

En González Rojo y José Luis, *Filosofía latinoamericana: ¿Nuevos rumbos del filosofar?*. Guadalajara (México): UdG.

Lenguaje, cuerpo y amor en la poesía indígena latinoamericana.

Matías Rendón, Ana.

Cita:

Matías Rendón, Ana (2018). *Lenguaje, cuerpo y amor en la poesía indígena latinoamericana*. En González Rojo y José Luis *Filosofía latinoamericana: ¿Nuevos rumbos del filosofar?*. Guadalajara (México): UdG.

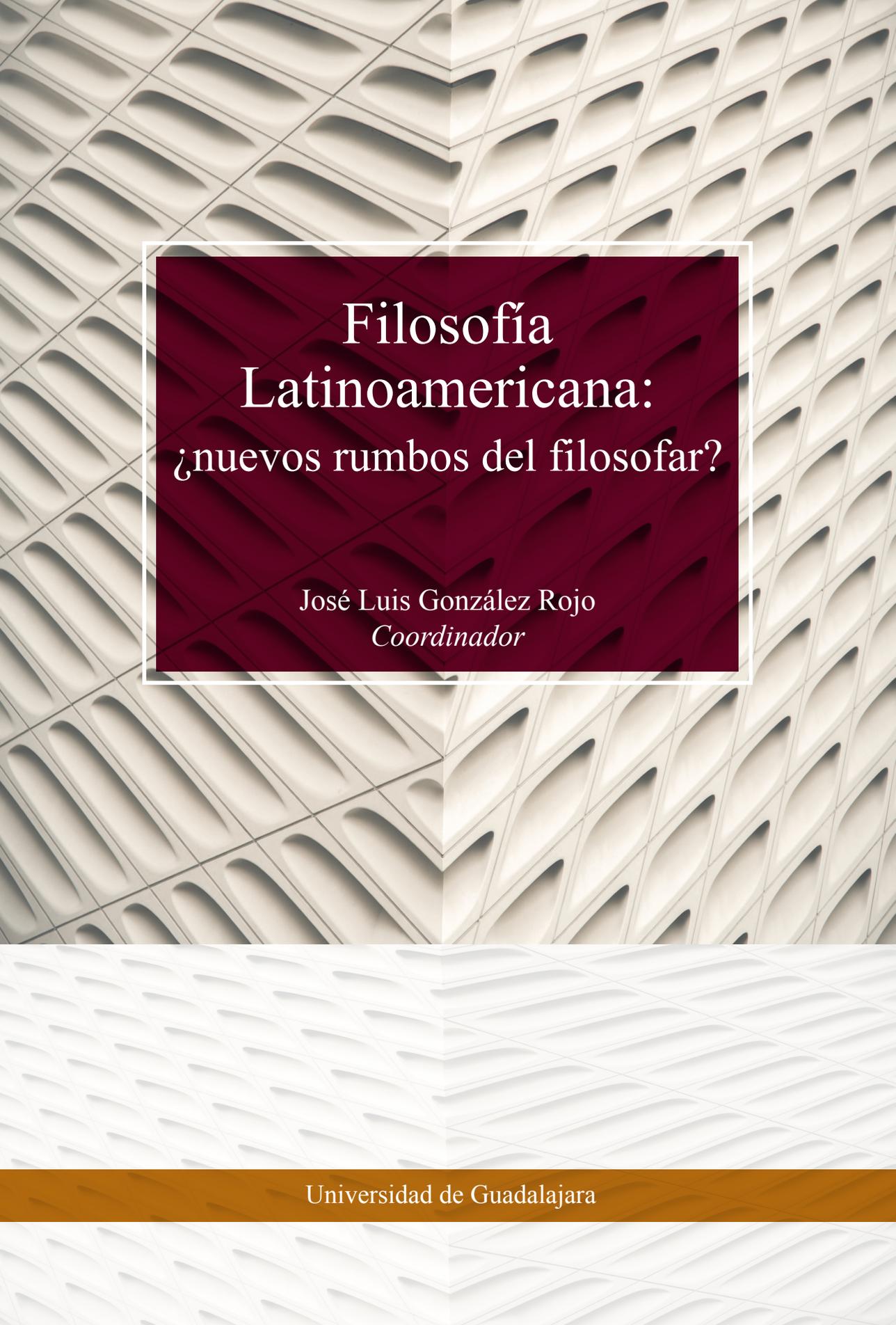
Dirección estable: <https://www.aacademica.org/ana.matias.rendon/5>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pvDf/p0Q>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.



Filosofía Latinoamericana: ¿nuevos rumbos del filosofar?

José Luis González Rojo
Coordinador

Universidad de Guadalajara

Filosofía Latinoamericana:
¿nuevos rumbos del filosofar?

Filosofía Latinoamericana: ¿nuevos rumbos del filosofar?

José Luis González Rojo
Coordinador

Universidad de Guadalajara
2018

Primera edición, 2018

D.R. © UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Centro Universitario
de Ciencias Sociales y Humanidades
Coordinación Editorial
Juan Manuel 130
Zona Centro
Guadalajara, Jalisco, México

ISBN 978-607-547047-4

Editado y hecho en México

Edited and made in Mexico

Lenguaje, cuerpo y amor en la poesía indígena latinoamericana

Ana Matías Rendón

Universidad Nacional Autónoma de México

En el caso de los conocimientos indígenas, lo primero que debe advertirse son los prejuicios sobre ellos, pues con generalidad se confunde lo producido antes de los españoles con la epistemología contemporánea, o bien son reducidos a una cosmología horizontal y parte del folclor nacional. Ciertamente existe una base que se conserva, por la cual se puede establecer un discurso continuo de la identidad de un pueblo, y aunque ha cambiado, no siempre es de la manera en cómo se ha supuesto.

Indagar sobre el lenguaje, el cuerpo y el amor en la poesía es establecer un vínculo indisoluble entre la Palabra Sagrada, la corporalidad y las afecciones, de tal modo, que solo se puede hacer revelando la epistemología subyacente, atendiendo la lengua, la oralidad, la historiografía y, por supuesto, los problemas de traducción. La traducción no se reduce a un aspecto lingüístico (Bassnett y Trivedi, 2002), está en estrecha relación con el contexto cultural y político que ha conferido la equivalencia de sentidos, mostrando la situación etnocéntrica (Cattan, 2016), cuyas consecuencias se demuestran en la anteposición de un pueblo sobre otro para establecer sus representaciones, una lucha de poder que invade los sentidos epistémicos. Así, para acercarse a las sociedades que tienen un marco de vida diferente se sigue la comprensión de la cultura, lengua y producción de sus conocimientos.

La Palabra

Antes de la llegada de los europeos existía la comunicación entre los diferentes pueblos a lo largo y ancho de lo que se llama “América”, estas relaciones permiten encontrar coincidencias en algunos códigos epistemológicos; coincidencias que no significan que sean iguales, las distinciones abren las particularidades de cada región, Pablo Marmán Quemenedo (mapuche) explica: “el mundo indígena al contrario de lo que se nos ha enseñado, estuvo interrelacionado desde los primeros tiempos” (citado en Millalén, 2006: 77). Esta conexión se puede entender mediante un proceso ontológico de las relaciones sociales de los pueblos, ya que es parte de la condición humana, la cual se trastocó por los regímenes del virreinato. Una de las formas para estudiarla es observar las redes lingüísticas (Vergara, 2007), por lo tanto, culturales; la guía fundamental es el de la Palabra Sagrada, el lenguaje del Todo (Naturaleza/Universo).

Para los antiguos nahuas, la Palabra era el privilegio del *tlatoani*, pues él representaba la voz del pueblo, además de ser el sumo sacerdote, lector del Gran Lenguaje, de las señales y signos del Universo. Un *tlatoani* debía ser un gran guerrero, sacerdote, líder, sabio. La conjunción de los diferentes vínculos de la Palabra en una sola persona. A esta figura se une la del *tlamatinime*, sabio-sacerdote, quien debían interpretar la Naturaleza. El *tlamatinime* también es el historiador de su pueblo, el depositario de la Palabra Sagrada.

Después de los españoles, la Palabra deja de pertenecerle al *tlatoani*, los Grandes Señores, representaciones de la Naturaleza, malhadadamente traducidos como “dioses”, no serán interpretados de forma pública, de ahí que se señale: “La palabra de los dioses se ha vuelto ininteligible, o bien se han callado” (Todorov, 2008: 69). Pero, más bien, la Gran Palabra se ha mudado a los espacios de la intimidad, a los rincones de los páramos y a las montañas agrestes.

A los estratos de poder, hay que agregar a otra persona importante, quien materializa la Palabra: el *tlacuilo*, pintor, escritor de la historia y los conocimientos. Si el *tlamatinime* es el historiador, el *tlacuilo* tendrá la encomienda de hacer el registro:

sus libros los hicieron con el oficio que llamaban *amatlacuilolli*, es decir, “la pintura de libros”, el arte de la escritura con la “tinta negra y los colores” para el *tecpan* o palacio, sede del poder estatal, y para el *teopan* o templo, sede del poder religioso (Martínez, 2011: 38).

La Palabra, además, vive en el pueblo mismo, las personas deben “hablar bien”, pues solo así se agrada y venera a lo sagrado. Toda persona debe aprender la forma correcta de la expresión. “Flor y canto”, el *bien decir* y la *guerra*, se han traducido en nuevas formas; hoy le llaman “poesía” y “lucha”. Ambas categorías no hicieron desaparecer a las ancestrales; se adhirieron nuevas configuraciones.

En tiempos contemporáneos, el *tlatoani* solo le pertenece al recuerdo, pero la lucha nahua ha conducido a los líderes sociales a ser la voz del pueblo, quien habla por la comunidad, quien interpreta los signos del mundo para conducir a las personas a su destino. Los sabios-sacerdotes se siguen manifestando a costa de los enconos de los eclesiásticos. La Palabra no fue desterrada. El vínculo de la Palabra-escritor-comunidad sigue ahí. El *nuevo tlacuilo* es el escritor nahua que realiza el registro de la memoria y los aconteceres de su pueblo. Natalio Hernández (2007) versa:

Yancuic tlacuilo

Tlacatzin yancuic tlacuilo
cualtzin monelhuayotihoc,
quimati nochi tlen onca ipan tlaltipactli
ihuan quintlepanita yolcameh
tlen mochantlalitoque
ipan tlaltipactli.
 [...]

El nuevo tlacuilo

El nuevo *tlacuilo*
 es un hombre apegado a la tierra,
 ama las cosas de la naturaleza
 y respeta los seres vivos
 que habitan sobre la Madre Tierra.
 [...]
 El nuevo *tlacuilo*

Tlaczin yancuic tlahcuilo
acasotic itlacuilolcayo
ihuan san yemanic itlahtol;
nochi tlahtoli tlen quihcuiloa
quehuac xochitl tlen cueponi iyoltipah

posee una pluma suave
 y una palabra dulce;
 cada mensaje que escribe
 es como una flor que brota
 de su propio corazón (pp. 66-69).

Solo quien habla con el corazón, habla con la verdad, solo aquel que respeta a la Madre Tierra es poseedor de la Palabra, porque la escucha. Unido a esto, el escribir pintando se sigue manifestando: “de alguna manera, las mujeres heredaron la escritura antigua de los Tlacuilos. Muchos de los bordados de los diferentes pueblos indígenas constituyen, a mi juicio, la continuidad de la escritura antigua” (Hernández, 1998: 125). La Palabra es, resumido en los versos de Humberto Tehuacatl:

Tla ic icatzin yeh
In ollinilizcayotl,
Can onmopatla onmoteca,
Ontlehco ontemoc;
Cacan yuhcatla itlexoch
Can itlahco intlacaxoch.

Pero en sí la palabra es
 un movimiento,
 que se extiende y se expande,
 baja y sube;
 hasta alcanzar la profundidad de lo divino
 pero también lo humano y social
 (ELIAC, 2008: 126-127).

La Palabra atraviesa todos los modos de vida. Aquí hay que considerar el proceso de cada pueblo, pero el vínculo con lo sagrado se mantiene. De esta manera se encuentra en otras poesías de Mesoamérica la descripción del conocimiento del pueblo, como en el poema de la poetiza mazateca Gloria Martínez, *Én/Palabras* (ELIAC, 2008: 94-95), pero igualmente encontramos esta relación en otros testimonios, como es el caso de los mayas, donde está vinculada con el Canto del Gran Ceibo o *Ya'ax che* (Echeverría, 2009: 124). En la cultura mixe la Palabra Sagrada es *Më Kăpx* (Palabra Grande) y también está vinculada con lo sagrado del Todo, *Naaxwiin*.

Al trasladar la mirada a otras latitudes, se puede apreciar los enlaces del Lenguaje Sagrado con la comunidad, basta ver el caso andino. Desde el virreinato peruano, la letra escrita ha sido motivo de enfrentamientos, celos y resentimientos, pues no se trataba solo sobre la escritura, sino de un sistema que luchaba por no desaparecer. Guaman Poma o Titu Cusi, no solo registraban su historia, además tenían la pretensión de ser reconocidos por la Corona como dignos descendientes del antiguo gobierno y ser tratados como tales, despachando en el camino a los españoles. El virreinato prohibió el empleo de la escritura quechua después del levantamiento de Tupac Amaru, incluyendo la lectura de Garcilaso De la Vega, ícono del mestizaje. La conexión de los líderes, *yachac* (sabio) o *Layca* (curandero/sacerdote), con Pacha Mama, sigue vigente.

Los mapuche, pueblo que obtuvo la oficialidad de su autonomía por la Corona, guarda la relación de la palabra con *Kallfv* (Azul). El poeta Elicura Chihuailaf (2000) evoca:

*Oo! Genechen, kypatulen tami
kochv kvrvf, tami newen,
tami neyen
Feyta ta vlkantu fegeay, pimi
wvlmeketew Kallfvkawell zugun*

Oo! Genechen, envíame tu aliento
tu resollar de aire poderoso
Éste va a ser cantor, dijiste
entregándome el caballo Azul
de la palabra
(pp. 86-87).

En la lengua *mapudungun*, la Palabra Sagrada está relacionada con el espíritu de Azul:

entre los mapuches, además del papel fundacional y de las funciones social, estética y lúdica (Golluscio 2005), la palabra adquiere una dimensión muy especial, relacionada, en última instancia, con las características más aborígenes de su religiosidad (Golluscio y Ramos, 2007: 2).

El registro de la memoria/historia también está regido por una narrativa guiada de Azul:

En el epew-relato del origen del Pueblo mapuche, nuestros antepasados dicen que el primer Espíritu Mapuche vino desde el Azul. Pero no de cualquier Azul sino del Azul del Oriente. Y como en nuestra Tierra no había nada que pintara ese Azul como el expresado en el cielo profundo, intenso, dijeron que el Azul existe en el Oriente y en el espíritu y el corazón de cada uno de nosotros (Chihuailaf, 1999: 32).

La Palabra, entendida como la Palabra Sagrada, Palabra Antigua, Palabra Grande o Gran Palabra, es la voz/habla del Todo/Naturaleza/Universo. Es la comunidad la que expresa el designio de la Palabra; es una persona la que la interpreta: el sacerdote/líder/escritor, tienen la responsabilidad de saber desentrañar lo que es dicho por el Gran Lenguaje. Existen diferentes formas, desde la lectura de signos al diálogo directo con los diferentes Señores, para conocer –en ciertas sociedades, incluso los muertos son intermediarios–. Esta complejidad encierra las distintas maneras en que la Palabra se expresa.

La lucha de las comunidades, la confrontación directa contra los gobiernos nacionales para recuperar sus territorios o no ser despojados de ellos, también expresa el lenguaje de la Palabra. No existe la lucha sin la Palabra Sagrada, sin lo sagrado. La Madre Tierra no es una entidad poética, es la base de la defensa de una concepción en la que el hombre no es el centro del Universo, sino que es el Universo el que se expresa a través de la Naturaleza, del cual la persona es una más de sus formas.

Las palabras enunciadas en español tienen diferentes sentidos para los hispanohablantes y los indígenas. Asunto que abre más el abismo de las sociedades para entenderse a través de un mismo lenguaje. Los sentidos del español y las lenguas indígenas no siempre coinciden.

Lenguaje y poesía

El lenguaje indígena es lo que, para los europeos y latinoamericanos, puede considerarse “poético”, cierto es que el lenguaje indígena goza de una belleza extraordinaria para el hispanohablan-

te; el lenguaje indígena es un lenguaje poético, pero de profundidades rocallosas y abundancia sagrada, indicando la expresión de sus conocimientos, pues es el Universo el que habla a través de la lengua de las personas. El escritor es el que tiene la palabra, quien interpreta los signos de su comunidad, su quehacer es el registro, el del “buen decir”, quien domina la lengua y tiene la flor del canto. Esto no sugiere que sea complaciente, un acrítico o sin aportación creativa, establece algo más fundamental: el respeto al sistema de vida, a los vínculos comunitarios y a la continuidad de una lucha por la identidad colectiva.

Prosa y poesía son categorías de las culturas occidentales. Al darse el proceso de colonización, el registro de la historia se hizo indistintamente en *icnocuícatl* (cantares tristes) y *āmoxtli* (códices). De esta manera, tenemos como ejemplo el Códice Florentino (Baudot y Tzvetan: 1990: 60-61) y el canto de los últimos días de la caída de Tenochtitlán (León Portilla, 2003: 158-159), perpetuando el mismo sentido. Semejante es el caso en el *Tawantinsuyo*, en el poema “Príncipe culpable” (Bendezu, 1980: 22) y la captura de Atahualpa en *Nueva Corónica* de Guaman Poma (1980: 282).

La escritura latina es una representación material de los conocimientos indígenas, solo uno, entre otros. La oralidad y la escritura son instrumentos de registro indígena. La poesía escrita es fuente de conocimiento, la diferencia con las culturas occidentales reside en que la “poesía” no es exclusiva de la literatura. Jorge Miguel Cocom Pech, (2008) poeta maya-sabio, maestro, intérprete— declaró:

No, no concibo que la literatura indígena contemporánea, que recién se escribe en México y en América, y que empieza a admirarse por lectores del mundo occidental, sólo sea fecundada por la inspiración de las musas y otras tonterías que heredamos de la bohemia del romanticismo (s/p).

Al establecer, una idea de literatura a la poesía indígena, esta queda limitada en su expresión, al mismo tiempo que se minimiza la epistemología.

Juan Gregorio Regino (1998) poeta mazateco y director del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) advierte que

esta literatura, refleja no sólo el sentir y la sensibilidad de cada creador, sino que está impregnada del pensamiento filosófico de los pueblos, de la palabra de los ancianos, los acontecimientos históricos y cotidianos, así como la concepción de belleza y armonía que cada cultura posee (s/p).

La poesía, o lo que entendemos como poesía, debe tener el mismo valor que la filosofía: los niveles jerárquicos intelectuales en el mundo indígena se rompen.

Cuando el poeta mapuche Elicura Chihuailaf (2000) señala que la poesía no sirve si el muchacho ha perdido el alma de su lengua, nos transmite más que unos bellos versos, está hablando del peligro epistemológico de la pérdida de sentidos, de la vacuidad de la lengua si no se remite a *Kallfv* (Azul), con todo lo que significa, y de la función de la Palabra.

Feyti vlkantun che mu rume
 kvmelay, pigeken
 Ka fey ti mawizantu ayiwigvn
 ti pu aliwen
 ñi kallfv folil mu egvn
 ka ñi chagvll negvmi ti kvrvf
 chalilerpuy vñvm egu
 ti Pvnon Choyke
 Feyti vlkantun alvkonchi wirarvn
 feyti pu lalu
 kiñe pin ti tapvl rimv mew
 feyti weñagkvn feyti wecheche
 ñi petu zugu ñi kewvn
 welu ñami ñi pvllv

La poesía no sirve para nada
 me dicen
 Y en el bosque los árboles
 se acarician
 con sus raíces azules
 y agitan sus ramas el aire
 saludando con pájaros
 el Rastro del Avestruz
 La poesía es el hondo susurro
 de los asesinados
 el rumor de hojas en el otoño
 la tristeza por el muchacho
 que conserva la lengua
 pero ha perdido el alma
 (pp: 58-59).

El pueblo mapuche se ha caracterizado por su lucha continua, por el respeto a su vida, tanto en la nación chilena como en la argentina; en la primera enfrentando una ley antiterrorista que los percibe como una amenaza extremista. Es un pueblo que pelea por el reconocimiento del *Wallmapu*, por ser una nación mapuche. Poetas, líderes sociales y comunidades coinciden y, por supuesto, es más que una coincidencia.

El poeta Chihuailaf afirma:

nacimos mapuche, moriremos siéndolo y la escritura, hermanos, es una de las más grandes maneras de dignificarnos, de guardar y recuperar (aunque para otros tantos todavía resulte extraño) para y por nosotros mismos el alma de nuestro pueblo (citado en Carrasco, 2000: 204).

Al revisar el trabajo de los historiadores José Millalén o Pablo Marimán Quemenedo, la nación mapuche sigue en la esfera de sus reflexiones; Quemenedo expresa: “Esto nunca fue chileno ni argentino. A esto le llamamos *Wallmapu*, el *País Mapuche*” (Marimán, Caniuqueo, Millalén y Levil, 2006: 53). Mientras que la Organización Mapuche Meli Wixan Mapu (2009) ha declarado:

Son dos siglos de presencia del Estado en nuestras tierras, porque antes de eso el Estado no existía... Son dos siglos de política genocida, de matanza, de humillación, de racismo... Son dos siglos de usurpación y despojo del lugar en el que habitábamos con libertad. Son dos siglos de ocupación. Son dos siglos de COLONIZACIÓN (p. 2).

El “país Mapuche”, *Wallmapu*, es una concepción regida por *Kallfv*: “Azul en el Azul es el que rige/el Alma de mi Pueblo” (Chihuailaf, 1999: 32).

Pablo Marimán, al explicarnos la concepción mapuche de territorio-nación-historia indica:

ser Pueblo-Nación es contar con un territorio, una historia común, una organización socio-política, creencias particulares, sistemas comunicacionales y símbolos propios y, sobre todo, sentido de pertenencia, es decir, identidad propia frente a otros grupos humanos. Nación y Estado ya no son sinónimos (citado en Millalén: 2014: 332).

Un punto, que puede ser semejante en otros grupos originarios:

No se trata solamente de un lenguaje que vuelve sobre las heridas del pasado, sino que es capaz de crear un espacio discursivo que reposiciona la tradición mapuche en el nuevo escenario cultural. [...] Si la nación es una narrativa, no dudamos, al leer sus poemas, que allí se encuentra una parte importante de su simbólica (García, 2015: 99-100).

Más allá de que la poesía sea la defensa a la identidad, la traslación de los sentidos de la oralidad a la escritura, e incluso entender la lengua como emancipadora, es la Palabra la que rige el sistema de los pueblos indígenas, conservando los conocimientos antiguos. Lo sagrado no está peleado con la epistemología.

Con los españoles, un nuevo orden se implantó, la configuración de las naciones rearticuló algunas disposiciones, la reterritorialización conllevó nuevas concepciones y la implantación del idioma español impuso categorizaciones, pero el proceso indígena también respondió, existió una negociación constante con las autoridades (violentas, pacíficas o con tensiones) y un camino propio que se transformó, sin olvidar sus orígenes.

El cuerpo

Dado que el conocimiento en el mundo indígena se interpreta por una red de interacciones y no de la disección disciplinaria para conocer o volverse experto en una materia, el sabio o “el que sabe” deberá ser capaz de entender los diferentes vínculos. Del mismo modo, el cuerpo responde a este paradigma. La escritura de los poetas revela el entramado de las significaciones del cuerpo.

El cuerpo *es* de múltiples formas. La Naturaleza es cuerpo, el Universo es cuerpo, los muertos son cuerpos, el nahual es cuerpo, el pueblo es cuerpo. El ser humano es cuerpo, a semejanza del cuerpo de la Naturaleza, del Universo, de los muertos, del nahual, del pueblo. El cuerpo humano es nahual, Naturaleza/Universo, pueblo, mujer-hombre, los muertos y lo que nace en las interacciones con otras personas.

Más que el cuerpo, se debe hablar de una corporalidad. Una extensión en la que todos somos cuerpos, incluso los objetos son cuerpos. El ser humano está hecho a semejanza del cuerpo del Universo, todo tiene un corazón, el árbol, las personas, el cielo, la Madre Tierra, la lluvia, la Gran Serpiente, los animales, el pueblo.

En vista de que la Naturaleza/Universo es un cuerpo que se extiende, el ser humano como parte de su constitución, es naturaleza; lo que significa que también es el canto de los pájaros,

la tristeza de la montaña, el camino del sol. El lenguaje del colibrí, del fuego, de la flor, es imitado por las personas, de ahí que los pueblos definan su lengua en correspondencia a los elementos de la Madre Tierra; aquellos que hablan con el corazón, con la verdad, es porque su lenguaje viene de la Naturaleza. El pueblo es mediador de dicho lenguaje, la persona aprende de la Palabra, la voz de la comunidad.

Entonces, si el lenguaje proviene de los sonidos de la naturaleza, el ser está en correspondencia, así los poetas expresan el “soy”. La persona no es mejor que la Naturaleza ni está minimizado. Sirvan tres ejemplos diferentes de lo antes dicho:

Domingo Alejandro Luciano Chontal	David Añiñir Mapuche	Feliciano Sánchez Chan (2007) Maya
Soy canto que nace del silbido de la noche. La palabra que recoge el aleteo del colibrí, el viento que despeina la montaña (ELIAC, 2008: 33).	Somos espíritus flotantes, Wanglen las nubes son nuestro cuerpo que se unen en aguachentos coitos precipitándonos en lluvia, nieve o granizos, hasta en cubitos de hielo, Wanglen (Huenún, 2003: 22).	Sueño segundo (La palabra) Soy el caracol con voz nacida del mar que habla por tus hijos Madre (p. 15).

El cuerpo que es naturaleza no le pertenece a un género. El cuerpo puede ser tanto mujer como hombre, o ambos.

Irma Pineda (2013) Zapoteca	Juan Gregorio Regino (1999) Mazateco	Bertha Villanueva Aymara
Mujer tierra soy Tierra abierta [...] Soy las ámpulas en las manos de los hombres que interrumpen el alba [...] Soy los hombres del corazón de la tierra (p. 67).	No sólo por mis trenzas largas soy mujer, no sólo por los pájaros que vuelan en mi huipil. Desde que me alumbró el llan- to existe en mí la niña, la madre y la abuela; vida y universo también (p. 52).	Yo, conozco lo que valgo como mujer Dondequiera me alzo, Yo, hombre; yo, mujer. Para mí cualquier trabajo En el frío, en el calor Es lo mismo No me asusto (Concha, 1992).

El cuerpo puede contener a hombre-mujer: ambas figuras son sagradas. Tal planteamiento se puede sintetizar en los versos del poeta nahua Juan Hernández (2010):

<i>Titlakamej tojuantij, siuatl</i>	Nosotros somos el hombre, la mujer
<i>Tlen nauakuikaj maseualjmej,</i>	Gente que canta con el viento en náhuatl,
<i>tlen ika otomitl tlajtoli tlaljsanilouaj,</i>	los que platican con la tierra en otomí,
<i>tlen ika tepeua tlajtoli tlaauetstemikij,</i>	los que sueñan con la lluvia en tepehua,
<i>tlen ika totonaco tlajtoli tlatlikuiljtiaj.</i>	los que encienden el fuego en totonaco (pp. 72-75).

La forma corporal de las personas, hermanado con otros seres de la naturaleza, es el nahual; la unión del hermano animal con la del ser humano, el vínculo con el Universo a través del rayo, o como lo indica Juan de Dios Simón, investigador maya: “la existencia de los ‘Nawales o nahuales’ como organización sistémica de la influencia de las energías del cosmos sobre el mundo indígena” (citado en Llorentre, Kantasalmi y Simón, 2010: 11). El nahual no es una creencia, es conocimiento. No es otro ser, no es alma. El cuerpo no es un recipiente del nahual. Somos nosotros. Es el nosotros. Por ello, cuando el nahual enferma, enferma el cuerpo humano. Curar a uno, es salvar al otro.

Natalio Hernández (2005) Nahua	Natalia Toledo (2004) Zapoteca
El coyote: animal sabio Nahual animal que se transforma. [...] Ando en busca del <i>tonal</i> del coyote deseo transformarme en coyote (p. 89).	Mientras nacía mi padre afiló la punta de un carrizo y dibujó sobre la tierra húmeda los animales que pasaron por su mente. La tierra le dijo cuál sería mi ser dual: lagarto (p. 119).

En la medida que la Palabra se expresa a través de la comunidad, el pueblo también es cuerpo, y la persona es cuerpo debido al pueblo y la Palabra. El yo-nosótrico es la identidad con la comunidad, lo que también permite un nosótrico excluyente en el que alguien no es parte del colectivo; por lo tanto, la base para las diferencias. El *nosotros somos pueblo*, pone por encima los intereses del colectivo sobre lo individual, por ello, cuando el cuerpo de la persona muere, la vida del pueblo sigue: fundamento de la lucha indígena.

La lucha quechua-aymara, básicamente, la zona andina que moviliza a más grupos originarios ha mantenido el grito de Tupac Katari: *Naya saparukiw jwayapxitata, nayxarusti waranqa, waranqanakaw kut'anixa...* (A mí solo me están matando, sobre mí, miles de millones volveremos...). En efecto, él regresó y *es* millones. Otros pueblos han sobrevivido por el simbolismo que representa el pueblo; dejar de existir está en relación con la muerte de la comunidad.

Irma Pineda (2013)	Martín Rodríguez Arellano (2016)
Zapoteca	Mixe
<p>Podrás hacer que caiga mi cuerpo Yo caeré pero una cosa te digo Otros más se levantarán para enfrentarte (p. 13).</p>	<p>Cuando yo muera mi pueblo jamás se extinguirá.</p>

La muerte tiene una concepción muy amplia; desde los pueblos del norte al sur ha tenido diferentes significaciones sagradas que, al articularlo con el Pueblo y la Palabra, muestra que no podría ser negativa –esto no indica que la muerte de alguien no cause tristeza, más bien se piensa diferente a la muerte–. Por ejemplo, el descuartizamiento en la zona andina tiene su origen en *Inka Ri*, retomado en el descabezamiento del mundo inca con la muerte de Atahualpa, en 1533, y de Tupaq Amaru, en 1570 (Rivera, 2010: 32), posteriormente en Tupac Amaru II y Tupaq Katari, bases de la actual lucha andina, pues el significado de la muerte y el despedazamiento son sagrados: la muerte da paso a la vida.

En la zona mesoamericana la muerte también es sagrada. Pero, cabe indicar que no es entendida como el “Día de los muertos”, cuyo sentido es producto del mestizaje cultural entre españoles e indígenas. Si revisamos la noción a partir de los sentidos de los pueblos originarios, el asunto cambia.

Ap Xëëw se dice en mixe, lo cual debería ser traducido como la “Fiesta de los Abuelos”, es el tiempo/ciclo en el que los abuelos (todos los ancestros) vienen a la casa. La muerte carece de la idea de no retorno, el vacío, la ida al paraíso o la condena al infierno. Las personas vivas pueden comunicarse con las personas muertas en cualquier otro momento, a través de lo que se conoce como “costumbre”; es decir, el ritual del diálogo.

Pedro Uc Be (2017), poeta/sabio/maestro maya, al indagar sobre la flor de “cempasúchil”, conocida popularmente como “flor de muertos”, explica que en su sociedad:

Para el maya no es flor de muerto, sino de vivo que viene a un banquete especial, aunque mira una flor de *xpu’ujuk* sitiada por el *halloween*, el morbo, el temor y la amenaza; estas figuras no son en ningún caso los signos del *Janal Pixan* que celebra la familia el primero de noviembre hasta el último día de ese mes, cuando despide al pariente que vive en ese otro mundo, en el que todo maya también se dirige; se mira sobre un camino iluminado por una fila de velas encendidas a diestra y siniestra, camina sin riesgo de extravío en ese regreso a la eternidad vestido de naranja con ese aroma singular.

En la celebración del *Janal Pixan* no se usan máscaras, porque es el evento donde todos vienen dando la cara verdadera, esa que no se esconde en la carne ni en la piel, ese *óol* que muchas veces se hizo visible en el *k’oja’an* y que en noviembre viene sin máscara para compartir una mesa coloreada y perfumada por la flor del *xpu’ujuk* (p. 19).

La “muerte” en los pueblos originarios ha sido un tema muy tratado; sin embargo, se ha intentado en este trabajo exponerla dentro del entramado con el cuerpo y la Palabra. El

cuerpo es muerte, pues al mundo venimos a morir. Lo que, para las sociedades nacionalistas puede resultar una poesía trágica, es la forma de asumir la vida y la muerte misma. Los cuerpos también son los abuelos/ancestros/muertos. La muerte es nuestra casa, es la unión con lo sagrado.

Natalio Hernández (2005) Nahua	Nadia López García (2015) Mixteca
Han muerto mis amigos. Yo mismo estoy muriendo Aquí y ahora Amanintzin. Recordadlo, amigos míos: Sólo hemos venido a soñar Aquí en la tierra. Sólo dejaremos nuestras flores y nuestros cantos.	El día en que volvió, la casa entera se llenó de un olor a cempaxúchitl y café. Todos los grillos, comenzaron a tocar canciones de cuna, muy lentas, como para dormirse para siempre. Regresó y con él, el corazón volvió a palpar, la sangre volvió a correr y la esperanza comenzó a fluir, como río presuroso (pp. 20-21).

¡In xochitl in cuicatl!
(p. 143).

La muerte en la concepción mapuche está relacionada con *Kallfv*, los vivos vienen y los muertos regresan a Azul. Elicura Chihuailaf (2000) se pregunta en sus versos:

Kallfv Pewma?
ramtunfiñ ñi pu peñi Kallfv
mapu mvlelu.

¿Es este el morir, el Sueño Azul?
pregunto a mis hermanos
de la Región Celeste
(pp. 104-105).

La muerte y la vida dependen de Azul, todos pertenecen a Azul. Así, el regreso será eterno, mientras el pueblo siga con vida.

Al estudiar la idea del cuerpo es innegable tratarlo a partir de configuraciones que no están concebidas por la propia epistemología, sino por la de otras sociedades. Por lo que el cuerpo también es la categorización social que sobre él se ha realizado. El cuerpo deviene *indio*. Los poetas han revelado la configuración de la “persona” y, además, la del “indio”. Estas dos formas tienen sentido diferentes, no es lo mismo indígena/indio a *runa* (“persona” en quechua) *mapuche* (“gente de la tierra”, en *mapudungun*), *macehual* (“persona humilde o del pueblo” en náhuatl) o *ja’ay* (“persona” en mixe). Sin embargo, ambas categorías se aplican al mismo cuerpo.

El cuerpo puede ser definido como el de un *indio*, más no necesariamente tiene el sentido peyorativo de la lengua española, pues trae consigo los sentidos del mundo indígena, de la lucha milenaria y su unión con lo sagrado.

Natalio Hernández (2007) Náhuatl	Emilio Guaquín Barrientos Mapuche	Fausto Guadarrama Mazahua
Yo soy indio: porque así me nombraron los hombres blancos [...] ahora me enorgullece esta palabra con la que antes se mofaban de mí los hombres blancos. [...] Yo soy indio: ahora vuelve a darme raíces la tierra: nuestra Madre Tierra (pp. 16-19).	<i>Canto del indio</i> y salió por los gruesos labios del indio diciéndoles: yo soy Lefraru, yo maté a Valdivia y a Villagra puse en fuga (Huenún, 2003: 76-79).	Nosotros los artesanos del destino los que construimos la puesta del sol los que damos lo que no hemos tenido. Nosotros los que habitamos esta noble tierra los que estamos unidos de la mano de la eternidad ¡Nosotros los indios de México! (ELIAC, 2008: 81).

El cuerpo es la lucha social de los antepasados u abuelos, es más que ser *indio*, es el cuerpo que se expresa por la Palabra, es un cuerpo que se enfrenta a diferentes concepciones que vienen acompañada de un lenguaje que no le pertenece. La persona se expresa a través de la lengua *binnizá, maaya, ayuuk, nauatl, mapuche, simi runa, aymara*, pero también aprende el lenguaje de *los otros* de esta confrontación, surge su lucha.

Sobre el amor

El “amor” define una forma afectiva de relacionarnos. Cuando la lengua trae otros sentidos, otras formas de expresar las emociones, el lenguaje se vuelve un asunto fundamental para comprender los conocimientos que vienen de otras culturas, además, el cuerpo se asume dentro de estas relaciones.

A partir de Darwin se popularizó la diferencia entre la emoción y su expresión, pero ¿realmente están separadas? El amor no está sujeto a las personas, a los cuerpos o a los objetos, sino a los vínculos mismos que lo sostienen. Entrar al terreno de las afecciones, sería también pisar los terrenos del lenguaje.

Lo que Bernard Williams (1986) rescata entre el enunciado y la expresión, es la complejidad que se encierra. En el acto de habla el papel de la sinceridad es crucial. Los dictados de sinceridad o insinceridad suelen no ser importantes en los casos de convenciones estrictas (como el saludo); sin embargo, en el caso de la intención es diferente, porque el agente puede o no expresar sus intenciones, o llevar al error acerca de estas. Las expresiones de las emociones están sujetas a esto mismo “uno no está expresando sus sentimientos si sus

declaraciones son insinceras” (p. 283). Las afecciones crean reacciones afectivas, el engaño a través de la indignación, miedo o conmoción puede ser para convencer, aunque también permite el autoengaño; una afección, al ser enunciada puede caer en la simulación, ser una expresión emocional insincera con fuerte convicción moral. En este sentido, la emoción puede ser creada y se le puede hacer desaparecer, por supuesto.

Mas esta forma de pensar las afecciones y las ideas sobre las afecciones provienen de una sociedad que ha equiparado moralmente, el éxito a cualquier precio, con el engaño supralaborado. Estar en constante duda, cuestionando la conducción de los demás, es parte intrínseca de las relaciones sociales, pues el lenguaje puede engañar. Existe, por lo tanto, una predisposición por razones culturales, morales, políticas e incluso epistemológicas.

Otro argumento que hay que hacer a un lado, por lo menos para comprender la idea del “amor” en el mundo indígena es la separación cuerpo/mente o cuerpo/alma o cuerpo/razón. Esta división, que burdamente puede reducirse en la defensa de alguna tradición filosófica entre Descartes o Spinoza, o en el camino bifurcado de la razón-mente-masculino y las emociones-cuerpos-feminidad es la forma de entendimiento de las sociedades europeas y latinoamericanas. Este pensamiento trae consecuencias profundas, es un sistema de pensar dialéctico que comprende las condiciones mismas de lo cognitivo, del cuerpo y las afecciones. De lo anterior también han surgido planteamientos reivindicativos; en Latinoamérica, por ejemplo, la “otredad”, la “no-razón” y la “otra-razón”. Así mismo, para subsanar el bipartidismo se ha recurrido al pensamiento corporizado y el sentipensar, pretendiendo con ello conjuntar la división que la sociedad ha creado, e intentado usar dichas categorías para explicar las relaciones indígenas; sin embargo, en estas no existe tal división para entender el mundo.

El pensar es del corazón, lo cual se ve reflejado en el rostro. Mostrar el rostro es hablar con verdad, es dejar oír a la Palabra. El corazón no es solo el órgano, es el símbolo de lo que vale la persona. “Tengo un pensamiento triste” es un enunciado que simplifica la forma de entender las afecciones. La relación del lenguaje con la expresión está atravesada por una moral que no espera, de entrada, el engaño, sino la sinceridad. Nuevamente, tampoco se afirma que la gente no engañe, o que en países latinoamericanos solo se quiera dañar a los demás, significa que hay una norma por la cual las personas se rigen de manera colectiva.

Las afecciones como la indignación, el dolor y el coraje mueven a la lucha indígena, lo mismo que otros afectos provocan una reacción para conciliarse con las diferencias. En el “amor” se encuentran los elementos culturales por los cuales la afección es entendida; en la lengua, sus significaciones.

El idioma español no enuncia la equivalencia de sentidos de las lenguas indígenas, por ello, primero hay que desmontar algunos prejuicios surgidos de una traducción viciosa, surgida por la asimetría en las relaciones de poder, ya que aquí reside la complejidad de las representaciones.

El siguiente fragmento del poema de Natalio Hernández (2017) muestra los versos enamorados de un hombre a una mujer:

Nimitz cuicatis
 masehual *ichpocatl*,
xiseli ica moyolo ni cuicatl
mitz cuicatia se masehual telpocatl.
 [...]
 Tlahuel nicamati moquechtlatzo
 miac *tlamantli nopayo ixnesi*
tlahlamiqulistli tlen tocolhua
tlahlamiqulistli tlen monequi ticahocuis.

Te cantaré
 mujer india,
 recibe de corazón este canto
 te lo ofrece un joven indio.
 [...]
 Me encanta tu blusa bordada
 muchas cosas se escriben en ella,
 contiene la sabiduría de nuestros abuelos
 sabiduría que debes conservar
 (pp. 20-21).

Esta emoción quedaría en la bella anécdota de haber leído un poema en náhuatl, sino pusiéramos atención a un problema de traducción que refiere a un ocultamiento del sentido epistemológico. El poeta canta a una “joven mujer humilde” (*masehual ichpocatl*), pero en la traducción, comúnmente aceptada es el de una “mujer india”. El problema de traducción no es síntoma del mal dominio del idioma por parte del poeta, sino de un uso aceptado socialmente. Por lo tanto, el poeta no es un joven humilde enamorado, es un indio. Las representaciones mentales difieren.

La poesía indígena también ha sido considerada, frecuentemente, como “bella”, sin reparar en los significados que tiene. El contexto cultural se vuelve fundamental para comprender las causas del enamoramiento.

El poeta versa el “canto” que ofrece para que sea recibido “de corazón”, este canto alude a la Palabra Sagrada, entregarlo con el corazón es hacerlo con sinceridad, no hay por qué dudar. Este canto humilde, carece del menosprecio, es la forma adecuada de dirigirse a la amada, con respeto, con el “buen decir”, en caso contrario, se entendería un sentido superficial.

Los elementos para enamorarse que esgrime el joven, son parte de los valores que la comunidad ha establecido. La blusa bordada representa la sabiduría del pueblo –el bordado es escritura–, la joven conserva su tradición y sabiduría con orgullo.

En todas las sociedades hay valores que rigen la idea de “amor” o “belleza”, estas categorías permiten entender por que lo que para uno es repugnante o feo, para otro causa de admiración. Así, en las sociedades nacionalistas se tienen estereotipos y paradigmas que rigen los valores sobre mujeres y hombres que serían dignos de enamoramiento, si bien, existen posturas en contra de estos, se han instituido nuevos por los disidentes.

A estos aspectos hay que sumarle las conformaciones lingüísticas del lenguaje indígena, un lenguaje de imágenes, o como lo explica la lingüística, una lengua aglutinante, que agrega prefijos y sufijos, asociando categorías de tiempo, género y número, sentidos completos expresados en un vocablo y que se extiende al sumarle más partículas:

Desde el punto de vista semántico, en algunas lenguas indígenas, cierto tipo de aglutinaciones, se basa en relaciones “de parte a todo”, donde la parte se relaciona con un todo que tiene una definición dentro de la cultura. Así, en mapuzugun: “Roüianümka”, “chagkuwü”,

“chagleufü”. Decir “parte del árbol”, no es lo mismo que decir “rama”, “río” o “afluente”. En aymara los ejemplos “Uma atixa” y “Yapu sataxaña” hacen una descripción de una parte que se le resta al todo (Ismalí, 2013: 1-2).

Esta estructura de la lengua no se perdió con el tiempo, después de la llegada del español:

Siguiendo esta lógica, en el caso del mapuzugun, encontramos la palabra “zuguluwvnwe” (palabra mutua) con la que se nombra el teléfono. Esta palabra se usa para un objeto tecnológico, inventado con posterioridad al contacto entre la lengua castellana y lengua mapuzugun. Ante los avances tecnológicos, existen cada vez más objetos que nombrar. Una lengua puede crear nuevas palabras, en la medida que se conserva un léxico que lo permita y se mantengan sus características articuladoras tendientes a incrementarlo. Por lo tanto, un alumno o alumna que maneja un léxico apropiado y puede sintetizar y relacionar nociones entre sí para formar otras con sentido completo, es portador de la tradición lingüística de su lengua indígena (p. 2).

De tal manera que comprender el “amor” será con base en lo dicho anteriormente. En maya *yaakun* es amor, aprecio, amabilidad, también amar, apreciar. *Yaakunaj aak'* es cunde-amor, planta trepadora. *In yaakumech* significa “te amo”; *yaakunaj*, amor. En consecuencia, el amor tendrá una base de relación afectiva con otros afectos y de acuerdo con el cuerpo al que es dirigido.

<i>In wa alik in yaameche'</i>	Decir que te amo
In wa'alik in yaameche'; bey u t'a'abal k'áak' yáanal u sáasil X-Ma Uje: [...]	Decir que te amo, es encender fogatas bajo la luz de la luna. [...]
In wa'alik in yaameche' x-ki'ichpan, in náaytik a kuxtal yéetel in kuxtal <i>jump'éelili:</i>	Decir que te amo, es soñar que tu vida y la mía sean una sola (Sánchez, 2007: 82-83).

Los valores culturales del amor se distinguen en la sociedad, al mismo tiempo que se encuentra su crítica. Briceida Cuevas Cob (2008) versa de la siguiente manera:

<i>A yaamaj</i>	Tu amor
<i>Mix máak ku yuk'ul tin luuch,</i> <i>mix máak ku jupik u k'ab ichil in leek,</i> <i>mix máak ku janal tin laak.</i> <i>A yaamae'juntuul tsaya'am ko'il peek'</i> <i>ch'a'apachta'an tumen</i>	Nadie bebe en mi jícara, nadie introduce la mano en mi guardatortillas, nadie come en mi cajete. Tu amor es un perro rabioso perseguido por la gente.

<i>[máako 'ob.</i> <i>Najil naj ku pa 'atal yéetel u xtáakche 'il jol naj.</i>	De casa en casa esperado con la tranca en la puerta.
<i>Tu láakal máak yóojel ts 'o 'ok u chi 'iken a</i> <i>yaamaj.</i>	Toda la gente sabe que me ha mordido tu amor. (pp. 52-53).

En este sentido la mujer encuentra la soledad en los elementos que comparte con su pareja, para, inmediatamente, precisar las acciones del amante y el sufrimiento de ella.

En el mixteco *kunda 'vi...ini* o *Kunda 'u...ini* es “tener compasión” o “tener amor”, en un sentido más laxo “estimar”. *Ku 'vi ini* (amar, querer) comparte la partícula base con *ku 'vi ya* (doler). En zapoteco *nadxii* es querer, amar; *nadxieelii*, te quiero/te amo; *guenda ranaxhii* es amor. Ahora nótese como se va transformando la partícula (*nadxi*): *nadxiba lú* es atrevido; *nadxiibi*, miedoso. *Guendanadxi* es traducido como el arte de amar; *Guendaranaxhi'*, amor, querer, cariño, pasión. En el poema de Irma Pineda (2013) “*Guendaranaxhii*” nos llega como “noches del amor” para hacernos comprender el arte de amar.

<i>Biaani 'ne xidxaa</i> <i>ni ruchaa ladi binni lu gueela guendaranaxhii</i> <i>ra gunaa ne nguii rácacá tóbisi</i> <i>ti guidale xpinnica'</i> <i>ne chu 'ru' guendanabani rari'.</i>	Luz y tibieza que toca los cuerpos en las noches del amor cuando mujer y hombre nos hacemos uno para continuar la estirpe y ser de nuevo la vida (pp. 28-29).
---	--

Dicen los zapotecos *Cudii guidubi ladxido'* (está entregando todo su corazón, está entregando todo su amor). Amor, cariño, estima, están vinculados con el sentido de la cultura que lo expresa. Al tener contacto las sociedades indígenas con las hispanohablantes, nuevas formas de comprender las afecciones también se internaron, por lo que algunos elementos de los paradigmas no-indígenas se mezclan con los propios, produciendo estas maneras contemporáneas de las afecciones.

Como se ha intuido hasta aquí, la transformación no niega la base originaria de los paradigmas indígenas ni de las formas originarias del pensar, tanto es así que los elementos y valores culturales se siguen manifestando.

Los mapuches dicen *ayewün, ayün, ayvin* (de acuerdo con la variante) como amor, amar, querer, apreciar, estimar, alegrarse, amante. Al leer los versos de Chihuailaf (2000), no queda duda que el “amor” parece el canto alegre de un ave:

<i>Kizulelu ti waria wezapewmamu kechiley</i>	Parece un contrasueño la ciudad
<i>Welu tripa wezapewma trvri</i> <i>ti waria</i> <i>ka zoy gelay tyfachi pu liwen</i> <i>tami goyman afetew tami zugun</i>	Me parece un contrasueño la ciudad mas, nada hay esta mañana que pueda hacerme olvidar

fey ñi elzugu ñi rakizwam
tukulpakey mu
feyti elzugufe chukaw vñvm
pipeetew ñi wiñotual
 [...]

Ayvn, ayvn, pilerpun
ayvn, Ayvn, mvley tami
kimneñmaetew tami
witrunko?

tus palabras
 pues mi memoria, al recordarte
 es el mal augurio del pájaro
 chukao
 [...]

 Ayvn, ayvn, voy gritando
 amor, amor ¿alguien conoce
 tu vertiente?
 (pp. 74-77).

El amor está tocado por *Kallfv*. El Sueño es Azul, el regreso a la tierra de Oriente; el “contrasueño” nos remite a una muerte en la que se es despedido del Primer Espíritu, al lugar de la ciudad. Azul es vida y muerte, por lo tanto, impregna al amor.

Y el amor atravesado por el cuerpo *indio*, es también la muestra de la lucha del pueblo originario. A continuación, del poema de Jaime Luis Huenún (2003), nótese el empleo de la palabra indio en la lengua originaria del mapuche:

Nüwtxawülen ayün

Ceremonia del amor

Pu anüimka txaftiya zuamuwigün indios: mañiw
egü gulgu , pelliñ egü walle,
müzewag egü lige pütün pütün zuamuwigün
zuampeye, pegu
pashigkawi txoliñ, koywe fentxen
txafwünuwigün folil egü künowa egü choyün,
kütu ayün txepen
pu üñüm kukuyüwkülewelu
ñi pu müpü kizutu
ñi kütixiwn ayüwün.

Los árboles anoche amáronse indios: mañío e
 ulmo, pelliñ
 e hualle, tineo e lingue nudo a nudo atáronse
 amantísimos, peumos
 bronceáronse cortezas, coigües mucho
 besáronse raíces e barbas e renuevos, hasta el
 amor despertar
 de las aves ya arrulladas
 por las plumas de sus propios
 mismos amores trinantes.

Ka fey pu wanchoke wigka
ayüw mapuluwüygün ka chi pu mapu ko
gülaygün ñi pu txayen pelotulen, ofül
ütywüigün, kizutu ka eypinewen: kümeke ko,
pu ko,
ayün gen, ay welu geñikageyiñ ko Rahue,
gümakaw pilmaiquen, achefkülen ka kellu
koñimogenfegen
ka petu kümelen
pu wütxuko rumelelu mara reke
pu lemu ka pu wigkul.

Mesmamente los mugrones huincas
 enterráronse amantes, e las aguas
 cholas abrieron sus vertientes alumbrando, a
 sorbos
 nombrándose, a solas e diciéndose: aguas
 buenas, aguas,
 lindas, ay pero violadas somos aguas Rahue,
 plorosas Pilmaiquén, floridas e parteras e aún
 felices
 los arroyos que atraviesan como liebres
 los montes e los cerros
 (pp. 102-104).

Aun sin conocer la lengua, podremos ver el contexto cultural en que es enunciado el afecto, para comprenderlo.

Elias Reynaldo Ajata Rivera (2014) Aymara	Ch'aska Eugenia Anka Ninawaman (2005) Quechua
Vendaval de sueños	Ch'awiyuyu mama
Quisiera alcanzar	Si mi amor me abandona
todas las estrellas del mundo	olvidando sus huahuitas,
para iluminar tu hogar,	mirando tus lindas hojas
para que se asombre todo el mundo.	con las barriguitas t'iqi t'iqicha
Y si nadie me ha de soñar	con la pancita bombo bombito
por saber que te quiero,	ya nunca lloraría
por saber quererte,	(p. 97).
a vendavales por nadie he de soñar.	

Cada que se lea la palabra “amor” en la poesía indígena, deberemos preguntarnos qué hay detrás, puede ser que la traducción nos remita a una afección conocida en el idioma español; sin embargo, deberá irse más allá, para entender otras formas afectivas y de valores culturales. Decir “amor” en las lenguas indígenas tiene otras representaciones.

Bibliografía

- Ajata Rivera, E. R. (2014, 12 de septiembre). “Wayraptat samkanaka/Vendaval de sueños”. Recuperado el 17 de octubre de 2016, de <http://eliasreynaldo.blogspot.mx/2014/09/wayraptat-samkanaka-poema-aymara-con.html>
- Anka Ninawaman, C. E. (2005). *Poesía en quechua/Chaskaschay*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Baudot, G. y Tzvetan T. (1990). Códice Florentino. *Relatos aztecas de la conquista* (pp. 57-184. Traducción por G. Cuevas). México: Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Bassnett, S. y Trivedi, H. (2002). *Post-colonial Translation. Theory and practice*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Bendezu Aybar, E. (Comp.). (1980). *Literatura quechua*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Carrasco M. I. (2000, diciembre). Poesía mapuche etnocultural. *Anales de Literatura Chilena*, 1 (1), 195-214. Santiago, Chile: Centro de Estudios de Literatura Chilena.
- Cattan, M. (2016). Las palabras que no se tradujeron en la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui. *Hipogrifo*, 4 (2), 169-195. Pamplona, España: Universidad de Navarra.
- Chihuilaf, E. (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago, Chile: LOM.
- Chihuilaf, E. (2000). *De sueños azules y contrasueños*. Santiago, Chile: Cuarto Propio-Universitaria.
- Cocom Pech, J. M. (2008). Estética y poética en la literatura indígena contemporánea. Festival Internacional de Poesía de Medellín. Recuperado el 17 de octubre de 2016, de http://www.festivaldepoesiademedellin.org/es/Diario/01_17_09_08.html

- Concha Cruz, J. (Comp.). (1992). *Poesía indígena de Chile. Canto de un Chillí arcaico* (Parte II). Chile: Editorial Fértil Provincia.
- Cuevas Cob, B. (2008). *Ti' u billin in nook'/Del dobladillo de mi ropa*. México: Comisión Nacional para los Pueblos Indígenas.
- Echeverría Lope, J. (2009). X-La' boon suumij. En C. Montemayor y D. Frischmann (Coord.), *Los nuevos cantos de la Ceiba*. México: Instituto Cultural de Yucatán.
- Escritores en Lenguas Indígenas-ELIAC. (2008). *México: diversas lenguas, una sola nación. Antología de poesía en lenguas mexicanas* (Tomo I: Poesía). México: Autor.
- García Barrera, M. (2015, septiembre). La narrativa de la nación en el discurso poético mapuche. *Revista Chilena de Literatura*, (90), 79-104. Santiago: Universidad de Chile.
- Golluscio, L. y Ramos, A. (2007). El "hablar bien" mapuche en zona de contacto: valor, función poética e interacción social. *Signo y Señal, Revista del Instituto de Lingüística*, 17, 93-114. Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires.
- Gregorio Regino, J. (1998). Literatura indígena. Otra parte de nuestra identidad. Recuperado el 17 de octubre de 2016, de <http://www.jornada.unam.mx/1998/10/13/oja-identidad.html>
- Gregorio Regino, J. (1999). *Ngata'ara stsee/Que siga lloviendo*. México: Escritores en Lenguas Indígenas.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1980). *Nueva corónica y buen gobierno* (Volumen 1). Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Hernández, J. (2010). *Tlatlatok Tetl/Piedra incendiada*. México: Escritores en Lenguas Indígenas.
- Hernández, N. (1998). *In tlatoli, in ohtli [la palabra, el camino]. Memoria y destino de los pueblos indígenas*. México: Plaza Valdés.
- Hernández, N. (2005). *Semanca Huitzilín/Colibrí de la Armonía/Hummingbird of Harmony*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Hernández, N. (2007). *Yancuic Anahuac cuicatl/Canto nuevo de Anáhuac*. México: Escritores en Lenguas Indígenas.
- Huenún Villa, J. L. (Coord.). (2003). *Epu mari ũlkatufe ta fachantüi: 20 poetas mapuches contemporáneos*. (Versión mapuzungun de Víctor Cifuentes Palacios). Santiago, Chile: LOM.
- Ismalí Palma, A. (2013). Sobre la enseñanza de lenguas indígenas aglutinantes (pp. 1-10). Recuperado el 17 de octubre de 2016, de <https://gerflint.fr/Base/Chili4/13palma.pdf> [Este artículo fue elaborado en el marco del trabajo desarrollado en el Programa Intercultural Bilingüe del Ministerio de Educación de Chile]
- León Portilla, M. (Comp.). (2003). *La visión de los vencidos*. (Revisión para la edición electrónica por el M. L. Portilla). México: Universidad Nacional Autónoma de México-Dirección General de Servicios de Cómputo Académico. Disponible en <http://www.biblioweb.dgsca.unam.mx/libros/vencidos/indice.html>
- Llorentre, J. C., Kantasalmi, K. y Simón, J. de D. (2010). *Aproximando el conocimiento indígena. Complejidades de los procesos de investigación*. Finlandia: Universidad de Helsinki.
- López García, N. (2015, noviembre/diciembre). Regresos. *Sinfin*, 2 (14), 20-21. Recuperado el 17 de octubre de 2016, de <http://www.revistasinfin.com/wp-content/uploads/2015/11/Sinfin-14.pdf>

- Martínez Marín, C. (2011). El registro de la historia. En J. R. Romero Galván (Coord.), *Historiografía novohispana de tradición indígena. Historiografía mexicana* (Volumen 1, pp. 21-50). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Millalén Paillal, J. (2014). Taiñ Mapuchegen. Nación y nacionalismo mapuche: construcción y desafío del presente. En F. Escárzaga y R. Guitérrez (Coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*. (Volumen 2, pp. 319-342). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Marimán, P., Caniuqueo, S. Millalén, J. y Levil, R. (2006). *¡Escucha, winka!: Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago, Chile: LOM.
- Organización Mapuche Meli Wixan Mapu. (2009). *Bicentenario: nada que festejar. 200 años de resistencia al Estado genocida*. Wallmapu: Meli Wixan Mapu.
- Pineda, I. (2013). *Guie'ni/La flor que se llevó*. México: Pluralia Ediciones.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Rodríguez Arellano, M. (2016). Èts nka'ap/Mi pueblo. Círculo de Traductores. Recuperado el 17 de octubre de 2016, de <http://circulodetraductores.blogspot.mx/2016/10/concurso-1x1-resultados-del-poema-en.html>
- Sánchez Chan, F. (2007). *Ukp'éeel wayak/Siete sueños*. México: Escritores en Lenguas Indígenas.
- Todorov, T. (2008). *La conquista de América. El problema del otro* (Traducción por F. Botton Burlá). México: Siglo XXI.
- Toledo, N. (2004). *Gui'e yaase'/Olivo negro*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Uc Be, P. (2017, febrero). La flor de *xpu'ujuk'*. *Sinfin*, 4 (22), 19. Recuperado el 17 de octubre de 2016, de <http://www.revistasinfin.com/wp-content/uploads/2017/01/Sinfin-22.pdf>
- Vergara Romani, L. K. (2007). *Las lenguas indígenas peruanas: una panorámica histórica, estructural y sociolingüística*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Williams, B. (1986). *Problemas del yo* (Traducción por J. M. G. Holguera). México: Universidad Nacional Autónoma de México.