANAKU



c

PERSONAJE CENTRAL EN LA ESPALDA DE LA ESTELA BENNETT, ASOCIADO A MOTIVOS DE CACTÁCEAS
CACTÁCEA
KERU
TALLO TENDIDO

Figura 21. Motivos fitomorfos de cactáceas en la Estela Bennett y la Estela Fraile. a. *Qeru* de Piedra. Museo cerámico Sitio Arqueológico Tiwanaku. b. Comparación de motivos de flores apicales en cerámica y tableta de la Fig.16 con *Qeru* de piedra y cinturón ventral de la Estela Fraile. c. Personaje central en la espalda de la Estela Bennett con diferentes motivos asociados a cactáceas.
 Fuente: Elaboración propia

6.8 MOTIVOS ICONOGRÁFICOS DE LA ESTELA FRAILE ASOCIADOS A SEMILLAS DE VILLKA (*Anadenanthera colubrina*)

Aplicando el mismo método analéctico a la investigación trans-ontológica, la Comunidad de Investigadores de la Otredad Andina propuso la existencia de signos iconográficos que representarían a semillas de *Villka* (*Anadenanthera colubrina*) en las esculturas líticas, cerámica y parafernalia inhalatoria de Tiwanaku. A este efecto se publicaron dos artículos científicos que, a pesar de explicitar el papel de los Especialistas Tradicionales en la investigación, por las formalidades editoriales, no presentan las consideraciones intraculturales descritas en el presente texto. Los artículos mencionados son: *Semillas de Villca (Anadenanthera colubrina) en Iconografía Tiwanaku* (Quiroga⁴ et al., 2019) e *Iconografía de Villca en estelas líticas del sitio arqueológico de Tiwanaku* (Quiroga⁵ et al., 2019).

De los artículos referidos resumimos brevemente la existencia de iconografía asociada a la Planta Divina *Villka*, en particular a sus semillas, en la Estela Fraile.



Figura 22. Cabezas estilizadas Tiwanaku asociadas a *Anadenanthera*. a. Ícono de planta de *Anadenanthera* proyectado de cabeza estilizada en tableta de Tiwanaku. Knobloch (2000), Figura 5.b. b. Restos de parafernalia inhalatoria en hueso de llama con cabeza estilizada. Museo Cerámico Tiwanaku, Foto: Alejandro A. Quiroga Prado. c. Detalle de iconografía en la falda de la Estela Fraile, Foto: Alejandro A. Quiroga Prado. Fuente: Elaboración propia

La figura 22.a muestra un motivo presente en una tableta inhalatoria de piedra procedente del Sitio de Tiwanaku, propuesto por Patricia Knobloch como un ícono de la Planta Divina *Anadenanthera*. El motivo muestra una cabeza estilizada de la que se proyectan atributos como hojas bipinnadas y flores de *Anadenanthera* (Knobloch, 2000: 387-402).

En parafernalia inhalatoria expuesta en el Museo Cerámico de Tiwanaku (fig. 22.b) se encuentra una cabeza estilizada semejante a la de Knobloch, esta vez asociada al símbolo de una semilla de *Villka* (*A. colubrina*) (Quiroga⁴ et al., 2019).

Como se observa en la figura 22.c, las cabezas estilizadas de las tabletas inhalatorias también se encuentran presentes en las faldas de las Estelas Fraile (Quiroga⁵ et al., 2019). La presencia de la cabeza estilizada propuesta por Knobloch como signo iconográfico que acompaña al ícono de *Anadenanthera*, puede vincular a la Estela Fraile con esa Planta Divina. La comunidad de investigadores de la Otredad propone que los atributos que acompañan a las cabezas estilizadas en las faldas de la Estela Fraile (fig. 22.c), representarían a semillas de *Villka* (Quiroga⁵ et al., 2019).

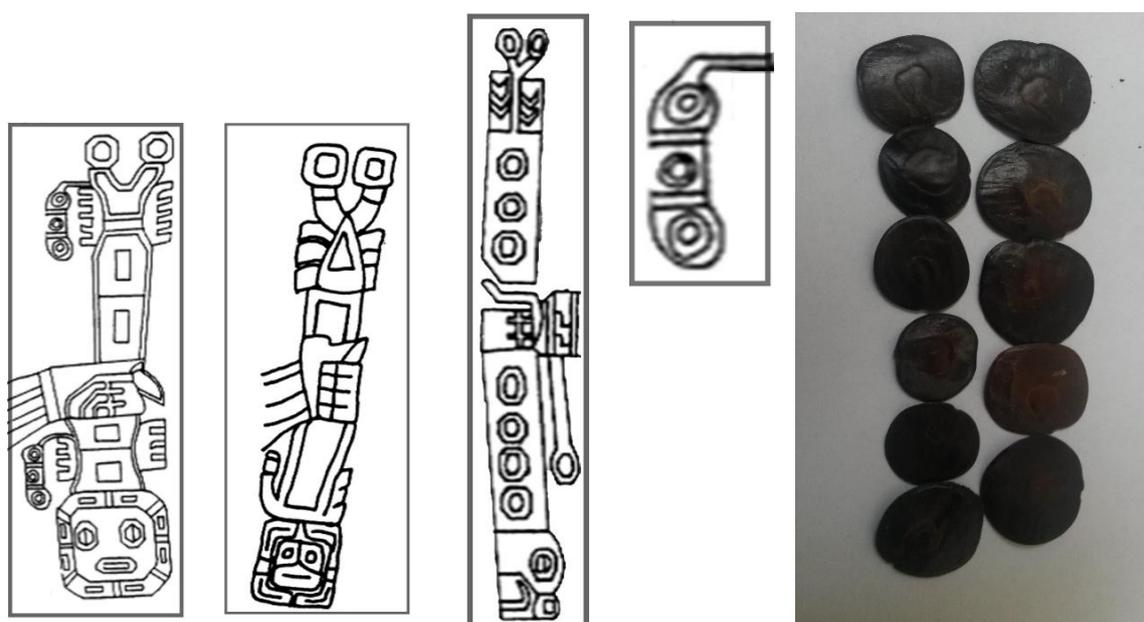


Figura 23. Cabezas estilizadas que proyectan atributos de *Anadenanthera*.
Fuente: *Wari Ritual Power at Conchopata: An Interpretation of Anadenanthera Colubrina Iconography* (Knobloch, 2000)

La figura 23 presenta una característica iconográfica para la representación de *Anadenanthera* en la cultura Wari. En todas las representaciones se presenta una cabeza estilizada de la que se proyectan atributos como hojas, flores y vainas de esta Planta Divina. En la figura 23, los círculos concéntricos al interior de las representaciones de vainas se comparan con semillas de *A. colubrina*, proponiendo que estos signos iconográficos pueden

representar el componente de la planta del que se extraen los polvos inhalatorios, es decir, las semillas (Quiroga⁴ *et al.*, 2019).

En la figura 24 se observan representaciones iconográficas de la cultura Tiwanaku, similares a las de la cultura Wari (fig. 23). En ellas se proyectan vainas de *Villka* desde cabezas estilizadas. En la imagen de la derecha (fig. 24) se observan semillas al interior de una vaina, representadas por figuras concéntricas (Quiroga⁴ *et al.*, 2019), parecidas a las de la falda de la Estela Fraile (fig. 22.c). Estas consideraciones conducen a proponer la presencia de cabezas estilizadas vinculadas a *Anadenanthera* y semillas de *Villka* en la iconografía de la falda en la Estela Fraile (Quiroga⁴ *et al.*, 2019). Los Especialistas Tradicionales proponen, aunque sin evidencia demostrable, que el objeto en la mano derecha de la Estela Fraile sería una tableta inhalatoria, al igual que la representada en la Estela Ponce, observando en ambos casos una relación entre la descripción de la Planta Divina en las faldas y el mensaje sobre el procesamiento necesario para recurrir a ella en las manos (preparación de polvos inhalatorios para las tabletas representadas).



Figura 24. Cabezas estilizadas que proyectan vainas de Villka en la cultura Tiwanaku. Representaciones de posibles vainas en iconografía lítica de las Estelas de Tiwanaku, Fuente: Semillas de Villka (*Anadenanthera colubrina*) en la iconografía Tiwanaku.

6.9 LA PROPUESTA INTERPRETATIVA DE LA OTREDAD

Como resultado del Ejercicio de Investigación trans-ontológica se “Reveló” Sabiduría Indígena que viene difundiéndose, de forma oral, al interior de pequeñas Comunidades de Especialistas Tradicionales y de las Comunidades de origen de cada Especialista Tradicional. Todas estas Comunidades, que comparten los códigos simbólicos andinos, han venido validando la propuesta y vislumbrando otra serie de “Revelaciones” de los Antepasados de Tiwanaku, “Revelaciones” muy próximas a sus actuales códigos intraculturales y que todavía son, por lo menos, simbólicamente entendidas. Las proximidades entre los Especialistas Tradicionales y sus Antepasados, podrían denotar dos implicaciones, la primera asociada a la conservación de sustratos culturales andinos desde tiempos muy remotos, en otras palabras, la posible existencia de una “continuidad histórica cultural” y la segunda la reafirmación del papel central de las Plantas Divinas en la identidad cultural andina.

De la experiencia de investigación los Especialistas Tradicionales proponen que Estela Fraile no es un ídolo del agua, es una *Wak'a Achachila*, una Divinidad. La *Wak'a* “investigada” muestra las posibilidades de acceder a otros “mundos” coexistentes en el *factum* intracultural indeterminado de la Otredad, con la mediación de las Plantas Divinas de Tiwanaku (*Jawa Qollu* y *Villka*).

En el ámbito intracultural andino, el acceso y la comunicación con los otros mundos y Seres Andinos no se relaciona con ningún tipo de experiencia mística individual, el acceso es siempre de carácter comunitario y se produce sólo en los contextos culturales apropiados. En la Otredad Indígena no se realizan las experiencias con Plantas Divinas de forma individual, ni se establecen relaciones solo con “una planta o sus moléculas”, los contextos culturales previos, durante y después de la Experiencia son parte inseparable de la vivencia con las Plantas Divinas, así como, su “misticismo” o “sacralidad” (términos occidentales) son inseparables de su cotidiano.

Las experiencias con Plantas Divinas responden a la necesidad de re-establecer equilibrios del *factum* intracultural indeterminado, equilibrios necesarios para la vida en las Comunidades. Las Plantas Divinas tienen un correlato y una coherencia con las miradas del mundo andino, son parte de su cotidianidad, entendiendo por cotidianidad el conjunto de hechos tangibles e intangibles, de su espiritualidad inseparable de su diario vivir. Desde esa perspectiva se puede entender que los actos de la actual cotidianidad andina, como sembrar, construir una vivienda, emprender un viaje, etc., siempre están acompañados de ofrendas (*Kuka, Waxt'as*), acompañados de una “ritualidad” mediada por las Plantas Divinas, en especial de aquella que aunque inicialmente fue destruida y prohibida por los extirpadores de idolatrías (junto con *Villka* y *Wachuma*) posteriormente fue cultivada y comercializada por los propios españoles con una disimulada anuencia de la cristiandad, nos referimos a una Planta Divina sin la cual, la cotidianidad tangible-intangible andina no tendría sentido, de una Planta Divina que es parte inseparable de la identidad cultural andina desde tiempos de Tiwanaku (fig. 25), de la *Mama Kuka*, la *Inalmama*.



a



b

Figura 25. Evidencia iconográfica sobre la presencia de la Planta Divina *Mama Kuka – Inalmama* en la cultura Tiwanaku. a. Rostros de personajes esculpidos en un sillar encontrado en las ruinas de Tiwanaku, Bolivia (MNA / DINAAR). Fuente: Berenguer, J. (2000) b. Cerámica Tiwanaku de Pariti, personaje con turbante, orejeras y mejilla abultada por la práctica del *Akulliku*. Sagárnaga, J. (2007).

Para la Otridad indígena, el mensaje de la *Wak'a Achachila* abordada en la investigación trans-ontológica, inicia el camino para recuperar los contextos culturales prehispánicos que otrora acompañaron a las vivencias con *Wachuma* y *Villka* y re-incorporarlos como parte

de la actual cotidianidad integral indígena, de su identidad, de sus legados ancestrales. La resignificación cristiana de la *Wak'a*, la destrucción y/o solapamiento de sus mensajes iconográficos no fueron óbices para que la Divinidad se exprese y “Revele” su Sabiduría por medio de este ejercicio de investigación trans-ontológica.



CAPÍTULO VII. CONCLUSIONES



Desde el aporte conceptual de Enrique Dussel se describe la ontología y los posicionamientos epistemológicos asumidos por el pensamiento occidental moderno a fin de aproximarse a la comprensión de la lógica dominante del Horizonte de la Totalidad al momento de hacer investigación. El reconocimiento de la “existencia” de una Otredad deviene en la necesidad de establecer una respuesta ética ante la perversa relación entre los sujetos (investigadores académicos - colonizadores) y los objetos (Especialistas Tradicionales - colonizados) de investigación, de establecer una “Comunidad de comunicación” franca que prescinda de relaciones asimétricas de carácter colonial y aún de la propia metodología científica del Horizonte de la Totalidad. La respuesta conceptual y metodológica al intento del reconocimiento de la Otredad, plasmado en la praxis de una investigación trans-ontológica decolonizadora, se expresa en una experiencia de investigación de carácter singular (circunscrita a un Ámbito de Especialistas Tradicionales en Plantas Divinas) que propone una Metodología Transdisciplinar Diatópica concordante con el Método Analéctico de Dussel.

En este texto describimos el abordaje al Ámbito de una Otredad Indígena Andina desde la singularidad de una Comunidad de Sabios Indígenas expertos en la ritualidad de Plantas Divinas.

Desde un marco ontológico negativo, desde la metafísica de la alteridad, el Método Analéctico de Dussel propone cómo superar el horizonte ontológico de la Totalidad y acceder ámbito de la Otredad Indígena, la vía es el reconocimiento de “el Otro distinto” y la posibilidad de sus “Revelaciones” de Sabiduría.

El retorno hacia el horizonte de la Totalidad se produce desde un “tercer ámbito”, compartido y generado por un diálogo intercultural simétrico, horizontal y recíproco, a partir del cual se transliteran las “Revelaciones” Intraculturales de investigación.

La Mirada de los Mundos Andinos pertenece a una singularidad de Especialistas Tradicionales y de acuerdo a sus códigos intraculturales estas descripciones no deben ni pueden generalizarse como las miradas únicas o totalitarias. Para esta singularidad no existe una sola verdad, una sola mirada de mundos, no existe una totalidad absoluta.

Desde los marcos conceptuales de Enrique Dussel, se intenta describir (transliterar) las miradas de los Mundos Andinos en términos occidentales, en lugar de una ontología, la Otredad Andina describe un Ámbito Plurióntico, que no plantea la existencia de un ser absoluto y creador, sino la coexistencia de una pluralidad de seres en una cotidianidad

compleja y dinámica que necesita permanentemente mantener sus equilibrios energéticos, aquellos que hacen posible que la vida prospere.

La cotidianidad andina se describe como un *factum* complejo (con hechos tangibles e intangibles) y *a priori* indeterminado (mensaje de *Akapana*), por tanto, esta cotidianidad excede al *logos* del horizonte de la Totalidad, no puede de-mostrarse y su totalidad solo se percibe simbólicamente. Esta forma de percibir su *factum* Intracultural, en términos occidentales su mirada epistémica, le da sentido a una cotidianidad integral que contiene hechos tangibles e intangibles influyendo en igual proporción sobre los equilibrios que hacen posible la vida.

Durante el ejercicio de investigación trans-ontológica, para el acceso de los investigadores académicos al *Ámbito* de la Otredad Indígena fue necesario: internalizar y apropiarse de las Miradas de los Mundos Andinos y sus códigos intraculturales, compartir lenguas y constituir una verdadera Comunidad de Investigadores.

A partir esta experiencia se puede proponer que el abordaje de investigación ética al ámbito de una “*Otredad distinta*”, debería considerar en sus marcos conceptuales y metodológicos las convergencias y/o divergencias entre las ontologías y epistemologías del Horizonte de la Totalidad y las Miradas de Mundos de la Otredad, además de establecer un marco ético de reconocimiento de “el Otro” como un ser libre y en igualdad de condiciones.

El abordaje a la Otredad, en sus propios códigos, con su propia lengua, desde sus propias miradas, con la participación de los Especialistas Tradicionales en calidad de sujetos de investigación, con la apertura a la posibilidad de las “Revelaciones” del *Ámbito* Intracultural, son condiciones que generan los contextos apropiados para hablar no sólo de una investigación trans-ontológica con carácter ético, sino del papel fundamental de sus actores principales, la Comunidad de Especialistas Tradicionales portadores del Complejo Cultural Andino.

La Comunidad de Investigadores de la Otredad, aquella que ha “subsumido” a los investigadores académicos en calidad de *Wawqi Masikuna* (hermanos, semejantes, pares), es lo nuevo para el ejercicio de investigación y como portadora de la voz de la Otredad, de la voz de sus Antepasados, es el nuevo proyecto histórico, desde el cual se propone una descripción singular de las Miradas de los Mundos Andinos (su horizonte plurióntico, su *factum* intracultural complejo), desde el cual se “Revela” una Sabiduría Indígena autogestionada y aplicable tanto para la Otredad como para el horizonte de la Totalidad.

Los primeros productos y resultados del ejercicio de investigación se difunden y/o se aplican al interior del *Ámbito Intracultural*. En este escenario la Sabiduría generada en el proceso no necesita ser transliterada y se valida en las propias Comunidades a partir de sus propios códigos culturales. La sabiduría no se extrae directamente al Horizonte de la Totalidad, ni se “devuelve” a las comunidades como información interpretada, validada y de-mostrada. Al contrario, dentro el marco ético de la investigación, solo una parte de la Sabiduría generada en el proceso fue difundida al Horizonte de la Totalidad, la restante se acoge al derecho a la reserva o simplemente no es posible de ser transliterada o de-mostrada.

La particularidad del nuevo proyecto histórico consiste en hacer una investigación ética que responda en primera instancia a los propios portadores del complejo cultural. Al interior de la Comunidad de Especialistas Tradicionales se observa la difusión de sabiduría sobre Plantas Divinas y el reposicionamiento de las experiencias con estas Divinidades. Los contextos culturales previos y los nuevos generados o “revelados” se funden en el cotidiano “ritual” indígena. Otros Especialistas Tradicionales que no fueron parte del proceso, pronto participan en las experiencias con Plantas Divinas, validan la Sabiduría generada, se reapropian de los contextos culturales y se motivan para continuar con nuevos procesos de investigación.

Al interior de la comunidad actual de “hechiceros” (Especialistas Tradicionales) se genera una suerte de “*Taqi Onqoy*” amparado en el anonimato (todavía no necesita resistir) y principalmente orientado a recuperar las prácticas ancestrales con Plantas Divinas. Los contextos culturales, colonialmente prohibidos, extirpados, son gradualmente recuperados como parte intangible inseparable de las vivencias con Plantas Divinas. Es indiscutible que los Especialistas Tradicionales han recibido un aporte desde el ejercicio de investigación, ese hecho los “obliga”, respondiendo a sus propios códigos culturales, a hacer *Ayni* (reciprocidad). Este código es el principal motor para que los investigadores intraculturales se involucren activamente en acompañar el proceso de transliteración y argumentación de sus “revelaciones”. En otros contextos hubiesen abandonado rápidamente el arduo trabajo que implica migrar parte de la Sabiduría Indígena, desde sus códigos simbólicos intraculturales a aquellos propios del Horizonte de la Totalidad.

Si bien los aportes de la investigación al ámbito intracultural, parcialmente descritos en párrafos previos, son los primeros productos y resultados obtenidos, la argumentación de las “Revelaciones” Intraculturales produce nuevas propuestas interpretativas de la iconografía

en la Estela Fraile como productos formales de investigación dirigidos al Horizonte de la Totalidad.

El proceso de investigación propone a la comunidad académica la reinterpretación de la iconografía en la Estela Fraile, describiendo Cactáceas Divinas del género *Trichocereus* en el cinturón ventral y la posible presencia de semillas de fabáceas del género *Anadenanthera* en la falda del mismo monumento lítico. Los Especialistas Tradicionales difunden estas “Revelaciones” transliteradas en sus propias Comunidades, matizándolas con los códigos simbólicos de su propio Complejo Cultural.

A pesar de las prohibiciones, las misiones de extirpación de idolatrías y la permanente censura, al cobijo de la noche o el anonimato, los Antepasados y los Especialistas Tradicionales preservaron el legado cultural asociado a las Plantas Divinas. Para la Otredad indígena de-mostrar la presencia de Plantas Divinas en la iconografía Tiwanaku, no representa solo un aporte académico, más allá de la ciencia o de la investigación, representa la reafirmación de su propia identidad cultural.

La posibilidad de interacción con los hechos intangibles del *factum* intracultural andino se produce desde las Plantas Divinas. Sin ellas, el Especialista Tradicional no puede acceder ni interactuar con su cotidianidad compleja e indeterminada, no puede re-establecer equilibrios ni pactar con otras Divinidades. Para la Otredad andina, las Plantas Divinas no son una excentricidad, no se asocian al misticismo occidental, ni son sólo una vía curativa. Las Plantas Divinas son parte de su propia identidad cultural, indispensables para vincular lo humano con lo no humano, con lo Divino Andino, son parte de la respuesta a la cotidianidad en permanente devenir, a la vida misma. Son tan importantes que, a riesgo de perder la propia vida, los Antepasados han mantenido este legado cultural desde épocas prehispánicas, construyendo lo que ahora se podría concebir como una continuidad histórica cultural fuertemente asociada a las Plantas Divinas.

La *Wak'a Achachila* de los Especialistas Tradicionales, mal denominada Estela Fraile, es portadora del mensaje iconográfico que dejaron los Antepasados de Tiwanaku. Un mensaje que abre las posibilidades de interactuar con el *factum* intracultural tangible-intangible expresado en el mensaje de Akapana. La interacción con el cotidiano complejo e indeterminado andino no requiere solo comunicación con lo no humano, con lo Divino, sino también “estados expandidos de conciencia” que permiten procesar estas interacciones y

generar respuestas a la necesidad de las comunidades, a la necesidad permanente de reestablecer los equilibrios necesarios para la vida.

Aunque estas “revelaciones” no pueden de-mostrarse ante el horizonte de la Totalidad, deberían tomarse como la expresión singular de una Comunidad de Especialistas Tradicionales, a partir de la cual se reflexione sobre los motivos que llevaron a los antiguos habitantes de Tiwanaku a inmortalizar en su iconografía a Plantas Divinas como *Jawa Qollu* (*T. peruvianus subsp. puquiensis*) y *Villka* (*Anadenanthera colubrina*). Es difícil pensar que en las Estelas se hayan inmortalizado “drogas” recreativas o simplemente alucinógenos tangenciales a un contexto cultural. Desde las miradas de la Otredad, se inmortalizaron Divinidades (*Kuka, Wachuma-Jawa Qollu, Villka*), indispensables para acceder a la “realidad” andina (*factum* tangible-intangible a priori indeterminado), a la Sabiduría Indígena (que podría incluir procesos tecnológicos) necesaria para responder a la vida en equilibrio con su propio entorno.

Glosario

Este glosario es un intento de aproximar al lector a los sentidos culturales que comparten los pueblos que vieron y viven en los Andes. Una de las particularidades de las lenguas indígenas es la polisemia que frecuentemente puede producir confusiones. Este rasgo es extensible a todo el corpus léxico, aplicable inclusive a lexemas somáticos (lengua, cabeza, boca, espalda, etc.). Es probable que para hacer aproximaciones comprensivas afortunadas se deba recurrir a la metáfora y la metonimia que son capaces de aproximar, al que mira de fuera (que no conoce la lengua, ni la cultura), a las redes de significado que están latentes detrás de cada término, algo así como una estructura radial de significados que se expresan en palabras, algo así como una cartografía de significados de la lengua.

Por último, es necesario precisar que el Quechua y el Aymara son lenguas aglutinantes, razón por la cual cada elemento del repertorio vocabular es multívoco y plurisignificativo.

Akhapana, akapana. (Quechua). Estructura piramidal ubicada en Tiwanaku. Es la estructura más importante del espacio ritual. En el quechua contemporáneo significa arbol, celajes de color rojizo, atardecer colorido.

Akulliku Akulli. (Quechua y Aymara). Consiste en estrujar con los dientes las hojas de Coca (*Kuka*), compactarlas y alojarlas entre los dientes y la mejilla. Cuando se ha producido una especie de masa se añade una sustancia de naturaleza alcalina, elaborada en base a ceniza, generalmente vegetal. Esta sustancia alcalina tiene muchos nombres: *lluji'ta*, *llijit'a*, legía, etc. El *Akulliku*, desde muy antiguo fue y es una práctica fuertemente vinculada a la ritualidad, crea un espacio – tiempo sagrado en el que se encuentran los vivientes humanos y los vivientes no humanos. Es un espacio en el que se actualizan los vínculos y los pactos de reciprocidad. Es un tiempo extraordinario para resolver conflictos y encontrar soluciones a las solemnes dificultades. El *Akulliku* en años recientes pierde su carácter ritual y adquiere usos pragmáticos, ya que acrecienta la vigilia y suprime el apetito.

Apu. (Aymara y Quechua). Se suele afirmar que “*Apu*” es el “espíritu de montaña”, esta interpretación es incorrecta, en realidad alude a la montaña misma, que es un tipo de viviente no humano, origen y soporte existencial de la vida humana, en sentido riguroso es el antepasado remoto de las personas con las cuales está fuertemente vinculado. Las montañas

pueden recibir otros nombres *Achachila*, *Awki* (ambos términos significan abuelo), *Uywiri* (criador), *Tata*, etc.

En el caso de las montañas “*Apu*”, señala una suerte de entidad (viviente no humano), que existe en una escala temporal que se mide en miles de años, que representa el origen, es el antepasado remoto, entendido en sentido literal.

En la época prehispánica “*Apu*” era la denominación que recibían las personas sobresalientes a nivel local o regional (Suyus o el Tawantinsuyu). En este sentido es necesario tener en cuenta que el Tawantinsuyu no era una organización o formación política en el sentido occidental del término, era sobre todo una estructura o forma organizativa que era expresión de complejas tramas rituales.

En la actualidad funcionalmente puede cumplir el rol de sustantivo que se utiliza para designar a las autoridades indígenas y también aparece como adjetivo para establecer distinciones entre los roles de las autoridades. En este caso señala un rol de mayor importancia.

Ayllu. (Quechua y Aymara). Significa parentesco, familia extendida, sanguínea y ritual. Parte del ayllu, son los antepasados y las entidades divinas. El reconocimiento de los vínculos de parentesco tiene un correlato espacial que se traduce en subdivisiones dentro de identidades étnicas mayores.

Ayni. (Quechua y Aymara). Significa la reciprocidad en grado superlativo. Es protocolo relacional válido en todas las escalas, en la intersubjetividad humana y las relaciones con los otros vivientes no humanos (divinidades). Consiste en un intercambio recíproco que supone no sólo el intercambio de fuerza de trabajo, sino también el intercambio de bienes de prestigio, objetos dotados de importantes cargas simbólicas. Las ofrendas complejas que los especialistas rituales ofrecen a las divinidades forman parte de estos protocolos culturales que establecen relaciones recíprocas.

Chakana. (Quechua y Aymara). Es el nombre que en los Andes se le da a la constelación del hemisferio celeste Sur “Cruz del Sur”. Significa también escalera, escalón. Escalera o cualquier artilugio que permite transitar de un lugar a otro, de un plano a otro. Se puede utilizar también para designar a dos palos que se disponen perpendicularmente.

Ch'uspa. (Quechua y Aymara). Bolsa hecha con fibra textil teñida, suele presentar muchos colores e intrincados diseños que corresponden al paisaje y a las identidades étnicas. Está diseñada para portarse pendiendo de cuello, a través de una especie de cinta que presenta los mismos diseños y colores la bolsa. La *ch'uspa* está asociada a fines rituales, se utiliza para transportar hojas y otras sustancias con las que se combinan.

Inal Mama. (Quechua y Aymara). Es la entidad divina propietaria de la *Kuka*, a su vez está presente en ella. (Ver *Akulliku*)

Janajpacha, hanaqpacha. (Quechua). El mundo arriba, el espacio-tiempo de arriba. También es un espacio habitado por entidades específicas capaces de interactuar con los vivientes de los otros mundos o planos. No es equiparable con el cielo cristiano.

Jaqi Aru. (Aymara). Puede traducirse como la lengua de las personas o lengua de la humanidad. Es una de las maneras con las cuales se designa a la lengua que hablan los aymaras que viven en el continente.

Jawa Qollu. Cactácea columnar del género *Trichocereus* (*T. peruvianus* var. *puquiensis*). Es un etnotaxón equivalente a *Huachuma*. Está presente en poblaciones considerables en la zona aledaña al lago Titicaca y en sus numerosas islas.

Kamaqen. (Quechua y Aymara). Es una suerte de energía que anima todo lo que existe: vivientes humanos y vivientes no humanos.

Kaypacha. (Quechua). Este mundo, el mundo visible, el mundo tangible. Señala también temporalidad, en este sentido significa: actualidad, este tiempo. Es el espacio- tiempo en el cual habitan los vivientes humanos y los vivientes no humanos.

Kunitan. (Quechua). Ahora mismo, es un tipo de expresión en progresivo que se refiere a un tiempo indefinido, cercano, respecto al presente, señala una temporalidad indefinida en relación al pasado o al futuro. Su traducción literal es “ahorita”.

K'intu. (Quechua y Aymara). Ramillete de tres hojas escogidas de Coca que se destina a fines rituales, como parte de las mesas (ofrendas complejas) y como primicia destinada a las entidades divinas antes del *akulliku* o *akulli*. Las hojas se eligen en consideración de su perfección o de algún aspecto que las hace excepcionales.

Qeru, qiru, kero. (Quechua y Aymara). Es un tipo de vaso de uso ritual, generalmente, de forma troncocónica (que tiene forma de cono truncado), ancho en la boca y más angosto en la base. Los *qeru* están presentes en el ajuar ritual de muchas culturas en los Andes, se fabricaban en pares y estaban hechos de madera (pintada), metal (oro o plata) y cerámica (pintada o incisa).

Qonopa. Qunupa, Illa. (Quechua y Aymara). Miniaturas que pueden tener apariencia zoomorfa o fitomorfa, representan a la entidad divina que es dueña la especie que representa. Pueden estar hechas de piedra, metal o cerámica. En las campañas de extirpación de idolatrías fueron objeto de particular interés de parte de los clérigos cristianos que las dirigían. Pese a los intentos por secuestrarlas y destruirlas muchos ayllus aún las conservan y son objetos culturales de particular relevancia.

Mallki. (Quechua y Aymara). Árbol, planta, semilla, antepasado, momia. Es posible pensar a las personas como un elemento constitutivo de una entidad mayor, semejante a un árbol, en términos temporales representan el presente. El pasado, el origen, la raíz es el Mallki o los mallkis.

Mama Kuka. (Quechua y Aymara). Es una entidad divina (planta). Es un etnotaxón que incluye varias especies vegetales del género *Erythroxylum*. En la visión de mundo Andina la *Kuka* antecede a todo, está en todo, ve todo. Para iniciar un viaje, para entrar a un lugar la *Kuka* es quien pide permiso. La *Kuka* protege a las personas de los males. No es extraño que “mirar en *Kuka*” sea una práctica frecuente para buscar o pesquisar las razones de la enfermedad o las causas de desequilibrios que se manifiestan en eventos desventurados a escala familiar o comunitaria.

Ñawpa pacha. (Quechua). Tiempo pasado, antiguo, anterior, que precedió al presente.

Pacha. (Quechua y Aymara). En la visión de mundo Andina significa espacio y tiempo, una suerte textil en el que se entrelazan el pasado el presente y el futuro. Pacha puede entenderse como movimiento continuo que renueva y transforma todo. Es la trama de fondo donde dialogan los opuestos complementarios en una suerte de flujo temporal.

Pachakuti. (Quechua y Aymara). En la visión de mundo Andina el tiempo se entiende como una suerte de materia sutil que se vierte en un singular recipiente, que equivale al espacio. Con el paso del tiempo el recipiente se colma y se hace imperativo un reinicio del tiempo.

El Pachakuti supone un cambio radical de todo lo que existe, una transformación radical, lo que estaba arriba estará abajo y a la inversa. El Pachakuti es un evento que se produce recurrentemente, ocurrió antes y volverá a ocurrir.

Pachamama. (Quechua y Aymara). Es una entidad divina que tiene una fuerte centralidad en el sistema de creencias en los Andes. Es el tiempo y el espacio. No equiparable con “Madre Tierra”, su naturaleza excede con creces este concepto. Tiene carácter generalmente femenino, pero puede presentar rasgos de masculinidad. Contiene en sí todo el paisaje y todo lo que existe, es quien se encarga de la circulación de la vida, es el soporte de todo lo vivo.

Runa. (Quechua). Persona humana, gente. Es un sustantivo colectivo que se refiere a la pareja humana, entendida como titular de la condición de persona.

Runakuna. El sufijo kuna es el pluralizador en Quechua. En este caso significa personas.

Runa Simi. (Quechua). Puede traducirse como la lengua de las personas o lengua de la humanidad. También se le denomina Quechua. Es la lengua indígena que mayor número de hablantes tiene en el continente.

Ukhupacha. (Quechua). El mundo de abajo, el espacio-tiempo de abajo, donde nacen las fuentes de agua, la tierra de los antepasados. No se puede establecer una equivalencia entre el infierno cristiano y el ukhupacha, sin hacer fuerza a la visión de mundo Andino. El Ukhupacha es otro plano de lo que existe, que tiene sus habitantes propios, no equiparables con entidades malignas propias de otras visiones de mundo.

Uywiri. (Quechua y Aymara). El que cría, el que nutre, alimenta, protege. Es una expresión de la divinidad en los Andes, que se encuentra en los límites de la comunidad, se encarga de asegurar el mantenimiento de la vida humana, animal y vegetal.

Villka. Willka, Cebil. *Villka* o *Willka*, es un Entidad Divina (planta). Es un etnotaxón que corresponde principalmente a una especie vegetal: *Anadenanthera Colubrina var. cebil*. Las semillas y los tallos de esta especie contienen alcaloides indólicos derivados de las triptaminas: la bufotenina (N-dimetil-5-hidroxitriptamina) y 5-MeO-DMT (5-metoxi-N, N-dimetilriptamina). Existen representaciones de Villka en cerámica, textiles, murales, monumentos líticos, en todos los horizontes civilizatorios de los Andes (Tiwanaku, Wari, Mochica, Chavin de Huantar, etc.).

Wachuma. Achuma. Entidad divina (planta). Es un etnotaxón que contiene a muchas especies de cactáceas columnares del género *Trichocereus*. En estas cactáceas están presentes sustancias que producen estados de conciencia expandida, la principal de ellas es la mezcalina (*3,4,5-trimetoxi-β-feniletilamina*). Representaciones de Wachuma en cerámica, textiles, murales, monumentos líticos, etc., se pueden encontrar en todos los horizontes civilizatorios de los Andes (Tiwanaku, Wari, Mochica, Chavin de Huantar, etc.)

Wak'a. (Quechua y Aymara) Es el ámbito, el espacio de la divinidad que puede manifestarse en muchísimas formas: los astros, fenómenos meteorológicos, momias, montañas, lagos, lagunas, algunos animales, lugares, edificaciones, objetos de factura humana, etc. En la visión de mundo Andina la *Wak'a* se asocia con el origen, con los antepasados. Entendiendo que de la condición de antepasado participan otras personas que precedieron a las actuales en el tiempo y las otras muchas formas materiales de *Wak'a* arriba descritas. Las *Wak'a* y los seres humanos comparten una misma naturaleza, que se basa en un principio ampliamente difundido, que afirma que todo lo que existe se expresa, aparece el mundo, con una determinada materialidad. Las *Wak'a* y las personas comparten el mismo espacio vital y se diferencian por la escala o duración de sus vidas, en este sentido la *Wak'a* no es inmutable, tiene la capacidad de persistir en el tiempo.

Wak'akuna. (Quechua). Plural. Divinidades, comunidad de divinidades.

Wantoj. Entidad divina (planta). Es un etnotaxón que corresponde a tres especies vegetales: *Brugmancia suaveolens*, *Brugmansia arbórea*, *Brugmansia sanguínea*. Estas plantas contienen en todos sus tejidos alcaloides tropánicos: escopolamina hiosciamina y trazas de otras sustancias de la misma naturaleza. Existen trabajos que describen la presencia de flores acampanadas de estas especies en estelas líticas en varias culturas en los Andes.

Wawqi masi. (Quechua). Hermano, compañero, “mi igual”. Es un doble enfático que se utiliza para nombrar a personas muy allegadas.

Waxt'a. (Aymara). Mesa, ofrenda, regalo, obsequio, destinado a las divinidades. Es una ofrenda compleja que se prepara con lógicas culinarias teniendo en cuentas las estéticas gustativas de las entidades divinas. Las ofrendas rituales están intrincadas con ciclo productivo y la vida humana. Son indispensables para restaurar la salud (equilibrio) y para asegurar la continuidad de la vida.

REFERENCIAS

Arguedas, J. (1966). *Dioses y Hombres del Huarochiri*. Edición Bilingüe, Narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?). Instituto de Estudios Peruanos. Serie: Textos Críticos N° 1. Lima-Perú. 1966.

Berenger, J. (1987). *Consumo Nasal de Alucinógenos en Tiwanaku: Una Aproximación Iconográfica*. Boletín de Museo Chileno de arte Precolombino. N°2, 1987, pp. 33-53, Santiago de Chile.

Berenguer, J. (2000). *Tiwanaku. Los Señores del Lago*. Museo Chileno de Arte Precolombino. Santiago-Chile.

Dussel, E. (1972). *Para una Fundamentación Dialéctica de la liberación latinoamericana. Stromata, Vol. 28*, Buenos Aires, 1972, pp. 53-89.

Dussel, E. (1973). *Metafísica del sujeto y liberación. América latina, dependencia y liberación*, Fernando García C., Buenos Aires, 1973, pp. 85-89.

Dussel, E. (1996). *La analogía de la palabra. (El método analéctico y la filosofía latinoamericana)*. *Analogía filosófica*, Año X No. 1, enero-junio, México, pp. 29-60.

Dussel, E. (2012). *Método para una filosofía de la liberación. Obras Selectas Tomo 7*, 1a edición, Docencia, Buenos Aires, 278 pp.

Feldman, L. (2006). *Cactus San Pedro: Su Función y significado en Chavín de Huántar y la Tradición Religiosa de los Andes Centrales*. Tesis para optar al grado de Magister en Arqueología Andina. Universidad Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales. Unidad de Posgrado. Lima-Perú.

Glass-Coffin, B. (2010). *Shamanism and San Pedro through Time: Some Notes on the Archaeology, History, and Continued Use of an Entheogen in Northern Peru*. *Anthropology of Consciousness*, 21(1), 58–82.

Huallpamaita, K., L. Saavedra. (2015). *La Sacerdotisa en el Monolito Bennett Como Personaje Principal*. *Arqueología. Gobierno Regional Cuzco*. Villcana 39. Cuzco-Perú.

Knobloch, P. (2000). *Wari Ritual Power at Conchopata: An Interpretation of Anadenanthera Colubrina Iconography*. *Latin American Antiquity*, Vol. 11, No. 4, pp. 387-402.

- Llamazares, A. M., Martínez, C y Funes, F. (2004). *El lenguaje de los dioses*. pp.259-285. “*Principales plantas sagradas de Sudamérica*”. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Madsen, J., E. (1989). *Cactaceae 45*, en G. Harling & B. Stahl (eds.), *Flora of Ecuador*, No. 35, pp.1-79. Quito:Göteborg, Stockholm, University of Göteborg, Riksmuseum, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Marín, I., et.al. (2015). *El San Pedro y la mujer Saraguro. La medicina tradicional aplicada por la yachakkuna. Conference Paper*. DOI: 10.13140/RG.2.1.2523.9763. Conference: VII Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres, At Jaén.
- Memoria Oral del Pueblo Saraguro*. (2012). Fundación para el Desarrollo Social Integral Jatari. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. Ecuador, Loja.
- Mulvany, E. (1994). *Posibles fuentes de alucinógenos en Wari y Tiwanaku: Cactus, Flores y frutos*. *Revista Chungara, Volumen 26, N°2, julio-diciembre*. pp. 185-209. Universidad de Tarapaca, Arica- Chile.
- Quiroga¹, J. C., Ricaldi, D., Tata José, Tata Dionisio, Tata N.N. (2019). *Propuesta de Metodología Transdisciplinar en Contextos Intra e Inter Culturales*. En: “*Diálogo Intercientífico: de la teoría a la práctica*”. Ministerio de Educación – Viceministerio de Ciencia y Tecnología del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz – Bolivia 2019.
- Quiroga², J. C., Ricaldi, D., Argueta, A., Tata José, Tata Dionisio, Tata N.N. (2019). *Iconografía de la Estela Fraile (Tiwanaku) y Cactácea Sagrada del Wiñaymarka*. En: “*Diálogo Intercientífico: de la teoría a la práctica*”. Ministerio de Educación – Viceministerio de Ciencia y Tecnología del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz – Bolivia 2019.
- Quiroga³, J. C. (2023). *Nuevos Paradigmas sobre la Investigación Indígena de Plantas Divinas - Cultura Tiwanaku* [Tesis doctoral, Universidad Mayor de San Simón]. Programa: Diálogo de Saberes, Agroecología y Nuevos Paradigmas de las Ciencias y del Desarrollo (II Versión), AGRUCO. Escuela Universitaria de Posgrado. Cochabamba - Bolivia. Documentación Digital de la Universidad Mayor de San Simón. <http://www.ddigital.umss.edu.bo>
- Quiroga⁴ J, Ricaldi D, Argueta A, Tata J, Tata D & N.N. (2019). *Semillas de Villca (Anadenanthera colubrina) en iconografía Tiwanaku*. *Revista Ciencia, Tecnología e Innovación* 2019, 17-20: 31-50.

Quiroga⁵ J, Ricaldi D, Argueta A, Tata J, Tata D y N.N (2019). *Iconografía de Villca en estelas líticas del sitio arqueológico de Tiwanaku*. Revista Ciencia, Tecnología e Innovación 2019, 17-20: 51-64.

Ricaldi, D., Villa, G., Quiroga, J. C. (2019). *Diálogo Intercientífico: De la Teoría a la Práctica*. Ministerio de Educación y Viceministerio de Ciencia y Tecnología del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz - Bolivia 2019.

Sagárnaga, J. (2007). *Investigaciones arqueológicas en Pariti*. Anales del Museo de América 15(2007) pags. 67-88.

Sharon, D. (1972). *The San Pedro Cactus in Peruvian Folk Healing. Chapter 4 from: Flesh of the gods. The Ritual Use of Hallucinogens*, edited by Peter T. Furst. Praeger Publishers, NY.

Taylor, G. (2008). *Ritos y Tradiciones de Huarochiri. Edición Bilingüe Quechua normalizado-Castellano. En anexo: Transcripción Paleográfica del Manuscrito Quechua de Inicios del Siglo XVII y Léxicos Temáticos*. Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos. Lima, Perú 2008.

Torres, C. (1996). *Archaeological evidence for the antiquity of psychoactive plant use in the central andes*. *Ann. Mus. civ. Rovereto Sez.: Arch., St., Sc. nat.* Vol. 11 (1995) 291-326.

Torres, C. (2004). *Imágenes legibles: La Iconografía Tiwanaku como significante*. Boletín del museo chileno de arte precolombino N° 9, 2004, pp. 55-73, Santiago de Chile. ISSN 0716-1530.

Torres, C. M. (2008). *Chavín's Psychoactive Pharmacopoeia: The Iconographic Evidence. Chapter 9 from: Chavín: Art, Architecture and Culture*, edited by ConklinWilliam J. & QuilterJeffrey, 2008. (Cotsen Institute of Archaeology Monograph 61.) Los Angeles (CA): University of California at Los Angeles.

AUTORIDADES DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE JUJUY

RECTOR

MG. ING. AGR MARIO CESAR BONILLO

VICE-RECTOR

DR. LILIANA DEL CARMEN BERGESIO

SECRETARIO GENERAL

E.S. EDGARDO ARAMAYO

SECRETARÍA DE ASUNTOS ACADÉMICOS

DRA. ESP. LIC MARIA EUGENIA BERNAL

SECRETARÍA LEGAL Y TÉCNICA

DR. CÉSAR GUILLERMO FARFÁN

SECRETARÍA DE ADMINISTRACIÓN

CP ANDRES AGUERO

SECRETARÍA DE CIENCIA Y TÉCNICA Y ESTUDIOS REGIONALES

MG. SANDRA ADRIANA GIUNTA

SECRETARÍA DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

PROF. ARIEL HORACIO DIAZ

Secretaría de Bienestar Universitario

BROM. RAMON FERNANDO TORREJON

Coordinador de Ediunju