



Mamani Macedo, Mauro. "Yanantin: relación, complementariedad y cooperación en el mundo andino".
Estudios de Teoría Literaria. Revista digital: artes, letras y humanidades, julio de 2019, vol. 8, n° 16, pp. 191-203.

Yanantin: relación, complementariedad y cooperación en el mundo andino¹

Yanantin: relationship, complementarity and cooperation in the Andean world

Mauro Mamani Macedo²

Recibido: 05/04/2019

Aceptado: 29/04/2019

Publicado: 05/07/2019

Resumen

En este artículo nos proponemos estudiar la categoría *yanantin* que expresa todo aquello que va en pareja, como unidad fortalecida. También señala el carácter relacional de todo lo que existe, ya que siempre se necesita de la solidaridad del mundo para existir. Esta reciprocidad se presenta en distintos niveles: divinos, humanos, animales, cerros, pampas, *Apukuna* (dioses), plantas, instrumentos musicales, sonidos; en todos ellos se representa la dualidad con correspondencia. Indagamos esta categoría andina: en los diccionarios autorizados de González Holguín para el quechua y Ludovico Bertonio para el aymara; asimismo, en los diccionarios contemporáneos y en la bibliografía literaria y antropológica. De esta forma, contribuiremos con un diálogo epistémico sustentando en un escenario de interculturalidad, donde se propone una

Abstract

In this article we propose to study the *yanantin* category that expresses everything that goes together as a unit strengthened. It also points out the relational character of everything that exists, since the solidarity of the world is always needed to exist. This reciprocity is presented in different levels: divine, human, animals, hills, pampas, *Apukuna* (gods), plants, musical instruments, sounds; in all of them the duality with correspondence is represented. We investigate this Andean category: in the authorized dictionaries of González Holguín for Quechua and Ludovico Bertonio for Aymara; likewise, in contemporary dictionaries and in the literary and anthropological bibliography. In this way, we will contribute to an epistemic dialogue based on a scenario of interculturality, where an Andean category is

¹ Este artículo es parte del Proyecto de investigación "Yanantin (relacionalidad, complementariedad y cooperación). Una categoría andina para estudiar la poesía quechua y aymara contemporánea" del Grupo de Investigación ESANDINO de la UNMSM, que cuenta con el auspicio del Vicerrectorado de Investigación y Posgrado de la misma universidad.

² Doctor en Literatura peruana y latinoamericana, profesor de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM, profesor visitante de la UNAM. Ha publicado *José María Arguedas. Urpi, fieru, quri, sonqoyky* (2011), *Quechumara. Proyecto Estético Ideológico de Gamaliel Churata* (2012) y *Sitio de la Tierra. Antología del vanguardismo literario andino* (FCE 2017); además, ha editado los libros *Antonio Cornejo Polar. El lugar de la crítica* (2016) y *Guaman Poma de Ayala. Las travesías culturales* (2016). Obtuvo el Premio Internacional de Ensayo (Cope, 2010) y el Premio al Mérito Científico (2013). Dirige el Grupo de Investigación ESANDINO (UNMSM). Contacto: mmamanim@unmsm.edu.pe.



categoría andina para estudiar la literatura quechua y aymara.

proposed to study Quechua and Aymara literature.

Palabras clave

Quechua; aymara; poesía; categoría; reciprocidad.

Keywords

Quechua; Aymara; poetry; category; reciprocity.

Introducción

En nuestro contexto académico literario y cultural, se observan teorías y categorías que provienen de otros contextos y se aplican sin adecuación en el análisis de la literatura producida en lenguas aborígenes. Consideramos que, si no se tiene en cuenta la especificidad cultural, se podría caer en reduccionismos interpretativos o en desvíos hermenéuticos. Además, pensamos que el contexto contribuye con la develación de los significados de un texto y permite establecer relaciones con los referentes. Por ello, creemos necesario el estudio de conceptos o categorías propias, surgidas del ámbito nativo, para estudiar y analizar la rica producción quechua y aymara. Así, ante un monismo epistémico, monologante y vertical, proponemos un pluralismo epistémico; esto dentro de las propuestas de la interculturalidad que buscan establecer respeto al pensamiento de las culturas nativas, en este caso referido a la episteme andina que es capaz de producir palabras que expliquen su producción artística.

En este sentido, nos proponemos estudiar la categoría de *yanantin* utilizando un método interdisciplinar que vincule filosofía, antropología y tradición oral y que tiene como referente a la poética quechua y aymara. A través de ellas, pretendemos verificar cómo este pensamiento es incorporado a su expresión cultural. Con todo eso, este artículo se instala dentro de la reflexión teórica andina que, por la vía de la lengua y la memoria, se interna en la cultura nativa para escarbar el saber y mostrar la cosecha a los colegas de culturas y comunidades científicas hermanas distantes. En este sentido, contribuye con una visión respetuosa de los saberes alternos a los denominados conocimientos científicos, además de reconocer las manifestaciones culturales aborígenes. Planteamos como hipótesis que la categoría cultural andina *yanantin* posibilita una mejor interpretación y explicación de los textos literarios andinos debido a la competencia cultural, ya que establece una “suficiente proximidad” que favorece la configuración de los significados dentro de una contextualización epistemológica y cultural. Consideramos también que el uso de esta categoría manifiesta la existencia de formas de pensar andinas que son utilizadas en la representación y explicación de sus textos, además de alejar toda manifestación de discriminación epistémica.

1. *Yanantin*: indagación epistemológica

Yanantin es la categoría que expresa todo aquello que va en parejas, sea hembra o macho o del mismo género (dos machos o dos hembras), porque entre ellos se concretizan los siguientes principios del mundo andino:

- Relacionalidad: todo debe estar vinculado, nada debe andar suelto.
- Complementariedad: lo impar es lo incompleto y débil, por ello necesita de su otro par para fortalecerse, así sea opuesto o semejante.

- Reciprocidad: los elementos que se encuentran (*tinkuy*) deben dar y recibir, entre ellos circulan fuerzas y sentimientos, nadie acapara el esfuerzo porque su realización es compartir (Estermann 123-148).

Este *yanantin*, a través de estos principios, se materializa y se opone a *chulla* (impar, incompleto), lo que anda suelto; por ejemplo, los dos pies siempre van juntos, ellos cooperan para el soporte y el avance de un cuerpo, pero cuando es *chulla chaki* (un solo pie), el equilibrio se altera, el par se debilita y siente la falta de su complemento para soportar el peso y moverse con normalidad; de la misma forma las manos, los ojos, el esposo y la esposa, deben buscar su encuentro para conservar la concordia en el mundo, ya que lo contrario genera el desequilibrio, de donde surgen las crisis como las hambrunas, las sequías, así como la infertilidad de la tierra madre, del vientre femenino o del semen masculino.

En efecto, la categoría *yanantin* es la que organiza el universo andino. Así se encuentra en uno de los libros más antiguos del mundo andino: *Dioses y hombres de Huarochirí*, donde se advierte que:

Los habitantes de Huarochirí tenían su mentalidad orientada hacia la dualidad, la cuatripartición y su superación máxima representada en el número cinco. La dualidad, especialmente aquella fundamentada en los pares inseparables, *yanantin*, era la base de todo el edificio cognitivo y de comportamiento. (Yáñez 117)

El saber y el proceder está articulado por esta dualidad que se opone y complementa como lo *hanaq* (alto) y lo *urin* (bajo); de esta manera, existen pueblos de lo alto y lo bajo, o la división de un mismo pueblo entre lo *hanaq* y el *urin*, como el encuentro de los dos zorros en Huarochirí: “Mientras dormía vino un zorro de la parte alta y vino también otro zorro de la parte baja; ambos se encontraron” (Arguedas 29): el zorro de la sierra (zorro de arriba) y el zorro de la costa (zorro de abajo). Este *tinkuy atoqkuna* (encuentro de zorros) es el encuentro de dos espacios, de dos memorias que ejecutan la complementación, porque en los zorros está la memoria de ambos espacios, en ellos está el saber, su encuentro produce el *yachay* (saber) que será utilizado para restablecer el orden alterado en sus espacios.

Para estudiar la categoría *yanantin*, haremos una indagación en los diccionarios nativos del quechua y aymara, luego los compararemos con los registros de diccionarios contemporáneos. Para esta indagación, primero descomponemos la palabra *yanantin* en: *yana* y *-ntin*. La primera es una raíz que remite a varios significados, mientras que la segunda connota la idea de lo entrelazado. Las estudiamos en forma separada para ir construyendo su sentido y finalmente buscamos el significado de la palabra completa en los diccionarios. Como podemos advertir, estas dos partes de la palabra también forma un *yanantin*, pues una partícula ayuda a la otra para que exprese el significado de la unidad recíproca; por ello, lo vital en el *yanantin* es la dualidad que existe en forma cooperativa entre las partes que se encuentran.

1.1. *Yana*: polisémica

a) *Yana-color*

Uno de los significados más extendidos de *yana* es el color negro o moreno, que puede ser atribuido a las cosas o los fenómenos de la naturaleza, como el *yana phuyu* (nube negra) que trae la lluvia intensa o el *yana runtú* (huevo negro) que es utilizado con picardía en el mundo andino para ironizar o insultar al hombre. Incluso se utiliza para nominar a un ave: “*Yana callua*. La golondrina” (Gonzales Holguín 363), por la coloración que presenta esta ave, cuya espalda está cubierta con plumaje negro.

Revisando los diccionarios antiguos, encontramos palabras que explican que estos seres, órganos o cosas no siempre tienen esas características innatas, sino que se puede tornar negro aquello que era blanco. Por ejemplo, los objetos toman esta coloración cuando se ensucian o cuando se pinta de ese color: “*Yanayachini*. [yana-yachi-y] Entintar alguna cosa, darle [color] negro, o ensuciarlo) (Cerrón-Palomino 180-181); o como reitera González Holguín: “*Yanayachini*. Hacer negro, o tiznar o ensuciar, o manchar” (364), que indica que un objeto se puede volver negro a sí mismo o por medio de la intervención de elementos externos; de la misma forma se registra en el aymara: “*Yanakhtara* Muy sucio, negro, tizado” (Bertonio 746). De esta manera, lo negro se asocia a lo sucio, pero también a lo quemado cuando muestra la presencia del hollín que hace oscurecer a los objetos o los deja como manchados. En esta idea de transformaciones, encontramos una entrada que designa valoraciones: “*Yana chanani*. Tornarse negro lo de buen color” (González Holguín 364), que implica el reconocimiento de que los colores designan lo bueno y lo malo, pero también a aquello que estaba bien en su color y que por efectos de la suciedad pierde su brillo, su buen color. En un plano más étnico, encontramos esta transformación: “*Yanayani*: pararse [tornarse], negro o moreno”, que implica la mezcla de sangres.

Precisamente, *yana* también sirve para distinguir una raza: la afro. Al respecto, encontramos las siguientes entradas: “*Yana huarmi*. Negra etiopisa”; y de la misma forma en el varón: “*Yanaruna*. Negro etíope” (Cerrón-Palomino 180-181). Aquí alude al origen geográfico de la persona, ya que Etiopía es un país africano, continente vinculado a este color; por ello se asocia a las personas de color negro, quienes llegaron al mundo andino para trabajar como esclavos en las minas de Potosí en Bolivia; sobre todo se afincaron en el territorio de los Yungas y en recuerdo a ellos se crea la danza “La morenada”, una de las más populares que se practica en el altiplano, en las ciudades de Puno (Perú) y Oruro (Bolivia), donde se integran el Rey Moreno, la tropa y el caporal. Esta danza es interpretada por indios con máscaras de negros y la letra de las canciones está vinculada al amor, al coqueteo de la morena, la amada morena, que es galanteada por el moreno: “Linda morena, lindo moreno”.

Así, el color también está asociado al amor. Los enamorados usan frases como “mi negrito” o “mi negrita” que no se reduce al color, sino que conecta con otro significado de *yanay* que es amar; de esa forma, sería mi negrito = mi amado. Entonces no se reduce al color, sino que se desplaza al amor; aunque puede caerse en reduccionismos, tal como aclara Jorge A. Lira:

Yanay, donde nadie percibe que es tan igual a aquella ‘Nigra es, sed formosa’, también de los Cantares, que está lastimosamente traducida por Zamba, Morena, Negrita, Trigueña, y en fin por la mujer cuyo amor es para todos, y de ningún modo por la mujer amada, por la novia definida, la consorte de la tez perla, la doncella pudorosa y aún la casada perfecta. (13)

Precisamente, la confusión surge al momento de traducir, pero en la actualidad se vinculan estos conceptos; por ejemplo, en la poesía quechua contemporánea, el amado o la amada son llamados de ese modo. De la misma forma se presenta en el canto: decir mi negrito o mi negrita es expresar afecto a una persona que ama, lo que no tiene que ver necesariamente con el color de la persona (porque también puede ser blanca); aquí lo que importa es el corazón, el sentimiento que lo enlaza.

b) Yana-experiencia

Dentro de los significados de *yana*, está también la acción de probar: “*Yanani* o *yanaycachani yanaycuni*. Probar, intentar. *Ñam yanaycachapayani*. Ya he probado demasiado. *Yanaycachay*. La experiencia o la prueba” (González Holguín 364). Esto indica la idea de buscar el saber a

través de la experiencia, probar para saber, se sabe (saber) porque se sabe (saber-probar); es decir, se tiene el sabor del saber. En el diccionario aymara, encontramos más alusiones:

Yanatha. Activo. Hacer algo en alguna cosa para probar lo que es o lo que puede hacerse. *Yanata*. Participio. Cosa probada intentada ya. *Yana puro*: tierra probada ya, que se sabe lo que es buen o mala. *Hani yanata* cosa: Monte arcabuco que nunca ha sido cortado. *Hani yanata warmi*. Mujer que nunca ha sido requerida de nadie, ni para casarse ni para amancebarse. (Bertonio 747)

En ese sentido, *yana* tiene que ver con saber (*yachay*) y, para lograrlo, se necesita una exploración, por lo cual busca conocer qué es o para qué sirve; es decir, encontrar su funcionalidad y ello le permite una planificación (por ejemplo, ya no sembrar en la tierra mala) o qué actitud tomar frente a una cosa que genera efectos positivos o negativos. Por eso, si no hay *yana*, no hay saber, se vive lo oscuro, en lo desconocido, y se necesita la experiencia para aclararlo, que en aymara sería el *Yana puro*, cosa que ya es clara, que ya se sabe qué es.

Yana también sirve para designar el deseo sobre alguien o algo. Por ejemplo, en el caso de la mujer que no es requerida en distintos niveles: nadie la busca para amarla, para casarse, para unirse sexualmente; es decir, no ha sido motivo de *yana*, nadie la ha probado, y en este sentido no se sabe su valor, que no necesariamente tiene que ser sexual, sentimental, sino también en cuanto a su coraje, su fuerza para cumplir objetivo, o su incapacidad. De allí surge la frase: “Ya ha probado quién es”, lo que implica que ya sabe el valor de esa persona. Si no hay tal prueba (*yanay*), la mujer es virgen como la tierra que nunca se cultivó, a quien nadie conoce porque no se sabe si se puede sembrar en ella como la tierra fértil, o si es árida, se mantiene en estado de posibilidad, pero no se puede decidir nada si no hay experiencia; por ello el hombre necesita el *riqsy* (conocimiento) que se logra mediante el *yanaycachay* (prueba-experiencia) para decidir qué acciones tomar.

c) *Yana-servicio*

El otro sentido de *yana* está vinculado a las jerarquías, a las estructuras sociales. Así, habrá siervos y servidos, o personas que se sirven de otras personas. Precisamente, uno de los significados de *yana* es “el que sirve” (personas que están al servicio de alguien: “*Yana*. Criado o mozo de servicio”, “*Yanakcuna*. Los criados”, “*Yanayoc*. El que tiene criado” (Cerrón-Palomino 180-181), o “*Yanannac*, o *manayanayo*. El que no tiene servicio” (González Holguín 363). De esta forma, se señala a los dos sujetos de la estructura jerárquica: el que tiene criados y el que sirve a otras personas por necesidad o carencia. Así, se podrían reconocer tres tipos de sujetos: los que tienen sirvientes (los poderosos, los dueños, los gamonales); los que no tienen sirvientes (aquellos que solo cultivan sus tierras y no tienen la capacidad de tenerlos); y los que solo son sirvientes (los que no tienen nada y están al servicio de la hacienda, los *pongos*, para quienes no hay tierra). Para señalar a las personas que se vuelven criados, existe también la palabra quechua *yanayacuni* (González Holguín 363), que significa aquello que no tenía siervos, pero que tampoco lo era y por las carencias o despojos se volvían siervos.

Un contexto más extremo y concreto se presenta cuando un hombre se sirve de otro —es decir, alguien que consume las fuerzas y la vida de otros hombres—, como hicieron los españoles con los andinos y por lo cual los llamaron *runa mikuy* (hombre que come hombre), como vientres fagocitadores de todo. Precisamente, en los diccionarios antiguos de quechua, se registran posturas ideológicas o sociales vinculadas a este término: “*Yanachapayacuni*. Hacer su sirvo al que no lo es, o contra razón, o contra voluntad como el español al indio” (González Holguín 363), el cual refiere al método violento de convertir al indio en instrumento de saqueo de sus propias riquezas, contra su voluntad; de allí que transgrede, ya que no querían ser siervos

de ellos, pero los obligaron. Aunque también operaron en un nivel más extremo: contra la razón; es decir, sus acciones de explotación fueron irracionales. Recordemos que los que iban a la mina ya no volvían, pues esos lugares se convertían en grandes cementerios. En este sentido, los explotadores (tanto los españoles como los gamonales) serían unos: “*Yanachacuy camayoc*. Diestro y acostumbrado en servirse de otros” (González Holguín 363); el hombre que, con maña o mal saber, somete a los indios o los vuelven siervos contra su voluntad. No obstante, también existe la palabra: “*Yanapaquey*. Mi protector” (Cerrón-Palomino 181); seguramente, cuando ya eran sometidos, o porque ya fueron *yanachuscca* (oprimido a servir), de esa forma se vería al patrón, al dueño o gamonal como a un padre que podría protegerlos en esta vida y al cura como alguien que lo apoyaría en ello e intercedería para lograr la gracia en el cielo, cuando realmente eran sus verdugos. Todo esto tiene que ver con un fenómeno mayor que en quechua se denomina *pachakuti* (el mundo al revés o cambio cataclísmico), un *tickray* o voltearse de cabeza, porque se produce un trastocamiento de roles que, utilizando el *yana*, se traduce de esta forma: “*Yanachanani*. Venir a ser sirvo el que era señor” (González Holguín 364). De la misma forma ocurrió con los incas cuando llegaron los españoles: pasaron de *yanayoq* (con sirvientes) a *mana yanayoq* (sin sirvientes) o, de forma más extrema, a *yana* (siervo). En palabras de Garcilaso: “Trocese el reinar en vasallaje”, porque los incas se volvieron vasallos, sirvientes de los españoles; aquellos que eran dueños, ya nada tenían, simplemente el mundo se había volteado porque, con la llegada de los españoles, se volvieron *yanas* (sirvientes), ya no eran *kamachiq* (los que mandan), los que ordenaban eran los españoles, los nuevos dueños. Si este mundo se alteró, entonces en el mundo andino existe el mito de *Inkarry*: un inca que fue despedazado y enterradas sus partes; pero que, bajo la tierra, se están juntando y, cuando se complete, volteará a la tierra con un *pachakutiy* y restablecerá el orden.

Esta idea de servicio se puede extender desde el servicio social hasta las dimensiones espirituales o morales. Por ejemplo, se dice: “*Yanachacuni pachacachacuni*. Servirse un hombre de otro, o el demonio, o el pecado del hombre” (González Holguín 363); el hombre que se puede colocar a disposición de dios o del diablo, del bien o del mal, esto es visto sobre todo desde una visión occidental a partir de la cual se consideró a los hombres del ande, que adoraban a las *huacas* (deidades andinas, protectores de sus pueblos, como las montañas), como “bestias”, “poseídos por el demonio”, “sirvientes del diablo”, esto en un plano espiritual.

d) *Yana-ayuda*

La otra palabra que surge de la raíz *yana* es la acción de ayudar: “*Yanapani*. Ayudar” (Cerrón-Palomino 181, González Holguín 364). Esta acción que puede ir desde ayudarse a sí mismo, como en el caso de: “*Yanapacuni*” (Cerrón-Palomino 180), hasta ser ayudado, como en: “*Yanapayaqueyoc*. El que tiene ayuda” (González Holguín 364), así como ayudarse mutuamente: “*Yanapanacuni*. Ayudarse el uno al otro”. Pero también existe aquel que no recibe ninguna ayuda: “*Yanapaquenninnac*, o *mana yanapaquenniyoc*”, de la misma forma que existe el caritativo, el amigo que siempre ayuda: “*Yanapayak soncco*” (González Holguín 364). Este es uno de los significados que más se acerca a *ayni*, la reciprocidad total, donde todos necesitamos de todos para ser. Es el apoyo o ayuda de los otros lo que nos permite que se cumplan los objetivos como, por ejemplo, tener una casa o cultivar chacras y terrenos. No obstante, debemos remarcar que la ayuda es natural en el mundo andino porque expresa la solidaridad que existe, en la medida que todos son *ayllu* (familia), ya que esta sociedad está sustentada en el principio de colectividad; por ello me ayudo ayudando, porque la colectividad vive en la individualidad. Esto tiene que ver con la cosmovisión porque, el acto de ayuda no solo se da en una dimensión humana, sino que también puede ayudar un sonido a otro sonido, un instrumento a otro instrumento, un buey a otro buey, un dios a un hombre y un hombre a un

dios; por ejemplo, mediante los *pagapus*, el pago a los dioses para que aplaquen su hambre y, en reciprocidad, manden las lluvias que permiten cultivar las tierras o frenan las granizadas que queman los sembríos.

e) Yana-amistad

Yana también está vinculado a la amistad, al amigo o amiga que siempre van juntos con ese sentimiento férreo que unifica y fortalece: “*Yanasa*. Amiga de otra mujer en buena parte o mala parte [amiga o pareja sentimental]”, “*Yanasacuni* [yanasa-ku-y]. Tomar a alguna por amiga”, “*Yanasanacuni* [yanasa-na-ku-y]. Hacerse amigas” (Cerrón-Palomino 180). En estos otros usos: “*Yanasa maciy*. Mi amiga”, “*Yanasapura*, o *yanasantin*. Las dos o más amigas”, ya encontramos, por ejemplo, la partícula verbal *-ntin*, que explica que dos o más mujeres tienen entrelazos sus corazones, unidos por la amistad, pero también la partícula *-pura*, que significa que se está entre seres del mismo género.

También *yana*, conjugado, expresa aquello que no eran amigos, pero que pueden realizar acercamientos y conversiones: “*Yanasanacupuni*. Tornarse a ser amigas las discordes” (González Holguín 364); es decir, los que no se entienden pueden encontrar formas para comprenderse, pueden hallar sentimientos comunes, pueden hallarse, sus corazones se pueden comprender. Del mismo modo se presenta en el diccionario de Perroud y Chouvenc, donde una de las acepciones de *yana* es: “Compañero legítimo o no” (197), alguien con quien se anda, sea mujer con mujer (*yanasa*); pero también puede ser hombre con hombre o mujer con hombre, lo que está más asociado al compañero de camino, que sería el compañero no legítimo, que se diferencia del compañero legítimo en que está más asociado al esposo, porque compañero también es el amado; entonces el compañero no legítimo es el amigo o la amiga que no es la esposa, pero acompaña en la vida (por ejemplo, en el trabajo, juego, danza, canto o tejido).

f) Yana-amor

Este es uno de los usos más extendidos de *yana* y, por ello, está muy presente en diccionarios contemporáneos como: “*Yana*. Enamorada, mujer pretendida por el hombre. Varón que es pretendido por la mujer. Consorte, la mujer respecto al varón y este con respecto a la mujer. *Waylla t'ika yanaschállay*: Mi negrita flor de la pradera” (Lira y Mejía 580), o la acción misma de enamorarse: “*Yanakuy*. Enamorarse” (Tenorio 153).

Así, tenemos también:

Yanasanáchiy. Formar vínculo de amistad dos personas. Vincular con promesa de noviazgo a una mujer con un varón. *Yanasanáku*y o *yanasáku*y. Formar amistad, trabar amistad dos personas. Prometerse por novios una mujer con un hombre. *Yanasántin*. El novio con su novia o prometida, o la novia con el novio. *Yanaschakuy* Casarse, unirse legalmente. (Lira y Mejía 581)

En este sentido, existe la palabra “*Yanaimi*: es mi compañero, mi esposo” (Perroud y Chouvenc 197), en el sentido de compañero formal, porque ya pasó el ritual del matrimonio. Aquí ya se forma una institución, que es el núcleo de la sociedad andina: el *ayllu*, la familia. Decimos núcleo porque la idea de *ayllu* o familia en el mundo andino es más extendida, ya que trasciende los vínculos sanguíneos y fortalece los lazos culturales.

Entonces, “estas referencias dejan ver que el simbolismo de la noción de *Yana* se asocia al juego de oposiciones y complementariedad que se caracteriza a todo lo que aparece en el ámbito visible que lo matricial insondable (oscuro, elusivo a la mirada) abre, alumbrando o pare” (Depaz 112). Así, hemos percibido a la cooperación: servicio o ayuda mutua entre los hombres

para lograr sus objetivos; unión de una pareja, como el esposo o la esposa; amistad de los amigos o amigas, que como compañeros caminan paralelos y atentos a nuestras vidas; el color que reconoce a un tipo de personas con digna raíz africana; y la experiencia para saber en qué tipo de tierra estamos viviendo. De esta forma, el hombre se completa con el saber y con el amor en el desarrollo de su vida buena: *allin kawsay*.

1.2. *-ntin*: inclusivo-conjuntamente-totalidad

Finalmente, la segunda parte de la palabra *yanantin*: *-ntin* (conjuntamente) es una partícula que señala inclusión. Esta “deriva del nombre que indica inclusión, acompañamiento o posición adyacente con relación a alguien o algo” (Amorín Quispe 188); por ello, *-ntin* es definida por las gramáticas básicamente como inclusión (Calvo Pérez 376). Se traduce como: “con”, “entre”, “conjuntamente con”, “con su”, “con... más” o “entre”. César Guardia Mayorga explica que “*ntin*-con su” tiene varios usos: a) señala la dependencia entre el sujeto y la persona, animal o cosa que lo acompaña, por lo cual se le considera pluralizadora o colectivizadora, ya que interviene en la relación de dependencia entre seres de diferente especie (por ejemplo, *taytantin*, el hijo (implícito) con el padre (que acompaña); b) la dependencia con el propio sujeto (por ejemplo, *onquq llakintin*, el enfermo con su pena); c) con nombres que expresan temporalidad o referidas a un conjunto (por ejemplo, *watantin*, durante todo el año); d) cuando la dependencia se establece con más de una persona (por ejemplo, *taytantin*, *mamantin*, *churintin ripun*, se fue con su padre, madre e hijo, *taytamamantin*); y e) cuando se añade a numerales (por ejemplo, *tawantin*, entre los cuatro, como conjunto) (318-319). Un uso singular del *-ntin* se presenta cuando se añade “a términos temporales y a otros nombres indica el concepto de totalidad. Se traduce por ‘todo’” (Amorín Quispe 189); por ejemplo, *killantin*, todo el mes; *llaqtantin*, todo el pueblo. Esto implica que no solo se refiere a tiempo, sino también a espacio; por ello, el *-ntin* indica universalidad.

Además, de esta idea de conjunción, explica Félix Julca que el *-ntin* es un incorporante: “Este sufijo deriva de sustantivos semánticamente asociados a lo/con aquello significado por el núcleo. Pragmáticamente, implica de manera necesaria un nominal que es el que ostenta el atributo” (194), *warmintin* (con una mujer), *tawantinsuyu* (un suyo de cuatro), *tsurintin chayamushqa* (ha llegado, además, con su hijo); es decir, no se disuelve la idea de participación, sino que se confirma. De esta forma, lo uno se hace colectivo, va con otro, como en el caso de “un suyo de cuatro”, en donde subyace la idea de cuatro suyos que se vuelven uno, viven entrelazados los cuatro como una unidad plural fortalecida.

En una cita hecha por Tristan Platt, llegamos a saber que Solá explica al *-ntin* como “inclusivo en su naturaleza, con implicaciones de totalidad, de inclusión espacial de una cosa dentro de otra, o de identificación de los elementos como miembros de la misma categoría” (163). En ese sentido, implica la cooperación de todos los participantes, en la medida en que están relacionados. Tal vez la palabra más conocida que traduzca esta idea sea *Tawantinsuyo*, el nombre del antiguo imperio Inca, que significa que no está compuesta por cuatro regiones separada como partes, sino que estas regiones están tejidas, trenzadas, formando una unidad; es decir, cuatro suyos que forman un suyo. Esta idea expresa el carácter complementario, cooperativo y unificado presente en las partes que compromete el *-ntin*.

1.3. *Yanantin*: lo que siempre va junto

En principio, la propia palabra *yanantin* ya constituye un *yanantin*, porque está formada por *yana* (ayuda) y *-ntin* (universalidad, entre), que expresa esta idea de juntar los pares para construir un significado o lograr un objetivo mediante la reciprocidad de fuerzas o sentimientos.

Esta intensidad unificadora la proyecta el *yanantin* en toda la vida andina, ya que la dualidad está en toda manifestación, desde divinidades que moran el *hanaq pacha* (mundo de arriba), como el *Inti* (sol) y la *Killa* (luna); o en el *kay pacha* (mundo de acá) como la pareja andina, los esposos; o los pueblos de lo alto y lo bajo; *ukhu pacha* (mundo de abajo) como el *supay* (traducido, como diablo, demonio), pero que internamente concentra lo bueno y lo malo.

En aymara, *yanani* indica un par de elementos simétricos que van juntos, como los dos ojos o las dos manos (Harris y Bouysse-Cassagne 240). Del mismo modo, en el diccionario aymara de Bertonio, encontramos la definición: “*Yanani*: Dos cosas compañeras como dos çapatos, dos guantes. *Yanani aro*. Vocablos sinonimos” (Bertonio 746). En el sentido de cooperación, también existe la palabra: “*Yanastha*. Trabajar en compañía de otros en hazer casa o chacara o cosas semejantes” (Bertonio 747). En ese sentido, se destaca la ayuda mutua porque, si ahora te ayudo a construir tu casa, mañana tú me ayudarás cuando levante la mía; de igual forma se puede cultivar las chacras, construir los puentes y los caminos o salvar a los animales atrapados. Esta idea de los pares opuestos complementarios del *yanantin* también la encontramos en el diccionario quechua de González Holguín, quien registra los siguientes términos vinculados a esta categoría: *yanantin yanantillan*, dos cosas hermanas; *huc yanatin çapato*, un par de çapatos; *yanantin ñauui*, entrambos ojos; *yanantinpa chullan*, la una de dos cosas pareadas; *chulla ñauui*, el de un solo ojo (364). Estos establecen la idea de las cosas iguales, pareadas y hermanas. En el diccionario *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú*, se registra: “*Yanantin yanantillan* [yana-y, yana-ntin-lla-n]. Dos cosas iguales como guantes” (Cerrón-Palomino 180). En ambos casos se enfatiza la unidad y se desdeña la falta como *chulla*. Por su parte, el *Léxico quechua* de Fray Domingo de Santo Thomas registra: “*Yanantin*. “Paqta pura, par de dos cosas iguales” (669); en el mismo léxico, se explica que *paqta* es medidor, “para emparejar una cosa con otra” (394). Con un sentido más afectivo, aparece en Perroud y Chouvinc: “*Yanantin*. Dos cosas hermanas. *Yanantin ñawi*. Ambos ojos. *Yanantimpa chulla*. La una de las dos cosas pareadas” (197); por ello, en la entrada de *yana*, mencionan también la palabra: “*Yanantin*. Compañero del buey”, lo que da a conocer como todo aquello que va junto y coopera con la unidad.

De estas distintas entradas, podemos percibir que está presente la dualidad andina, los opuestos que se complementan. De esta manera, se necesitan dos cuerpos, como la presencia de dos bueyes que comparten juntos el esfuerzo cuando surcan la tierra, así como las partes del cuerpo, como los ojos, las manos, los pies, los testículos, los senos; o la vestimenta, como los zapatos o los guantes, porque son dos cosas hermanas, iguales. Pero aquí no basta la simple información de que sean iguales, sino que sean hermanas; es decir, subyace un espíritu de familiaridad, de unión, de cooperación, una relación de reciprocidad en la unidad que se practica a través del sentimiento. Estas prácticas andinas se conservan hasta la actualidad: cuando alguien pierde uno de sus zapatos, no ha perdido un zapato igual, sino al zapato hermano, el zapato compañero en la protección del pie. Por ello, en el significado, en los intentos de definir el *yanantin*, están tres palabras juntas: iguales, compañeras, hermanas. Iguales, porque emparejan, van al mismo ritmo, trabajan con el mismo esfuerzo, no se relegan, porque de lo contrario es *chulla*, desigualado, desequilibrado, faltar, fallo; compañeras, porque siempre van juntas, uno con el otro, paralelas, opuestas, complementarias, no pueden ir solas, se colaboran en la vida; y hermanas, porque hay un sentimiento que las enlaza, no la simple compañía o igualdad, sino que están envueltas por un afecto que comparten, lo que armoniza la convivencia de las partes, porque ambas trabajan por un mismo objetivo.

En los diccionarios contemporáneos también aparece esta palabra, vinculada específicamente al amor. Así tenemos: “*Yanántin*. Amantes, el amante con su amada” (Lira-Mejía 580), que es uno de los significados del *yanantin*, donde están en unión una mujer con un varón porque despliegan un amor que se resuelve en una unidad. También está presente en la poesía quechua contemporánea de Kilku Warak’a, Gloria Cáceres y Dida Aguirre; asimismo,

en César Guardia Mayorga, sobre todo en la sección dedicada al canto del corazón, donde representa a un sujeto que asimila y procesa la vida con ternura interior (Mamani 63). En este sentido, también *yana* es explicado como: “Unidad en la paridad complementaria andina. Pareja, pareja inseparable” (Tenorio 153), esto en un sentido más filosófico, porque la pareja es la unidad, aquello que no se puede separar, ya que siempre debe andar con su par, como los colores: negro y blanco; o como los espacios: alto y bajo.

Entonces, una yunta de bueyes o dos zapatos son *yanantin*; pero también el cerro y la pampa pueden formar una unidad, un conjunto, por ser opuestos que se complementan: El *Yanantin* significa literalmente ‘compañero con el otro’ con la idea de que los dos están unidos muy estrechamente (mostrado por el sufijo *-ntin*). El *Yanantin* expresa el principio de las polaridades: un polo no puede existir sin el otro y sólo los dos juntos forman un entero. Sólo cuando los dos polos están respetados y considerados, sea en una persona o en el mundo, esa persona o también el mundo están sanos. (Gutmann 253)

Si hay *yanantin*, hay *allin kawsay*, hay vida bonita, porque la falta de uno provoca la descompensación, la enfermedad en un cuerpo y en el mundo, ya que se ha generado la carencia. Por esta razón, el *yanantin* busca la unidad, que no existan *chullas*, sino siempre completar al par, formar el entero, solo de esa forma se puede encontrar la feliz convivencia. Al estar en pares, se logra la fortaleza, la comprensión, la hermandad. Recordemos que esta vocación de solidaridad es uno de los principios que rige la vida en el mundo andino, la de estar en *ayni*, en cooperación permanente y en distintos niveles, porque puedo cooperar con mi *llaqtamasi* (paisano), pero también podemos reciprocarnos con los *apus* (dioses) y ellos con nosotros.

Esta propuesta explicaría que en el universo todo está gobernado por una vocación complementaria que, sin esta predisposición de unirse un mundo con el otro, haría imposible la vida. Por ello, así como un hombre necesita un complemento, de la misma forma los mundos o *pachas* necesitan esta complementariedad. Por esta razón, están en permanente interrelación; es decir, no hay elementos estancos o divididos, todos están en *ayni*, en cooperación para ser, y entre ellos hay seres y espacios mediadores, como el *hanaq pacha* (mundo de arriba) con el *kay pacha* (mundo de acá) y el *ukhu pacha* (mundo de abajo), los tres mundos que están en *-ntin*, en espacios convergentes con el *kay pacha* como una especie de *chawpi* (centro articulador).

Explica Landeo que “mientras que en el contexto de *yanantin* que designa dualidad, sexuada o no, la dependencia convoca complementariedad y armonía entre lo femenino y masculino o entre elementos del mismo género y se constituyen en ejes organizadores del orden cósmico andino” (Landeo 177). No es un requisito lo sexual femenino o masculino para que exista el *yanantin*, puede obviarse ello, lo importante es la complementariedad, la comprensión, la armonía; por eso, si hay armonía, el par es par, si no el par se convierte en enemigo, en *awka*. Por ejemplo, en una pareja, si hay comprensión, armonía, esfuerzo equilibrado, se camina en *yanantin*; de lo contrario uno ama más que el otro, si hay uno que trabaja más, este se desgasta hasta morir, como el caso de los zapatos chuecos que, si no están en equilibrio, una parte envejecerá más que la otra. De la misma forma se presenta en los bueyes: uno se cansará más que el otro si se rompe la simetría, la correspondencia en los esfuerzos. La idea es compartir rítmicamente el esfuerzo mediante la comprensión y la armonía, andar al mismo ritmo; ya que, cuando se rompen, se producen los *tinky* (encuentros), *taqanakuy* (peleas), *pachakuty* (vuelta del mundo), para que pueda volver el equilibrio.

Analizando un relato de la tradición oral, Landeo encuentra que:

En el contexto de la categoría *yanantin* el relato proyecta un mecanismo de control social porque su intencionalidad es persuadir a los *runakuna* para que eviten relaciones extra

conyugales. En el imaginario andino, los casos de incesto y otras acciones que rompen el equilibrio social están asociados a épocas de escasez, al exceso de lluvias, granizadas o heladas, los que generan *muchuy* o *mana allin wata* (año infértil). (Landeo 188)

Una trasgresión del *yanantin* rompe el equilibrio y ello genera sanciones humanas y divinas, como ocurre en el mundo andino cuando se producen las épocas de hambruna: los dioses suspenden las lluvias porque no se ha reciprocado, no se ha otorgado las ofrendas en el *pagapu* o mesa de agradecimiento a los dioses por su protección.

En el mundo andino, todo tiene su par, como lo definía un comunero boliviano: “*Tukuy ima qhariwarmi* (= “Todo es hombre y mujer”)” (Platt 158). Siempre hay una hembra y un masculino, porque “los aymara y los quechuas perciben a la naturaleza y a la cultura en términos opuestos simbólicamente sexuados” (Montes Ruiz 128). Estas mitades buscan unirse para configurar una unidad fortificada; por ello, al configurar esta unidad, se tiene que conservar. Cuando esto ocurre, no solo la pareja está en comprensión, sino que todo el universo también está en armonía; es decir, una acción que se da en el contexto de los hombres puede alterar el orden de la naturaleza y, en esa medida, siempre el hombre busca conservar este equilibrio.

En el mundo andino, la idea de colectividad es la que rige la vida, porque uno no se puede definir en sí mismo, sino en relación con otro. La idea de la individualidad (*chulla* o *wakcha*) está asociada a la desventura, a lo que no puede reproducirse y, en este sentido, la complementariedad en los Andes está vinculada a la reproducción, a la fertilidad; por ello, una pareja simboliza fertilidad y felicidad, porque da cuenta de que la comunidad está viva en plena producción. Por eso, un soltero sería la encarnación de esterilidad; de allí que sea mal visto andar *chulla*, ya que, como dijimos, cobra sentido su existencia cuando se junta con alguien y forma pareja, conforman un entero con su otro par. Mediante dicha unión, la comunidad seguirá viva como el mundo; no obstante, este *chulla* puede vivir en la comunidad, pero jamás podrá asumir roles de dirección (por ejemplo, como dirigente de una comunidad), porque no tiene saber de *ayllu*, de familia.

El *yanantin* es una categoría que sirve para explicar la literatura andina. Ella representa los principios de relacionalidad, complementariedad y reciprocidad. En ellos subyace la idea de los opuestos complementarios que se presentan en la vida para que esta sea buena y se eviten las carencias. En el amor, el hombre andino siempre busca la unidad de la pareja, ya que estar juntos permite potenciar su ser, no estar *chulla*, porque perder el *yanantin* es vivir un estado de orfandad. El *yanantin* da equilibrio, armonía, posibilita la vida feliz, un *allin kawsay*. El desequilibrio trae como consecuencia la falta, los tiempos estériles; por ello los hombres, los dioses, la comunidad siempre están en reciprocidad para formar un mundo mejor; ya que, así como los órganos comparten para que el cuerpo vaya bien, también los cuerpos comparten para que la comunidad viva feliz. Del mismo modo, las comunidades cooperan para que la vida en el mundo sea una permanente convivencia. Esta categoría cultural andina es de gran utilidad para estudiar la literatura andina.

Obras citadas

- Aguirre García, Dida. *Qaparikuy / Grito*. Lima, Pakarina, 2012.
- Amorín Quispe, Porfirio. *Gramática del quechua ayacuchano*. Ayacucho, Impresos Castilla, 2007.
- Arguedas, José María (traducción y edición). *Dioses y hombres de Huarochirí* (narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]). Lima, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007.
- Bertonio, Ludovico. *Vocabulario de la lengua Aymara*. Arequipa, El Lector, 2006 [1612].

- Bouysse-Cassagne, Thérèse. *Lluvias y cenizas. Dos pachacuti en la historia*. La Paz, Hisbol, 1988.
- Cáceres Vargas, Gloria. *Yuyaypa k'anchaqnin / Fulgor de mis recuerdos*. Lima, Pakarina, 2015.
- Calvo Pérez, Julio. *Pragmática y gramática del quechua cuzqueño*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1993.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Riva-Agüero, 2014.
- Depaz Toledo, Zenón. *La cosmo-visión andina en el Manuscrito e Huarochirí*. Lima, Vicio Perpetuo, 2015.
- Estermann, Josef. *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo mejor*. La Paz, ISEAT, 2006.
- González Holguín, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989 [1952].
- Guardia Mayorga, César. *Gramática Kechwa*. Lima, Los Andes, 1973.
- Gutmann, Margit. "Visión andina del mundo y conceptos religiosos en los cuentos orales quechuas del Perú." *Mito y simbolismo en los Andes: La figura y la palabra*, compilado por Henrique Urbano, Cusco, CBC, 1993, pp. 239-258.
- Harris, Olivia y Thérèse Bouysse-Cassagne. "Pacha: en torno al pensamiento aymara." *Raíces de América. El mundo aymara*, compilado por Xavier Albó, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp.217-281.
- Julca Guerrero, Félix. *Quechua ancashino. Una mirada actual*. Lima, CARE / Pedagógico San Marcos, 2009.
- Landeo, Pablo. *Categorías andinas para una aproximación al willakuy*. Lima, Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2014.
- Lira, Jorge A. *Canto de amor*. Lima, Talleres Gráficos P. L. Villanueva, 1956.
- _____ y Mario Mejía Huamán. *Diccionario quechua-castellano. Castellano-quechua*. Lima, Universidad Ricardo Palma, 2008.
- Mamani Macedo, Mauro. "Representación del Pachakutiy en la poesía de César Guardia Mayorga." *Letras*, vol. 88, n.º 127, 2017, pp. 55-81.
- Montes Ruíz, Fernando. *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymara en la historia*. La Paz, Comisión Episcopal de Educación/Editorial Quipus, 1984.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro. *La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.
- _____ *Sobre el tema de la pasión. Mitología andino-amazónica*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004.
- Perroud, P. C. y J. M. Chouvenc. *Diccionario castellano-kechwa/kechwa-castellano (dialecto de Ayacucho)*. Lima, Seminario San Alfonso, Padres Redentoristas, 1970.
- Platt, Tristan. "Espejos y maíz: el concepto de yanantin entre los mancha de Bolivia." *Parentesco y matrimonio en los andes*, editado por E. Mayer y R. Bolto. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1980, pp. 139-182.
- Salinas Valdez, Gloria y Manuel Mosquera Mugarra. *Yanantin-Yanapakuy. Civilización paritaria cooperante*. Lima, Huancayo, 2017.
- Santo Thomas, Fray Domingo. *Léxico quechua*. Lima, Santo Oficio, 2006 [1560].
- Tenorio García, Víctor. *Runasimi marka. Diccionario quechua*. Lima, edición del autor, 2011.
- Topic, John. "El Santuario de Catequil: estructura y agencia. Hacia una comprensión de los oráculos andinos." *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, editado por Marco Curatola Petrocchi y Mariusz S. Ziolkowski. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú/ IFEA, 2008.

- Valderrama, Ricardo y Escalante, Carmen (compiladores). *Gregorio Condori Mamani Autobiografía*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1982.
- Warak'a, Kilku (Andrés Alencastre Gutiérrez). *Taki parwa*. Cusco, Garcilaso, 1955.
- Yáñez del Pozo, José. *Yanantin: la filosofía dialógica estructural del manuscrito de Huarochiri*. Quito, Abya-Yala, 2002.