

Resonancias de la luz en las lenguas centro y sur andinas: un estudio de correlaciones en constelaciones semióticas amerindias del brillo¹

Resonances of the light in the central and south Andean languages: a study of correlations in Amerindian semiotic constellations of brightness

Rodrigo Moulian

Universidad Austral de Chile
Chile

María Catrileo

Universidad Austral de Chile
Chile

Felipe Hasler

Universidad de Chile
Chile

Jaqueline Caniguan

Universidad de la Frontera
Chile

ONOMÁZEIN 42 (diciembre de 2018): 125-152

DOI: 10.7764/onomazein.42.08

ISSN: 0718-5758



Rodrigo Moulian: Instituto de Comunicación, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile, Chile. | Correo electrónico: rmoulian@hotmail.com

Felipe Hasler: Departamento de Lingüística, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Chile. | Correo electrónico: keche.felipe@gmail.com

María Catrileo: Instituto de Lingüística y Literatura, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile. | Correo electrónico: mcatrile@uach.cl

Jaqueline Caniguan: Departamento de Lenguas, Literatura y Comunicación, Facultad de Educación, Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de la Frontera, Chile. | Correo electrónico: jacqueline.caniguan@ufrontera.cl

Fecha de recepción: julio de 2017

Fecha de aceptación: octubre de 2017

Resumen

El presente artículo expone la evidencia de relaciones translingüísticas e interculturales en torno a la semiótica del brillo en el espacio centro-sur andino, que dan cuenta de una cotradición en torno a este tema. El método de investigación que empleamos es el estudio de casos de correlaciones translingüísticas en constelaciones semióticas, es decir, de series de relaciones de significación que permiten el funcionamiento de las unidades de sentido en diversas lenguas. A partir del análisis del concepto *illa*, que denota 'luz' en quechua y aymara, y de series lexemáticas que contienen su metátesis, exponemos afinidades de estas últimas principalmente en el mapudungun y, de modo secundario, en las lenguas kallawayá, chipaya, lule y kunza. La difusión geo y etnolectal de estas 'resonancias de la luz' y de las correlaciones en sus constelaciones semióticas informan la existencia de relaciones interculturales de larga data en el mundo andino, que se extienden hasta el área norpatagónica.

Palabras clave: translingüística; constelaciones semióticas; cotradición; brillo.

Abstract

This paper describes the evidence of cross linguistic and intercultural relations concerning the semiotics of brightness in the South-Central Andean area, which displays a co-tradition regarding this subject. The research method used in this work is the translinguistic study of correlations in semiotic constellations. This concept designs the series of meaning relations that lead to the performance and understanding of sense units in different languages. From the analysis of the *illa* concept, which denotes 'light' in Quechua and Aymara, and the lexematic series that contain its metathesis, we point out the connection of the latter with terms in other languages, firstly Mapuche and secondarily Kallawayá, Chipaya, Lule and Kunza. The geo and ethnolectal diffusion of these 'resonances of light' and the parallel similarity in their semiotic constellations reveal the existence of a long standing intercultural life in the Andean world spreading toward the North-Patagonian area.

Keywords: translinguistics; semiotic constellations; cotradition; brightness.

-
- 1 Este trabajo presenta resultados del proyecto Fondecyt 1160388, "Translingüística, supralingüística e interculturalidad: un estudio de casos de correlaciones en constelaciones semióticas centro y sur andinas indicadoras de cotradición".

1. Introducción

El brillo es un motivo relevante en las culturas de las naciones amerindias, como ha mostrado extensamente Saunders (2004). Según este autor, en torno a las prácticas y representaciones elaboradas por los pueblos originarios del continente se desarrolla una ‘estética del brillo’, que Llamazares y Martínez (2006) elevan al carácter de ‘metafísica’ por los contenidos religiosos y cosmovisionarios que se atribuye a la luz en sus manifestaciones reflejas o iridiscentes. Ello se expresa de un modo nítido en las culturas de las áreas centro y sur andinas (Cereceda, 2016), donde identificamos correlaciones en las constelaciones semióticas del brillo, es decir, series de relaciones de significación codificadas en los paradigmas lingüísticos y los sistemas de conocimiento que presentan elaboraciones paralelas e informan una matriz simbólica común.

La metáfora ‘resonancias de la luz’ alude a la homología de las voces que designan el brillo, cuyo eco muestra una importante extensión geo y etnolectal, que alcanza hasta la lengua mapuche, situada en el área norpatagónica. La recurrencia translingüística de series lexemáticas, que se asocian en contenidos e implican estructuras semejantes de sentido, pone en evidencia una matriz cultural compartida en torno a este motivo. La conformidad en las expresiones lingüísticas, la concordancia en las representaciones sociales y comunidad de prácticas son indicadores de relaciones interculturales que muestran profundidad histórica. De ello damos testimonio a través del registro de las homologías lingüísticas y correlaciones semióticas del brillo.

1.1. Conceptualización del objeto de estudio

El método de investigación que empleamos en nuestro trabajo es el estudio de casos de correlaciones translingüísticas en constelaciones semióticas. Proponemos la noción ‘constelaciones semióticas’ para designar el conjunto de relaciones sociales de significación que permiten la interpretación de las unidades de sentido a través de la lengua. Esta trama de relaciones semióticas configura las representaciones culturales de los contenidos de los signos lingüísticos y otras unidades expresivas. Esta noción se inspira y sustenta en el principio de ‘interpretancia’ enunciado por Peirce (1965a), según el cual lo que garantiza el funcionamiento de un signo es su derivación a otros signos. Estos constituyen sus interpretantes y son los que hacen posible su definición o traducción. En palabras del autor: “Un signo sólo es un signo *in actu* en virtud de que sea interpretado, es decir, en virtud de que se determine otro signo del mismo objeto” (1965b: 397). Dicho de otro modo, signo es “todo aquello que determina que otra cosa (su interpretante) se refiera a un objeto al cual él mismo se refiere del mismo modo [...], transformándose a su vez el interpretante en signo y así sucesivamente *ad infinitum*” (1965a: 169).

Los signos funcionan en redes de relaciones de significación que se activan y movilizan para hacer posible la producción de sentido. Eco (2000 [1976]) emplea la noción de ‘semiosis ilimitada’,

parafraseando a Peirce, para designar la remisión continua de las unidades de significación, unas a otras, en un encadenamiento teóricamente sin fin, que implicaría al conjunto del sistema. No obstante, como advierte el mismo autor (1992 [1990]), en términos operativos, las prácticas semióticas se encuentran acotadas a las series de interpretantes que resultan pertinentes y relevantes para producir sentido en una situación comunicativa. En términos de Eco, “la semiosis es virtualmente ilimitada, pero nuestras finalidades cognitivas organizan, encuadran y reducen esta serie indeterminada e infinita de posibilidades. En el curso de un proceso semiótico, nos interesa saber sólo lo que es relevante en función de un determinado universo de discurso” (1992 [1990]: 359).

Estas redes operativas de relaciones de significación que participan en la interpretación de las unidades de sentido son lo que denominamos ‘constelaciones semióticas’². Ellas no constituyen entidades semióticas fijas, pues varían en su complejidad de acuerdo al grado de competencia de los intérpretes y su densidad de contenidos. En el caso de los signos lingüísticos, estas comprenden a los términos directamente implicados, presupuestos y connotados en la definición conceptual del signo. Por ‘implicación’ entendemos aquí los términos que se emplean de modo explícito en el enunciado que esclarece el concepto, es decir, los componentes de su definición. Por ‘presuposición’ entendemos las relaciones de implicación semántica de los términos previamente implicados y que, por lo tanto, participan de manera implícita en el componencial semántico de la primera definición. Los presupuestos son elementos implicados en segundo grado, que aparecen en el trasfondo de la definición y corresponden a “creencias de segundo plano” (Moeschler y Reboul, 1999 [1994]: 252). Por ‘connotaciones’ entendemos, con Barthes (1971 [1964]), las relaciones de significación segundas en las que participa el signo y los componentes del significado previamente implicados y presupuestos. Como expusimos, el estudio de las constelaciones semióticas comprende las relaciones de significación implicadas, presupuestas y connotadas por los términos lingüísticos. El análisis de las mismas se enriquece y facilita cuando estos se observan en las series lexemáticas en las que se inscriben en el marco de los paradigmas lingüísticos de pertenencia.

1.2. Metodología

El método de investigación que empleamos es el estudio de casos translingüístico de correlaciones en constelaciones semióticas. Los *comparandums* son las constelaciones semióticas

2 La formulación original del concepto se encuentra en el planteamiento del proyecto Fondecyt 1160388. Para un desarrollo extendido de esta noción y su aplicación a un estudio etnográfico de casos puede verse la tesis de Magíster en Comunicación de Enrique Grez (2016), *Constelaciones semióticas y prácticas de sentido en las ramas juveniles del movimiento de Schoenstatt en Temuco: una aproximación a la cultura de la Alianza*, dirigida por Rodrigo Moulian.

en torno a un tema común, registrado en distintas matrices lingüísticas. Expuesto en otros términos, estudiamos comparativamente tramas de relaciones de significación codificadas en sistemas de significación de diversas culturas. Para cada uno de los *comparandums*, el estudio comprende el análisis de los paradigmas de las lenguas naturales en los planos del significante y el significado, es decir, las relaciones internas al sistema, y la investigación de los marcos de conocimiento socialmente contextualizados. Ello nos sitúa en la intersección de la lengua y la cultura. En ambos planos nos encontramos ante modelos de organización de la información convencionalmente constituidos. Por lo mismo, cuando en el registro translingüístico identificamos constelaciones semióticas que correlacionan en muchos de sus componentes, ello es un indicador de vincularidad cultural.

El presente trabajo tiene como objeto de estudio las correlaciones en las constelaciones semióticas del brillo, debido a que en una investigación precedente (Moulian, Catrileo y Landeo, 2015) identificamos notables homologías translingüísticas en este dominio semántico. El estudio coteja principalmente datos provenientes del quechua ayacuchano, cuzqueño y boliviano, aymara y mapudungun, todos los cuales han sido revisados por hablantes de estas lenguas. De modo secundario, exponemos datos de las lenguas kayawaya, chipaya, lule-toconoté, kunza y puquina, que evidencian la difusión geo y etnolectal de las homologías lingüísticas.

1.3. Perfil de las lenguas referidas

En la lingüística contemporánea, tanto el quechua como el aymara se consideran familias lingüísticas. Estas familias presentan un alto grado de isomorfismo estructural (Cerrón-Palomino, 1994) producto de un contacto que se ha extendido por siglos, incluso desde las proto-lenguas de cada familia (Torero, 2002).

Por una parte, la familia quechua cuenta con un número estimado de entre 8.5 y 10 millones de hablantes (Adelaar y Muysken, 2004). El área en que se ubica en la actualidad es discontinua y se extiende, por la Cordillera de los Andes, desde el sur de Colombia hasta la provincia de Santiago del Estero en Argentina y el norte de Chile, concentrando a la mayor parte de hablantes en Perú y secundariamente en Bolivia. Torero (1964) clasifica las lenguas de esta familia en dos grupos denominados Quechua I y II. El primero (Q.I) se ubica en la sierra central peruana, considerada también el área de origen del protoquechua. El segundo (Q.II) corresponde al quechua viajero, en el que se distinguen tres ramas: Q.IIA, perteneciente a Pacaros; Q.IIB, que designa a las variantes habladas en Colombia y Ecuador, y Q.IIC, correspondiente al quechua sureño, también llamado Cusco-Collao (Cusihuaman, 1976), incluidas las variantes boliviana y argentina. Nuestro trabajo registra fundamentalmente series léxicas de este subgrupo del quechua. Una de sus variantes (Chincha) sirvió de lengua franca en el incario y luego se empleó para fines de la evangelización, en la variante cusqueña.

Por otra parte, la familia aymara cuenta con un número estimado de entre 2 y 3 millones de hablantes (Adelaar y Muysken, 2004). Hoy en día esta familia se ubica en las orillas del lago Titicaca, con excepción del límite occidental, donde está en contacto con el quechua. Además, se habla en las zonas costañas de los departamentos peruanos sureños de Moquegua y Tacna, en la Región de Tarapacá, en el norte de Chile, y en partes de los departamentos bolivianos de Cochabamba, Oruro y Potosí. Esta familia cuenta con dos ramas de desigual tamaño y vitalidad: la rama norteña, con una menor cantidad de hablantes, que cuenta con las lenguas jaqaru y cauquí; y la rama sureña, más extensa, estudiada en el presente trabajo, compuesta por el aymara propiamente tal.

El mapudungun se considera una lengua aislada, vigente con diferentes grados de vitalidad en el centro y sur de Chile y Argentina. A la llegada de los conquistadores españoles, contaba con una población cercana al millón de personas que se extendía desde el valle de Copiapó hasta el archipiélago de Chiloé, ubicada en su mayor parte entre los ríos Bío-Bío y Toltén (Zúñiga, 2006). Durante el siglo XV, el mapudungun entra en contacto con el quechua, producto de la expansión del incario. No obstante, los datos que aquí expondremos no se dejan explicar como resultado de este proceso.

El kayawaya, también denominado ‘machaj juyai’, es conocido como “la lengua secreta de los herbolarios kallawayas”, originarios de la provincia boliviana de Bautista Saavedra, departamento de La Paz. Estos herbolarios serían hablantes de una variedad de quechua cusco-collao denominado, según Torero (2002), “quechua de Muñecas”. Además, esta lengua tiene una estrecha relación con el puquina, dado que nació en una comunidad que hablaba este idioma en primer lugar y que luego se quechuzó. Como resultado de ello, cuenta con una base mayoritaria de morfosintaxis y fonología del quechua y un alto porcentaje de raíces léxicas y gramaticales puquina (Torero, 2002).

El chipaya es una lengua perteneciente a la familia uru-chipaya, una de las más antiguas del altiplano peruano y boliviano (Adelaar y Muysken, 2004). Tradicionalmente, los pueblos de esta familia se han asociado con estilos de vida acuáticos, vinculados con la caza y la pesca en las orillas de los lagos Titicaca y Poopó y el río Desaguadero que los conecta. Actualmente, el territorio chipaya se ubica en su totalidad en Bolivia. Cerrón-Palomino (2006) estima que el número de hablantes de esta lengua ascendería a un millar. Durante la época prehispánica, esta lengua estuvo en contacto sobre todo con pueblos de habla puquina, mayoritariamente en el sector de la hoya del gran lago interior. Luego, en períodos posteriores, fueron sometidos sucesivamente por grupos hablantes de puquina, aymara y quechua (Cerrón-Palomino, 2006).

El puquina es una lengua muerta que se habló hasta el siglo XIX en la zona de Moquehua, Arequipa, al sur del Perú, y previamente en el área del lago Titicaca, siendo en el período colonial la tercera lengua general indígena del Virreinato del Perú. Existe cierto consenso en que fue la lengua de la cultura Tiwanaku. Torero (2002) la considera lengua de la cultura Pukara, cultura del

período formativo en la misma área. Cerrón-Palomino (2013) plantea que es la lengua secreta de los incas, cuyo origen procedería de una migración puquina al colapso de Tiwanaku. Por este motivo el lenguaje institucional político y religioso del incario lleva la impronta de esta lengua.

El lule-toconoté se habló en la zona del Gran Chaco, entre el río Pilcomayo y los faldeos cordilleranos del noroeste de Argentina. Las relaciones externas del lule son controvertidas. La afiliación más ampliamente aceptada lo ubica junto con el vilela, hablado en la ribera del río Bermeo, formando la familia lule-vilela (Zamponi y De Reuse, 2015). A comienzos del siglo XVIII, parte de la población lule fue trasladada a una misión en la zona oriental de Salta, la que a su vez fue trasladada a Tucumán en 1737 (Adelaar y Muysken, 2004).

El kunza, también llamado atacameño o lican antai, se habló en la región chilena de Antofagasta, entre el río Loa y la frontera con Argentina y Bolivia, conviviendo con el aymara y el quechua.

2. Presentación de los datos

El punto de partida de este estudio es el análisis de la voz *illa*, término compartido por las lenguas quechua y aymara, que tiene un amplio campo semántico e importantes contenidos cosmovisionarios. Mostramos sus derivaciones lexemáticas y su asociación a la divinidad de las tormentas, que tiene un carácter panandino. En segundo lugar, analizamos una secuencia de series lexemáticas del quechua y del aymara que se inician con la sílaba *lli*, metátesis de *illa*. En un tercer punto, exponemos las afinidades translingüísticas de estas voces presentes en otras lenguas andinas, en especial en el mapudungun, cuyo análisis deja en evidencia correlaciones en las constelaciones semióticas del brillo, que son indicadoras de cotradición.

2.1. *Illa*, energía primordial

Una de las voces relativas a la luz que se replican en las lenguas andinas es *illa*, común al quechua y el aymara, según Aguiló (2000) perteneciente también a la lengua puquina, hoy extinta. A este término se asocian variados significados cuyos vínculos al interior de estas lenguas no siempre son directos ni evidentes. No obstante, si comparamos los campos semánticos translingüísticos, las constelaciones de significados correlacionan.

Arguedas (2006 [1958]: 114) muestra sintéticamente la complejidad del término quechua:

Illa nombra a cierta especie de luz y a los monstruos que nacieron heridos por los rayos de la luna. *Illa* es un niño de dos cabezas o un becerro que nace decapitado; o un peñasco gigante, todo negro y lúcido, cuya superficie apareciera cruzada por una vena ancha de roca blanca, de opaca luz; es

también *illa* una mazorca cuyas hileras de maíz se entrecruzan o forman remolinos; son *illas* los toros míticos que habitan el fondo de los lagos solitarios, de las altas lagunas rodeadas de totora, pobladas de patos negros. Todos los *illas*, causan el bien o el mal, pero siempre en grado sumo. Tocar un *illa*, y morir o alcanzar la resurrección, es posible.

El propio autor identifica más adelante la hebra que permite hilvanar esta serie de significados, aparentemente inconexos, pero cuya relación implícita los cobija bajo un solo nombre: la luz como energía primordial en sus diversas manifestaciones es el común denominador que organiza la serie. Según Arguedas, *illa* es “la propagación de la luz no solar [...], el claror, el relámpago, el rayo, toda luz vibrante” (2006 [1958]: 117). A ella se le atribuye una capacidad fertilizante y fecundante, que genera seres fuera de lo común. Se la concibe como una energía animante de la que está hecha la vida, que se proyecta en el aura y expresa en las manifestaciones del espíritu, a la que se le atribuye un carácter universal y constituye un poder protector a la vez que devastador. Se trata, como sintetiza Calderón (2009: 411), de “una luz sagrada”.

El término designa distintas manifestaciones de la luz, por lo que presenta una amplia extensión y variabilidad semántica, como ha mostrado Manríquez (1999). *Illa* nombra la ‘claridad leve que penetra por la rendija o agujero, a un ambiente’ (Academia Mayor de la Lengua Quechua, 2005 [1995]: 177); *illa* denota ‘relámpago’ y ‘rayo’, así como ‘roca, árbol u objeto heridos por el rayo’ al que se lo considera sagrado (Grájeda, 2013: 218). *Illa* son las piedras bezoares que se encuentran en los intestinos de ciervos y vicuñas, que los *runa* “llevan en sus bolsillos considerándolas talismanes”, porque creen que los protegen y atraen la buena suerte (Middendorf, 1890: 85). El término se aplica, igualmente, a los amuletos de fertilidad elaborados de piedra o metal con forma humana o de animales. Este objeto simbólico “puede tomar la forma de una piedra resplandeciente (a veces resplandeciente con una luz invisible)” (Kemper, 1997: 200). *Illa* designa ‘todo lo que es antiguo por largo tiempo guardado’ (González de Holguín, 2007 [1608]: 237); significa ‘suerte’, ‘fortuna’ (Grájeda, 2013: 218), nombra a cualquier ‘especimen o cosa incomparable o inimitable’ (Academia Mayor de la Lengua Quechua, 2005 [1995]: 178). *Illa* es, además, uno de los nombres con el que se invoca al Dios creador en el panteón incaico: Illa Tecsi Wiracocha, caracterizado por la Academia Mayor de la Lengua Quechua (2005 [1995]: 178) como la divinidad suprema de la luz.

La voz aymara es igualmente extensa y diversa y coincide en sus significados con la quechua. Bertonio identifica dos significados básicos. La primera acepción designa ‘cualquier cosa que uno guarda para provisión de su casa, como chuño, maíz, plata, ropa, y aún las joyas’ (2011 [1612]: 340). De acuerdo a este autor, *illa manq’a* significa ‘provisión de comidas’; *illa isi*, ‘ropa guardada’; *illa qullqi*, ‘dinero’; *illa tanka*, ‘sobre que se guarda de los antepasados’. En la segunda acepción, el término denota ‘piedra bazaar grande que se halla dentro de las vicuñas o carneros’ (2011 [1612]: 341). Van den Berg (1985: 62) consigna que estas piedras son consideradas representaciones del espíritu de los animales y que la palabra designa igualmente

a sus espíritus. Por eso se asocia a las apariciones “como la de los espíritus de los animales que pelean junto a las vertientes y ríos al llegar la media noche” (Eyzaguirre, 2013). Huayhua (2009: 102) define el término como ‘espíritu de cualquier objeto ya sea grande o chico, que se representa en plomo o bronce fundido’. Mamani (2012: 254) propone de modo sintético que *illa* es una “energía guardiana, protectora, conservadora y multiplicadora”. La autora señala que todos los elementos de la naturaleza están representados y tienen *illa*: los animales, el hogar, los alimentos.

2.1.1. Derivaciones lingüísticas

En las lenguas quechua y aymara la voz *illa* constituye un radical lingüístico al que se añaden diversos componentes morfosintácticos para conformar nuevas palabras. Ello produce series lexemáticas derivadas, que incluyen diversas clases de palabras, entre las que se encuentran verbos, sustantivos y adjetivos. Identificamos cuatro campos semánticos en los que coinciden las voces de este repertorio translingüístico. Como se advertirá, el acervo de voces es más extenso en quechua, lo que puede ser un indicador de filiación, pero también se puede explicar por la mayor disponibilidad de fuentes metalingüísticas para esta lengua en razón de su mayor difusión demográfica.

El campo semántico de la luz es el de mayor representatividad en repertorio, expresando su sentido dominante. El registro es particularmente rico en el quechua, que contempla los sustantivos *yllari*, ‘luz’ (Santo Thomas, 1560: 72), e *illaj*, con el mismo significado (Middendorf, 1890: 87); *yllarij*, ‘claridad’ (Santo Thomas, 1560: 142); *yllappa*, ‘rayo’ (González de Holguín, 2007 [1608]: 237); *yllapa*, ‘relámpago’ (Santo Thomas, 1560: 90); *illapa*, ‘rayo’, ‘centella’, ‘resplandor’ (Grájeda, 2013: 220); *illan*, ‘aureola’ (Grájeda, 2013: 219); *illanpu*, ‘resplandor reverberante de la nieve’ (Academia Mayor de la Lengua Quechua, 2005 [1995]: 178); *illapu*, ‘rayo de sol’, ‘brillo solar’ (Grájeda, 2013: 220); *illáriy*, ‘alborada’, ‘amanecer’, ‘rayar el alba’ (Lira y Mejía, 2008: 148). El paradigma verbal reúne a las voces *yllarini gui*, ‘lucir’ (Santo Thomas, 1560: 72), ‘resplandecer’ (Santo Thomas, 1560: 92), ‘alumbrar con claridad’ (Santo Thomas, 1560: 142), *illapani gui*, ‘relampaguear’ (Santo Thomas, 1560: 90); *illapay*, ‘caer, descargar el rayo’ (Grájeda, 2013: 220); *illay*, ‘brillar’, ‘relumbrar’ (Middendorf, 1890: 86); *illáchiy*, ‘refractar’, ‘producir cambios en los haces luminosos’, ‘dar luminosidad’, ‘iluminar’ (Lira y Mejía, 2008:147-148). Con función adjetiva se encuentran los términos *yllarie*, ‘resplandeciente’ (Santo Thomas, 1560: 92); *yllari*, ‘claro’, ‘lo que se trasluce’ (Santo Thomas, 1560: 142); *illarij*, ‘resplandeciente’, ‘fulgurante’, ‘que refulge’, ‘que fulgura con brillo propio’, ‘claror de un amanecer límpido’ (Grájeda, 2013: 221).

En la lengua aymara, en cambio, el registro de voces derivadas perteneciente al campo semántico de la luz es más restringido y se concentra en el motivo del rayo, designado *illapu* (Bertonio, 2011 [1612]: 341), *illapa* (Layme, 2004 [1991]: 67) o *illapaqa* (Layme, 2004 [1991]: 220).

En relación a él, encontramos los verbos *illapuña*, ‘caer el rayo’; *illapujaña*, ‘herir o dar el rayo en alguna parte o persona’ (Bertonio, 2011 [1612]: 341).

La raíz léxica *illa* también se encuentra en voces que refieren a otras manifestaciones de la energía, asociadas a las formas de la luz previamente mencionadas. En quechua, *yllapa* designa ‘trueno’ (Santo Thomas, 1560: 142), sucesivo al rayo. Idéntico significado tiene la voz aymara *illapu* (Bertonio, 2011 [1612]: 341). Por asociación metafórica, en quechua *yllapa* designa ‘artillería’; *yllapacamayoc*, ‘artillero’ (Santo Thomas, 1560: 142); *illapana*, ‘fusil’ y ‘armas de fuego’ (Grájeda, 2013: 220); *illapaj* significa ‘fulminador’, ‘que mata repentinamente’ (Grájeda, 2013: 229). De modo análogo, en la lengua aymara *illapa* designa ‘arcabuz’, ‘artillería’; *illapaña*, ‘disparar’ (Bertonio, 2011 [1612]: 341), ‘lanzar un proyectil con un arma’; *illapt’aña*, ‘fusilar’ (Layme, 2004 [1991]: 67).

El tercer campo semántico implicado es el de la fortuna. En este caso, uno de los significados connotados por *illa* adquiere posición denotativa en lexemas del quechua y el aymara. Así, *yllayoc* designa en la primera lengua a ‘quien tiene gran ventura y enriquece rápido’ e *ylla huaci* ‘casa rica, abundante, dichosa’ (González de Holguín, 2007 [1608]: 237); *illalloj*, ‘el que tiene buena suerte’; *illasapa*, ‘hijo de la dicha’ (Middendorf, 1890: 86); *illapa*, ‘destino’ y ‘desgracia’ (Middendorf, 1890: 88); *illa qollqe* significa ‘tesoro escondido’ (Grájeda, 2013: 218); *illasqa*, ‘tesoro’, ‘joyas’, ‘valores’ (Grájeda, 2013: 221); *illacha*, ‘suerte’, ‘ser afortunado’; *illajawi*, ‘cosa muy valiosa y antigua que se conserva’ (Rosat, 2009 [1989]: 377). En el caso del aymara, *illachantasiña* es ‘guardar amuletos o talismanes que traigan suerte o ventura’; *illachasiña*, ‘atesorar’, ‘reunir dinero’ (De Lucca, 1983).

En contraste, en el campo de la religiosidad las series lexemáticas muestran un desarrollo paralelo en el quechua y el aymara, lo que expone inequívocamente el carácter numinoso que asume la raíz *illa* en ambas lenguas. *Illa Teqsi Wiracocha* es considerado el ‘supremo hacedor’ en la religión incaica (Rosat, 2009 [1989]: 377); *illa teqsi* es ‘el fundamento de la luz’ en su filosofía (Academia Mayor de la Lengua Quechua, 2005 [1995]: 178). Entre las voces quechuas se encuentra *illapa*, definido como ‘un dios mayor’ que se manifiesta en forma de rayo, relámpago y trueno, considerado “jefe de la artillería celeste” (Rosat, 2009 [1989]: 378). El término se emplea, igualmente, para designar el cuerpo de los incas difuntos que se conserva como objeto de culto (Guaman Poma de Ayala, 1980 [1615]). *Illakawri* significa ‘milagro’, ‘portento’, ‘prodigio’, ‘algo pocas veces o nunca visto’ (Grájeda, 2013: 219); *illa pantasqakuna* significa literalmente ‘lesionados por el rayo’ y designa una ‘especie de brujos que curaban con magia’ (Rosat, 2009 [1989]: 377); *illawi* es el nombre que recibe una especie de serpiente, animal asociado al rayo, domesticable, que “se supone factor de buena suerte y riqueza; hace años la criaban algunas autoridades eclesiales como mascota” (Grájeda, 2013: 221).

Por su parte, en la lengua aymara, *illapu* es el nombre que designa al ‘antiguo y temido Dios del trueno que tiene tres manifestaciones: el estruendo, el relámpago y el rayo’ (Van den

Berg, 1985: 64), también definido como ‘espíritu del rayo, que se encuentra en yayi que es el camino del trueno’ (Huayhua, 2009: 102); *illapu ajata* significa literalmente ‘atravesado por el trueno’ y nombra los lugares donde ha caído el rayo, considerados sagrados (Van den Berg, 1985: 64); *illapuwaña* se define como ‘enviar el rayo del cielo, hacerle caer, lo que es propio de Dios’ (Bertonio, 2011 [1612]: 341); *illampu* se denomina al ‘ser sobrenatural que mora en las altas cordilleras, protege a la comunidad, son respetados, por eso se hacen pagos, ofrendas y oraciones a ellos’ (Huayhua, 2009:102); también es el nombre de la montaña más alta de la Cordillera Real, traducido como ‘señor resplandeciente’ o ‘la balsa brillante’ (Vellard, 1981: 216), cumbre que es “venerada por los aymaras como uno de los más grandes achachilas, espíritus protectores de su tierra” (Van den Berg, 1985: 64); *illimani* o ‘halcón resplandeciente’ es otro de los grandes macizos de la Cordillera Real, ubicado en las inmediaciones de La Paz, venerado igualmente como un *achachila* o espíritu tutelar del área.

2.1.2. Divinidad panandina

Illapa es el nombre generalizado por la historiografía andina para designar a una de las principales deidades del panteón inca (Baulenas i Pubill, 2016), que se manifiesta en forma de rayo, trueno y relámpago. Así lo consigna Garcilaso de la Vega (2012 [1609]: 160): “a todos los tres en junto llamaron *illapa*”. Corresponde al dios de las tormentas, a quien se pide para la regulación de las lluvias. En términos etimológicos, *illapa* denota ‘carga de luz’. En quechua *apay* significa ‘transportar’ (Rosat, 2009 [1989]: 182), *apa* es ‘lo que se lleva o carga’ (Rosat, 2009 [1989]: 181). En aymara, *apaña* es ‘llevar’ (Bertonio, 2011 [1612]: 216). De modo alternativo, lo denominan *Illapu (illa-apu)*, donde *apu* designa ‘rango superior’, considerado “energía de la más alta jerarquía” (Mamani, 2012: 245). Polo de Ondegardo (1916 [1571]: 6) sitúa a esta deidad en tercer lugar en importancia en el panteón inca, luego de Wiracocha y el Sol, e identifica tres nombres que se empleaban como sinónimos de él: Chuquiilla, Catu illa e Intuillapa. No obstante, la divinidad controladora de las tormentas es un numen preincaico. Según Guaman Poma de Ayala, esta fue deidad principal en el tiempo de *uari runa*, correspondiente a dos edades míticas antes del inca, en el sistema cronológico que emplea el cronista (1980 [1615]: 44). Este se encuentra bajo las denominaciones de Libiac, Pariacaca, Tunupa (Baulenas i Pubill, 2016), Yaru, Quri, Qaqcha (Gisbert, 2008 [1999]; Valderrama, 1979), asumiendo un carácter panandino.

En los Andes centrales, las creencias sobre el poder sobrenatural del rayo y las prácticas rituales en torno a él continúan vigentes hasta nuestros días. Oblitas (1978) muestra la pervivencia de las concepciones trinitarias del Dios controlador de las tormentas entre los kallawayas, representado por Chuquiilla o Khona en calidad de manifestación principal, Khejo o Yllapa en posición secundaria y Lliphi Lliphi en tercer término. Valderrama (1979) ofrece un registro etnográfico de las mismas en las provincias Ayacucho y Cusco. De acuerdo al autor,

en estas zonas al rayo se lo considera *yaya* (padre), al trueno se lo denomina *churin* (hijo mayor) y al relámpago se lo califica *sullka churin* (hijo menor), pero se los considera *kimsa ukllapi* (tres en uno). Una creencia extendida en el mundo andino es que sobrevivir a la descarga de un rayo es un signo de vocación chamánica, un llamado espiritual a través del que se selecciona a quienes deben asumir roles de médico-sacerdote para convertirse en *yatiri* o *paqo* (Gade, 1983; Tschopik, 2015 [1951]).

Por su profesión, mágico-religiosa, los chamanes andinos se mantienen en relación íntima con la energía generadora del rayo a través de sus oraciones (Rösing, 1996). Como advierte Kemper (1997), en ellas el discurso chamánico adquiere una marcada iconicidad. Los términos verbales se fusionan, repiten e invierten, haciéndose lingüísticamente opacos, es decir, materia significativa sensible, que produce una experiencia sinestésica. Parafraseando a Platt (1997), su enunciado reproduce el “sonido de la luz”. Como mostraremos, similares procedimientos retóricos se encuentran en la producción de lexemas que participan en las constelaciones semióticas del brillo, constituidas sobre la base de la metátesis y la reduplicación lingüística, que producen formas expresivas de notoria iconicidad. Lo sorprendente es la extensión que alcanza el eco de algunas de estas formas en las lenguas andinas.

2.2. Metátesis: de *illapa* a *llipiya*

La voz *llipiya* designa en quechua ‘relámpago’ (Rosat, 2009 [1989]: 631), considerado una de las facetas de *illapa*. Según Valderrama (1979), los términos *llipiaq* y *lipiaq*, que significan ‘resplandor’, son otras de las denominaciones de aquel, antiguamente conocido también como *Libiác* o *Llibiác*. Dado que aquí los fonemas alternantes [l] y [ʎ], [p] y [b] funcionan como alófonos, las voces se pueden considerar equivalentes. En aymara, los lexemas *llijuti* (Bertonio, 2011 [1612]: 266) y *lliju lliju* (Layme, 2004 [1991]: 114) también refieren al relámpago, que Van den Berg (1985: 114) caracteriza como “una de las manifestaciones de la divinidad del trueno”.

La sílaba *lli*, común en estas palabras del campo semántico de la luz, constituye la metátesis de *ill-a*, la inversión de sus componentes expresivos que, en este caso, señala la continuidad de los términos en el plano del significado. Esta forma se encuentra en las partículas lingüísticas *llik-*, *llij-*, *llimp-*, *lliph-*, *lliw-*, con posición inicial, comunes al quechua y aymara, produciendo series léxicas que se inscriben en el paradigma lingüístico del brillo. Su recurrencia y presencia en voces del mismo campo semántico de otras lenguas andinas plantea la pregunta sobre si la partícula *lli-* constituye un radical protolingüístico de la luz, lexicalizado en las series de variantes. Al respecto, Lafone (1898) y López (1871) infieren que esta forma constituye un radical lingüístico que denota ‘luz’ en el quechua. No obstante, hoy ella no es gramaticalmente analizable, es decir, no constituye una unidad de sentido reconocida en términos normativos en dichas lenguas.

En quechua, la forma que identificamos con mayor frecuencia en las series léxicas es *lliph-* [ʎip^h], que se expresa, igualmente, a través de la variante *llip-* [ʎip]. A modo de ejemplo, se pueden consignar las voces *llipehj* y *llipej*, ‘parpadeo que brilla de suyo’ (Rosat, 2009 [1989]: 631); *lliph*, ‘diáfano’, ‘limpio’, ‘destellar propio de las centellas’ (Rosat, 2009 [1989]: 630); *lliphi*, ‘brillo’, ‘lustre’, ‘resplandor’; *lliphij*, ‘brillante’, ‘que brilla, rutila, resplandece’ (Grájeda, 2013: 506); *lliphipay*, *lliphipiy*, ‘resplandecer’, ‘centellar’; *lliphipej*, ‘fulgor’; *llipi*, ‘limpio’, ‘diáfano’, ‘terso’, ‘brillante’, ‘esplendoroso’; *llipia*, *llipiya*, ‘relámpago sin truenos’; *llipipiy*, *lliphipi(ri)y*, *llipipipiy*, ‘resplandor’, ‘fulgor’, ‘relámpago’, ‘brillar’, ‘titilar’, ‘centellar’, ‘relucir’, ‘reverberar’, ‘hacer visos’, ‘reflejar’, ‘resplandecer’, ‘fulgurar’, ‘destellar’ (Rosat, 2009 [1989]: 631); *llipiyak*, ‘cosa que da resplandor o relumbra’; *llipiyán*, ‘resplandecer los relámpagos’ (González de Holguín, 2007 [1608]: 153).

El aymara contiene, igualmente, una serie léxica con la partícula inicial *lliph-* [ʎip^h]. En ella se inscriben las voces *lliphi*, ‘brillo’, ‘luz que refleja’ (Callo, 2009 [2007]: 168), ‘mica brillante que se emplea en las ofrendas rituales’ (Huayhua, 2009: 151); *lliphi lliphi*, ‘relámpago’, ‘centelleo’ (Callo, 2009 [2007]: 168); ‘yeso espejuelo’ (Bertonio, 2011 [1612]: 400); *lliphij lliphijtaña*, ‘alcanzarse un relámpago a otro’, ‘relampaguear a menudo’ (Bertonio, 2011 [1612]: 400); *lliphipiña*, ‘brillar’, ‘relucir’ (Cotari, Mejía y Carrasco, 1978: 211); ‘reverberar las cosas lisas, las armas acicaladas, el agua, las estrellas cuando centellan’ (Bertonio, 2011 [1612]: 400); *lliphipiri*, ‘brillante’, ‘reluciente’, ‘resplandeciente’ (Cotari, Mejía y Carrasco, 1978: 211); *lliphit’ayaña*, ‘hacer reflejar con espejo’; *lliphiquiri*, ‘luz que refleja o emite un cuerpo’ (Callo, 2009 [2007]: 168).

Con esta misma forma lingüística se encuentran voces que designan elementos considerados finos y valiosos, de modo que un rasgo connotado por la luz se manifiesta en ellas como denotación. Es el caso de los lexemas *lliphiri qala*, ‘piedra o gema preciosa’ (Bertonio, 2011 [1612]: 401), y *lliphi lliphi isi*, ‘ropa de seda o raso, lana muy delgada que emplean los caciques’ (Bertonio, 2011 [1612]: 401). Lo mismo sucede en la lengua quechua, donde *llipiyak*, *llipipipik* o *llipik llipik* designa ‘cosas nuevas, finas, bien tratadas y limpias’; *llippichini*, ‘acicalar o lucir cosas nuevas’; *llipipipik cama* o *llipiyakcama purik*, ‘persona que anda vestido de gala, con seda, oro y plata’; *llipiyakppulluppullu*, ‘terciopelo’; *llipipipic ppacha*, ‘ropa de seda’ (González de Holguín, 2007 [1608]: 153); *lliphij umuña*, ‘admirable’, ‘sobresaliente en su línea o especialidad’ (Grájeda, 2013: 506).

En el aymara, la partícula *llij-* es la que muestra la serie lexemática más extensa. En ella se inscriben las voces *llijtayaña*, ‘abrillantar’, ‘dar brillo’, ‘bruñir’, ‘sacar lustre o brillo’ (Layme, 2004 [1991]: 114); *llijtayata*, ‘bruñido’ (Layme, 2004 [1991]: 114); *lliju lliju*, ‘fusilazo’, ‘relámpago sin ruido que ilumina la atmósfera del horizonte por la noche’ (Layme, 2004 [1991]: 114); *llijuña*, ‘brillar’, ‘resplandecer’, ‘reflejar’, ‘refulgir’, ‘fulgurar’, ‘centellar’, ‘relucir’, ‘resplandor como espejo’ (Layme, 2004 [1991]: 114); *llijuri*, ‘luminoso’, ‘que despide luz’ (Layme, 2004 [1991]: 114); *llijutataña*, ‘radiar’, ‘iluminar’ (Layme, 2004 [1991]: 114); *llijutatayaña*, ‘radiar’, ‘hacer brillar’

(Layme, 2004 [1991]: 114); *lliji intra*, 'brillar' (Huayhua, 2009: 150); *llijilliji*, 'relámpago'; *llijulliju* (Huayhua, 2009: 150); *llijiqi*, 'centellar el rayo' (Huayhua, 2009: 150).

En contraste, las voces vinculadas al brillo con la forma inicial *llij-* presentan poca frecuencia en el quechua. Para este caso identificamos solo cuatro voces: *llijurej*, 'brillante', 'luciente'; *llijuy* y *llijuriy*, 'brillar', 'lucir'; *llijuchiy*, 'dar brillo', 'sacar brillo a ciertos objetos' (Rosat, 2009 [1989]: 627). No obstante, la partícula *lliw-* genera una serie extensa, en la que predomina la forma *lliwj-*, afín a la anterior. En ella se inscriben los términos *lliwjlli*, 'relámpago', 'golpe de luz intensa'; *lliwj lliwj*, onomatopeya que alude al brillar del relámpago, 'relámpago', 'relampagueo'; *lliwj-niy*, 'resplandecer'; *lliwj-q'an*, 'rayo y trueno'; *lliwj-ray*, 'límpido', 'diáfano'; *lliwjyaj*, 'relámpago', 'lo que relampaguea'; *lliwjyay*, 'aclarar', 'limpiarse de nubes el cielo', 'relampaguear', 'centellar' (Rosat, 2009 [1989]: 633); *lliwlli*, 'luz', 'cirujano' (cuzqueño); *lliwlliy*, 'resplandecer'; *lliwllu*, 'relámpago'; *lliw-niy*, 'lucir', 'centellar' (Rosat, 2009 [1989]: 634).

El quechua y el aymara comparten, igualmente, la partícula *llimp-* en lexemas asociados a la noción de color. En la primera de estas lenguas identificamos las voces *llimp'ej*, que designa 'pintor' y 'lo que reverbera luz ajena, como colores' (Rosat, 2009 [1989]: 629); *llimp'i*, que significa 'bruñido' (Rosat, 2009 [1989]: 629); *llimp'ij*, 'colorante', 'que colora o refuerza el color' (Grájeda, 2013: 504); *llimp'ina*, 'pintura', 'barniz', 'materia que se emplea para pintar' (Rosat, 2009 [1989]: 629); *llimp'i-llin'i*, 'color', 'cromo', 'pintura', 'sensación visual' (Grájeda, 2013: 504). En la segunda contiene las voces, *llimphiña*, 'iluminar o matizar con varios colores', también 'adornar los vasos derritiendo estaño'; *llimphita*, 'silla labrada con estrellas y otras labores' (Bertonio, 2011 [1612]: 400).

Adicionalmente se encuentran en estas lenguas otras voces con la forma *lli-* que presentan relaciones semánticas no lineales con el brillo. Por ejemplo, los lexemas quechua *llink'u*, que significa 'zigzag', y *llink'uy*, 'serpentea el camino', 'ir o estar trazando trayectorias curvas' (Rosat, 2009 [1989]: 630). Ambas voces designan los diseños en que se representa gráficamente el rayo, en forma de zigzag, y su transfiguración en serpiente, representada en líneas ondulantes y curvas. En aymara, la voz equivalente es *link'u link'u*, que refiere a los trazos o líneas serpenteadas, con muchas curvas (Cotari, Mejía y Carrasco, 1978: 198).

En ambas lenguas también encontramos la partícula inicial *llik-* en voces que designan propiedades de la luz, como el ser diáfana y traslúcida. Así, en quechua, el término *llika* o *llikha* denota 'tela, tejido fino muy delgado' (Rosat, 2009 [1989]: 628) o 'material delgado, vaporoso' tanto como 'ánimo o espíritu susceptible de actividad y de caer en tentaciones' (Grájeda, 2013: 506) y 'red para cazar y pescar' (Rosat, 2009 [1989]: 628); en tanto, *llika wira* significa 'telaraña' (Rosat, 2009 [1989]: 628). De modo homólogo, en aymara *llika* es 'red'; *llika llika*, 'telaraña' (Bertonio, 2011 [1612]: 400). Las entidades designadas son de muy distinta naturaleza y función, pero comparten las propiedades atribuidas a la luz y las formas significantes.

Algo similar sucede con las voces quechua *lliphij kay*, ‘lucidez’, ‘calidad de lúcido’, ‘clarividencia’, ‘perspicacia’, ‘claridad’, ‘inteligencia’; y *lliphij*, ‘lúcido’, ‘claro en el estilo de razonamiento y exposición’ (Grájeda, 2013: 506). En este caso, el contenido adquiere un carácter metafórico, que concibe el pensamiento como iluminación interior y el significante constituye una manifestación analógica. Del mismo modo ocurre en el aymara con las voces *lup’iña*, ‘reflexionar’, ‘pensar’, ‘meditar’, ‘cavilar’ (Layme, 2004 [1991]: 111), y *lup’iña*, ‘discurrir o hablar exponiendo razones para probar algo’ (Layme, 2004 [1991]: 111). En el plano del significante, estas se asocian a las voces *lupi*, que designa ‘los rayos del sol o resplandor’; *lupiña*, ‘hacer sol o luna’; *lupikata*, ‘lugar expuesto al sol’ (Bertonio, 2011 [1612]: 396); *lupichña*, ‘solear’, ‘tener expuesta al sol una casa por algún tiempo’ (Layme, 2004 [1991]: 111).

2.3. Afinidades translingüísticas

Lo relevante para nuestro caso de estudio es la presencia de voces homólogas en forma y contenido en varias lenguas amerindias, predominantemente del área andina. En el chipaya encontramos los términos *llija*, ‘brillante’; *llij-ñi*, ‘brillante’, ‘trasluciente’; *llij-z*, ‘brillar’; *lliju-lliju-ñi*, ‘relámpago’, ‘rayo’ (Cerrón-Palomino y Ballón, 2011: 121). En el kallawayá se registran los lexemas *limichikaj*, ‘transparente’; *limichikakuj*, ‘trasparencia’ (Girault, 1989: 49); *lumi*, ‘fuego’, ‘luz’; *luminakuj*, ‘reflejo’; *luminakuna*, ‘reflejar’; *luminoj ppeke*, ‘inteligente’ (literalmente, ‘cabeza iluminada’)³ (Girault, 1989: 50); *llipichij*, ‘nitidez’; *llipichkaj*, ‘nítido’ (Girault, 1989: 52); *lliphinaja*, ‘rutilante’; *lliphinajana*, ‘rutilar’ (Oblitas, 1968: 130); *lliphipina*, ‘relampaguear’; *lliphipi*, ‘relampagueo’ (Oblitas, 1968: 126); *llipje*, ‘claro’, ‘nítido’, ‘iluminado’; *lliwilwi*, ‘culebra’, vinculada simbólicamente al rayo (Aguiló, 1991: 30). Según Aguiló, “la forma lli o illi es puquina y se ha difundido en todos los idiomas, especialmente el quechua, aymara y kallawayá” (1991: 30). El kunza o atacameño registra el término *liplip-natur*, ‘relumbar’, ‘relampaguear’ (Vaisse, Hoyos y Echeverría, 1896: 25; Schuller, 1907: 42). El lule-toconoté contiene las voces *lipitip*, ‘relámpago’; *lipitç*, *lip ity*, ‘relampaguear’; y *ylilhip*, ‘lumbrar’, ‘relucir’ (Machoni, 1877 [1732]: 191).

El trazado translingüístico del verbo ‘relampaguear’ en las lenguas andinas muestra, de un modo sintético, la extensión geo y etnolectal de las correlaciones en el campo semántico del brillo. La serie comprende la lengua quechua, donde las voces *llipyay* o *llipityay* designan la manifestación de los relámpagos; el aymara, donde los términos correspondientes a ‘relampaguear’ son *llijutaña*, *lliphijtaña* y *lliphij lliphijtaña* (Bertonio, 2011 [1612]: 400); en chipaya, el verbo homónimo es *llipinz* (Cerrón-Palomino y Ballón, 2011: 274); en kallawayá, el vocablo

3 Si bien la serie lexemática iniciada por el radical *lumi*, fuego, luz, puede ser un hispanismo, puesto en contexto del paradigma lingüístico del brillo, constituye una forma asignable al kallawayá.

equivalente es *lliphipina* (Oblitas, 1968: 126); en lule-toconoté, el término correspondiente es *lipitç*, *lip ity* (Machoni, 1877 [1732]: 171); en kunza *liplip-natur*, que, al igual que todos los términos anteriores, significa ‘relampaguear’. A ellos podemos agregar la voz *llüfken* del mapudungun, que, como argumentaremos a continuación, se encuentra afiliada a las anteriores.

Un punto significativo es la presencia de las partículas *li- ~ lli-* y *lu- ~ llu-* en series lexemáticas asociadas a la luz en mapudungun, donde las manifestaciones fonéticas alveolar [l] y palatal [ʎ] constituyen marcas afectivas y tienden a alternar o bien operan como variantes geográficas (Catrileo, 1986). Con estas formas registramos las voces *lig*, ‘blanco’; *lif*, ‘limpio’; *lican*, ‘piedra brillante’; *lien*, ‘plata’; *lipu*, ‘espejo’; *liwen*, ‘amanecer’; *ligwe*, ‘espíritu’; *liu*, ‘claro’; *lliwa*, ‘visionario’, ‘perpicaz’; *luv*, ‘llama’; *luvün*, ‘arder’; *luvluvün* o *lluvluvün*, ‘brillar’, ‘resplandecer’; *llüfke*, ‘relámpago’. Todas ellas mantienen entre sí relaciones semánticas explícitas o implícadas. Su trazado nos muestra las resonancias de la luz en las lenguas andinas.

El término *lig* [liy], con sus variantes alofónicas *liq* [lik] (Augusta, 1916: 115) o *lliq* [ʎik] (Meyer y Moesbach, 1955: 137), significa ‘blanco’, ‘claro’, y connota predominantemente las nociones de ‘bueno’ (*küme*), ‘limpio’ (*lif*) y energía positiva (*küme newen*). *Lingen* es ‘resplandor’, ‘claridad’ o ‘luz’ (Febrés, 1765: 352). El blanco es un color asociado al espacio sobrenatural benéfico o *meliñom* (Grebe, Segura y Pacheco, 1972). Se emplea como símbolo propiciatorio de las deidades, para atraer el buen tiempo y asegurar la fructividad de las tierras y animales. Según Mege, *lig* es la concreción de la luz, su materialización. De acuerdo al autor, “este color simboliza a la vida, a la existencia en su grado más sublime, en oposición a la oscuridad de la muerte” (1992: 66). Las voces *liu* y *licu* (Erize, 1960: 220), que significan ‘claro’, presentan similares connotaciones.

Lif [lif] o *liv* [liv] designa ‘limpio’, ‘despejado’, ‘puro’, es decir, no solo lo que está aseado, sino lo que se encuentra libre y protegido de la acción de los malos espíritus, que se alejan a través de la acción ritual del *lepün* o ‘barrido’, también llamado *lihuey* (Cañas, 1910: 287). El término *liftun* o *lipëmn* (Navarro, 2006: 226), *lipüm* (Monart, 2005: 208), designa las prácticas de aseo corporal diario a través de baños que se realizaban todos los días, invierno o verano, antes de la salida del sol (Monart, 1985). La limpieza es uno de los atributos connotados por la luz tanto en el mapudungun como en el quechua. Nótese, al respecto, la cercanía del término con la voz quechua *lip* [lip^h], diáfano, limpio (Rosat, 2009 [1989]: 630). En el plano de las relaciones semánticas no lineales es interesante consignar también la voz *llipi*, que designa la ‘ropa de seda’ (Valdivia, 1887 [1606]) y connota un elemento fino. El término es homólogo al quechua *llipipipik*, que nombra a la ‘ropa de seda o lustre’ (González de Holguín, 2007 [1608]: 407), y al lexema aymara *lliphi lliphi isi*, que refiere a la ropa de seda que usaban los caciques (Bertonio, 2011 [1612]: 406).

Lican [likan] o *llican* [ʎikan] (Erize, 1960: 220) es una piedra brillante, generalmente de cuarzo, que se considera poderosa. Es empleada por los y las machi para localizar y neutra-

lizar las manifestaciones espirituales negativas que causan las enfermedades. De acuerdo a la creencia, proviene de los volcanes, donde habitan los *pillan*, espíritus de los antepasados que se manifiestan en truenos, rayos y relámpagos. Como se expone en el análisis de la voz *illa*, en el mundo andino las piedras brillantes se asocian a la luz como energía primordial. Se consideran, por lo mismo, valiosas y poderosas. Al respecto, se pueden consignar las voces *lliphiri qala*, ‘piedra preciosa’ en aymara (Bertonio, 2011 [1612]: 400), y *llipi llipi*, voz de origen quechua que en la región catamarqueña designa las ‘piedras con brillo que se hallan en los médanos’ (Lafone, 1898: 202). *Rulican* en mapudungun significa ‘labrar y pulir piedras’. Cabe señalar, además, que la partícula *ca* [ka] configura voces que en las lenguas quechua y aymara designan la energía vital, como *kallpa*, ‘fuerza’, ‘poder’, ‘energía’ (Rosat, 2009 [1989]: 488); *kausay*, ‘vivir’, ‘estar vivo’ (Rosat, 2009 [1989]: 521); *kamaj*, ‘el o lo que da la vida o energía vital’ (Rosat, 2009 [1989]: 493), del quechua, y *kamasa*, del aymara, ‘fuerza espiritual que representa a un individuo’ (Paredes, 1972: 96). Respecto a esta relación lingüística puede verse nuestro trabajo “Kamaska, kamarrikun y müchulla: préstamos lingüísticos y encrucijadas de sentido en el mundo andino” (Moulian, Catrileo y Landeo, 2015).

Lilpu [lilpu], ‘espejo, cristal de roca, todo lo que refleja la imagen’ (Erize, 1960: 221). En quechua, *lilpu* o *rirpu* (González de Holguín, 2007 [1608]: 322); en aymara, *lirpu* (Bertonio, 2011 [1612]: 395); en puquina, *rirpu* (De la Grasserie, 1894: 19). La reproducción de la imagen reflejada en el espejo es una de las manifestaciones de la dualidad en el mundo andino, que constituye un patrón cultural y un principio de ritualización, que se expresa en su estética (Llamazares y Martínez, 2006). La reflexión, la imagen que se desdobra, es un principio organizador de la cosmovisión, que concibe el espacio terrestre como la reproducción del mundo superior. A su vez, la proyección de los seres o elementos del entorno en el reflejo del agua o metales se considera una expresión del doble espiritual que de este modo se hace visible. Así, por ejemplo, entre los kayawalla, la imagen reflejada de las montañas en el agua de los lagos andinos se considera *illa*, es decir, una manifestación poderosa (Bastien, 1996 [1978]: 250).

Lien [lien], ‘plata’. Según Monart (2005: 207), el término es un apócope de *liken* (~ *ligngen*), que, de acuerdo a este autor, significa ‘ser blanco’. La plata es el metal cuyo uso alcanza mayor desarrollo en la sociedad mapuche, que produce una elaborada industria cultural. La metalurgia no solo constituye un sistema expresivo en que se plasma la iconografía mapuche, sino un medio para el manejo de la luz. La plata en el mundo mapuche es significativa de poder. En términos simbólicos, se asocia a la luna y a la luz nocturna. La plata se considera un recurso protector capaz de contener las energías negativas. Por lo mismo, es ampliamente empleada por los y las machi.

Ligwe [liywe], escrito en las fuentes *liwe*: ‘vida’, ‘aliento’, ‘valor’ y ‘espíritu’ (Febrés, 1765: 412), ‘vigor de ánimo’ (Havestadt, 1883 [1777]: 696). En términos de Erize: “Es el espíritu que se manifiesta (...) en el brillo de los ojos: su ausencia deja opaca las pupilas e indica la muerte” (1960: 221). Esta última cita vincula explícitamente al brillo como significante de la vida. El término implica

la manifestación de la energía vital. De modo análogo, en el quechua, la voz *llikha* [ʎikʰa], asociada a lo traslúcido, designa ‘ánimo’; ‘alma o espíritu susceptible de actividad’ (Grájeda, 2013: 504).

Liwen [liwen], ‘la mañana’. Período de tiempo que transcurre entre el alba y el medio día, considerado por los mapuche como un tiempo auspicioso, dotado de buenas energías y en el cual se programan las actividades más importantes (Grebe, 1987), como las prácticas rituales, los viajes, el trabajo, las reuniones familiares y políticas. Según Febrés (1765: 533), *muliwen* es ‘el alba’, cuando se produce el *tripayantü*, la salida del sol y la luz se manifiesta especialmente intensa y diáfana. Corresponde a un lapso temporal que se considera pleno de vida, en el que los mapuche realizan sus primeras oraciones. Grebe (1987) consigna el término *puliwen* para designar el momento en que el sol ya ha ascendido, que se dedica al trabajo. Cabe destacar que el término *liwen* significa, igualmente, ‘vivir’ (Monart, 2005: 208).

Lliwa [ʎiwa], ‘adivino’. El término designa la capacidad visionaria y premonitoria de quien puede ver más allá. Según Fiadone (2007), a las manifestaciones más potentes de la luz solo pueden acceder las personas iniciadas en las prácticas chamánicas. Es el caso de las y los machi, que en sus trances se desplazan a las zonas superiores de *Wenu Mapu* y experimentan la visión de *alon*, ‘blanco radiante’. De modo similar, Tapia (2007) señala que las personas sensibles como los machi (chamanes) pueden ver las manifestaciones de la ‘energía astral’, *lil* en forma de luces. El término *lliwa* presenta en segunda acepción los significados de ‘viveza’, ‘perspicacia’, ‘sagacidad’ (Erize, 1960: 236).

Luv [luv] o *lluv* [ʎuv], designa la ‘llama o resplandor de fuego’ (Febrés, 1765: 536), es decir, el proceso de combustión que consume energía y su incandescencia o su manifestación lumínica. En la cultura mapuche, el fuego se considera una herencia de los antepasados y, como tal, se lo tiene por sagrado. La forma *lu* en posición inicial se encuentra presente en una serie lexemática que pone a este elemento en relación con el sol, los astros y el brillo. Por ejemplo, *lùvlùvn* o *lluvlluvn* designa ‘brillar’, ‘resplandor’, ‘arder el fuego o el sol’ (Febrés, 1765: 536); *lluvlluv*, ‘los redondeles de plata enfilados que adornan las cintas y collares, fuente de reflejos’; *lùvcùm* significa ‘brillar’, ‘relumbrar’; *lùvn*, ‘arder’, ‘quemarse’, (Erize, 1960: 230); *lumnlumn*, ‘resplandecer y echar rayos el sol’; *lupümn*, ‘encender, prender fuego’; *lupulmu*, ‘incendio’, ‘quemazón’; *lùpal*, ‘aerolito’, ‘meteorito’, considerado como augurio de felicidad y fortuna (Erize, 1960: 229); *llùpivùn* o *llepevün*, ‘centellar de los astros’ (Erize, 1960: 239). Cabe destacar la cercanía de las últimas voces con los términos aymara *lupi*, ‘rayo de sol’, ‘resplandor’, y *lupiña*, ‘hacer sol o luna’ (Bertonio, 2011 [1612]: 396).

Llufke [ʎifke], *lluvke* [ʎuvke], *luvke* [luvke], ‘relámpago’. En el plano del significante esta voz se inscribe en el paradigma precedente, cuyos términos refieren en el plano del significado al fuego y los astros, es decir, a una materialidad de la luz. El mismo se encuentra vinculado simbólicamente al fuego o *kütral*. Quien juega en la noche con este elemento llama a los relámpagos, dicen los mapuche. Según Rosales (1877 [1674]), la presencia de truenos y

relámpagos en el cielo era una manifestación de los espíritus de los antepasados que continuaban luchando con los españoles en el *wenu mapu*. El relámpago es una de las formas de expresión de los *pillan*. Por lo mismo, es vista como una manifestación numinosa, es decir, la expresión de un poder sobrenatural. Una de las maneras como las y los machi reciben su vocación espiritual es por intermedio de este. En este aspecto, las concepciones mapuche son análogas a las quechua y aymara, que ven en el rayo el medio de selección espiritual. En el área mapuche, este último fenómeno es menos frecuente que los relámpagos y truenos que son vías que marcan el destino chamánico (Mege, 1997; Bacigalupo, 2016). No obstante, cuando cae un rayo o *wewin*, se le atribuye igualmente esta capacidad. En ocasiones, a este se le designa con el mismo nombre que al relámpago (Ñanculef, 2004), lo que tiende a unificar sus referentes. Es relevante, además, la similitud de las voces *llüfke* [ʎifke] y *lliphi* [ʎipʰi], esta última del quechua, que significa ‘brillo’, ‘luz’ y también designa ‘relámpago’. Ella se articula con una “p” aspirada [pʰ], próxima al fonema [f] de *llüfke*.

3. Discusión de los datos

El análisis semántico de la serie precedente de términos del mapudungun permite aproximarnos a la constelación semiótica de la luz en la cultura mapuche. Se trata de una aproximación parcial, puesto que el repertorio léxico que designa este concepto es más extenso. De él solo se han seleccionado los términos identificados como afines a las voces de otras lenguas andinas. No obstante, los rasgos semánticos que se perfilan en la secuencia permiten hacer la comparación respecto a la representación de la luz en las culturas centrales andinas.

El simbolismo del color blanco (*lig*) y del amanecer (*liwen*) describe la luz como una fuerza o energía predominantemente positiva, que se busca y emplea como medio de propiciación del buen tiempo, la fertilidad y la vida. El blanco es la representación figurativa de la luz. De allí que *ligngen*, término que literalmente significa ‘ser blanco’, se emplee para designar ‘brillo’, ‘resplandor’ y ‘luz’. Esta última se vincula en términos cosmovisionarios al *wenu mapu*, la tierra de arriba donde moran los espíritus ancestrales y deidades. Por lo mismo, el blanco constituye un símbolo cromático relevante en la cultura mapuche, que se emplea en banderas, prendas de vestuario y en la selección de piezas de animales para sacrificios.

Esta energía positiva se recibe con especial intensidad en las primeras horas del día, que constituyen un momento marcado ritualmente, a través de la realización de oraciones y entrega de ofrendas sacrificiales. Este momento de intensificación lumínica se considera una instancia vinculante, en la que los seres humanos se ponen en relación con la fuente de energía primordial. En quechua el mismo se denomina *illariy*, que designa ‘amanecer’ y presupone la manifestación potente de la energía vital, *illa*. Esta asociación semántica se encuentra, igualmente, codificada en el mapudungun, en la doble acepción del término *liwen*, que signifi-

ca tanto ‘amanecer’ como ‘vivir’. Por lo mismo, el alba se considera un momento de activación y fortalecimiento de las fuerzas vitales.

El vigor de ánimo, el valor, el coraje y el aliento, como soplo del espíritu, son manifestaciones de esta energía, signada como *liwe ~ ligwe*, que se identifica con la propia vida, de la que el brillo de los ojos es uno de sus significantes. Este resplandor interno pueden percibirlo las personas visionarias denominadas *lliwa* o los machi, lo que les permite evaluar el estado de salud de las personas. Al respecto es interesante consignar el uso como recurso diagnóstico del *lig kuram*, la clara de huevo que previamente se ha pasado por el cuerpo de los pacientes, donde quedan impresas las sombras que proyecta esta energía.

El simbolismo del fuego (*luv*) y el del relámpago (*llüfken*) vinculan la luz a un poder transformador, pero también a las fuerzas espirituales. El fuego es considerado una herencia de los antepasados; el relámpago, una manifestación de los mismos. Quien juega con fuego llama a los relámpagos, es decir, perturba a los ancestros, que pueden traer el fuego en forma de rayos. A través del contacto con estos fenómenos meteorológicos se produce el llamado chamánico, consistente en la entrada de un espíritu en el cuerpo de las personas que se transformarán en machi. Por esta vía se activa su capacidad para el trabajo médico religioso. El ser tocado por la energía del relámpago o rayo constituye una experiencia iniciática que establece un vínculo con un ancestro espiritual, que queda asociado a quien asume esta vocación. Como ha mostrado Bacigalupo (2016), estas personas se distinguen por su doble identidad espiritual.

El uso ritual de piedras brillantes (*lican ~ likan*) y de la plata (*lien*) muestra las posibilidades de instrumentación de la luminosidad. Para ello se emplean objetos que poseen atributos como la capacidad de reflejar la luz. Es el caso de los cristales de cuarzo, a los que les atribuyen un origen volcánico y que se asocian a los espíritus ancestrales. Se trata de piedras dotadas de vida, que poseen capacidad de caminar, se distinguen por identidad de género masculino y femenino, disponen de capacidad de discernimiento y volición. Ellas constituyen parte del instrumental básico de los machi, que los orienta y les permite identificar y neutralizar los elementos malignos causantes de enfermedades. La plata, en tanto, debido a su cualidad reflectante, tiene la capacidad de desviar los flechazos espirituales y servir como escudo protector contra los males lanzados. Por esta propiedad, los machi emplean igualmente cuchillos como armas simbólicas y elementos defensivos. En la cultura mapuche a la luz se le asignan atributos profilácticos y protectores que sirven para barrer con las fuerzas negativas (*lepün*).

Respecto de la interpretación de estos rasgos de la luz, se puede argumentar que ellos constituyen contenidos arquetípicos (Jung, 1994 [1934]; Eliade, 1974 [1949]) que se encuentran, igualmente, en otras culturas. No obstante, lo relevante para los fines del análisis comparativo son los correlatos en las constelaciones semióticas, que constituyen configuraciones asociativas de los mismos, y el hecho de que se designen a través de voces afines. Estos datos exponen elaboraciones y convenciones simbólicas que son indicadoras de filiación o contacto intercultural.

Las relaciones translingüísticas que se manifiestan en el corpus previamente expuesto dejan ver distintos estratos de interacción cultural. Algunos términos, como *lilpu* ('espejo') y *lipi* ('ropa de seda'), son susceptibles de ser interpretados como préstamos lingüísticos tomados del quechua imperial. Sus formas significantes son bastante próximas a las voces *lirpu* y *lipipipik* del quechua. Los referentes de las mismas corresponden a elementos que pueden haber sido incorporados con la expansión del incario. El término *lupal* ('aerolito') parece ser un aymarismo, cuyo afín es *lupi* ('rayo de sol', 'resplandor'), lo que plantea el problema de la falta de antecedentes etnohistóricos que permitan explicar su incorporación al mapudungun. En tanto, la mayor parte de los términos de la serie lexemática son cognados o bien voces derivadas de préstamos arcaicos. De su antigüedad en el mapudungun dan testimonio la ausencia de voces sinónimas, que deberían haber quedado registradas en los repertorios lingüísticos; las marcas de gramaticalización de sus componentes morfológicos, y su participación en series lexemáticas extensas que informan de su inscripción en los paradigmas lingüísticos.

Lo vemos, por ejemplo, en la voz *lig*, con sus formas alternantes *liq ~ lik*, *lliq ~ llik*, que designan 'blanco'. Los sinónimos para este término son voces que forman parte del mismo paradigma lingüístico, como *liu ~ liw* y *licu ~ liku*. Los términos *ligwe ~ liwe* ('vida', 'espíritu') y *liwen ~ ligwen* ('amanecer'), también forman parte de aquel, en tanto resultan de la combinación de la partícula *li*, propia de las voces anteriores, con los morfemas *we*, marcador de lugar, y *wen*, verbalización del adjetivo *we*, 'nuevo'. Así, literalmente, la vida sería 'lugar de luz' y amanecer, 'renovar la claridad'.

Particularmente interesante para el análisis es el lexema *lican ~ likan ~ llican ~ llikan*, pues las dos partículas que lo componen son afines al quechua. No obstante, la combinación de las mismas constituye una síntesis original del mapudungun. Resulta sugerente, además, que en el mapudungun la raíz léxica *lli ~ li* denota 'origen', punto de inicio que remonta a los primeros ancestros, que invita a presuponer su antigüedad.

En el caso de *lif* ('limpio'), se trata de un lexema que participa de una extensa serie léxica de términos derivados, entre los que se encuentra *lepün*, que designa la acción de barrer, los rituales de limpieza y el espacio social donde se congregan las unidades sociales, que ha sido previamente limpiado a través de operaciones simbólicas. Este último término se encuentra tempranamente registrado y mantiene vigencia en el sistema ritual hasta hoy (Moulian, 2005). En tanto, el sustantivo *llüfke* presenta la doble condición de inscribirse en una extensa serie lexemática y carecer de sinonimia.

4. Conclusiones

Los datos expuestos informan de homologías lingüísticas y correlaciones en las constelaciones semióticas del brillo en las culturas centro y sur andinas. La luz se concibe en ellas

como un elemento poderoso, revestido de una fuerza animante que encarna en seres y objetos, a la que se le asignan predominantemente atributos positivos, pero que igualmente puede resultar —en ocasiones— peligrosa o devastadora. Por lo mismo, en el mundo andino se la busca en los lugares tocados por el rayo o el relámpago, se la propicia en los amaneceres, se la invoca y administra ritualmente a través del uso de piedras y elementos brillantes o reflectantes.

Estas concepciones numinosas de la luz presentan larga data en los Andes. La divinidad controladora de las tormentas que se asocia al rayo, el relámpago y el trueno tiene un origen preincaico temprano y alcanza un desarrollo panandino. Una evidencia elocuente de la matriz intercultural, que se desarrolla en torno al motivo de la luz, son las afinidades translingüísticas que se registran en el verbo ‘relampaguear’ en las lenguas quechua, aymara, kallawayá, chipaya, lule, kunza y mapudungun.

La extensión geo y etnolectal de las resonancias de la luz en las lenguas andinas —expuesta en las homologías lingüísticas— muestra la difusión de concepciones ideológicas comunes en torno al brillo. El análisis de las correlaciones en las constelaciones semióticas que se articulan en torno a estas voces permite atisbar las representaciones simbólicas, prácticas rituales y actitudes compartidas que dan cuenta de una cotradición o matriz de patrones culturales comunes en torno a este motivo.

Las evidencias lingüísticas y culturales aquí expuestas muestran que los mapuche participan de esta cotradición desde un período anterior al incario. La mayor parte de las voces del mapudungun afines a las de otras lenguas andinas que registramos son términos cognados o bien préstamos arcaicos. La ausencia de voces sinónimas en los repertorios lingüísticos, la participación de los términos en series lexemáticas extensas, que muestran su inscripción en los paradigmas de la lengua mapuche, y las marcas de gramaticalización de los componentes morfológicos que los conforman son evidencias de la antigüedad que tiene el eco de las voces andinas significantes del brillo en el mapudungun. En términos etnohistóricos, ello implica precedencia y continuidad de los contactos y relaciones interculturales de los pueblos originarios andinos, de la que el incario vendría a ser solo su última expresión⁴.

4 Agradecemos a Pablo Landeo profesor del Institut National de Langues et Civilisations Orientales con sede en París y a Rafael Mercado del Centro Bartolomé de las Casas de Cusco por su revisión de los términos quechuas; a Juan de Dios Yapita del Instituto de Lengua y Cultura Aymara, a Gregorio Chávez de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz y Jorge Miranda del Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello por su discusión en torno a los términos aymara; a Pedro Galindo por su contribución a la edición del texto. Los límites y errores que pueda contener este trabajo son de nuestra exclusiva responsabilidad.

5. Bibliografía citada

ADELAAR, Willem, y Pieter MUYSKEN, 2004: *The languages of the Andes*, Cambridge: Cambridge University Press.

ACADEMIA MAYOR DE LA LENGUA QUECHUA, 2005 [1995]: *Diccionario quechua-español-quechua simi taque*, segunda edición, Cusco: Gobierno Regional Cusco.

AGUILÓ, Federico, 1991: *Diccionario Kallawaya*, La Paz: Musef.

AGUILÓ, Federico, 2000: *El idioma puquina: Un misterio que va aclarándose*, Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblo Indígenas.

ARGUEDAS AUGUSTA, José María, 2006 [1958]: *Los ríos profundos*, Caracas: Editorial Perro de Lana.

AUGUSTA, Felix, 1916: *Diccionario araucano-español y español-araucano*, tomo primero, Santiago: Imprenta Universitaria.

BACIGALUPO, Ana Mariella, 2016: *Thunder shaman: Making history with Mapuche spirits in Chile and Patagonia*, Austin: University of Texas Press.

BARTHES, Roland, 1971 [1964]: *Elementos de semiología*, primera edición en castellano, Madrid: Alberto Corazón.

BASTIEN, Joseph, 1996 [1978]: *La montaña del cóndor: metáfora y ritual en un ayllu andino*, tercera edición, primera en castellano, La Paz: Hisbol.

BAULENAS I PUBILL, Adriana, 2016: *La divinidad illapa: Poder y religión en el imperio inca*, Arequipa: Ediciones El Lector.

BERTONIO, Ludovico, 2011 [1612]: *Vocabulario de la lengua aymara*, primera edición normalizada por Radio San Gabriel, La Paz: Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas y Amazónicas [<http://www.illa-a.org>].

CALDERÓN, Francisco, 2009: *Diccionario ideológico runasimi*, Huncayo: Grafica E. Calderón Q.

CALLO, Saturnino, 2009 [2007]: *Kamisaraki. Diccionario aymara-castellano, castellano-aymara*, segunda edición, Tacna: Autoedición.

CAÑAS, Óscar, 1910: "Estudio de la lengua veliche" en *Trabajos del Cuarto Congreso Científico (1° Panamericano) celebrado en Santiago de Chile del 25 de diciembre de 1908 al 5 de enero de 1909, volumen 20*, Santiago: Imprenta Barcelona, 143-330.

CATRILEO, María, 1986: "La variación estilística en el nivel fonológico del mapudungun" en *Actas de Lengua y Literatura Mapuche 2*, 1-19.

CERECEDA, Verónica, 2016. *De los ojos hacia el alma*, La Paz: Bolivia.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo, y Enrique BALLÓN, 2011: *Chipaya: Léxico y etnotaxonomía*, Lima: Radboud Universiteit Nijmegen & Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo, 1994: *Quechumara: Estructuras paralelas del quechua y del aimara*, Lima: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo, 2006: *El chipaya o la lengua de los hombres del agua*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo, 2013: *Las lenguas de los incas: El puquina, el aimara y el quechua*, Frankfurt am Main: Peter Lang.

COTARI, Daniel, Jaime MEJIA y Víctor CARRASCO, 1978: *Diccionario aymara-castellano, castellano-aymara*, Cochabamba: Instituto de Idiomas Padres de Maryknoll.

CUSI HUMAN, Antonio, 1976: *Gramática quechua Cuzco-Collao*, Lima: Ministerio de Educación.

DE LA GRASSERIE, Raoul, 1894: *Langue puquina*, Leipzig: K. F. Koehler.

DE LA VEGA, Inca Garcilaso, 2012 [1609]: *Comentarios reales de los incas, edición completa e ilustrada*, Arequipa: Ediciones El Lector.

DE LUCCA, Manuel, 1983: *Diccionario aymara-castellano, castellano-aymara*, La Paz: Comisión de Alfabetización y Literatura en Aymara.

DE ONDEGARDO, Polo, 1916 [1571]: *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*, Lima: Imprenta Sanmati y Ca.

Eco, Umberto, 1992 [1990]: *Los límites de la interpretación*, primera edición en castellano, Barcelona: Lumen.

Eco, Umberto, 2000 [1976]: *Tratado de semiótica general*, quinta edición, Barcelona: Lumen.

ELIADE, Mircea, 1974 [1949]: *Tratado de historia de las religiones*, Madrid: Ediciones Cristiandad.

ERIZE, Esteban, 1960: *Diccionario comentado mapuche-español*, Buenos Aires, Universidad Nacional del Sur.

EYZAGUIRRE, Milton, 2013: "Wak'as, illas, supay, ancestro o dioses" en Ramiro MOLINA (coord.): *Iglesias y fiestas en el altiplano de La Paz y Oruro: Aproximaciones multidisciplinares*, La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore, 17-31.

FEBRÉS, Andrés, 1765: *Arte de la lengua general del reino de Chile*, Lima: Calle de la Encarnación.

- FIADONE, Eduardo, 2007: *Simbología mapuche en el territorio tehuelche*, Buenos Aires: Maizal.
- GADE, Daniel, 1983: "Lightning in the Folklife and Religion of the Central Andes", *Anthropos* 78, 780-788.
- GIRAULT, Louis, 1989: *Kallawaya: El idioma secreto de los incas*, La Paz: Unicef, Organización Panamericana de la Salud (OPS) y Organización Mundial de la Salud (OMS).
- GISBERT, Teresa, 2008 [1999]: *El paraíso de los pájaros parlantes: La imagen del otro en la cultura andina*, tercera edición, La Paz: Plural.
- GONZÁLEZ DE HOLGUÍN, Diego, 2007 [1608]: *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua qquichua, o lengua del Inca*, edición digitalizada por el Grupo Runasimipi Quespisqa Software [<http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/VocabularioQqichuaDeHolguin.pdf>].
- GRAJEDA, Eliseo, 2013: *Diccionario enciclopédico qhiswha español*, Cochabamba: Editorial Kilpus.
- GREBE, María Ester, 1987: "Concepción del tiempo entre los mapuche", *Revista Chilena de Antropología* 6, 59-74.
- GREBE, María Ester, Sergio SEGURA y José PACHECO, 1972: "Cosmovisión mapuche", *Cuadernos de la Realidad Nacional* 14, 43-73.
- GREZ, Enrique, 2016: *Constelaciones semióticas y prácticas de sentido en las ramas juveniles del Movimiento Schoenstatt de Temuco: Una aproximación a la cultura de la Alianza*. Tesis de Magíster en Comunicación, Universidad Austral de Chile.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, 1980 [1615]: *Nueva coronica y buen gobierno*, edición a cargo de Franklin PEASE, Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- HAVESTADT, Bernadi, 1883 [1777]: *Chiledúngu sive tractatus linguae chilensis. Vol II*, edición de Julio PLATZMANN, Leipzig: B. G. Teubner.
- HUAYHUA, Felipe, 2009: *Diccionario bilingüe polilectal aimara-castellano, castellano-aimara*, Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- JUNG, Carl, 1994 [1934]: *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona: Paidós.
- KEMPER, Claudette, 1997: "Dos ejemplos de pensamiento andino no lineal: Los zorros de arriba de Arguedas y la illa andina", *Anthropológica* 15 (15), 195-216.
- LAFONE, Samuel, 1898: *Tesoro de catamarqueñismos: Nombre de lugar y apellidos indios con eslabones aislados de la lengua cacana*, Buenos Aires: Imprenta Pablo E. Coni e Hijos.

LAYME, Félix, 2004 [1991]: *Diccionario bilingüe aymara-castellano*, tercera edición corregida y aumentada, La Paz: Consejo Educativo Aymara.

LIRA, Jorge, y Mario MEJÍA, 2008: *Diccionario quechua castellano, castellano quechua*, Lima: Universidad Ricardo Palma.

LLAMAZARES, Ana María, y Carlos MARTÍNEZ, 2006: “Reflejos de la cosmovisión originaria: Arte indígena y chamanismo en el Noreste argentino prehispánico” en Matteo GORETTI (ed.): *Tesoros precolombinos del noreste argentino*, Buenos Aires: Fundación Sepia, 63-91.

LÓPEZ, Vicente Fidel, 1871: *Les races aryennes du Pérou*, Paris: Librairie Franck.

MACHONI, , Antonio, 1877 [1732]: *Arte y vocabulario de la lengua lule y toconoté*, Buenos Aires: Pablo Coni Impresor.

MAMANI, Miguelina, 2012: “El discurso religioso en el Aymara de Bertonio y el discurso ritual aymara de la provincia de Camacho”, *Ciencia y Cultura* 28, 237-261.

MANRÍQUEZ, Viviana, 1999: “El término ylla y su potencial simbólico en el Tawantinsuyo. Una reflexión acerca de la presencia del inca en Caspana (Río Loa, desierto de Atacama)”, *Estudios Atacameños* 18, 107-118.

MEGE, Pedro, 1992: “Colores en la cultura mapuche” en Francisco MENA y José BEREGUER (eds.): *Colores de América*, Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino & Banco O’Higgins, 66-95.

MEGE, Pedro, 1997: “Tunderwitch” en Pedro MEGE: *La Imaginación Araucana*, Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino, 13-18.

MEYER, Walterio, y Wilhelm MOESBACH, 1955: *Diccionario gráfico etimológico indígena de las provincias de Valdivia, Osorno y Llanquihue*, Padre Las Casas: Imprenta San Francisco.

MIDDENDORF, Ernst, 1890: *Die inheimischen sprachen Perus: bd. wörterbuch des runa simi über der keshua-sprache*, Leipzig: F. A. Brockhause.

MOESCHLER, Jacques, y Anne REBOUL, 1999 [1994]: *Diccionario enciclopédico de pragmática*, primera edición en castellano, Madrid: Arrecife Producciones.

MONART, Gastón, 1985: *Un día entre los días. Tomo 1*, Buenos Aires: Agencia Periodística CID.

MONART, Gastón, 2005: *Manual y glosario de la cultura y la lengua mapuche pampa o mapudungun rankülche*, Buenos Aires: Agencia Periodística CID.

MOULIAN, Rodrigo, 2005: *Tiempo de lepün. Una etnografía visual del ngillatun williche*, Valdivia: Programa Orígenes & Universidad Austral de Chile.

MOULIAN, Rodrigo, María CATRILEO y Pablo LANDEO, 2015: "Afinos quechua en el vocabulario mapuche de Luis de Valdivia", *RLA: Revista de Lingüística Teórica y Aplicada* 53 (2), 73-96.

NAVARRO, Dióscoro, 2006: *Breve diccionario español-mapudungun, mapudungun-español*, Valdivia: Serindígena Ediciones.

ÑANCULEF, Juan, 2004: "Las machi: Rol y vida", *Sepiensa.net* [<http://www.sepiensa.net/edicion/index.php?option=content&task=view&id=355>].

OBLITAS, Enrique, 1968: *La lengua secreta de los incas*, La Paz: Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia.

OBLITAS, Enrique, 1978: *Cultura kallawayaya*, La Paz: Ediciones Populares Camarlinghi.

PAREDES, Antonio, 1972: *Diccionario mitológico de Bolivia*, La Paz: Ediciones Puerta del Sol.

PEIRCE, Charles Sanders, 1965a: *Elements of logic*, en Charles HARTSHORNE y Paul WEISS (eds.): *Collected Papers of Sanders Charles Peirce: Volume I, Principles of Philosophy and Volume 2, Elements of Logic*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

PEIRCE, Charles Sanders, 1965b: *Lectures on pragmatism*, en Charles HARTSHORNE y Paul WEISS (eds.): *Collected Papers of Sanders Charles Peirce: Volume V Pragmatics and Pragmaticism and Volume VI Scientific Metaphysics*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

PLATT, Tristan, 1997: "El sonido de la luz: Comunicación emergente en un diálogo chamánico quechua", *Chungara* 9 (1), 35-61.

ROSALES, Diego 1877 [1674]: *Historia general del reyno de Chile: Flandes indiano. Tomo I*, edición de Benjamín Vicuña Mackenna, Valparaíso: Imprenta El Mercurio.

ROSAT, Adalberto, 2009 [1989]: *Diccionario enciclopédico quechua-castellano del mundo andino, segunda edición*, Cochabamba: Editorial Verbo Divino.

RÖSING, Ina, 1996: *El rayo: Amenaza y vocación. Creencia y ritual en los Andes Bolivianos*, Ulm: Universität Ulm.

SANTO THOMAS, Fray Domingo de, 1560: *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perv*, Valladolid: Francisco Fernández de Cordoua.

SAUNDERS, Nicholas, 2004: "La estética del brillo: Chamanismo, poder y arte de la analogía" en Ana María LLAMAZAREZ y Carlos MARTÍNEZ (eds.): *El lenguaje de los dioses: Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*, Buenos Aires: Editorial Biblos.

SCHULLER, Rodolfo, 1907: *Vocabularios y nuevos materiales para el estudio de la lengua de los indios lican-antai (atacameños)-calchaqui*, F. Becerra editor, Santiago: Imprenta Cervantes.

TAPIA, Diego, 2007: *El newen, fuerza que mueve a la música mapuche de lago Budi*. Tesis de magister en artes, mención musicología, Santiago: Universidad de Chile.

TORERO, Alfredo, 1964: “Los dialectos quechuas”, *Anales Científicos de la Universidad Agraria* 2, 446-478.

TORERO, Alfredo, 2002: *Idiomas de los Andes: Lingüística e historia*, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

TSCHOPIK, Harry, 2015 [1951]: *Magia en Chucuito*, segunda edición en castellano, Puno: Universidad Nacional del Altiplano.

VAISSE, Emilio, Félix HOYOS y Aníbal ECHEVERRÍA, 1896: *Glosario de la lengua atacameña*, Santiago: Imprenta Cervantes.

VALDERRAMA, Yaranga, 1979: “La divinidad illapa en la región andina”, *América Indígena* 39 (4), 697-720.

VALDIVIA, Luis de, 1887 [1606]: *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el reyno de Chile con vn confesionario y vocabulario*, edición de Julio Platzmann, Leipzig: B. G. Teubner.

VAN DEN BERG, Hans, 1985: *Diccionario religioso aymara*, Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonia e Instituto de Estudios Aymara.

VELLARD, Jehan, 1981: *El hombre y los Andes*, Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, Secretaría de Estado de Cultura, Ministerio de Cultura y Educación, Argentina.

ZAMPONI, Raoul, y Willem DE REUSE, 2015: “Lule” en Nicola GRANDI y Livia KÖRTVÉLYESSY (eds.): *Edinburgh handbook of evaluative morphology*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

ZÚÑIGA, Fernando, 2006: *Mapudungun: El habla mapuche*, Santiago: Centro de Estudios Públicos.