

El concepto quechua del poder

Notas sobre los principios jerárquicos andinos

Guillermo Delgado-P.

Este texto analiza el significado del concepto de poder político en la lengua y la cultura quechuas. Deseamos auscultar la representación mental convencional que respecto al poder proporciona esa lengua. Análisis léxicos, tropos, fonemas y morfemas enunciados, pronunciados e impresos, relacionados con el concepto, la idea y el ejercicio del poder político. Desde el punto de vista de la antropología cognoscitiva y de su categoría émica, este análisis busca en el mismo lenguaje aquellos significados semánticos y lingüísticos que nos permitan cuestionar mejor el proceso regulatorio de la sociedad andina.

El hecho de la ausencia de un término preciso para describir el poder político en el mundo quechua no significa de ninguna manera que no exista el ejercicio estructural de ese poder. Los conceptos de poder, autoridad, conquista, derrota, aprisionamiento, control y dominación en la lengua quechua tienen un significado ambivalente. Si observamos la documentación de los diccionarios escritos por los cronistas, y luego la comparamos con el léxico actual en trabajo de campo concreto, ocurre que el nivel de abstracción del quechua es incapaz de generar los conceptos del poder que arriba enunciarnos. La recolección oral de estos conceptos mismos

en la lingüística actual no hace alusión a situaciones de interacción o de jerarquía explícita sino dentro del ámbito de la experiencia del campo religioso-chamánico, pero que se reduce a una experiencia ontológica, individual.

Por ejemplo, la palabra *k'allpa* (fuerza) no es atribuible a un esquema más amplio o abstracto como el de la «fuerza de la masa». *K'allpayuq* se dirá entonces de una persona fuerte, añadiendo el sufijo *-yuq* (con) a la raíz *k'allpa*. Pero esta palabra no describe la fuerza coercitiva (poder y control político) de o sobre un grupo de gente. Sí podría describir la «fuerza» y «el poder» de un chamán, el *yatiri*, que es capaz de transformar la realidad a través de las técnicas psicotrópicas.

El verbo quechua *atiy*, normalmente traducido en los diccionarios como «poder» (Hornberger y Hornberger 1977:I:88), en realidad significa habilidad, capacidad. Sin embargo, usando el sufijo benéfico *-pu* y aquel que ofrece dirección *-mu*, cambia la intencionalidad de la raíz en virtud del proceso de aglutinación que es el modo operativo del quechua. Y aun con esos cambios, no es capaz de emitir un significado que esté relacionado con la coerción. En esta misma forma, otros sufijos intermedios tales como el reflexivo *-ku*, el delimitativo *-lla*, el causativo *-chi*, el aditivo *-pis*, añaden giros gramaticales y de intencionalidad que pueden introducir una variabilidad radical en la raíz del verbo. Ejemplos de derivados quechuas respecto de poder y control como habilidad son: *atiyniyuq* = con habilidad y *k'allpasapa* = forzado.

En el mismo diccionario tenemos el concepto de *Kapaq kay* que se traduce como «con riqueza, con prestigio, con nobleza». Sin embargo, la palabra *Qapaq* se encuentra asociada a nombres de incas y sólo en virtud de esa asociación se la extrapola por virtud, nobleza o poderío, traducciones que no provienen del término sino de la extrapolación mental occidental. En la sociolingüística actual *Qapaq* estará asociado al personaje materialmente rico/a, o autosuficiente, como es el caso de una unidad de producción campesina en condiciones ideales, autárquicas. Por ejemplo, mencionemos a los quechua-aymaras dueños de cocalas, o los comerciantes

cocani que en la actualidad se consideran *Qapaq*. La connotación de la riqueza, sin embargo, puede generar la ruptura de la economía moral india campesina o, en caso contrario, promoverla a través de los mecanismos propios tales como la finalidad redistributiva de la fiesta.

Interesantemente, *Qapaq* rara vez describe una situación de jerarquía o de subordinación. No connota que *Qapaq* se asocie con la mujer, sino a través del varón. Y esto porque la tercera persona en quechua o aymara sólo tiene una palabra: *pay*. *Qapaq*, no obstante, es una dualidad, un aspecto binario y complementario. *Pay* puede ser hombre o mujer. La etnología de la fiesta siempre revela «al pasante» (cargo) como una pareja, y esto es indiscutible en los Andes. La fuerza o el poder en el caso personal de la mujer es individual y está circunscrito al ámbito de la economía doméstica, el rol reproductor, el intercambio, es decir la regeneración de la misma vida y su directa asociación con la deidad telúrica *Pachamama*. Un segundo aspecto tiene que ver con su capacidad para el intercambio comercial en los espacios económicos del mercado y el tráfico o transacción de alimentos, vestiduras o meros símbolos de la belleza o el ritual. Esta es una certidumbre que niega que la mujer sea incapaz de fuerza o poder. En el pueblo de Puqwata, en el norte de Potosí, la noche de jueves santo, las mujeres quechuas jóvenes se juntan para celebrar un *tinku* en la plaza cuadrilátera. Entre ellas pelean rasgándose vestidos y cabellos hasta sangrar. Se detienen sólo cuando sale la luna llena, no hay vencedoras ni vencidas. Es un *tuta tinkuy*, un encuentro de mitades, de *suyus*, de generaciones de mujeres. El día tiene que ver con el *tinku* de los varones, contienda similar y complementaria con la anterior porque vuelve a reproducir a las generaciones de varones medidas por edad y procedencia territorial. Su lucha implica la reordenación, o regulación del uso de la tierra.

La palabra *llalliy* o *llallinakuy* [-ku indica reflexión] implica vencer, pero en una contienda dual en la cual el concepto de ganar o someter no está implícito. Esta descripción del *llallinakuy* tiene más aproximación al ritual del *tinku* que manifiesta el encuentro de

iguales en un centro, cruce (*chakana*) o punto de equilibrio. Aun cuando el *tinku* es un *cruentus* su finalidad es reordenadora en el sentido del equilibrio cósmico que puede ser el uso de la tierra, o la administración del agua o un aspecto regulatorio de la misma sociedad india. En tal encuentro no hay vencedores ni vencidos, la contienda es regulatoria, es decir propone una ordenación binaria, tripartita o cuatripartita de lo que se posee en común *sapsi* y por ello antijerárquico.

Traducciones y léxicos

En los siguientes ejemplos deseamos subrayar imprecisiones que suelen generar las traducciones del quechua al español cuando se trata de connotar. Tanto cronistas como lexicólogos del quechua, en su método de recolección de datos, indujeron o extrapolaron significados que no siempre se encuentran en el vocabulario quechua, al menos en la forma en que el idioma ha pervivido hasta hoy. Si hacemos una comparación de lexicografías veremos que el idioma, como la cultura andina, ha cambiado. Que ese cambio tiene un elemento de continuidad cuya raíz es común en el sentido de lo andino. Es iluso encontrar entonces que, en una situación de colonización, la jerarquía del poder se evidencie en la representación del lenguaje original. Si los incas estaban imponiendo la idea de la jerarquía, así como en los procesos actuales de descampesinización, el éxito dependía de su implementación.

El proceso de jerarquización en los Andes tiene una dinámica incompleta cuyo rictus se revela en la abstención, la no-participación, la revuelta, la incredulidad, la antijerarquía, la crítica al Estado (la clase estatal), la secesión y finalmente la ausencia de una conciencia nacional totalizante, donde se pueda observar la incapacidad de la clase estatal (sobre todo en el caso boliviano) de generar un Estado plural. No es una casualidad que la «nacionalidad» en este caso esté formada por la exclusión, o sea el regionalismo o el racismo, o la discriminación.

Pero regresemos al léxico para ver si la representación mental-ideacional de la terminología del poder y la jerarquía no sólo es individual sino colectiva. Si existe una palabra quechua que denote sometimiento autoritario alguno, el morfema conquistar debería ser susceptible de representación colectiva y conceptualización descriptiva. Y es que en el paso de lo individual a lo colectivo los términos pierden fuerza institucional. Y lo que podría ser conquistar, u ocupar militarmente, o disputar, no tiene sino un valor puramente descriptivo, quizá imaginario y aun personal.

Mencionaremos ejemplos más amplios utilizando conceptos en inglés y castellano. Veamos algunos ejemplos del *runasimi* cusqueño:

obstruct	<i>amachay</i> [de <i>ama</i> = no]
attack	<i>atipay</i> [del verbo <i>atiy</i> = habilidad, destreza] <i>atipanakuy</i> = una acción conjunta de esfuerzo común
ruler	<i>kamachiq</i> [<i>ka</i> = ser, = el que hace]
conquer	<i>atipay</i> , <i>llallipay</i> , <i>suyunchay</i> (land) defend
enslaved	adj. <i>mit'achasqa</i> [<i>mit'a</i> = trabajo obligado]
occupy	<i>hap'iy</i> [tomar, agarrar, con la mano]
pacify	<i>t'anichiy</i> [como en apagar el fuego]
patriarch	<i>yaya</i> [también = viejo, aunque la tercera persona es una sola]
pursue in battle	<i>takuriy</i> [= enredado]
rebel	<i>hataripakuq</i> , <i>awqallikuy</i> [<i>hatariy</i> = hacerse a un lado]
rebellion	<i>kitupakuy</i> [= levantarse]
rebellious	<i>hataripakuq</i> [= levantarse, retirarse]
repress	<i>mat'iy</i> [= tied , ceñido]
rivalry	<i>aukaq</i> [traducido también como enemigo]
sadistic	<i>atitapaya</i> [<i>atiy</i> = habilidad, <i>paya</i> = rimar]
stand up	<i>sayapakuy</i> [<i>sayay</i> = ponerse de pie]
stand	<i>sayay</i> [= parar, poner de pie]
servant	<i>yanaq</i>
serve	<i>yanakuy</i> , <i>yanapay</i> [<i>yanapay</i> = ayudar]
servitude	<i>mit'a</i> [trabajo obligado]
surrender	<i>awqaman sayasqa kay</i> [<i>auqa</i> = luchado]

tumult	<i>ch'aqwa, warararay</i> [<i>ch'aqwa</i> = gritar]
tyranize	<i>soq'alliy</i> [<i>soq'a</i> = golpe de mano]
tyrant	<i>soq'alliq</i> [él golpea con la mano]
untamed	<i>t'illa</i> [también una flor silvestre]
victorius	<i>llallyniyuq</i> [con alegría]

(Hornberger y Hornberger 1977. Vol. I)

Por su parte, Herrero, Sánchez de Lozada y Morato (1970) traducen las siguientes palabras del quechua-Cochabamba:

<i>Atipay</i>	vencer [pero en una contienda personal]
<i>atinmanchu</i>	¿se podrá? [¿es capaz?]
<i>atiy</i>	poder [habilidad]
<i>ch'allpay</i>	asesinar [extrapolación metafórica. Lit. = tumbar, derribar a alguien]
<i>kallpayuq</i>	forzudo [Lit. = con fuerza]

Aquí, la tesis es que el lexicón de la lengua quechua tiene fonemas débiles que no traducen sólidos conceptos [*lexemes*] del poder formal e institucionalizado. Cuando más esos conceptos, asumiendo que la cultura y la lengua permitieron un nivel de básica abstracción en ciertas categorías de las ideas del poder formal e institucional, al ocurrir la invasión española sufrieron un proceso de 'desestructuración' aunque no una desaparición. La representación del poder en estos conceptos es una alusión. Son metáforas sin base real de confirmación. No trasciende su uso concreto en situaciones reales de confrontación, es decir del ejercicio del poder.

Recordemos que el quechua es una lengua impuesta también en virtud de la fuerza expansiva del Estado inca. Por extrapolación debemos ser capaces de entender que toda política colonial inspira resistencia y que entre las etnias andinas incorporadas al nuevo Estado inca, la imposición de la lengua del inca se enfrentó con una resistencia que se tradujo en la complementariedad y la reciprocidad antes que en la jerarquía rígida. También es importante recordar el hecho de que los estamentos reales existen prioritariamente bajo una convicción ideológica (*e.g.* del parentesco) que justifica la

presencia real, es decir el hecho de que se hubiera generalizado la convicción de que el inca constituía la prueba más visible del dios sol en la tierra. Fuera de aquella esfera concebida en la manipulación de una simbología regulatoria no jerárquica, los incas implementaron eficientes formas organizativas de la inversión del trabajo y la succión del excedente a medida que delegaban responsabilidades regulatorias. Mientras que, al mismo tiempo, controlaban celosamente la distribución de la información en el esquema cuatripartito que les facilitó la regulación de la sociedad.

LeVine ilustra brevemente esta afirmación cuando dice: «Fueron asignados sublíderes en las cuatro *waranqas*, cada una con el ideal de las diez *pachakas* (unidad compuesta de cien cabezas de familia). Cada responsable de *pachaka* controló de una a cinco villas en esta región de pequeños asentamientos dispersos» (1987: 22). LeVine nos deja ver la importancia de la demografía decimal (*pachaka*, *waranqa*) antes que la formalización jerárquica. El término «principal», como categoría política aunque jerárquica, es explicación fonémica de los visitantes, pero no del quechua. LeVine no explica sino que asume que el «principal controlaba». Si el sistema decimal subsistió es que la imagen jerárquica en realidad estaba diluida en la mediación y la complementariedad, rechazando así la realeza que devino en un sistema cástico de exclusión, que podía existir gracias a su capacidad de regulación, justificando la naturaleza de la misma realeza, aunque no de la jerarquía *per se*. Por otro lado, es importante subrayar que LeVine utiliza el término «control», cuya traducción no existe en quechua. El *toqrikuy*, o *tukuy rikuy*, elemento burocrático de la organización social regulatoria de Guamán Poma es el término más aproximado a este «control», puesto que el término viene de *tukuy* = todo y *rikuy* = observar. Otra vez, el aspecto impositivo del poder está ausente.

Frank Salomon sugiere una hipótesis por la cual: «The Inkas appear to have layered chiefdoms and established ranked relations among them not by simple fiat but by a set of interventions which served to push the development of chiefdoms in a self-stratifying direction» (1987: Intro). Aquí el concepto *layered* [= sobrepuesto],

quizá debía expresarse en la comparación metafórica del aspecto aglutinativo de la lengua, con la forma de organizar las cosas por asociación de sufijos, es decir por inclusión dentro de un sistema ecológico entendido y organizado desde el Cusco. Al igual que LeVine, Salomon asume una apariencia y no presenta lexemas representativos quechuas que nos muestren su uso y legitimidad como instituciones de poder en función de lo político (1987: 72-73). En su caso lo que observamos es el poder regulatorio, pero no necesariamente el poder coercitivo: «Lacking far-flung coercive power, these small polities relied on manipulative exchanges» (*ibid.*).

La otra cultura invasora, equipada de concepciones de poder coercitivo, hallará (como de hecho ocurre) cierta resistencia en crear una síntesis cultural viable (estado plural étnico). La subyugación del poder formal en la persona de Atawallpa, en el caso de los incas, que hasta ahora aparece como una convención simbólica que raya más en la economía moral (dada la ausencia de coerción asociada con el ejercicio del poder), y que constituye el antecedente más inmediato de la captura del «poder», no es sino un proceso de coacción manipulativa por parte de la corona hispana. La toma del poder es la imposición de la experiencia jerárquica sobre una cultura cuya experiencia de autoridad no pasa de lo regulatorio o de la «manipulación de intercambios». Ese proceso extranjero (*i.e.*, lo hispanófilo) de institucionalización del poder es perceptible por su fuerza y su coerción, se puede reducir al poder del fuego y el terror de la espada y la cruz. Aquí es otra vez útil la percepción de Guamán Poma de Ayala respecto de la desestructuración.

Torres Rubio y su diccionario

Tomando un ejemplo del pasado, nos referiremos al texto original del jesuita Diego de Torres Rubio publicado en 1637 y revisado por Juan de Figueredo en 1754. Ni Torres Rubio ni las palabras añadidas por Figueredo dan cuenta explícita de las palabras conquista, ocupación, poder (en el sentido del ejercicio concedido), atacar, pacificar, intervenir, aprisionar. Usan repetidamente la pa-

labra *harckani* para significar: 1) atajar lo que huye (p. 113), defender la *poffesion* [posesión] (p. 187b), embargar (p. 191), impedir que no haga algo (p. 198b). Esta palabra en desuso (según evidencias recogidas en el norte de Potos, Oruro, Cochabamba y Puno) pareciera haberse referido a situaciones de disputa, dominación y defensa. Siendo su elucidación importante para describir incluso ciertas formas de concebir el poder hoy, queda preguntar por qué desaparece del léxico quechua. El verbo *hark'akun* vuelve a aparecer en el vocabulario oral del Ecuador, y específicamente en una canción quechua, para significar «tratar de detener». Torres Rubio cita otros ejemplos tales como:

<i>amachequey/amachac</i>	defensor [<i>ama</i> =no, <i>i.e.</i> , negador]
<i>amachani</i>	defender
<i>amachini</i>	apaciguar [de <i>ama</i> =no, <i>chi</i> =cautivo]
<i>anchuchini</i>	detener, atajar
<i>aticllani</i>	requerir
<i>atini</i>	poder [ser capaz de]
<i>atipani</i>	sobrepujar, vencer [una persona]
<i>auccanacuni</i>	batallar
<i>aucca</i>	enemigo, tirano
<i>callpamanta cquechuni</i>	quitar con fuerza o violencia
<i>callpamanta nuichini</i>	forzar, consentir
<i>camachic</i>	gobernador [<i>sic</i>]
<i>camachini</i>	gobernar [<i>sic</i>]
<i>camachicufca fimi</i> [f=s]	ley, <i>simi</i> = boca
<i>cinchichani</i>	fortalecer a otro
<i>curaca</i>	gobernador [<i>sic</i>], señor
<i>ccapa</i>	palmo, medida
<i>ccapac apu</i>	rey, graciosa persona (<i>kcapa</i>) <i>ccapac</i>
<i>ccarconi</i>	desterrar
<i>ccallu chipana</i>	mordaza [Lit.=atar la lengua]
<i>ccatirini</i>	perseguir alguno [Lit.=arrear]
<i>ccuyapayani</i>	tener misericordia
<i>ccoya</i>	reina <i>camaymi/camancani</i> , digno de ser <i>apu</i>
<i>cquitacuni/ayqueni</i>	hacerse cimarrón, huirse
<i>cchuamuni/ccahuarayan</i>	atalayar [<i>q'awara</i> =ver de lo alto]

<i>chapac</i> [<i>qapac?</i> , <i>ch'apa?</i>]	
<i>chapacquey</i>	encomendero de indios
<i>chapa</i>	centinela [?]
<i>checca c(s)oncco[sunqu]</i>	leal [Lit.=corazón derecho]
<i>happini</i>	tomar al que huye [agarrar, tomar]
<i>haylli</i>	triumfo [un himno o canto ceremonial]
<i>haylli</i>	triumfo celebrado
<i>hayllini</i>	triunf[o] de los enemigos [?]
<i>hayllin</i>	triunf[a] de los enemigos
<i>huatay camayoc</i>	alguacil [categoría sin duda española]
<i>huatani</i>	encarcelar [<i>watay</i> =atar]
<i>huatay huaciman churani</i>	le puse en la cárcel [sin duda una extrapolación; <i>watay</i> =atar, <i>huasi</i> =casa]
<i>huataff[s]ca</i>	preso, encarcelado
<i>huauchunini</i>	condenar a muerte [<i>wanuchun nini</i>]
<i>huaycani</i>	despojar peleando [golpe de mano]
<i>huallparini</i>	armarse [?]
<i>huaycani</i>	saquear
<i>llapa atipaq</i>	todo poderoso
<i>parachani/camachacuni</i>	ordenar, disponer
<i>ranti</i>	ocupar el lugar [?]
<i>rantisqa runa</i>	esclavo comprado [traducción literal]
<i>tarini</i>	ganar tratando [encontrar]
<i>taricuni</i>	<i>ibíd.</i> [me encontré]
<i>tochrini/tucrini</i>	governar [<i>sic</i>], Lit.=ver todo
<i>uraycun</i>	defender [Lit.=bajar]
<i>viachicuni</i>	<i>ibíd.</i>
<i>yaya</i>	señor [tercera persona es asexual]
<i>yanapay</i>	favor [<i>sic</i> , ayudar]
<i>yanapani</i>	favorecer [<i>sic</i>]
<i>yana</i>	moc(s)o [mozo] de servicio
<i>yupaychini</i>	obedecer [de <i>yupay</i> =contar, recontar]

Torres Rubio observó un mundo andino donde la traducción calza con la conceptualización etnocéntrica del poder. Es decir que la terminología feudal hispana del poder logra una subtextualización

ipssisima verba, sin que esto quiera decir que en quechua existiera una relación *quid pro quo*, ya sea de uso, o conceptualización, de la terminología asociada a los fonemas relativos al ejercicio del poder político. Los términos relacionados con el etnopoder se refieren descriptivamente al conflicto del desencuentro entre españoles y quechua-aymaras, antes que al ejercicio del mismo poder. Para demostrar que la traducción hispana del diccionario de Torres Rubio no se filtra de una semántica émica, cito tres conceptos culturalmente hispanos.

La idea de la «contienda machista» que luego se diluye en el juego de azar: *miflani* [*mislani*] = ganar el juego y *miflachacuni* [*mislachakuni*] «perder jugando», que a lo largo de la historia de la conquista es el *modus operandi*. Es decir que la misma invasión española tiene mucho del juego de azar. Difícilmente el concepto quechua *miflani* puede revelar la disputa del poder político.

Pero sigamos observando la demasiada carga del español de Torres Rubio en las palabras quechuas del etnopoder. Preso, encarcelado [*watasqa*] significa = amarrado, atado. «Hacerse cimarrón» significa simplemente escapar, huir (*cquitacuni*) [*k'itakuni*, hacerse soltar]. *K'ita* se dice también de un animal no domesticado [*k'ita piseqa* = perdiz no domesticada].

La palabra *huaycuni* = saquear (p. 209) significa no más que hurgar. La palabra *happini* «tomar al que huye» (p. 210) significa simplemente tomar, agarrar. No existe la connotación de huir. Finalmente, en otro ejemplo, se revela cierta imprecisión: *ranti* = ocupar el lugar, significa en el quechua contemporáneo «comprar», pero no he encontrado relación alguna con «ocupar», como insinúa el ilustre lexicógrafo (p. 98b). Una entendible extrapolación pudo haberse dado en la aplicación del concepto *rantiy* al intercambio económico mercantil, a medida que se introducía el fetiche de la mercancía y el elemento 'dinero' como la forma de circular/obtener las mercancías que una vez se producían en calidad de valor de uso.

El único término desconocido en el léxico actual es el citado como *lucriñi* o *tocriñi* = gobernar (p. 102b). Palabra extraña (no tengo evidencia alguna para afirmar su uso actual), pero sugiero en

cambio el desuso o la extinción. Puede proceder del término *tuqrikuq*, que tomado de Guamán Poma significa *tukuy rikuq* en el quechua actual, *i.e.* el que observa y mira todo. El *tuqy rikuq* era diremos un contador incipiente que basaba su información en la fuerza mnemónica o en el recuento confeccionado de los *quipus*. *Yupaychini*, forzar a alguien a contar, está lejos de obedecer; y en términos de la institución de la represión *ccallu chipana* se traduce por mordaza, en un mundo donde el mal o su ocurrencia tiene ribetes del contexto mágico (recuérdese, por ejemplo, las complejas categorías de curanderos, *chamakanis*, *yatiris*, *laikas*, etc. en el mundo aymara y quechua de hoy). De ahí nuestros ilustres lexicográficos intuían, hacían equivalencias, utilizaban la metáfora y proyectaban (para utilizar un concepto freudiano) los marcos de referencia de su mundo feudal. Así, estos léxicos son una invención medieval y colonial.

Difícilmente las connotaciones émicas se revelan en el vocabulario que comentamos utilizando las categorías cognoscitivas quechuas. Existe una distancia entre utilizar los morfemas quechuas y considerarlos equivalentes de un contexto donde la jerarquía y su capacidad de coartar o de coaccionar no existe. O existe bajo otro tipo de autoridad simbólica. Sin embargo, detrás de estas palabras mínimas y claves para entender las relaciones de poder lo que existe es la manipulación. En ninguna parte se encuentran aspectos de las realidades no formales que revelen la magia, la verdadera manipulación del poder en la sociedad andina. Así, una de las cosas imposibles de rescatar desde las viejas lexicografías quechuas escritas por misioneros y súbditos de la corona, es que el verdadero mundo «del poder» es un mundo de convenciones invisibles al que éstos están culturalmente impedidos de entender, de penetrar.

Otra evidencia aproximada del problema de traducir conceptos se puede observar en la preocupación de Torres Rubio por hacer corresponder el quechua traducido a todo un esquema feudal de la organización del poder que es el contexto sociológico del que procede:

<i>apu</i>	yaya	= señor
<i>curaca</i>		= gobernador, señor
<i>camachiq</i>		= gobernador
<i>ccapac</i>	apu	= rey, graciosa persona
<i>ccatirini</i>		= perseguir [a] alguno [alguien], arrear
<i>chapa</i>		= encomendero de indios
<i>huatay</i>	camayoc	= alguacil [!]
<i>llalla</i>	atipaq	= todo poderoso
<i>pias</i>		= esclavo [<i>sic</i>] havido en guerra
<i>rantisqa</i>	runa	= esclavo [hombre comprado]

El vocabulario de González Holguín

En un artículo provocativo Tyler nos recuerda que «Historical linguistics has made great progress in the reconstruction of phonology and grammar, but its attempts to reconstruct meaning are generally unimpressive» (Tyler 1969: 18). Con este antecedente entro al tratamiento del léxico quechua. Detrás de esta aproximación se encuentra la perspectiva de la antropología cognoscitiva, y la antropología cuyo sujeto responde.

González Holguín incurre en los mismos errores que Torres Rubio. Es decir, traducir conceptos e inferir significados descriptivos. Por ejemplo, la palabra *atipakcay*, se traduce como poder, potestad (1952: 635). Observando, sin embargo, la raíz de *atiy*, no tenemos sino una declinación relacionada con la habilidad, la idea del inglés *craft* o incluso la de *capability*, *skill*. Y otra vez, en *atini*, *atipani* *atirccuni* *atirpaccuni*, traducido como «poder más que otro, vencerle», volvemos a la base misma de la raíz quechua añadiendo el sufijo relativo a la reflexión *ku*. *Camachini*, *camachicuk*, y otros lexemas asociados con esa raíz denotan la posibilidad de «hacer como crear», pero no existe la certeza de la autoridad. Se asocian con esta misma raíz:

obligación	= <i>cama chiscca</i> [<i>kamachisqa</i>]
obedecer	= <i>huuni oyani</i> [<i>uyani</i> = escucho; i.e., <i>uyani</i> = escucho]

reduzir a alguno o atraerlo	= <i>pussam puni cutichinpuni</i> [lo llevo para devolverlo]
iuridicción el oidor y mando	= <i>apucay camachicuyini</i>
ocupar todo el lugar	= <i>huntaycuni</i> [= amonton.]
conquistar subjectando y rindiendo gente	= <i>runachani runachacuni</i> [<i>runa</i> = hombre, gente. Lit. hacerse de gentes]
conquistarlos por vencerlos	= <i>atirccuni, atirccarini, atipacurcay[ll]ani</i>
aprisionar	= <i>huatani</i> [atar, amarrar]

El término más discutido es sin duda *camac*. Se ha traducido este fonema como poder en el sentido del inglés **power**, es decir la posibilidad de ejercer autoridad y tener la fuerza de la coerción para legitimar la autoridad. En este caso tal autoridad es la expresión de la capacidad de crear, 'el que hace'. Ignoro si un sufijo tal como *-ma* (que algunas veces viene del choque de vocales para sustituir a *-mu*) correspondió a un sufijo antiguo, porque *ca* debe estar relacionado con el verbo *ka* = ser, estar. Sin ir lejos *camachini* utiliza el sufijo *-chi* para indicar causa, evocando el aspecto del hacedor. Si lo asociáramos al esquema *pachacamaq* [hacedor] bien podríase extrapolar el concepto del poder, es decir la autoridad del poder y el control o la coerción. Con el fonema *atiy* sucede lo mismo, es decir que se traduce habilidad por poder, volviendo al eufemismo de poder como habilidad o destreza.

En la práctica los incas institucionalizan el sistema de autoridad indirecta, simbólica, de retribución, de reciprocidad. En la sistemática crítica del lexicón nos percatamos de que existe una distancia entre ambos mundos, una distancia inimaginable, porque la distancia entre una cultura y otra tiene que ver con los espacios simbólicos. No es una coincidencia, por esta razón precisa, el hecho relativo a la subsistencia de las comunidades quechuas y aymaras ligadas a una lógica andina y que, por otro lado, todos los esfuerzos de occidentalizar a tales comunidades fracasaran en forma sistemática. La etnología andina siempre apuntó a un aspecto (la conti-

nidad cultural) o al otro (la asimilación), pero nunca a la combinación de ambos.

Así los estudios de etnografía son demasiado simbólicos o demasiado económicos. La combinación donde se dé lo simbólico, con la captura de la realidad en un determinado tiempo y espacio, está más restringida ejemplificando cómo lo simbólico se inmiscuye en las realidades de hoy.

Ante esa evidencia, lo único posible de producir son entonces etnografías *ch'ulla*, impares como dice el quechua, sin complemento. Como muestra de esa derrota, la etnografía andina deviene entonces en un examen de la identidad del etnógrafo, hombre o mujer, que reflexiona sobre sí mismo/a, desde la Otredad andina. Pero el objeto de su recuento ya no es la comunidad andina, sino las peripecias existenciales de la etnógrafa como en el caso de T'ambo (Meyerson 1990), en el que: «Y luego estaba Jason: finalmente, pensamos que nos percibirían como seres humanos normales. Y eso fue cierto: Jason, que brillantemente se adaptó a la vida en la comunidad —había niños, animales y terrones para jugar donde sea, y gente que lo mimaba—, era un pasaporte con una visa diplomática para la vida de una mujer en T'ambo.» (p. 250, *ibíd.*). La percepción es lo único que es tangible, T'ambo no es más que la confesión del colonialismo viviente en la antropología en la que todo rastro de cientificismo ha sido derrotado para devenir en un artefacto que la posmodernidad vuelve a relocalizar en el productor.

Si anteriormente la etnografía quería entender y explicar a la sociedad humana, y hasta predecirla y aun diagnosticarla, ahora existe una reversión de su meta devolviendo al etnógrafo/a a su misma reflexión subjetiva, rechazando así todo trazo de objetividad o certeza. La etnología andina olvida que las comunidades, la cultura, se encuentran en una situación de agresión sistemática. Desde una perspectiva quechua, o aymara, este tipo de etnografía no es sino la aceptación de que, a pesar de la cientificidad colonial de la antropología, lo que queda finalmente es la continua ocurrencia de la vida, en la que pocos pueden apuntar a lo que sigue siendo quechua en una cultura, aunque, en cambio, al menos, se reconoce

el hecho de que T'ambo se añade a la experiencia de vida de la narrativa etnográfica, como una nostalgia colonial, o como el espejo que refleja la certeza de la abulia euroestadounidense, su ontología: «Y ahora estamos aquí, viviendo nuestras vidas normales, una vez más vidas estadounidenses... nuestra vida en T'ambo ha sido incorporada a ésta con el pasar del tiempo y nuestros retornos a la comunidad, a nuestro autoconcepto y vidas» (p. 252, *ibíd.*).

Sobre la simbología andina del poder

El español andino localmente conocido como castellano provee la terminología actual para describir las relaciones de poder. A tal extremo llega su influencia que los movimientos contemporáneos de extracción india-campesina han adoptado su libre uso. Entre esas organizaciones campesinas es frecuente escuchar palabras tales como: principal, alcalde, dirigente, presidente, líder, comandante, secretario, capitán grande, jefe. Las etimologías, sin embargo, aunque proceden de lenguas prestadas, coloniales, no reflejan necesariamente la semántica. Es más, algunas veces el uso de la terminología «del poder» en la lengua colonial tiene un equivalente con la terminología quechua o aymara. Y sólo en ocasiones surgen palabras tales como *jilaqata*, *kuraka*, *jilanqu*, *t'alla*, *jach'a tata*, *tuwichas*, *mama t'allas*, *pachakas*, *sursis*, *jilir warani*, *jilnaku*, *t'alla mama*, *irpa kamayus*.

Es frecuente también la descripción de la autoridad como «mayores» [elders]: *apukamayus*, *apukamanis*, *apu amawt'as*, *amawt'a*, *ayllukamayu*, *ayllukamani*, *ayllu amawt'a*, *chaskikamayus*, *chaskikamanis*, *chaski amawt'as*, *qullanas*. Entre otros se encuentran también: *apu mallkus*, *quraqas*, *qullakamayus*, *qullakamanis*, *qulla amawt'as*, *pachakamayus*, *pachakamanis*, *pachamawt'as*, *yapukamayus*, *yapukamanis*, *yapu amawt'as*, *uywakamanis*, *qilqa sanukamayus*, *sanukamanis*, *sanu amawt'as*, *isikamayus*, *isikamamnis*, *isi amawt'as*, *warayuq*, *waynukamayu*, *waynukamani*, *waynu*. Con la excepción de los movimientos indígenas más recientes y de extracción nativista que han reinstaurado la legitimidad del *mallku-quraqa* [Lit. = cóndor] para significar la idea de una cabeza política,

no existen otras formas institucionalizadas de legitimidad política al interior de las unidades étnicas quechuas ni aymaras.

En la misma forma, la representatividad legal del *kurakazgo*, del *jilaqatazgo*, y la reinstauración de la autoridad masculina del *mallku*, no expresa sino una actitud contestataria, de restauración de las autoridades originarias que son, *strictu senso*, regulatorias. Esa actitud, en el caso boliviano, va paralela con la aparición del movimiento katarista. El movimiento, fuera de reinstaurar la categoría de autoridad, el *mallku*, reinstituye también el uso simbólico del poncho de franja, bufanda de vicuña, *tata* santo o vara, e *istalla* (o *ch'uspa*). La *toqlla*, o sombrero de uso ceremonial construido en base a dos alas de cóndor (se sugiere que la iconografía de la época del alzamiento de Tupaq Katari le retrata usando la *toqlla*), utilizado en los rituales de la siembra simbólica de la plaza en el norte de Potosí (Aymaya, Macha, Poqwata), insinúa también un tipo de autoridad que sugiere el liderazgo más al nivel convencional-ceremonial de las mitades. Sin ir muy lejos el *tinku* de Chayanta que observé en 1979 y luego en 1985 se deja «regular» por una autoridad totalmente foránea y que lleva un látigo en la mano para ordenar a los partícipes de ambos bandos en cuestión. En el trasfondo del *tinku*, como se ha explicado, está el elemento relacionado con la utilización de la tierra, un sistema regulatorio que organiza la producción del *sapsi* humano. A ellos hay que añadir, sin duda, la imagen del *inka mayku* [«Inka with authority», «el inca con autoridad»], es decir, las cuatro piedras angulares que sirven de fundación y cimiento a la estructura habitacional (Platt 1986: 240) y que también se transfiere a los mojones que se mueven anualmente para fijar los «límites» de las tierras y la responsabilidad de su cuidado entre las naciones del norte de Potosí.

Citemos también para corroborar la representación de la autoridad «originaria *urinsaya*» el siguiente orden «jerárquico», tal como se conoce en algunas comunidades andinas de Bolivia:

- a) *Mallku*
- b) *Jilaqata*

- c) Alcalde
- d) *Amawta*
- e) *Jach'a Kamana*
- f) Alcalde escolar
- g) *Chaski*
- h) *Amawta* vialidad
- i) *Amawta* deportes
- j) *Qullawayu*
- k) *Amawt'a* permanente

Subrayemos aquí que ninguno de los términos ordenados «jerárquicamente» tiene inmediato significado del ejercicio univocal o subjetivo del poder político. De hecho la lista está relacionada con la autoridad originaria de elección rotativa y anual de un *ayllu*. En todos ellos la connotación del servicio está implícita en el rol que la misma comunidad controla. Mi amigo *jilaqata*, Francisco Laura, *Laurajaque*, en Patacamaya (territorio aymara), me dice por ejemplo: «ahora, me he estado preparando para ser *jilaqata*, he estado escapando a esta responsabilidad, pero ya no más. Tengo nomás que hacerlo. Mi compañera también, se ha comprometido a hacerlo, ha de ser *t'alla*. He tenido que ir donde mis mayores, para preguntarles, para pedirles que me ayuden a ser *jilaqata*. También la *t'alla*. Porque ellos también lo fueron. De ellos aprendemos la autoridad, el papa santo [la vara del *warayuq*].».

Nótese también que el concepto de *Mama T'alla* como «autoridad» es un reconocimiento reciente, un rescate del principio binario de la comunidad andina conocido como el principio *chacha-warmi* (hombre-mujer) de complementariedad. Idealmente, este principio *chacha-warmi* debería ser susceptible del ejercicio directo del poder, tanto como de compartirlo, fuera de reducirse a una simple acompañante, o en virtud del matrimonio al *Mallku*. Deberíamos poner en cuestión el hecho de la reinstauración de la categoría y de la capacidad efectiva que tiene la *Mama T'alla* de ejercer su poder sobre la comunidad, hasta encontrar situaciones de franca recuperación del ejercicio del poder político de la mujer andina.

Es importante anotar que, antes de la perseverancia del concepto de poder en la evidencia lingüística, la tendencia de la población andina es la de reinstaurar símbolos en lugar de abstracciones. El propósito no es otro que el de reafirmar un aspecto de su poder a través de los valores simbólicos. A medida que los movimientos nativistas reafirmen su capacidad de entrar en un juego de confrontaciones y contestaciones, entonces la abstracción del poder también podrá desarrollar ya no solamente las justificaciones binarias, sino un principio jerárquico *per se*, a pesar de la ausencia estructural de tal condición en la cognición tradicional andina. El nivel de autosuficiencia moral y técnica, la afirmación de los símbolos que dan paso a la reinstauración del principio jerárquico no es otro que aquel dual, tripartito, de pares, cuatripartito, pero de ninguna manera de subordinación o supraordenación.

Incluso en la observación del concepto de poder en las organizaciones políticas de los andinos de hoy, la jerarquía es siempre en imitación al partido político, o al esquema populista de los sindicatos que fueron introducidos para «campesinizar» y «bolivianizar» a las comunidades andinas tradicionales que escaparon al nacionalismo del MNR y los gobiernos militares (1952-1977). Silvia Rivera apunta cómo en tiempos de la posguerra del Chaco (1932-1935): «En los altos del departamento de Cochabamba y en otras zonas del país, los campesinos indios manejan hasta hoy una ambigua figura de Villarroel [colgado por la oligarquía boliviana] encarnando al inca redivivo. Pareciera que el horizonte de relaciones estatales de la comunidad andina, presente desde tiempos prehispánicos y con múltiples manifestaciones y evoluciones en los períodos colonial y republicano, operase como un elemento organizador de la memoria colectiva y de las percepciones que el campesinado indio tenía de la sociedad y de la estructura del poder en la que se hallaba inmerso» (1986: 53).

Las ideas de Zuidema (1983) documentan extensamente el análisis que él hace de las fuentes relativas a la jerarquía ordenada en el sistema administrativo sin que por ello se entre a discutir el problema de la subordinación o la supraordinación del poder. El

ejemplo de Zuidema pareciera rayar más en el aspecto regulatorio, *i.e.*, una jerarquía al interior del sistema regulatorio. Sus ejemplos están basados en las terminologías recogidas por Guamán Poma (f. 75, 76): «...Primero, cada una de las posiciones de importancia nacional eran adjudicadas por un grupo especial de incas-por-privilegio. Segundo, se establecía una posición con un término del parentesco en relación a *Capac Apu*, el rey de ese grupo ... rangos, fueron entonces 'hijo', 'nieto', 'bisnieto', 'tataranieto' e 'hijo de la hermana'. Tercero, se utilizaba un sistema de títulos» (Zuidema 1983: 55). Es evidente sugerir que tal sociedad andina estaba organizada aún bajo cánones del sistema de parentesco en el que difícilmente podrá darse un sistema jerárquico en el sentido de lo déspota, lo fascista o lo represivo. El parentesco es un mecanismo organizativo de la sociedad; de hecho la *panaca* es un ejemplo concreto, pero no un sistema vertical de autoridad impositiva.

Richard P. Schaedel (1988) clarifica extensamente la idea de lo jerárquico en los Andes cuando discute unos planteamientos sumarios respecto del vacío cognoscitivo-lingüístico del principio de autoridad. Es decir, fuera de los esquemas de complementariedad binaria o dual, tripartita o cuatripartita, lo que se puede afirmar es que las evidencias recogidas dan testimonio de una cultura antijerárquica y antiautoritaria en vías de consolidar (con la experiencia estatal inca) por primera vez las fundaciones básicas del poder en términos de jerarquía.

En el mejor de los casos la concatenada organización complementaria de niveles, mitades, bajos y altos, etc., tan propia de los Andes, que tiene en Zuidema (1964) su mejor expositor, revela un principio ordenador pero de ninguna manera una cosmología autoritaria. Afirmamos con Schaedel, utilizando las evidencias lingüísticas de los léxicos y el trabajo de campo, la certera ausencia de jerarquía implícita y del concepto del poder político, efectivo, absoluto y coercitivo en los Andes. La capacidad de definir el poder en su variante andina tiene, en cambio, relación «independiente» y «dependiente», con aquellos aspectos que Richard N. Adams considera inherentes como: «concesión [*granting*], distribución [*allocation*]

y delegación [delegation]» (Adams 1977: 388). Schaedel, para formular la idea de la jerarquización entre los incas y su ensayo estatal aglutinado para la regulación, no epistemológicamente formulada, sugiere que éstos se enfrentaron con estructuras cognoscitivas estancadas en niveles tripartitos que posiblemente estaban, naturalmente, en vías rápidas de cambios e implementaciones: «El universo tripartito y los modelos cognoscitivos asumen la simetría en cuanto el principio de mediación entre pares opuestos es un principio de regulación en vez de una jerarquía implícita».

Schaedel continúa:

El sistema regulatorio (característico de sociedades sin y pre-estatales, en las que el «control» descansa implícitamente sobre preposiciones y sanciones sagradas) poco podría expresar en sus modelos cognoscitivos sobre la forma de jerarquización rígida; mientras que los mecanismos de control y regulación, que se encuentran explícitamente fundados en una estructura de autoridad apoyada en fuerzas coercitivas, permite un modelaje cognoscitivo que legitima la jerarquía (Schaedel 1988; mi traducción).

Con estas ideas, el pensamiento de Schaedel incide en uno de los temas explicatorios contemporáneos más complejos que se refieren a la conceptualización epistemológica de la jerarquía al interior de las sociedades andinas que experimentan con ideas estatales. Al afirmar la base de su discusión en los horizontes andinos de sociedades pre-estatales y las que carecen de él, Schaedel nos ofrece los resultados de una reflexión relacionada con el mecanismo cognoscitivo susceptible de hallar en los Andes entre los primeros asentamientos que pasan por el momento de la práctica regulatoria dual-complementaria del Estado temprano. Este modelo cognoscitivo se reproduce, al parecer, inmune a la proposición de otros modelos organizativos tales como el planteado por la experiencia estatal del incario que, en el argumento de Schaedel, no hace más que usufructuar y coaccionar un modelo cognoscitivo ya referido con anterioridad por los diversos «señoríos nativos», que recurren, mejoran y

readaptan modelos dual-complementarios, arraigados en los horizontes tempranos de los proto-Estados andinos, de naturaleza regulatoria antes que jerárquica.

He ahí, de alguna manera, una explicación causal de cómo las categorías del poder retienen aspectos parcelados en el caso de muchas sociedades andinas que no llegan a la industrialización capitalista, o de cómo al interior de esa foránea experiencia del capitalismo, ellas continúan utilizando las formas organizativas allegadas a su experiencia primaria a pesar de los Estados nacional-populares. De estos casos la experiencia estatal peruana, la boliviana, la ecuatoriana y la guatemalteca son casos no resueltos de Estados plurales *de facto*, donde las únicas soluciones de su integración como Estados nacionales han de necesariamente pasar por el ataque vorazmente racial hacia sus poblaciones de raíces prehispánicas.

Si la cultura andina permanece en medio de un ambiente hispanófilo, hoy por 500 años, el hecho de que sea no una cultura acabada, dominada, sino una cultura encapsulada aunque de carácter contrahegemónico, se debe también a la debilidad de los Estados y las clases nacionales, dependientes y colonizadas que representan la experiencia del Estado nacional. Es decir, esa forma allegada de operar un proceso de implementación del concepto del poder a la que podemos llamar «escamoteo» porque, a pesar de ser una mayoría porcentual, la población india se halla ajena del escenario donde se toman las decisiones nacionales. Si como Estados nacionales, aquéllos con un alto índice de población indígena (Bolivia, Perú, Ecuador, Guatemala), fracasan en sus políticas de integración visible o asimilación forzada de las poblaciones indias (es decir, generar toda una política de deculturación, fragmentación y disonancia cognoscitiva), es que detrás de la fuerza del *etos* del habitante de las naciones originarias, existe un mecanismo de autovalorización que espurámente se manifiesta en los alzamientos periódicos de resistencia contra los dichos Estados nacionales y bancos internacionales que han sumido a estas naciones en capitalismo de crédito e intereses, en vez de excedentes.

Contra el encapsulamiento, esa cultura recurre a la autovaloración de su fuerza contrahegemónica. Y ha de ser en el poderío de su lengua de resistencia donde se ha de percibir que, aunque distante de generar convencimientos comunes en la representación de la idea abstracta del poder en lexemas representativos, es más fácil resistir y ubicarse en una posición antijerárquica y de desconocimiento del poder formal, como lo ha demostrado la presencia contestataria de las naciones indias y su experiencia de restituirse como tales en el espectro de una redefinición del concepto del Estado, la autonomía, la territorialidad y la libre determinación. En este sentido, el resultado del ejercicio de la libre determinación debería ser capaz de generar la autosuficiencia económica y el bienestar de la sociedad en cuestión.

El encapsulamiento de naciones originarias y las características exclusivistas del Estado nacional de hoy, en términos del quechua, se expresa en una conciencia del 'nosotros' que en la lengua franca de los incas —en su primera persona plural— tiene un aspecto inclusivo y otro exclusivo. Así, un 'nosotros' en quechua —*ñuqanchis*— significa 'todos nosotros', pero el *ñuqayku* ¿significa un mensaje de «integración» al «Estado nacional» cuando el oyente tiene dos opciones contradictorias? ¿Es el nosotros de exclusión, o es el nosotros de inclusión? Esa diferencia lingüística ha contribuido definitivamente a derrotar todo intento de «incorporación», de «asimilación», de la formación de una sola nación imaginada. Sin duda que, en el caso de los Andes, hay dos y tres formas de decir «nosotros», todos nosotros, y nosotros sin ellos. La pregunta cuestiona al nacionalismo sin nación, a la nación de un nosotros disonante.

Mientras subsistan las culturas, con la intencionalidad con que lo hicieron en el caso boliviano, las disonancias han de resolverse en la percepción total de un cosmos igualitario. Al desaparecer lenguas y culturas, desaparecerían también formas de concebir el poder y el tiempo y el espacio. Quizá el discurso multicultural y la autocritica hacia el racismo y la discriminación institucionalizada, nos lleven hacia una resolución donde las personas se vean de igual

a igual. La sociedad humana, después de todo, debería retomar el control regulatorio de su sistema y de su capacidad para la autosuficiencia. Ahí parece resumirse el concepto del poder andino.

Bibliografía

ADAMS, Richard N.

- 1977 «Power in human societies: a synthesis». En: Adams, Richard N. y Raymond Fogelson (Eds.). *The anthropology of power*. Ethnographic Studies from Asia, Oceania and the New World. NY: Academic Press, 387-410.

DELGADO-P, Guillermo y GREEN, Mauricio

- 1992 «High in the Andes». Santa Cruz, UCSC. Video, VCR 12m.

FOCK, Niels

- 1981 «Ecology and mind in an andean irrigation culture». En: *Folk* (Copenhague), Vol. 23: 311-330.

GONZALES HOLGUIN, Diego

- 1952 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca*. Prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Imprenta Santa María.

HORNBERGER, N. y HORNBERGER, S.

- 1977 *Diccionario trilingüe: runa simi, english, español*. Sicuani. Imprenta Prelatura. 3 Vols.

LEVINE, Terry Yarov

- 1987 «Inka labor service». En: *Ethnohistory*. Vol. 34, Number 1: 14-46.

MEYERSON, Julia

- 1990 *T'ambo, life in an andean village*. Austin: UTP.

PLATT, Tristan

- 1986 «Mirrors and maize: the concept of *yanantin* among the macha of Bolivia». En: John V. Murra, Nathan Wachtel y Jacques Revel (Eds.) *Anthropological History of Andean Politics*. Cambridge: University Press, 228-259.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia

- 1986 *Oprimidos, pero no vencidos*. Geneva: UNRS.

- SCHAEDEL, Richard P.
 1988 «Andean world view: hierarchy or reciprocity, regulation or control?». En: *Current Anthropology*. Vol. I, 29 (5: 755-768 (December). [Véase una versión original de este texto en R. P. Schaedel, «Interrelaciones y percepciones cósmicas andinas: ¿regulatorias o de control?». Traducción de Guillermo Delgado-P. En: *Histórica*, Vol. XV (1), julio 1991 (Lima, Perú)].
- SALOMON, F.
 1987 «A north andean status trader complex under inka rule». *Ethnohistory*. Vol. 34(1): 63-77.
- TAUSSIG, Michael
 1987 *Shamanism, colonialism and the wild man*. Chicago: UCHP.
- TORRES RUBIO, Diego de
 1637 *Arte y vocabulario de la lengua Quichua general de los indios de el Perú*. Que compuso el Padre [1754] Diego de Torres Rubio de la Compañía de Jesús. Y añadió el Padre Juan de Figueredo de la misma Compañía. Lima: Imprenta de la Plazuela de San Christoval.
- TYLER, Stephen (Ed.)
 1969 «Introduction». En: *Cognitive Anthropology*. NY: Holt, Rinehart and Winston (1-23).
- URZAGASTI, Jesús
 1987 *En el país del silencio*. La Paz: Hisbol.
- WACHTEL, Nathan
 1992 *Diex et vampires*. Retour à Chipaya. Paris: Seuil.
- YAMPARA H., Simón
 1992 «Pacha en el pensamiento andino». «Linterna diurna». En: *Presencia*, La Paz (Bolivia), junio.
- ZUIDEMA, Tom R.
 1964 *The ceque system of Cusco. The social organization of the incas*. Brill Leiden.
 1983 "Hierarchy and space in incaic social organization". En: *Ethnohistory*, Vol. 3 (2): 49-75.