

## El pensamiento andino en la obra de Rodolfo Kusch

---

### Andean thought in the work of Rodolfo Kusch

Castillo, Branco David\*

[brancodavidcastillo@gmail.com](mailto:brancodavidcastillo@gmail.com)

*Enviado para su publicación: 19/03//22*

*Aceptado para su publicación: 05/10/22*

#### Resumen

El artículo que el lector encontrará a continuación se propone rastrear el despliegue del pensamiento andino en la filosofía de Rodolfo Kusch<sup>1</sup>. En este sentido, el texto nos presenta un recorte dentro su obra, específicamente sobre aquel período de madurez dentro de su pensar, que va desde *América profunda* (2007a) hasta *El pensamiento indígena y popular en América* (2009). Este retazo de su filosofía, nos ofrece un riquísimo material conceptual para encontrar las bases y los principios que orientan al pensamiento andino en la actualidad. Cotejar sus fuentes, develar sus categorías principales, y ponerlas en relación con

---

\* Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional de Jujuy); Profesor de filosofía (Escuela Normal N° 2 de la ciudad de Rosario, Santa fe); Diplomado en Filosofía de la Liberación (Universidad Nacional de Jujuy).

<sup>1</sup> Gunter Rodolfo Kusch (1922-1979), nacido en Buenos Aires, de padres alemanes, se formó como filósofo en la Universidad de Buenos Aires (UBA), y obtuvo el título de profesor en filosofía en 1948. Se desempeñó como técnico asesor para el Ministerio de Educación de la provincia de Buenos Aires durante sus primeros años de profesión y luego desplegó una larga trayectoria docente en universidades argentinas y bolivianas. Sus pasos más destacados lo reconocen como un investigador profuso en el campo del pensar americano, al cual accedió no solo por medio una vasta bibliografía personal que hoy atestigua su casa de Maimará, Jujuy, sino que también inauguró la senda del trabajo de campo en el plano filosófico como método heterodoxo para la conquista del saber. Sus últimos años los vivió en la localidad jujeña de Maimará, allí donde descansan sus restos, desde entonces. Sus obras completas fueron editadas entre los años 1998 y 2003. Desde allí, las investigaciones académicas en torno a su figura y pensamiento no paran de crecer. Entre sus publicaciones encontramos tratados filosóficos como: *La seducción de la barbarie* (1953); *América profunda* (2007a); *Charlas para vivir en América* (2007b); *Indios, porteños y dioses* (1994); *De la mala vida porteña* (1966); *El pensamiento indígena y popular en América* (2009); *La negación del pensamiento popular* (1975); *Geocultura del hombre americano* (1976); *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978); obras de teatro como: *Tango y Credo Rante* (1959) *La muerte del chacho* (1960); *La leyenda de Juan Moreira* (1960); *Cafetín* (1966).

la perspectiva moderno-occidental se convierte en el objetivo fundamental del escrito que hallará a continuación.

### **Palabras claves**

Kusch, América, Pensamiento Andino, Ontología, Pachacuti, Guaman Poma

### **Abstract**

The article that the reader will find below aims to trace the display of Andean thought in the philosophy of Rodolfo Kusch. In this sense, the text presents us with a cutting within his work. Indeed, that Andean period within his thought, which goes from *Deep America* (2007a) to *Indigenous and Popular Thinking in America* (2009), offers us a rich conceptual material to find the bases and principles that guide Andean thought today. Checking their sources, revealing their main categories, and putting them in relation to the modern-western perspective becomes the fundamental objective of the writing that you will find below.

### **Keywords**

Kusch, America, Andean Thought, Ontology, Pachacuti, Guaman Poma

## **1. Introducción**

El presente artículo nos invita a hacer un recorrido por la obra de Rodolfo Kusch en su período andino. Indagar acerca del reconocimiento, el lugar y la importancia que tuvo el pensamiento andino en su filosofía se convierte, entonces, en el principal motivo de este escrito. Para ello será vital detectar a qué altura de su obra comienza a aparecer su contacto con los Andes, cuáles son las fuentes con las que trabaja, y a qué nivel de conceptualización filosófica llegó con el mismo. Destaca por ello, el período de madurez que va desde 1962 en que se publica *América profunda* en Buenos Aires hasta 1970 en que ve la luz pública en México *El pensamiento indígena y popular en América*. Entre esos años encontramos textos de vital importancia como *Indios, porteños y dioses* o *El*

*hombre y su alimento*, que fueran editados en 1966 en el trance de este período nodal en la obra y la vida de nuestro filósofo. No porque el tema deje de aparecer luego en sus textos posteriores, sino porque aquí es donde se gestan las conceptualizaciones fundamentales del autor en torno al pensamiento andino.

Este artículo nos llevará entonces, primero por el reconocimiento de las fuentes con las que trabaja Kusch. Frente a la escasez de textos precoloniales propios de la cultura andina, los cronistas de los siglos XVI y XVII serán vitales en la búsqueda del contacto más próximo con dicho pueblo. A su vez, el rastreo de sus huellas en la cerámica, en la arquitectura y el textil, o la presencia viva de sus costumbres detectadas por la etnografía, se presentarán como recursos valiosos a la hora de su exhumación.

En segundo lugar, nos adentraremos ya en la obra del pensador argentino. Sus análisis expuestos en *América profunda* (2007a) en torno al dibujo de Santa Cruz Pachacuti nos permitirá vislumbrar los principios ontológicos del mundo andino y su diferencia con la perspectiva moderno-occidental. Allí vemos la similitud del diseño de Pachacuti con los *mandalas* orientales, la presencia del calendario agrícola en sus elementos consignados y el aporte sustancial del *quechua* para detectar en su gramática aquella distinción ontológica que Kusch nos hace ver detrás del retablo que dibuja el *yamqui*.

A continuación, el trabajo nos invita a pensar en la concepción del alimento que disponemos en la actualidad. En efecto, en *El hombre y su alimento*, Kusch (2007b) nos muestra la sacralidad que rodeaba a la comida en el mundo indígena y como eso contrasta fuertemente con el consumismo de nuestros tiempos.

Por último, el artículo recoge un asunto capital en torno a lo andino en *El pensamiento indígena y popular en América* (2009) El concepto de espacialidad es cotejado con un mapa del *Tahuantinsuyo* que dibuja Guaman Poma (2015) en su *Nueva crónica y buen gobierno*, que nos conducirá, en el cierre de nuestro artículo, a delinear los últimos elementos ofrecidos por el autor dentro de esta otra concepción del mundo que se da, para Kusch, en los andes sudamericanos.

## **2. Las fuentes**

El reconocimiento de una conceptualización sobre lo andino en la obra de Rodolfo Kusch implica no solo rastrear este pensamiento en sus textos principales, sino que también nos obliga a realizar una valoración directa de las fuentes con las que el mismo autor trabajó. Al tratarse de un pensamiento externo a la tradición occidental como lo es el pensamiento andino, ya no disponemos de un caudal frondoso de textos antiguos para examinar este pensamiento en la escritura, sino con fuentes alternativas que nos acercan de otro modo al tema en cuestión. Allí aparece el Kusch que oscila entre el filósofo y el antropólogo, por la necesidad de la etnografía para reforzar sus hipótesis o constatarlas en el campo. Allí emerge con fuerza la exégesis de crónicas bajo la ardua tarea de expurgar un pensamiento solapado bajo las sombras del extirpador. Así como también encuentran especial resonancia sus exámenes minuciosos en torno a la arqueología, la cerámica y textiles que detallan, en una estética más que expresiva, las huellas palpables de un pensamiento indígena todavía vivo en nuestros pueblos.

### 2.1. Los cronistas

Sin embargo, de entre todas, la principal de sus fuentes para el rastreo de un pensar andino lo constituye, sin dudas, su lectura de las crónicas narradas tiempo reciente a la conquista. Ya sea la primera generación de cronistas que va desde la mitad del siglo XVI hasta el final del mismo, en el que encontramos a Juan Polo de Ondegardo o a Pedro Cieza de León, entre otros, o a la segunda camada que transita todo el siglo XVII, en la que encontramos a Felipe Guaman Poma de Ayala o a Joan de Santa Cruz Pachacuti. Ambas generaciones son de vital importancia para los trabajos interpretativos de nuestro autor. La coincidencia en las fechas históricas, personajes principales, los usos rituales, su organización socio-política y la descripción del calendario agrícola en sus múltiples manifestaciones, comportan datos importantísimos acerca del pasado prehispánico que las crónicas logran comunicar. La importancia de los primeros diccionarios y vocabularios indígenas entre los que encontramos el *Vocabulario general de la lengua del Perú* de Diego Gonzalez Holguín (1608), y el *Vocabulario*

*de la lengua aymara* del jesuita Ludovico Bertonio (1879) que aparece referenciado de manera permanente en los textos de Kusch.

Pero lo que más destaca a la hora de exhumar el pensamiento indígena en sí mismo, son los dibujos que estos cronistas nos dejan. Allí, tanto el retablo cosmológico que le dibuja Santa Cruz Pachacuti (1879) al padre Ávila en su *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, como los más de 300 dibujos a tinta que nos deja Guaman Poma (2015) en su *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, nos revelan una poética que expresa en imágenes lo que las palabras no pudieron decir en esos tiempos de perseguidores e idólatras. En ellos anudará también, el interés principal del presente artículo.

## 2.2. El trabajo de campo

Decíamos que la etnografía a su vez, fue de vital importancia a la hora de asentar hipótesis arriesgadas o novedosas en torno a dicho pensar. Allí Kusch aparece como un investigador que sale con su cámara fotográfica, su grabador de voz y su libreta de notas a registrar toda aquella información viva que encontrarse en el campo y le sirviera para corroborar sus intuiciones. Sus viajes recurrentes al altiplano peruano-boliviano se vuelven significativos para solventar sus apuestas teóricas. La participación en rituales como el de la *wilancha* o la *challa* de un camión en Bolivia, la entrevista con sus informantes y las visitas a Tiahuanaco, el Titicaca u Ollantaytambo, aparecen señaladas repetidas veces en su obra, mostrando la importancia de esta labor para afrontar la escasez de textos antiguos.

## 2.3. El gabinete filosófico

Lo que lo destaca como filósofo y le otorga ese algo más que el de un mero trabajo antropológico, tiene que ver con el momento de la síntesis y la creación. Su escritorio y biblioteca personal todavía intactos en su antigua casa de Maimará delatan este aspecto de su labor. Una vez recogido el material de campo y deslindado lo importante de lo anecdótico, comenzaba el momento de la hermenéutica sobre esos datos y la comparación entre estilos de vida y de

pensamiento que, al confrontarlos desde la perspectiva filosófica, nos deja con un resto de ideas y conceptualizaciones novedosas en torno al hombre americano pero también, como bien dijera el propio Kusch (2007a), en torno al hombre en general, en su propia desnudez. Allí brotará el concepto de "mero estar" (2007a) como una de las principales categorías que pretende enlazar, en el despliegue de la obra de nuestro autor, esa diferencia ontológica con la que se va encontrando en su camino. Lo andino aparece allí como un momento dentro de esa búsqueda furtiva hacia nuestras alteridades, y como un espejo necesario en el cual mirarnos, como base para la emergencia un nuevo pensar americano.

### **3. El dibujo de Santa Cruz Pachacuti**

El dibujo aparece en una de las antiguas crónicas coloniales de tiempos muy próximos a la conquista. En este caso, entre ochenta y noventa años después de la llegada de Pizarro a Perú el padre Ávila se encuentra con el indio Joan de Santa Cruz Pachacuti. Francisco de Ávila era el sacerdote encargado de perseguir a las religiones indígenas y extirpar todo tipo de idolatría o creencia que no fuera el catolicismo español. Eran tiempos de colonización, pero también de férreas resistencias.

El indio Santa Cruz Pachacuti era descendiente de una familia de *kurakas*, de la jerarquía inca y conocía mucho su cultura. La conquista española lo había ubicado en una relación de opresión respecto al español, pero el indio se las arreglaba bastante bien para expresar su mundo y conjurar su miedo.

El encuentro se produce en Cacha<sup>2</sup>, cerquita del Cuzco. Allí Ávila lo intima para que éste le explique cómo eran las creencias de sus antepasados y de esa forma poder reconocerlas mejor y agilizar la transmutación ideológica con mayor pertinencia. Pachacuti responde con un breve escrito, en el que detalla la historia del inca, sus principales figuras, y en medio del manuscrito realiza el dibujo que compartimos a continuación.

---

<sup>2</sup> El antiguo pueblo de Cacha, hoy conocido como San Pedro de Cacha ubicado en el departamento de Cuzco en Perú.

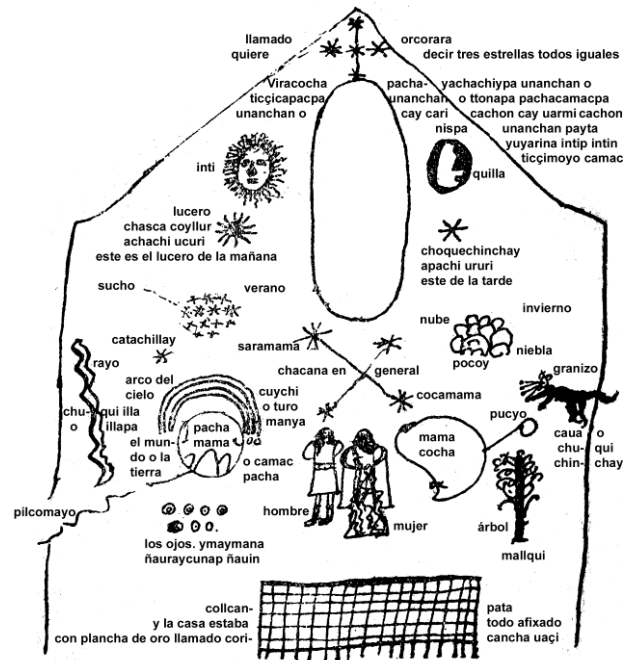


Figura 1. Dibujo de Santa Cruz Pachacuti, J. (1879); *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú.*

Pachacuti nos dice que ese dibujo representaba un altar que estaba ubicado en el templo de *Qorikancha* en Cuzco, tallado en oro, y que remitía a las creencias fundamentales del mundo indígena precolonial. Sin embargo, aclara que esa plancha no se encontró cuando llegaron los españoles, ya que la habían reemplazado por otra, y esto abre un mar de dudas en torno a la veracidad de su existencia<sup>3</sup>. Lo cierto es que a Kusch nunca le importó la plancha que pudo haber existido o no en *Qorikancha*, sino que su atención se centró en el dibujo propiamente dicho. Kusch sabía que el indio conocía muy bien a su cultura y que gran parte de esa información, prohibida para esos tiempos, se expresaba allí en su crónica. Entendiendo que cada uno de los elementos dibujados por el *yamqui* representaban símbolos nucleares dentro del pensamiento indígena y popular, llega a la conclusión de que había encontrado la clave para dar con el fundamento de la cosmovisión amerindia. De allí que, desde la publicación de *América*

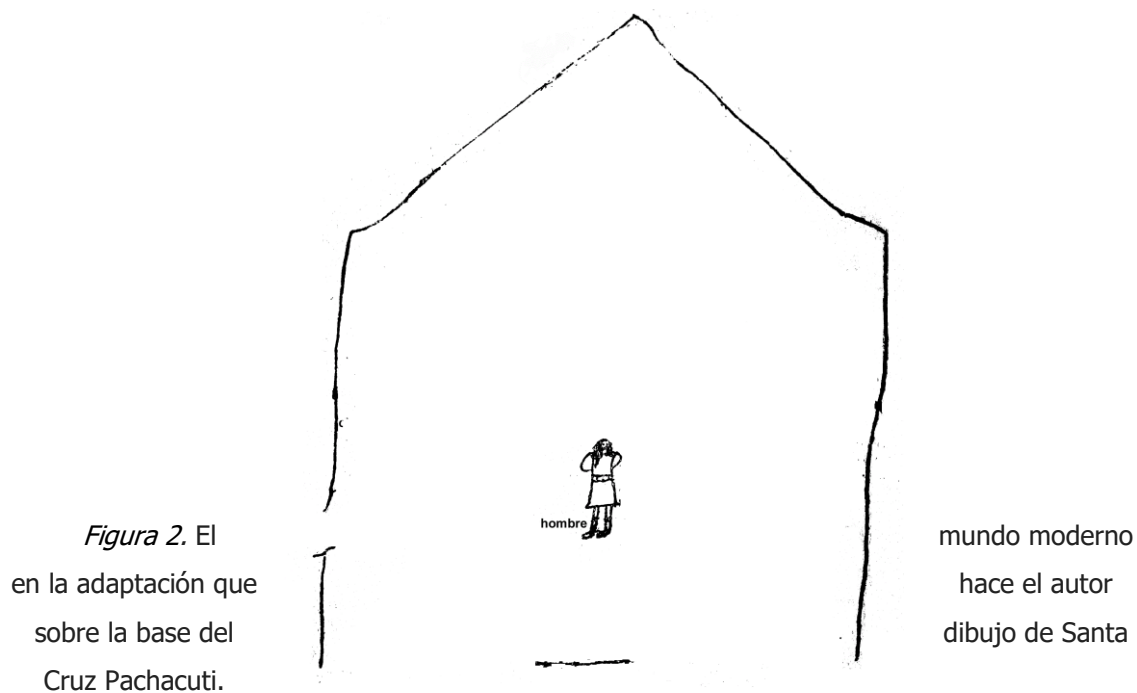
<sup>3</sup> Para profundizar en este debate en torno a la veracidad de la plancha de Coricancha ver el debate Duviols-Zuidema en el marco de la compilación Bouysse-Cassagne, T. (1997). *Saberes y memorias en los Andes*. París: Éditions de l'IEAL.

*Profunda* (2007a), el dibujo de Pachacuti no deja de aparecer en su obra de manera permanente.

En el dibujo se muestra una humilde pareja humana vestida a la usanza de la época, rodeada de dioses y figuras de vital importancia para la vida andina. La *pachamama*, los ancestros, un tigre mitológico, *viracocha*, y hasta el granero en donde se guardan los alimentos de la cosecha, tienen lugar en la visión del *yamqui*. Y esto es así, porque lo humano en los Andes lejos de ser el centro del mundo y de la historia, aparece allí en forma diminuta rodeado y presionado por las fuerzas de una naturaleza vigorosa e iracunda, que goza de una personalidad inusitada para nosotros. Por eso Kusch recurre a conceptos como el de "ira divina" o el mismo que usa el *yamqui*, el de "hervidero espantoso" (*Manchay ttemyocpa*) porque la naturaleza se presentaba como una fuerza caótica que, si no era canalizada adecuadamente, esta pondría permanentemente en riesgo tanto la cosecha como la vida dentro de la región.

Allí todavía no había ciudad amurallada. No había pararrayos, no había bomba hidráulica, ni salarios, ni supermercado. En la ecuación hombre-naturaleza, la humanidad se jugaba su alimento y en ese diálogo, el cosmos es visto como un gran animal viviente. El destino es compartido y disputado entre personas humanas y no humanas. Un mundo plasmado en ese papel, que expresa una diferencia abismal con respecto al nuestro. Por eso dice Kusch que si nosotros tuviéramos que dibujar el nuestro tal como lo hizo Pachacuti "dibujaríamos un hombre solo, sin mujer y sin los cuatro elementos" (Kusch, 1976: 44-45). Ni la mujer estaría en nuestro dibujo, ni mucho menos, la tierra, el agua, el rayo, el sol, la luna. Alteridades que han perdido su significación en nuestra vida cotidiana y que ya no las vemos. Nuestro retablo, mucho más pobre y antropocentrado, quedaría algo así. A lo sumo, le agregaríamos el auto, la casa propia o el celular, como objetos que forman parte de manera indispensable en nuestra casa común.





### 3.1. El *mandala*

El análisis del dibujo que hace Kusch se bifurca en dos caminos que confluyen recién al final de su reflexión. En primer lugar, el dibujo es interpretado como un *mandala* y, a su vez, expresa en sus elementos allí distribuidos, la centralidad del calendario agrícola para la vida del indio.

Dice Kusch (2007a) que el dibujo se parece mucho a los *mandalas* que estudia Jung (Jung, Wilhem, 1961) y esto por varias razones. La primera es que tanto los *mandalas* como los dibujos de los alquimistas medievales expresan una realidad vista en términos de contradicción o dialéctica. Es decir, el mundo se despliega bajo una rítmica que va oscilando permanentemente en polaridades complementarias. De la vida pasamos a la muerte, del día a la noche, del frío al calor, de lo negro a lo blanco y así sucesivamente en forma perpetua. Esta forma de entender lo real, dice Kusch (2007a), parece coincidir en mucho con lo que está dibujando el *yamqui*.

Dos grandes dualidades se expresan allí. La primera es la polaridad sexual en clave vertical. El dibujo traza una línea imaginaria de arriba hacia abajo que divide

todos los elementos allí figurados entre lo masculino y lo femenino. El sol y la luna, el hombre y la mujer, el verano y el invierno. Todos quedan atrapados bajo esta divisoria sexual de vital importancia en el indio. El dios, expresado en ese óvalo prominente de arriba, queda partido en dos o, mejor dicho, constituido por esas dos polaridades, ya que *viracocha* tal como lo aclara el *yamqui* a un costado, es *cari* y *warmi*, es decir, varón y mujer al mismo tiempo. Un dios bisexual que concentra la unión de la genitalidad humana en su rostro como símbolo de fecundidad.

La segunda polaridad es la que enfrenta el orden con el caos. Kusch (2007a) ahora nos traza otra línea imaginaria en clave horizontal, en donde quedan divididos el mundo de arriba o *hanak* junto con sus elementos del orden, y el mundo de abajo o *urin* con todas las figuras que representan las fuerzas caóticas de la naturaleza. *Illapa* el rayo, *pachamama* o la tierra, *mamacocha* o el agua de los ríos y de la acequia, *malqui* o los ancestros, y hasta el viento en ese felino soplador. Allí, entiende nuestro pensador, que *Viracocha* capitanea las fuerzas del orden como aquella sabiduría que permite al hombre enfrentarse con el mundo amenazante para tornarlo habitable y lograr, de ese modo, su alimento diario. Esas dos caras de la moneda, orden y caos, *cari* y *warmi*, aparecen consignadas allí.

Por último, si no hay centro germinativo no hay *mandala*. Y ese quinto elemento, dice Kusch (2007a), lo expresa la cruz o *chakana* general que dibuja el *yamqui* en el corazón de su ilustración. Una cruz que dice *olla de maíz* en una de sus puntas, y *olla de maleza* en la otra. Parece ser, que el ritmo anual de la siembra y la cosecha, de los tiempos en que sobreviene la escasez y luego la abundancia, de la posibilidad abierta de que se dé el maíz o que un granizo te malogre la cosecha, estaba muy presente en la concepción andina de la vida. Y ese juego cósmico de oposiciones que se vuelcan en un ritmo permanente pareciera ocupar el centro de la atención del indio. Un devenir poblado de imponderables marcados por la naturaleza, que provocaba en el indio un miedo que busca hacerse consciente en ese dibujo mandálico de Pachacuti.

La placa Echenique<sup>4</sup>, consignada por Kusch (2007a) en el comienzo de *América profunda*, pretende reforzar la afirmación que el autor hace de Pachacuti y su dibujo. El medallón representaría el rostro de *viracocha* asociado a elementos calendáricos. A su vez, este se expresaría bajo la forma de una circularidad concéntrica, cuyo centro estaría constituido por el símbolo de la fecundidad marcado, en este caso, por la unión de la genitalidad femenino-masculina.

La figura mandálica pareciera atravesar todas las formas de representación del indio y, es por ello, que el *yamqui* en su dibujo agrupa a la izquierda del esquema dibujos masculinos, y a la derecha los femeninos, en un sentido espiralado que apunta a la autofecundación del dios agrario.



Figura 3. Medallón incaico llamado Placa Echenique.

#### 4. El calendario agrícola

Decíamos que el dibujo de Pachacuti era analizado por Kusch en dos sentidos. Uno lo relacionaba con el *mandala* y otro con sus aspectos calendáricos que allí se expresan. En efecto, aquí nos adentramos en la centralidad del análisis

---

<sup>4</sup> La placa Echenique, se trata de una pieza prehispánica de oro que fue regalada al presidente peruano José Rufino Echenique en la visita que realizó al Cuzco en 1853.

kuscheano. La presencia del sol y de la luna, el verano y el invierno, los símbolos de la abundancia como *Imaymana* y de escasez como el árbol *malqui*, el granero simbolizado en el *collcapata* y la posibilidad redentora de llenar la olla de maíz, nos dan la pauta de que se estaría tratando de un pensamiento asentado en la actividad agrícola y en la capacidad de un pueblo para lograr su comida.

#### 4.1. *Pachayachachiq*

Pachacuti nos dice que uno de los signos (*unanchan*) fundamentales de Viracocha es ser *pacha-yachachiq*, es decir, un dios que enseña (*yachay*) a cultivar o florecer la tierra (*pacha*). Un dios que provee la sabiduría necesaria para lograr un orden armónico de abundancia y equilibrio que detenga el vuelco (*kuty*), "porque era preciso arar la tierra, contener la erosión de los andenes, encausar los ríos y velar por la vida de las *huahuas*" (Kusch, 2007a: 30). *Viracocha* era un dios que se materializaba en conocimiento. Un conocimiento agrario que le permitía al hombre andino extraer el fruto en medio de una geografía tan inhóspita como voluptuosa.

Pero la *pacha* no era solo la tierra. Sino que también incluía a los astros del mundo de arriba y a los del mundo de adentro. Y es por esto, que para lograr un verdadero dominio sobre ésta y consagrarse sabio entre los habitantes de los andes, diríamos un verdadero *amauta*, era preciso saber tanto de la agricultura como de la astronomía, ya que el rol de los astros era de vital importancia dentro de los ciclos agrarios. Esto lo explica magníficamente Kusch con un ejemplo que extrae de la crónica de Guaman Poma de Ayala. En ella, el cronista dibuja uno de estos sabios indígenas, el *amauta* Juan Yunpa, y dice de este que era un indio filósofo, astrólogo y poeta. ¿Y por qué este indio se parecerá a un filósofo? Básicamente, porque este personaje era el que consumaba la sabiduría íntegra de su pueblo. Un pueblo que había aprendido a enfrentar el caos, y en ese trajín histórico en el que los incas velaban por el alimento de todos los *suyos*, la experiencia acumulada se conceptualizaba en el calendario agrícola. El dios que les enseñaba a sobrevivir se iba impostando cada vez más en ese círculo mágico que representó para el indio su calendario ritual y productivo.



la abundancia y en relación a *huchu* o verano, porque claramente era el sol en su versión más poderosa el encargado de estimular y hacer crecer a las sementeras.

Con la luna ocurre algo similar. A ella estaban dedicados los festejos del *coya raymi* para el equinoccio de septiembre. Eran tiempos de plantar semilla y por eso se consagraba a la feminidad, la fertilidad, era el tiempo dedicado a *mamaquilla*, compañera de los agricultores, la que señala los momentos de siembra y de cosecha, momentos rituales, etc.

En el dibujo de Pachacuti ésta aparece junto a *pocoy* (época de niebla, nubes), y al invierno como símbolos de escasez, y junto a *malqui*, que indica períodos de plantación y de siembra. A su vez, en torno a la luna aparecen relacionado los héroes más importantes de las leyendas indígenas ya que éstos cargan con la tarea de sembrar orden en medio de la escasez y la necesidad.

En síntesis, es indudable el valor calendárico de estos dos elementos consignados por el *yamqui*. Una pareja cósmica con personalidades propias que interactúan permanentemente con los humanos, marcando el ritmo y los colores de su calendario anual.

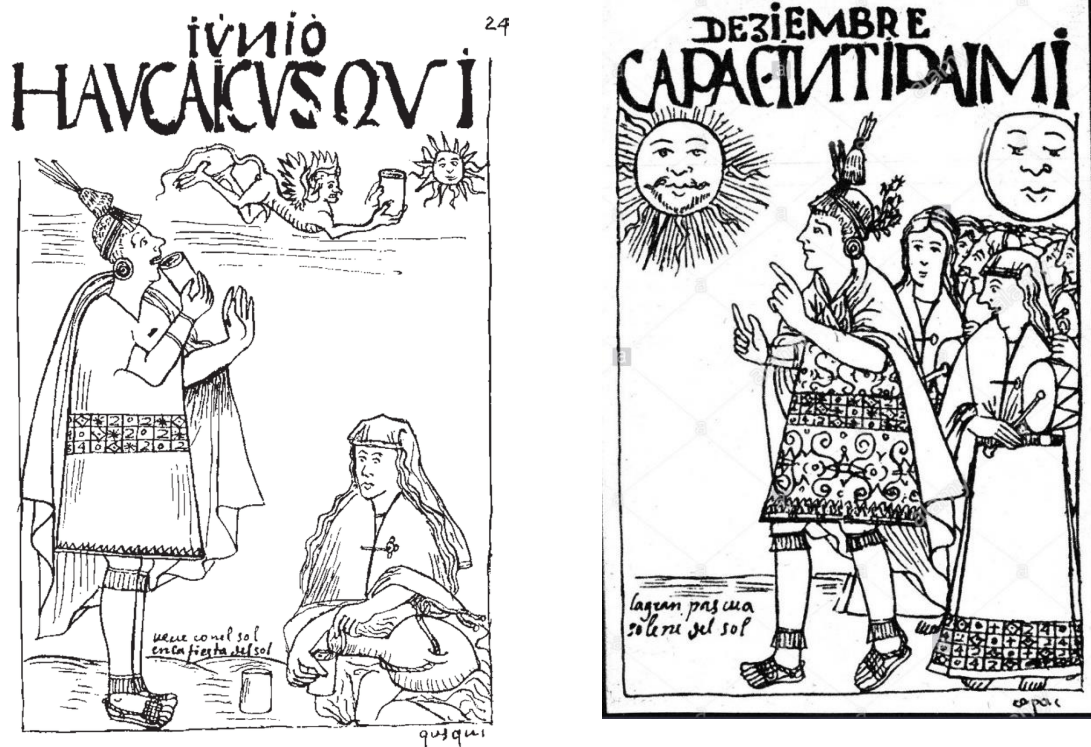


Figura 5. Fiesta del *Inti Raymi*, mes de junio y *Capac Raymi*, mes de diciembre.

Fuente: Guaman Poma de Ayala, F. (2015).

#### 4.3. El sistema de *ceques*

El sistema de *ceques* o adoratorios que circundaban el Cuzco en los tiempos del inca, hoy conocido como calendario ceque, fue inventariado por Polo de Ondegardo entre 1559 y 1561 cuando éste fuera corregidor y justicia mayor del Cuzco. Su crónica transcribe el contenido de un *quipu* que registraba 328 *wak'as* o lugares sagrados según 41 líneas que salían desde el *Qorikancha* hacia todo el valle del Cuzco.

En efecto, se trataba de un circuito calendárico emplazado en el espacio que indicaba, entre otras cosas, los tiempos de la siembra y la cosecha, los momentos rituales, los grupos sociales encargados de ello, y algunos puntos de observación astronómica de vital importancia para el registro anual. Un sistema complejo y sofisticado que ordenaba y daba sentido a la temporalidad en los andes poco antes de la conquista, y que trazaba todo un itinerario teológico y productivo a su pueblo tras las huellas del ruedo del sol y de la luna. Kusch se refiere a él en sus obras principales sobre el mundo andino. En *América profunda*, se refiere a

dicho sistema diciendo que "era, a la vez, una especie de calendario y, también, un ejemplo del plan espacial del cosmos" (Kusch, 2007a: 101). En *El Pensamiento Indígena y popular en América* (2009) luego, agrega que dentro de los adoratorios incluidos en el calendario *ceque* se encuentra la presencia de seres poderosos tanto del mundo de arriba como del mundo de abajo. Deidades benévolas del *hanaq pacha* pero también los dioses terribles del *u'ku pacha* tenían su lugar de devoción dentro de la estructura *ceque*. El caso más emblemático era el del cerro *Wanakauri*, en donde se concentraba la mayor cantidad de sacrificios tanto de niños como de animales. Para nuestro filósofo, el análisis del calendario *ceque* revelaba el juego de los opuestos que asediaban al indio, y manifestaba con claridad la comprensión de lo humano como *los tantos en juego* en medio de la suerte y de la desgracia, entre la *coramanca* y la *saramanca*. De allí que los *huancaquilli* (sabios-*amautas*) debían portar un saber calendárico y sabían, por ello, mirar con firmeza el ruedo del sol y de la luna.

Otro de los dibujos de Guaman Poma nos ayuda a graficar esta relación que el indio tenía con los *ceques*, y la imagen que se hacía de ellos. En ella, el cronista dibuja al inca en el centro de un círculo hablando con doce *wa'kas* que lo rodean, como una especie de cerros humanizados. Estos parecerían estar representando ese antiguo sistema de *ceques* del que hoy solo quedan algunos testimonios y vestigios pictóricos que nos acercan a él. Kusch, evidentemente, tampoco fue ajeno a esta cuestión, y vio ya desde muy temprano la centralidad que portaba el calendario para la vida del indio.





Figura 6. El inca consulta a las guacas. Fuente: Guaman Poma de Ayala, F. (2015).

#### 4.4. El esquema de Kusch

El dibujo de Pachacuti, la representación del sol y de la luna en Guaman Poma, y el sistema de *ceques* detallado por Polo de Ondegardo nos sirven, sin dudas, para visualizar la hipótesis calendárica que expone el propio Kusch al interpretar estas fuentes.

El retablo que nos pinta el indio Pachacuti estaría inspirado entonces, en esa sabiduría calendárica quizás todavía no lograda del todo a nivel conceptual, pero sí a mitad de camino. Por ello es que Kusch recurre a los datos del año agrícola proporcionados por Luis Valcárcel y, de ese modo, poder consumir la imagen calendárica propia de ese mundo andino, que late detrás del dibujo de Pachacuti. El esquema que diseña el propio Kusch (2007a) casi al final del libro primero de *América profunda*, concentra toda esa información sobre la base del dibujo del *yamqui*, otorgándole rítmica circular a esa polaridad epocal y estacional que

significa el paso del frío al calor, de la escasez a la abundancia, de la siembra a la cosecha, de la muerte a la vida y viceversa, en un plano cíclico sobre el que se monta, tanto una religión como una organización productiva a nivel colectivo.

El esquema que nos ofrece Kusch presenta un ordenamiento conceptual de las figuras folklóricas dibujadas por el *yamqui* junto con los meses del año agrícola indígena que, darían como resultado un calendario en clave mandálica que serviría al indio para conjurar su mundo y prolongar la vida sobre la tierra. Sospecharía nuestro filósofo, que detrás del calendario que cada cultura erige para sí, se estaría expresando de manera implícita toda una interpretación colectiva acerca de la temporalidad.

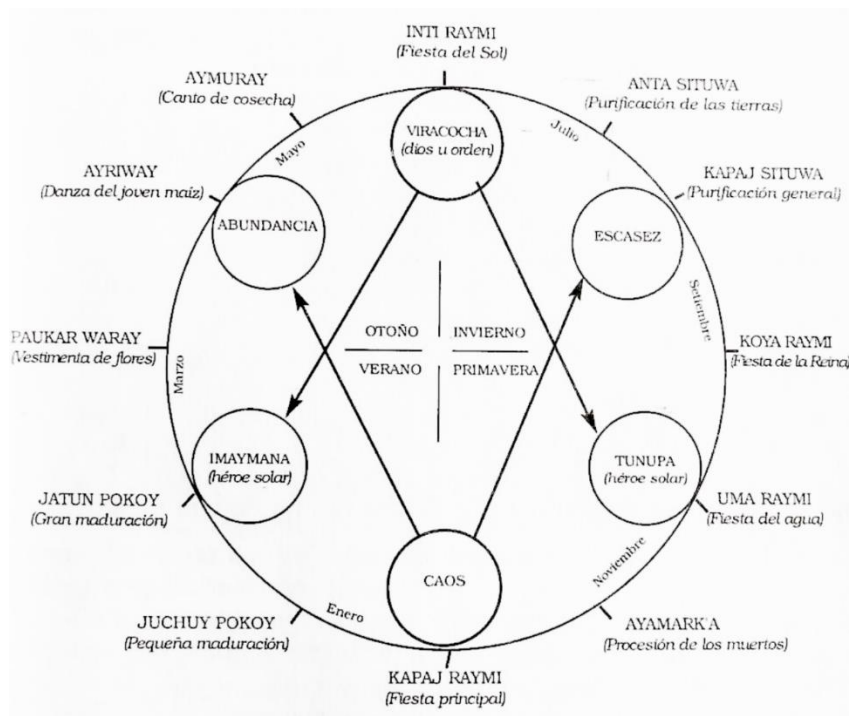


Figura 7. Ciclo calendárico. Kusch, R; (2007a). *América Profunda*.

## 5. El mero estar nomás

Frente a la costumbre moderno-occidental de buscar permanentemente el éxito personal, ya sea en los honores, en la riqueza o en las virtudes, para poder *ser alguien* en la vida, Kusch nos habla de un indio que meramente está.

Nos llama la atención verlo al indio machado esperando en la chichería. ¿Qué esperará? ¿Por qué tanto tiempo ahí sin hacer nada con su mirada perdida susurrando palabras incomprensibles al aire que nadie entiende? Pues, porque el indio ya ha sembrado y ahora solo espera que el maíz crezca. Ahora vendrá el tiempo de la plegaria y del ritual para que las *wak'as* hagan lo suyo y nos provean tiempos de abundancia. En ese trance, la existencia se juega en medio de imponderables que el hombre no maneja y de personalidades a las que habrá que pedirle permiso o agradecer, porque ellas también intervienen en el resultado de la cosecha. Y así como la *pacha* nos alimenta todo el año, nosotros también tendremos que devolverle y agradecerle en su tiempo de descanso, en *chawawarki quilla* o mes de agosto.

Algo de eso también nos refleja la gramática del quechua, agrega el autor. "El verbo *kay* es el equivalente de los verbos ser y estar, pero con una marcada significación de estar" (Kusch, 2007a: 108). En efecto, el verbo *kay* que traducimos al español como ser o estar posee, a diferencia del *to be* (inglés) o el *sein* (alemán) de marcada significación esencial, una preferencia indiscutible por el estar. Se vuelve difícil encontrar en el quechua enunciados de tipo "yo soy", "él es", "nosotros somos", así de forma taxativa y permanente. En los andes sudamericanos predomina el estar como uso copulativo más recurrente, porque el indio siempre está en un lugar determinado, o está alegre (*kusisqa*) o triste (*llaquisqa*), o está enfermo (*onqusqa*) o asustado (*manchasqa*), o está haciendo algo de modo transitorio. "En cualquiera de los casos el verbo pareciera tener funciones señalativas, en el sentido de que no compromete al sujeto, ya que nada dice de él" (Kusch, 2009: 531). El verbo nada dice del sujeto, sino que señala al mundo que se revela, también en la lengua indígena, como el centro de su propia cosmovisión. Es la concepción implícita detrás de su gramática, en donde el uso del verbo *kay* implica "falta de esencias y entonces hace caer al sujeto transitoria pero efectivamente al nivel de la circunstancia." Al usar el estar, por lo general, "se sumerge lo estable en lo inestable, o sea que se puebla al mundo de circunstancias y se reduce lo que es, a lo que está" (Kusch, 2009: 530).

Tenemos una gran dificultad en América para decir “yo soy” e intentar afirmarnos en alguna esencialidad que nos distinga del resto. Es parte de la falsedad de nuestras proposiciones occidentalizantes y de la circunstancialidad a la que estamos arrojados en un continente que nos conduce siempre a buscar algún símbolo salvador con el cual identificarnos. Por eso es que nunca somos, sino que siempre estamos.

Es por ello que nuestro filósofo entrevistó la importancia de recaer en el *quechua* y en ese mundo indígena en el que las definiciones esencialistas no tienen lugar, ya que su existencia se despliega en medio de lo transitorio, de lo circunstancial o abismal, que resulta una vida sumergida en medio de un cosmos viviente. Una coplita norteña de la Quebrada de Humahuaca nos ayuda un poco más a entenderlo cuando nos dice:

*Pachamama* tierra santa,  
no me comas todavía,  
mira que soy joven,  
y tengo que dejar semilla.<sup>5</sup>

Para la cosmovisión indígena todavía vigente en el mundo andino, la *pacha* nos cría para después comernos. El verdadero sujeto de la historia grande lo constituye ese cosmos viviente, dentro del cual, lo humano no es más que una pequeña estancia dentro suyo, destinado a dejar semilla.

## 6. El alimento

Sostiene Kusch (2007a) en *América Profunda* que la cosmovisión andina consignada por el indio Pachacuti en su dibujo expresa, como pilar fundamental, la búsqueda del alimento. En efecto, se comprende que la lectura de fuentes y una larga investigación de campo ya le daban, a esa altura, un material ostentoso para asentar dicha afirmación. El pueblo andino es un pueblo fundamentalmente agrario y nuestro autor entiende que todas y cada una de sus creaciones materiales y simbólicas apuntan a este fin, que no es otro, que el de garantizar

---

<sup>5</sup> Coplita anónima, proporcionada por el maestro (*yachachiq*) Mario Vilca, profesor titular de la cátedra Pensamiento y Cultura Andina de la Universidad Nacional de Jujuy.

el alimento para la comunidad y de esta forma dar continuidad a la vida sobre la tierra. Agrega luego, "algunos decían que, antes de venir los españoles nadie tenía que preocuparse tan arduamente por la comida porque había un inca que ayudaba a todos y uno podía entregarse libremente al culto" (Kusch, 2007a: 28).

Efectivamente, los Andes testimonian una tradición milenaria en la domesticación tanto de animales como de alimentos brotados de la tierra. La papa chuño, quemada por el frío a una altura de más de cuatro mil metros sobre el nivel del mar, para mayor conservación y traslado, puede servir como ejemplo loable de una técnica agraria ampliamente desarrollada. A su vez, el maíz sembrado en los andenes de cultivo sobre las laderas de los cerros más inhóspitos desde más de cuatro mil años sobre la sierra sudamericana, también nos da la pauta de cómo este pueblo se impuso ante una naturaleza tan hostil y pudo convertir un territorio amenazante en un lugar de amparo y fertilidad.

Pero Kusch no se queda solo allí ya que, el logro de una técnica agrícola tan sofisticada significaba algo más. Y esto lo aborda nuestro filósofo en un texto cuatro años posterior a *América profunda* titulado *El hombre y su alimento* (Kusch, 2007b). Allí Kusch despliega todo lo que podríamos denominar como una concepción del alimento dentro del universo andino. Esta, naturalmente, difiere significativamente de la perspectiva occidental moderna en torno al mismo. Así sentencia nuestro autor: "los indios americanos, por ejemplo, veían en el comer algo más" (Kusch, 2007b: 513). Estos parecían organizarse como las hormigas, quienes desplegaban todo un esquema funcional para lograr su alimento, y dicho esquema, era entendido como algo divino. Detrás de las leyendas indígenas que hablaban del "hombre de maíz", y detrás de este esquema calendárico que permitía el reintegro del hombre con su alimento año a año, se expresaba una concepción sagrada del mismo. Porque sagrado era lo que comían y sagrado era el hecho mismo de que todos pudieran comer. La indigencia originaria del hombre era subsanada por una sabiduría milagrosa que permitía al hombre seguir viviendo junto a su comunidad.

¿Y nosotros qué? Nosotros esgrimimos nuestra riqueza nacional, pero en realidad hace rato perdimos ese esquema milagroso que nos conectaba con el

misterio mismo de poder comer. Apenas si vamos al supermercado y elegimos en la góndola que vamos a degustar, lo mismo que cuando nos sentamos en algún restaurante y pedimos la carta para ver el menú que más atrae. Nos relacionamos con el alimento al nivel de la cosa y hemos olvidado el trasfondo mágico que lo rodea. Además, la comida entre nosotros no está garantizada, sino que hay que merecerla. Por medio de nuestros quehaceres o sacrificios diarios, solo así convenceremos al Hombre que nos da de comer. El alimento no nos pertenece, sino que lo tenemos que ganar. Por eso el que hace come, y el que no, no.

Con el indio esto era distinto. El alimento era sagrado y constituía la mitad del ser humano original. Su parte faltante. Por eso estos daban de comer a todos, sean buenos o malos, ya que el propósito fundamental de la comunidad era restituir la unidad originaria que se había roto, la del hombre con su alimento, y así volver a ser de vuelta, hombres de maíz. Por su parte, la posibilidad siempre abierta de que haya escasez, o de sufrir una sequía o una mala cosecha y que por ello sobrevenga la hambruna, esta condición abismal en medio del accidente regaba de sacralidad todo el accionar ligado con el alimento, permitiendo al indio llenarse de dioses y encontrar de este modo, su centro salvador.

De esta forma, tanto el calendario, como la *chakra* o el granero del inca, constituían aquello que nuestro autor denominó como la "ratería sagrada", cuya significación nos dice que el maíz es el producto de un robo a los dioses. Pero todo esto implicaba, como vimos, una sabiduría. Un saber revelado, que le permitía al indio reunirse con su alteridad perdida: el alimento.

Hoy, claramente, ya no lo vivimos así. El alimento ya no se lo pedimos a los dioses sino al Hombre. Y nuestro rebusque para conseguirlo no es más que un saber menor, una *cuña* demasiada humana. Hemos perdido el sentido sagrado del robo, y junto con él, la mitad que nos restituye la dignidad misteriosa de seguir viviendo.

Pachacuti había dibujado una cruz en el centro de su esquema que decía *coramanca* y *saramanca* en sus dos extremos opuestos. Esta era la posibilidad abierta en la que vivía el indio de que, podría darse la riqueza, pero también

podría malograrse una cosecha y dar pobreza. De allí toda esa búsqueda de saber para poder conjurar la malaria. Por su parte, Guaman Poma dibuja un encuentro ficticio entre el Inca Guaya Cápaq y el español Pedro de Candía. En esta, el inca parece acercarle un plato con pepitas de oro al conquistador y le pregunta: ¿Este oro comes? (*kay koritachu mikunqi*). El español responde, según Guaman Poma: “este oro comemos” (2015: 369).

La imagen parece atravesar la problemática sagrada desde la perspectiva andina. Si lo sagrado, para el indio, era restituir al hombre originario y, por ende, sagrado era alimentarse, éste lanza la pregunta al español ¿este oro comes?; lo que diríamos en términos modernos y occidentales como ¿en ese dinero están tus dioses?



*Figura 8.* Guayna Capaq y Pedro de Candía. Fuente: Guaman Poma de Ayala (2015).

## **7. El mapa de Guaman Poma**

En *El pensamiento indígena*, Kusch (2009) avanza todavía más en relación con lo andino y el reconocimiento de su diferencia respecto al mundo occidental. Allí abre su obra con la exégesis de un mapa del Perú que dibuja Guaman Poma de Ayala en su crónica. Dice Kusch “nunca vi con mayor claridad el radical contraste

en el que se haya sumido todo lo americano como cuando examiné el curioso mapa del Perú que había dibujado el cronista Guaman Poma" (Kusch, 2009: 267).

Lo cierto es que en América disponemos de dos mapas, el proporcionado por la ciencia occidental moderna y el que nos entrega Guaman Poma en su crónica, quizá este último, el menos conocido de los dos.



Figura 8. Mapa del Perú. Guaman Poma de Ayala (2015).

El cronista dibuja un ovoide en forma horizontal como representación de todo su territorio. Este aparece dividido en cuatro zonas equidistantes, junto con las cuatro parejas regentes que indicarían los cuatro *suyos* del antiguo imperio y sus respectivos gobiernos. A su alrededor, escoltando el redondel, toda una serie de cerros que marcan la circunferencia del territorio y, por fuera de ellos, un océano vívido plagado de seres mágicos que asedian el lugar. Sirenas, peces infernales y barcos piratas acosan por sobre las laderas. Encima de ellos, y como presidiendo el cuadro, el sol, la luna y las estrellas. Un mapa así dice Kusch, sería catalogado entre nosotros como subjetivo, infantil, o simplemente como una anécdota del pasado precientífico. Un mapa de este estilo nada tiene que ver con el Perú real que delimita la geografía moderna.



Lo dibujado por Guaman Poma no concuerda con la realidad, pero encierra una herencia india que nos remonta a un mundo vivenciado y visualizado por su comunidad. Efectivamente, esas cuatro zonas del Tahuantinsuyo con su centro en el Cuzco, simbolizaban ese refugio maternal del indio frente a la ira divina que lo amenazaba constantemente. La presencia incuestionable de los elementos cósmicos de su astronomía ¿cómo no van a estar en su mundo hecho dibujo? Por ello nos pregunta Kusch, si es que lo tendríamos que rechazar sin más. ¿Nada dice acerca de nosotros dicho dibujo? Evidentemente el dibujo nos pone en un aprieto, porque presiona la idea implícita de espacialidad que tenemos arraigada y nos obliga a definirnos.

Veamos qué pasa con nuestros mapas. El *mapamundi* que disponemos en la actualidad y el que aprehendemos desde chicos en la escuela es ya un diseño científico de nuestro mundo. Esta representación cartográfica se la debemos al alemán Gerardus Mercator<sup>6</sup>, quien allá por 1569 creó la imagen más exacta del mundo moderno. Dicho mapa, pretendió alcanzar mayores precisiones espaciales que sus predecesores y en su dibujo ya no aparecen monstruos, ni estrellas, ni sirenas. Diríamos un mapa objetivo exento de subjetividad y religiosidad algunas. Bajo la sola pretensión de proporcionar medidas exactas de la espacialidad que habitamos. En términos científicos la discusión se termina acá.

Ahora bien, si lo ponemos en clave simbólica, la comparación de los mapas dice mucho acerca de nuestro mundo, y, sobre todo, acerca de la idea de espacialidad que hoy tenemos. El mapa Mercator nos ofrece un mundo de proporciones medibles. Una espacialidad vacía de seres mágicos, en donde ni el agua, ni la tierra, ni los cerros allí representados parecieran dar signos de vida. Un mapa proyectado por la ciencia al nivel de *objectum* para el uso de la navegación y el comercio, con un dato fundamental: Europa ocupa el centro equidistante, casi como *soncco* germinativo desde donde se despliega esta imagen del mundo.

---

<sup>6</sup> El mapa Mercator es conocido por haber sentado las bases de las proyecciones cartográficas modernas, que siguen su ejemplo desde 1569, pocos años antes de la aparición de la *Nueva crónica y buen gobierno* de Guaman Poma, en tiempos de plena expansión de la Europa mercantil.

Por el otro lado, el mapa de Guaman Poma nos muestra un mundo lleno de vitalidad. Una espacialidad viva en permanente interacción con las partes que la componen y nosotros dentro de ella. Un mundo inexacto en el cálculo de proporciones, pero fiel al sentimiento que lo inspira, al centro germinativo desde donde se lo dibuja: el Cuzco. Allí otra espacialidad aparece ligada a un mundo sentido al nivel de *subjectum*, que marca la distancia ontológica en la que nos hallamos. ¿En ese nivel, tiene sentido seguir prescindiendo de él? ¿Cómo resolver nuestras contradicciones espaciales?

Quizás las preguntas que Kusch (2009) nos deja al final de este primer apartado nos sirven para buscar salidas posibles a esta encerrona: ¿Puede surgir un pensamiento propio de ella (América) en virtud de la oposición rotunda que existe entre el indígena y el burgués medio? La pregunta muestra su sentido dialéctico. Por un lado, plantea el reconocimiento de esas otras lógicas que nos habitan desde tiempos previos a la conquista y, por otro, pensar el problema desde el ángulo del encuentro, creyendo en la riqueza de la mixtura y de la síntesis, para corrernos de una posición demasiado eurocéntrica en relación con nuestra concepción del espacio y, poder explorar así, formas de la espacialidad que están más cerca de nosotros de lo que imaginábamos.

### **Consideraciones finales**

De esta forma llegamos al final del presente trabajo. Nos propusimos en un inicio rastrear aquellas conceptualizaciones que el propio Kusch hace a lo largo de su obra en torno al pensamiento andino. Allí nos dimos con la importancia de su trabajo con las fuentes para dicha empresa. La escasez de textos antiguos que hablen de la cuestión obligó a nuestro autor a sondear ese pensamiento en crónicas de tiempos coloniales, en la arqueología, en la cerámica, y un frondoso trabajo etnográfico por el altiplano sudamericano que le permitiera ir constatando, en el presente, sus hipótesis más fuertes. La centralidad que cobraron los dibujos de Felipe Guaman Poma de Ayala como el de Joan de Santa

Cruz Pachacuti sobresale por su profundidad ontológica y su riqueza interpretativa.

Con el análisis que hace nuestro filósofo acerca del dibujo de Pachacuti vimos que la ontología andina, a diferencia del mundo antropocéntrico de la modernidad occidental, nos presenta un cosmos-*pacha* plagado de seres humanos y no humanos que la habitan en una crianza mutua. Sus observaciones más fuertes sobre dicho retablo se bifurcan por dos caminos. Uno, el que expresa la similitud del dibujo del *yamqui* con los *mandalas* que estudia Jung. Allí lo que entrevé Kusch (año) es que en la distribución de los elementos que hace el indio sobre el papel se revela entre ellos un juego dialéctico entre los opuestos complementarios que se dan tanto en el mundo oriental como en el universo andino. La oposición horizontal entre lo masculino y lo femenino parece atravesar todo el esquema, así como la oposición vertical entre el orden y el caos presiona desde los extremos inenarrables de un mundo que ubica en su centro, el riesgo mortal que implica tener que robarles el maíz a los dioses año a año. El segundo de los caminos interpretativos por el que se bifurca el análisis de Pachacuti lo comporta la hipótesis calendárica. En efecto, varios de los elementos consignados por el *yamqui* ocupan un lugar central en la estructura calendárica del mundo andino. Esta que le permite al hombre de los andes llenar el *collcapata* en cada cosecha. El origen misterioso de dicha sabiduría y por ende el carácter sagrado de la misma hace que la comunidad se comprenda como un pueblo al amparo de un dios que enseña el orden del *pacha*. Una astronomía biológica que no le quita la vista de encima a los ciclos vitales tanto del sol como de la luna, y una organización socio-política detrás del emplazamiento *ceque*, nos muestran las claves de un itinerario teológico y productivo propio de un pueblo que vencía al *kuty* año a año.

Vimos también que la importancia del verbo *kay* como una cópula que prefiere el estar al ser en sus afirmaciones se presentaba como un dato crucial para entrever, también en la gramática de la lengua indígena, otra de las manifestaciones del cosmo-centrismo amerindio. Le siguió a ésta una concepción sagrada del alimento propia del mundo andino. Allí Kusch recurre a las leyendas

antiguas de los indígenas americanos en las que el hombre aparece hecho de maíz. Este acontecimiento originario parecería marcar el rumbo de la comunidad, la sacralidad del alimento, y el intento permanente de volver a reintegrarse con la mitad faltante del hombre. Esto, naturalmente, difiere de la concepción moderna del alimento en donde el mismo, queda reducido a un mero objeto de consumo, en un mundo que lo único que sacraliza es la acumulación monetaria. Un dibujo de Guaman Poma nos ilustra con un ejemplar predilecto para mostrar los alcances de esta diferencia.

En el final, una cuestión abordada por el autor en *El pensamiento indígena y popular en América (2009)*. El concepto de espacialidad que, a raíz de un mapa del Perú dibujado por Guaman Poma, nos permite visualizar el contraste inevitable que porta la cosmovisión andina respecto al mundo desencantado y matematizado que refleja la geografía moderna.

El pensamiento indígena rastreado por Kusch en los andes sudamericanos es hoy un afluente principal de un pensamiento andino en auge y crecimiento. Quizá sobre la base de esa misma lógica que el autor describe en sus obras, sus textos germinan día a día como una semilla que aflora en medio del cosmos animal.

## Referencias bibliográficas

Bertonio, Ludovico (1879). *Vocabulario de la lengua aymara*. Leipzig. B.G. Teubner.

Bouysse-Cassagne, Thérèse (1997). *Saberes y memorias en los Andes*. París: Éditions de l'HEAL.

Gonzalez Holguín, Diego (1608). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua Qquichua o lengua del Inca*. Lima: Francisco del Canto.

Jung Carl y Wilhem, Richard (1961). *El secreto de la flor de oro*. Buenos Aires: Paidós. Buenos Aires.

Kusch, Rodolfo (1970). *El pensamiento indígena y popular en América*. México: J.M. Cajica.

Kusch, Rodolfo (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.

Kusch, Rodolfo (1994). *Indios, porteños y dioses*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Kusch, Rodolfo (2007a). *América Profunda*. En Obras Completas. Rosario: Fundación A. Ross.

Kusch, Rodolfo (2007b). *Charlas para vivir en América*. En Obras Completas. Rosario: Fundación A. Ross.

Kusch, Rodolfo (2009). *El pensamiento indígena y popular en América*. En Obras Completas. Rosario: Fundación A. Ross.

Poma de Ayala, Felipe Guaman (2015). *Nueva Crónica y buen gobierno*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

Santa Cruz Pachacuti, Joan (1879). *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. En Tres relaciones de antigüedades peruanas. Madrid: Edición de Marcos Jiménez de la Espada.