

Para citaciones:

Gonzales, O. (2020). Money for nothing: la revolución no monetaria de los Andes. *Visititas al Patio*, 14(2), 115-127. DOI: 10.32997/RVP-vol.14-num.2-2020-2783

Recibido: 15 de abril de 2020

Aprobado: 15 de junio de 2020

Editor: Silvia Valero. Universidad de Cartagena-Colombia.

Copyright: © 2020. Gonzales, O. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/> la cual permite el uso sin restricciones, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el original, el autor y la fuente sean acreditados.

Money for nothing: la revolución no monetaria de los Andes

Money for nothing: the monetary revolution of the Andes

Odi Gonzales¹ 

New York University-SUNY

RESUMEN

La religión cristiana, la escritura, el caballo, las armas de fuego, el concepto de riqueza basada únicamente en la acumulación de bienes materiales, modificaron irreversiblemente la organización política, social y cultural del mundo andino, a la llegada de los europeos en el siglo XVI. Estos cambios notorios y visibles gravitaron no sólo en la conducta de los andinos, sino en su propio lenguaje cuyo caudal fue acrecentado con términos nuevos relacionados a la economía regida por el dinero, ajena a la naturaleza del quechua y de la sociedad andina. El presente trabajo asedia esta coyuntura mercantilista desde la perspectiva del lenguaje.

Palabras clave: economía andina; el trueque ancestral; el dinero en los Andes.

ABSTRACT

When Europeans arrived in the Andes in the 16th century, they brought the Christian religion, the writing, the horse, the firearms, the concept of wealth based solely on the accumulation of material goods, that irreversibly modified the social, political and cultural organization of the Andean world. These visible changes gravitated not only in the conduct of the Andeans but in their own language whose flow was increased with new terms related to the economy ruled by money, different from the nature of the Quechua language, and the Andean society. This work assesses this mercantilist situation from the perspective of language.

Key words: Andean economy; ancestral barter; money in the Andes.

¹ ABD Quechua Oral Tradition; MA Latin American Literature, University of Maryland College Park. Language Lecturer en New York University-SUNY. og10@nyu.edu

El advenimiento del dinero en los Andes suscitó un franco descoyuntamiento de la estructura social, cultural inka, una flagrante alteración en la perspectiva y conciencia de los andinos, y alcanzó a infligirle severas modificaciones al lenguaje mismo.

Antes de la llegada de los europeos, en los Andes regía una sociedad colectivista, no individual; los andinos desarrollaron una economía prescindiendo del dinero, de los verbos *vender*, *comprar*, ajenos al concepto de usura, de propietario, dueño; acometieron la producción, distribución y consumo, respetando los recursos naturales, desdeñando la especulación, la noción de mercado y riqueza material; todo ello, basado en el factor del trabajo comunal: una verdadera revolución NO industrial, más humana, simple y eficaz.

Tener / no tener

En el idioma runasimi (conocido como quechua) no existe el verbo *tener* propiamente dicho; lo que equivale a *tener* es un verbo derivado de *ser/estar* (*kay*); el *tener* deriva del *ser*: “Ni el quechua ni el aimara registran una raíz léxica primitiva que signifique ‘tener’ [...] el concepto de posesión en estas lenguas se obtiene mediante otros recursos” señala el lingüista Cerrón Palomino (2008: 203). No existe *yo tengo casa* sino *yo soy con casa*, o *de mí es mi casa* [ñoqa kani wasiyoq/ñoqaq kan wasiy]. Y es que sólo el *ser* puede *tener*, el *tener* no puede existir independientemente del *ser*: el *ser* es el que *tiene*; el *tener* sin el *ser* es inviable en el pensamiento y lenguaje andinos².

El *tener* como verbo independiente y las nociones de *tenencia*, *posesión*, *propiedad* (*privada*), *propietario*, *dueño* llega con España, con el advenimiento del dinero como medio de transacción. Por otro lado, en el quechua, los llamados “posesivos” no denotan posesión ni pertenencia, sino reciprocidad, correspondencia, conjunción. La noción y el término “posesivo” no son de genealogía andina.

En el runasimi el término *kay* como verbo es *ser/estar* (en el tiempo y en el espacio); como *ser* alude la esencia, la índole del sujeto³. Los diccionarios modernos lo definen: “Kay: Ser. Modo de existir, manera de vivir, actitud” (Lira: 181); “Kay: ser, existir. Tener. Haber” (AQC: 202)⁴; “kay. Ser. Significa también ‘haber’, pero sólo en tercera persona. Por ej., *huñunakuy kan-qa* ‘habrá una reunión’” (Cerrón Palomino, 1994: 46).

Lo que conocemos en quechua como verbo *tener* concierne al español, que al carecer de formas quechuas donde gravita el *ser* en conjunción, correspondencia, o correlación, lo redujo –en la traducción– a *tener* (ver Estermann, 2006:128-129):

Ana *kan* estudiante / Ana *es* estudiante (verbo *ser*)

En presencia de dos posesivos, el verbo *kay/ser* mantiene la gravitación del *ser*:

Anaq *kan* qosan / De Ana *es* su esposo (literalmente)

² La nativohablante de mixteco, y profesora mexicana Angelina Trujillo (San Diego State University) señaló recientemente en el Taller de Lenguas Indígenas de América Latina (Stanford University, 7-9 de marzo, 2019) que el mixteco carece del verbo *tener*: “el verbo *tener* es una variación de *ser*” señaló.

³ Por ejemplo, *ñoqa munani kayta taytay hina*/yo quiero *ser* como mi padre. *Kay* también es demostrativo (*ñoqa munani kayta*/yo quiero *esto*); es adjetivo o modificador (*kay sipas/esta* joven); adverbio espacial (Ana tiyan *kaypi*/Ana vive *aquí*, *kaymanta* kanchis/somos *de aquí*).

⁴ AQC: Academia Mayor de la Lengua Quechua de Cusco.

Este tipo de oración -con confluencia de “posesivos” y verbo *kay-* se traduce asazmente como “Ana tiene su esposo”. Así, lo que resueltamente en quechua alude al *ser* [*de Ana es su esposo*], es sustituido por el verbo *tener* [*Ana tiene esposo*].

En el quechua hay otra forma “posesiva” que es la más usada a nivel del habla, y se configura con el “posesivo” *-yoq*:

Ana *kan* qosayoc / Ana *es* con esposo
 Ñoqa *kani* warmiyoc / yo *soy* con esposa
 Ñoqa *kani* mana warmiyoc / yo *soy* sin esposa

En la forma *-yoq* también rige el *ser*, pero se la traduce igualmente por *tener* [*Ana tiene esposo, yo tengo esposa, yo no tengo esposa*]⁵ porque es dictamen de la cultura hegemónica⁶.

Como se dijo, literalmente el posesivo *-yoq* significa *el/la que es con/sin*, que se condice con el pensamiento y la ideología andina de la reciprocidad; *-yoq* denota una conjunción: un elemento se corresponde, se condice o es recíproco con otro, o simplemente es la conjunción de un elemento con otro; al sustituirlo por “tener” se disipa la esencia de su significado. El término *wiksayoc* para referir una mujer embarazada es, literalmente, “con barriga”.

La índole genérica y reduccionista del verbo *tener* ha terminado socavando la esencia del runasimi, y así *Ana kan wasiyoc* equivale también a “Ana tiene una casa” o “Ana es dueña de casa”; *ñoqa kani allpayoc* “Yo soy propietario de tierras”, o “Yo soy terrateniente”. *Qolqeyoc/adinerado* es otro neologismo recurrente. En su tesis, Carlos Alberto Dávila Corrales defiende la siguiente hipótesis:

La forma de acceder a la tierra en el mundo andino y por ende en el Estado Inca, se hacía a través del derecho de uso de ella, que tenía un carácter andino universal y se adquiría al momento de nacer dentro de un ayllu o comunidad; siendo este derecho reconocido, administrado y conformado por el curaca a cargo y por el propio Inca en función, y donde su ejercicio estaba vinculado al uso de la fuerza de trabajo con el fin de satisfacer las necesidades de subsistencia, rituales o religiosas del habitante de los Andes. Mas no por el otorgamiento de un título de propiedad al modo occidental que le permitiera disponer, vender, donar y usufructuar la tierra, y sobre todo someterla a las leyes de la oferta y la demanda, muy propias de una economía de mercado. (2010: 4-5)

Sin duda, esta arremetida del español diezma la noción de reciprocidad, de correspondencia, de empatía, de conjunción; si *Ana kan wasiyoc* equivale a “Ana es propietaria, dueña de casa”, *Ana kan qosayoc* bien puede equivaler a la falacia “Ana es dueña de [su] esposo”.

El sufijo *-yoq* marca el *ser* en términos de espacio, pero también de tiempo; por eso, para referir la edad del individuo, se usa exclusivamente *-yoq*:

Ana *kan* iskay chunka watayoc / Ana *es* con 20 años

⁵ En *Quechumara*, Cerrón Palomino registra: “wasiyuqmi kani/’tengo casa’ (lit. ‘soy con casa’) (2008: 203).

⁶ Cusihuaman lo llama simplemente “posesivo *-yoq*: denota posesión de algo [...] refiere a un propietario o una persona con algún talento” (216).

pero, el influjo inexorable del español hace que se traduzca: Ana *tiene* 20 años.

Que Ana *tenga* 20 años disuena en la lengua y el pensamiento andino; eso implica que Ana ejerce una posesión, una propiedad sobre el tiempo, pero nadie es dueño o propietario del tiempo. Asimismo, *Ana kan yachayniyoq* refiere que Ana es una persona con sabiduría, inteligencia, discernimiento, no que Ana es dueña de la sabiduría. Con la forma quechua “Ana es” se sopesa más al sujeto (ser); en cambio con la forma castellana “Ana tiene” se sopesa más la tenencia o posesión del sujeto (Ana)⁷.

Convengamos, entonces, que el caudal del runasimi no alberga el concepto ni el término ‘tener’ de procedencia europea. Las dos formas “posesivas” quechuas [ñoqa kani wasiyoq/ñoqaq kan wasiy] son traducidas del mismo modo, con el ubicuo verbo “tener”: yo tengo casa.

Esta implantación castellana ha violentado de tal manera la índole del runasimi que construcciones más complejas prefijan soterradas falacias como *wasiyoqniy/ mi dueño de casa*: si *mi* casa tiene dueño, entonces no es *mi* casa.

Ser vs. Tener

Antes de la llegada de los europeos a los Andes, la posesión y tenencia arraigaba en el *ser* mismo (*kay*); después, la posesión del individuo gravita sobre el *ser*, a través del verbo *tener*, dissociado del *ser*. Así, la categoría cultural europea de *ser* y *tener*, que la lengua castellana configuró con dos verbos de radicales distintos, es harto difícil de contemporizar en el idioma andino. En el pensamiento andino el *tener* es regido por el *ser*; en el lenguaje, el *tener* es configurado por el *ser*; el *tener* es un atributo del *ser*; sólo es posible *tener* si se es *ser*; sólo el *ser* puede ejercer un *tener*, una posesión. El *ser* determina el *tener*, no al revés.

Dijimos que, en la traducción castellana, el verbo *kay* [ser] deviene en *tener* por la presencia de posesivos; por tanto, el *tener* no es viable sin el *ser*. Del mismo modo, el verbo *kay* [ser/estar] está implícito en la forma progresiva del resto de los verbos, porque es el *ser* (el sujeto) el que ejerce la acción: Juan llank’ashan/Juan *está trabajando*; la traducción castellana requiere de dos verbos *estar* y *trabajar*; en la configuración quechua el verbo *llank’ay/trabajar* (acción) engloba el ser o estar (sujeto). A falta de un equivalente en español, el llamado ‘obligativo’ *kashan* se traduce *tengo que*. Esta forma deriva, igualmente, del verbo *kay/ser, estar*, y requiere, en su ensamble, de un posesivo. Ejemplo: *llank’anay kashan* que la traducción la vierte *tengo[yo] que trabajar*. Otra vez, con la sustitución del verbo *tener* en lugar de *ser*, se desnaturaliza el alcance semántico del *ser*. Con *tener que* surge la obligación, y acaso la realización de un acto no deseado; el auxiliar *kashan* no alude a una obligación; refiere el ser mismo; es como *vivir*; vivir no es una obligación, está en la índole del ser; en el pensamiento andino el *trabajar* o realizar cualquier quehacer no es una obligación; el trabajo, la acción es intrínseco al ser. El auxiliar *kashan* refiere ese atributo del ser: regir, estar en acción [trabajando]. La alocución *ñoqaq llank’anay kashan* es harto difícil de verter literalmente al español; una aproximación sería *mi*

⁷ En los textos de enseñanza del quechua del río Napo (Ecuador), encontramos el verbo ‘tener’: *charina*. Aquí un ejemplo: “mamata charingichu? / tienes mamá?, Arí, mamata charinimi/sí tengo mamá” (Materiales de la Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe de Napo p.37). Tal vez se trate de un neologismo; el radical *chari* es inescrutable. Asimismo, el término *charik* es *rico* (*Kichwa shimita yachasunchik*, 188).

trabajo está siendo; es decir, yo estoy rigiendo en mi trabajo, no puedo delegarlo a otro. Así, cualquier actividad del individuo libre es connatural a él, no es una obligación. Es probable que en el pasado todas las lenguas tuvieran este caso; la aparición del dinero prefijó el verbo *tener* desarraigado del verbo *ser*. Así, en español o inglés hay dos verbos distintos: *ser/to be*, y *tener/to have*. En *Manual de enseñanza Quechua*, el profesor Clodoaldo Soto dice del verbo tener: “en Quechua no existe” (2006: 335); no existe, ciertamente, como otro verbo sino como derivado de *kay* (ser).

La noción de riqueza en los Andes

Se dijo que el verbo *kay* rige el *ser/estar* en términos de tiempo/espacio, y reciprocidad o correspondencia. El sufijo *-yoq* marca esa interacción del ser en el tiempo y en el espacio. Para el pensamiento andino la riqueza es inherente al ser, pero la única riqueza del individuo es su ser mismo, es decir, su capacidad de discernimiento, su ánimo, emotividad y emprendimiento, sus saberes transmitidos, su potencial y vitalidad para acometer el trabajo, ejecutar sus deseos y anhelos, su lenguaje heredado⁸. Esa riqueza inmaterial, esencial, más temporal que espacial, lo expresa la construcción *kaqniyoq* que literalmente enuncia *el/la que es con ser*⁹, pero que, desde tiempos coloniales, se traduce inexorablemente como rico, acaudalado, el que tiene propiedades, rentas, etc. Lo temporal devino en espacial.

La construcción *kaqniyoq*, que pervive hasta hoy, es un derivado del participio *kaq* del verbo *kay*, que los diccionarios contemporáneos definen “Ka:q: ente, el que es o existe, ser sujeto” (Lira, 177), “Ka:q: que es. Que existe o lo que existe” (AQC, 199). Aunque el diccionario del Anónimo (1586) registra “cac: el que es (participio de *kay*, verbo sustantivo)”, admite “caquey: mi hacienda, o lo que me pertenece”¹⁰. Asimismo, el diccionario asienta la construcción “caqueyocmicani”¹¹ cuyo significado, en la versión original, aparece “tengo possible” (1586: 113). Los editores de la versión 2014 la transcriben con un añadido: “tengo posible [bienes o rentas]”. Otro término que el diccionario del Anónimo registra, es “caquencuna”¹²: su hacienda” ([2014] 1586: 55, 61).

Por tanto, *kaqniyoq* enuncia literalmente “el que es con ser”, no “el que tiene”, y menos “el que tiene rentas y bienes”; *kaqninkuna* (caquencuna) equivale a “su ser”, no a “su hacienda”. El inexorable influjo del español ha desvirtuado igualmente locuciones como *mana kaqniyoq/sin ser* que comúnmente se traduce “sin propiedades, sin bienes”, y ha prolijado neologismos del tipo *mana imayoq* “sin nada, indigente”¹³.

En tal sentido, *El modo andino de la propiedad de la tierra en el estado Inca*, Carlos Dávila señala:

Otro elemento a tomar en cuenta, es la ausencia del espíritu lucrativo y de codicia por parte del hombre andino hacia los bienes materiales; el cual se mantuvo vigente, hasta aproximadamente la tercera década después de la incursión hispana

⁸ Como se sabe, en *Comentarios reales* Garcilaso enfatiza esta índole cuando refiere el nombre del emperador inka Huayna Capac: “[capac] quiere decir rico, no de bienes de fortuna, sino de excelencia y grandezas de ánimo” (CR 8, VII, 342).

⁹ Una traducción más abstracta puede ser “el/la que es recíproco con su ser”.

¹⁰ *Kaqniy* sería en la variante cusqueña formatizada; los editores de la versión 2014 transcriben *kaqiy*.

¹¹ *Kaqniyoqmi kani* en cusqueño; en la variante de los editores 2014: *kaqiyuqmi kani*.

¹² *Kaqninkuna* en cusqueño; en la variante de los editores 2014 *kaqinkuna*.

¹³ El desconcertante *Diccionario ideológico runasimi* de Francisco Calderón Quillatupa registra: “Allikaqniyuq: el que posee muchos bienes” (2009: 21).

en los Andes; momento, además, en que empiezan a consolidarse las instituciones españolas. Es decir, que la acumulación de riqueza al modo occidental no fue un patrón aplicado en toda el área andina; sino por el contrario, hubo un afán redistributivo y previsor de la riqueza a gran escala tanto a nivel del ayllu, como a nivel estatal; con el objetivo de satisfacer únicamente, las necesidades de subsistencia y rituales. Ello explicaría en lo referente a la tenencia de la tierra, la temporalidad y no perpetuidad de su posesión. (2010: 83)

En el libro *Quechumara*, Cerrón Palomino comenta el caso del posesivo con confluencia de los sufijos *ka+pu*: “reclama el marcamiento de los participantes involucrados en la posesión -el que posee algo y el objeto poseído-” (204). Aunque los ejemplos proveídos los traduce con el verbo *tener*: “*iskay chukuy kapuwan* ‘tengo dos sombreros’, *batun chakrayki kapusunki* ‘tienes una chacra grande’, *qullqinqa manam kapunchu* ‘no tiene dinero’”, acota: “los ejemplos pueden parafrasearse mejor como ‘me existen dos sombreros’, ‘te hay una chacra grande’ y ‘no le hay dinero’, respectivamente”. El Anónimo registra “tener: capuanmi”, que en la edición 2014 aparece: “tener. capuanmi | kapuwanmi | [lit. ‘me hay’]” 346¹⁴.

Con el genérico verbo *tener* el castellano configura indistintamente cláusulas como “tener dinero”, “tener casa”, “tener esposa”, “tener pereza”, “tener paperas”, etc. El diccionario del Anónimo registra “tener pereza: quellacuni” (346), construcción que conlleva una predisposición del “ser” (yo soy/estoy) no del “tener”. Asimismo, registra “tener ganas de comer: micunayani” (346), que, ciertamente, denota “estar uno [ser uno] con deseos de comer”.

Allanamiento del lenguaje

El advenimiento del dinero, qué duda cabe, originó en los Andes transformaciones que subvirtieron el propio lenguaje. Un caso emblemático es el del verbo *llank'ay*/trabajar, que devino en *llank'apakuy*. El sufijo *-paku* (conformado por el repetitivo *-pa* y el reflexivo *-ku*), según el contexto, refiere el hecho de usufructuar, sacar ventaja, aprovecharse de, es decir, no ser recíproco. Así, por ejemplo, *mibupakuy* es literalmente “comer frecuentemente la comida de otro”¹⁵. Sin embargo, aplicado al verbo “trabajar”, el sufijo compuesto *-paku* adquiere una significación excepcional en términos de reciprocidad. Antes de la conquista, el trabajo en general, pero sobretudo el referido a la labor agrícola, era de índole colectiva, universal, y para beneficio del trabajador y el estado que le otorgaba la tierra. El trabajo era inherente al ser, entre el individuo y el trabajo mediaba una conjunción, una suerte de reciprocidad. Con el trasplante de las nociones europeas, *llank'ay* deviene en *llank'apakuy* que refiere un trabajo temporal, subalterno; una actividad secundaria y remunerada. Con la noción europea de “riqueza” y “propiedad privada” la tierra ya no es un bien común: tiene dueño; se trabaja para otro, no para uno mismo. Así, se trastoca la lógica andina del trabajo como ejercicio intrínseco, permanente, continuo; el que usufructúa el trabajo de otros es el dueño de la tierra. La reciprocidad entre el individuo y el trabajo se quiebra con *llank'apakuy*; el “trabajador” (*llank'ay*) deviene en “jornalero, peón, dependiente” (*llank'apakuq*); surge una ominosa reciprocidad entre el individuo y el dinero, y así, este nuevo orden prohija los primeros mendigos y pordioseros en los Andes.

¹⁴ El diccionario de Jorge Lira registra: “kapuqniyoq: acaudalado, acomodado, persona de recursos económicos; kaqqeyoq: acomodado, que dispone de medios económicos, hacendado, que es rico” (177).

¹⁵ Otros ejemplos: “ñuñupakuy: lactar la leche de madre ajena”, “puñupakuy: dormir en casa ajena” (Gonzales, *Runasimi. Lengua y cultura*, Vol. IV, 2016: 46).

La propensión por las cifras descomunales, mientras más grandes más abstractas e inmanejables, así como los términos “millonario”, “billonario”, y todo lo que trasunta el prefijo griego *mega*, que es la multiplicación de los ceros –la cifra más abstracta entre los números- deriva de la consagración del dinero como medio de transacción en un sistema de propiedad privada. En una sociedad de intercambio de productos sin mediación del dinero como la andina -cuya categoría suprema era la reciprocidad- no se podía ser millonario, no se podía lucrar. Como señala Dávila Corrales,

La riqueza y la pobreza en el mundo andino, no se circunscribían exclusivamente a la acumulación de bienes materiales y rituales; sino fundamentalmente, al acceso a la mano de obra producida por el sistema de lazos de parentesco y de reciprocidad. Si todos tenían derecho de usar la tierra a través del trabajo para satisfacer sus necesidades de subsistencia desde un yana hasta el propio Inca, la pregunta sería: ¿habría necesidad de ser propietario? Una respuesta contundente sería no. (135)

En los Andes, tras la llegada de los europeos, la noción de riqueza transige con la voracidad por el oro y otros metales; después, términos de índole intrínseca como “valor” pasan a designar casi exclusivamente la valía monetaria o la del papel billete. En español se le llama “trueque” al intercambio de productos; en runasimi el término “ranti” equivalente a sustitución, relevo, reemplazo, nombra esta práctica prehispánica. Andando el tiempo, “rantiy” devino en un neologismo que significa “comprar”.

Comprar & vender

Un sistema que no condescendió al uso del dinero para proveerse de bienes y servicios, prescindió también de los términos que el dinero prohijó. El runasimi no tiene los verbos *comprar*, *vender*, *costar*, *valer*; las alocuciones *ganar dinero*, *intereses*, o la noción de usura.

Qolqe es el neologismo que equivale a *dinero*, pero propiamente es el nombre del metal “plata”. *Rantiy* equivale a *comprar*, pero es una adaptación del radical *ranti* que denota “intercambio, sustitución; dar algo en lugar de” (Gonzales, 2016: 37). En el diccionario AQC confluyen estas dos nociones: “*ranti*: transacción comercial con moneda // reemplazante, lugarteniente, delegado” (2005: 510). El diccionario de Jorge Lira tiene dos entradas de la misma locución: “*ranti*: sustituto, reemplazante, delegado, reemplazo, persona que hace o presenta por otra. Lugarteniente, representante// ñoqaq rantiytan pay qhepanqa: en mi reemplazo ha de quedar él [...] en vez de, en lugar de; *ranti*: compra, acción de comprar, adquisición de mercancía por valor monetario. V. *rantiy*” (2008: 414)

En las “Advertencias” de sus *Comentarios reales*, el Inka Garcilaso señala: “es de advertir que, en mis tiempos, que fueron hasta el año de mil quinientos y sesenta, ni veinte años después, no hubo en mi tierra moneda labrada: en lugar de ella se entendían los españoles en el comprar y vender pesando la plata y el oro por marcos y onzas”. (7)

Aunque el neologismo *rantiy* (comprar) provenga del adverbio *ranti*, este último –a nivel del habla- sólo es posible de ser plasmado con posesivos y sufijos complementarios: *rantiyipi/rantiyta*: en mi lugar, en lugar de mí; *rantiykipi/rantiykita*:

en tu lugar, *rantinpi/rantinta*: en su lugar, en lugar de él o ella, etc. Con esta forma – que denota reciprocidad- es viable la construcción de oraciones con predicados adverbiales:

Ana llank'ashan noqaq rantiyipi / Ana está trabajando en mi lugar [me está reemplazando]

Presidenteq rantinta rimanqa vicepresidente / En vez del presidente hablará el vicepresidente

Con el posesivo en tercera persona –precedido por un referente- *rantin* deviene en adjetivo, como, por ejemplo: *inkaq rantin*: el reemplazo del inka¹⁶. En el *Capítulo de las ordenanzas del Ynga*, Guaman Poma refiere: “Mando que ayga asesor, *yncap rantin rimari capac apo*, el dicho asesor fue hombre principal... lleuaua como *Ynga* a las dichas prouincias y le llamaua *yncap rantin*, en lugar de *Ynga*” 184[186]¹⁷. En otro pasaje (Las Conzederaciones) la allocución aparece, cuando el cronista describe a los príncipes y capitanes generales. De uno de ellos dice: “tubo asesor, *yncap rantin rimac*” 950[964]. *Chhbalay* es el otro verbo para “canjear, intercambiar”. Gregorio Condori la refiere en su testimonio: “chayllaman huk arriero llaqtayta chayamun, kachi azucarta askha mula caballopi apamuspa willmawan, ch'uñuwan morayawan chhalananpaq/en eso llegó un arriero a mi pueblo, trayendo sal y azúcar en muchos caballos y mulas para canjear con lana” (18).

Del mismo modo, *vender* es otro neologismo: *munachiy*. Deriva del verbo *munay/querer*, que con el causativo –*chi* [munachiy] equivale, literalmente, a hacer querer; ofrecer. Un sucedáneo del verbo *munachiy* es *qhatuy*, que proviene de *qhatu* que refiere el apilamiento, amontonamiento de productos (para ser intercambiados)¹⁸. A partir de la época colonial *qhatu* es *mercado*. En su diccionario, el jesuita González Holguín anota: “katu: mercado de cosas de comer; katuni katucuni: vender o reuender por menudo” ([2007]1608: 111). El dominico Santo Tomás registra en el *Lexicón*: “vendedor de mercaderias: catu camayoc, o randic” (1560: 103)¹⁹. El diccionario de la Academia Mayor de Cusco registra como sinónimo de *qhatuy*, *tiachiy* (483), que literalmente es “asentar, apilar”.

Posesión y Propiedad

La lengua quechua no tiene los términos “propiedad” ni “propietario” o “dueño”, ni sus secuelas “amo, patrón”. Aunque suene incongruente, el “posesivo” –*yoy* y, en general, todas las formas posesivas quechuas no indican posesión, propiedad, sino conjunción, reciprocidad.

Como se dijo, con el advenimiento del dinero, en los Andes el ser fue desplazado por el tener. Los posesivos del tipo *allpayoq* se traducen exclusivamente en términos

¹⁶ El diccionario de la AQC registra: “rantin: representante de otro, delegado, vicario, sustituto” (512).

¹⁷ No es difícil entrever una oposición entre ‘yncap rantin’ de Guaman Poma y ‘zapa inca’ de Garcilaso (“para distinguir al Rey de los demás Incas le llaman Zapa Inca, que quiere decir Solo Señor” (*Comentarios reales* I, XXIV, 63). Más que un contrasentido, ambas denominaciones tienen que ver más con un título formal que con el cargo administrativo: incluso el Inka siendo único e insustituible, debía tener su par contrario o complementario (categoría de la dualidad andina).

¹⁸ Hasta hoy, en los mercados andinos los tubérculos y frutas se ofrecen dispuestos en montoncitos o *qoto*. González Holguín registra: “ccoto: montón; cotoni amontonar” (73). El diccionario AQC, registra: “Qotu o qoto: montón, montoncillo; qotoy: arrumar, amontonar (474). Tienen la misma raíz locuciones como “qolqa: depósito, granero, troje” y el verbo “qoy: dar” (diccionario AQC, 460).

¹⁹ *Randic* (o *rantiq* en la variante cusqueña) sería *comprador*.

de espacio, tales como “terrateniendo, hacendado, el que tiene tierras, dueño de tierras”, etc. Sin embargo, en *kaqniyoq*, gravitó originalmente el tiempo no el espacio: no se lega sino lo aprendido, lo asimilado en la experiencia cotidiana (tiempo). Por lo demás, la posesión o tenencia que se le atribuye al sufijo *-yoq* una transitoriedad, no es indefinida ni eternamente duradera: el “poseedor” o “poseionario” (el ser) no es eterno. En el imperativo *hamuchun puka ponchoyoq erqe/* que venga el niño con poncho rojo, la expresión *puka ponchoyoq/* con poncho rojo, configura, retrata o identifica a un individuo a partir de la prenda que lleva. La coyuntura de llevar un poncho rojo denota una tenencia, una posesión transitoria; mañana u otro día el niño puede estar sin poncho, o con otro color de poncho. Entonces *allpayoq* o *ponchoyoq* o *warmiyoyq* están marcados por una temporalidad.

Del mismo modo, la alocución *ñoqa hap'ishani Anaq libronta* que inexorablemente es vertida como *yo tengo el libro de Ana*, denota una posesión temporal de algo concreto, que no me pertenece. Literalmente *ñoqa hap'ishani Anaq libronta* sería *yo estoy agarrando el libro de Ana*; el verbo *hap'iy* no es *tener* sino *agarrar* (acción del ser); la forma progresiva *hap'ishani/* agarrando, enfatiza la temporalidad, la tenencia momentánea de algo ajeno, no la propiedad. En quechua no hay otra manera de expresar esta acción.

Este nuevo concepto que remarca una posesión o tenencia concreta (espacial) conlleva la idea de tiempo sólo porque la posesión dura el tiempo que el individuo dura. Con rezagos de reciprocidad entre la tierra y el trabajo del individuo, se administran aún las tierras en pocas comunidades altoandinas, regidas por vínculos de parentesco. En las alturas de Pisac, de Paucartambo, de Calca, los términos *allpayoq* o *wasiyoyq* denotan, en efecto, la noción del que tiene, del que posee una parcela, o la del poseionario de una vivienda (espacio), siempre en términos de una temporalidad. Sin duda, la noción de *allpayoq* o *wasiyoyq*, fuera del ámbito del ayllu o comunidad, es distinta, es europea; proviene del sistema feudal, colonial y monetario. En este sentido, Ariadna Baulenas señala:

El término “propiedad” lleva implícitas unas connotaciones que en el mundo andino deben ser cuestionadas. En primer lugar, la propiedad privada no existió en el mundo andino hasta la llegada de los españoles. Sin embargo, las crónicas presentan una tripartición que debe ser tomada en cuenta: propiedades del inca, de la religión y comunales. Esta división responde a una interpretación española de la realidad andina según el modo feudal, en el que se diferenciaba entre las tierras del rey, de la Iglesia y del pueblo; muy acorde con los intereses de los conquistadores. (2016:151)

Con esta dialéctica incluso los hijos, la esposa o los hermanos denotan igualmente una temporalidad y una conjunción en términos de reciprocidad. Ser padre (*wamayoyq*) o hijo (*taytayoyq*) no transige con la eternidad, y denota una conjunción: se es padre sólo porque hay un hijo, y viceversa.

Como se dijo, en el pensamiento andino la Tierra-madre o Mamapacha— hábitat de todo lo que discurre sobre ella— no tiene dueño o dueños: los campos de cultivo, las cuencas hídricas, las viviendas o los galpones que se alzan sobre ella no pueden ser propiedades porque están en las lindes de un bien común. El sistema regido por el dinero (capital) se apropió de ella y la negocia como si fuera una mercancía. Dijimos que el sufijo *-yoq* marca el “ser” en términos de espacio y tiempo, no en términos

de “tener”. En los Andes precolombinos la noción de riqueza no presupone lo material; la construcción *kaqniyoq* (el/la que es con ser) no refiere una posesión espacial-concreta, sino una conjunción temporal, un ejercicio de reciprocidad. El quechua prehispánico no tuvo algo como *qoriyoq* o el poseedor de oro, por ejemplo. Con el advenimiento del dinero se configuran neologismos como *qolqeyoq*/el, la que tiene dinero, adinerado, poseedor del dinero. La consigna emblemática del capitalismo *time is money* no sólo es inviable en runasimi, es una falacia.

La colisión de dos mundos

El hecho de que el posesivo *-yoq* no aluda la posesión, sino el ‘ser’ en términos de conjunción, suscita francas diferencias entre las categorías culturales andinas y los conceptos occidentales relacionados con el ser/tener. Si *kaqniyoq* denota “el que es con ser” y no “el que tiene riquezas”, la herencia material (espacial) no es viable. El individuo lega a sus hijos únicamente su ser, su esencia que está constituida por otro tipo de valores como las enseñanzas que recibió y lega, la lengua que sus ancestros le dejaron y él transfiere; la reciprocidad, sus capacidades, su emotividad. En el mundo occidental el concepto herencia refiere casi completamente el aspecto material: dinero, casas, propiedades, rentas, negocios, etc. *Kaqniyoq* es tiempo, y *wasiyuq*, *chakrayuq*, *qolqeyuq*, espacio.

Esta colisión de conceptos y sistemas pervive hasta hoy. Doña Máxima Chaupe-Acuña, campesina, madre iletrada y pobladora de las alturas de Celendín (Cajamarca), habita la tierra de sus antepasados -adyacente a dos lagunas- preciada por la Corporación Minera Yanacocha, también conocida como The Conga Megaproject²⁰. Desde el año 2011, Máxima es hostilizada, acusada, y recientemente condenada por cargos criminales de usurpación de terrenos. Ni el premio internacional que le concedieron en 2016, atenuó la obstinación de la corporación transnacional²¹. Mirtha Vásquez, abogada defensora de Máxima, resume la pugna de dos mundos y la hegemonía de uno sobre el otro: “La compañía minera ganó [un juicio] porque probó [con documentos] que era dueña de la tierra [...] ellos [la minera] ofrecieron como evidencia los títulos de propiedad de la compañía minera Yanacocha, pero no mostraron ninguna prueba contundente del acto de posesión”²². Del mismo modo, cuando los sayones de la minera –apoyados por la Policía Nacional del Perú– acometieron con armas y violencia el desalojo de Máxima y su familia, los jueces desestimaron en la corte sus graves lesiones porque no presentaron certificados médicos: la falta de dinero y la enorme distancia que separa su comunidad de un consultorio médico o de una posta, hizo que ellos mismos se curaran sus heridas.

Este hecho trasluce el conflicto entre dos mundos irreconciliables: la antinomia oralidad/escritura. El trabajo diario, la reciprocidad entre Máxima y la tierra (que ella ocupa y labra) que le fue legada por sus ancestros, es la prueba concreta de que

²⁰ Yanacocha es una de las compañías mineras extractivas de oro y cobre más grandes del mundo; está conformada por la empresa norteamericana Newmont of Denver (51.35%), la peruana Buenaventura (43.65%), y el Banco Mundial (5%).

²¹ Máxima Acuña Atalaya de Chaupe fue distinguida en el año 2016 con el premio *Goldman Environmental Prize*. En la ceremonia, realizada en la ciudad de San Francisco, California, Máxima –en lugar de dar un discurso– cantó una de las melodías de su comunidad.

²² “The mining company won because it proved that it was owner of the land [...] they have offered as evidence the property titles of the mining company Yanacocha but however they have not demonstrated any objective act of possession” (*Conga no va, curajo*, 2017 doctoral thesis, Christopher Santiago, Columbia University, p. 142).

esa parcela es suya; para la minera (cultura letrada) lo es el título de propiedad, o el certificado médico para legitimar sus heridas. Estas disensiones, propias de la mixtura cultural, desencadenaron -en mayor magnitud- la llamada Masacre de Bagua o Baguazo (5 de junio 2009) donde fallecieron 33 personas en un enfrentamiento entre nativos amazónicos y policías²³. En el documental *When two worlds collide* de Heidi Brandenburg (2016), que registra minuciosamente el conflicto, Alberto Pizango -líder indígena de la etnia Shawi, educador -acusado por el gobierno peruano de “criminal, agitador, autor intelectual de las muertes”- y presidente de las comunidades amazónicas AIDSESEP – enfatiza el concepto ancestral andino, refiriéndose a la tierra con gratitud y reverencia: “La tierra te la han prestado, no te la han dado para que hagas lo que quieras. Cuando tú [te] prestas una cosa, hay que cuidarla mejor que el propio dueño. Y [la tierra] tenemos que entregarla a las otras generaciones en mejores condiciones”.

Los pobres de solemnidad

Uno de los pocos dibujos en el que Guaman Poma trasluce humor es el 147: representa la avidez del europeo por el oro. Cordial en su recinto, el Inka le ofrece un plato colmado de relucientes pepitas de oro al soldado Pedro de Candia: “cay coritacho micunqui/es éste el oro que comes?,” le pregunta, y Candia, postrado ante el monarca, responde: “este oro comemos” 369[371]. El rescate que Pizarro demandó por la liberación del cautivo Inka Atawallpa -dos aposentos plenos de oro y uno de plata- es el primer caso de secuestro y extorsión en los Andes. El oro, en lugar de bonanza y prosperidad es una maldición para el Perú; primero fueron los conquistadores, ahora es la codicia de las corporaciones mineras. La yuxtaposición del ser por el tener ha subvertido el orden de los valores andinos, ha generado una resemantización de términos quechuas, que hasta hoy perviven con dos significados: el original y el asignado por la cultura dominante. Así, *wakecha*, siendo *huérfano*, devino en *pobre*, *menesteroso* o, lo que la estrategia misionera llamó *pobre de solemnidad*²⁴. Si la única riqueza del individuo es su ser mismo, nadie puede ser pobre, todos venimos con un ser.

Olivia Harris, en su ensayo “The sources and meanings of Money” señala: “The values attached to collective interests and social ties are destroyed by accumulation for individual gain” (1995: 302)²⁵.

La falacia *ganar dinero*

La alocución *ganar dinero* no es dable en el runasimi. El verbo *ganar/atipay* sólo se aplica a situaciones que conllevan una competencia, donde uno derrota al contrincante. La expresión *ganar dinero* es, en runasimi, una falacia; uno no compite con el dinero; el dinero (cosa) no es un rival, un contrincante del ser humano. El runasimi ha adaptado los verbos *maskhay/buscar* o *tariy/encontrar* que equivalen a *obtener* el dinero a través del trabajo²⁶. En el quechua no existen los términos

²³ Este conflicto ocurrió en el segundo gobierno de Alan García (2006-2011), que después de la firma del Tratado de Libre Comercio Perú- Estados Unidos, decretó sin consulta previa a las comunidades que habitaban la zona, la explotación del gas natural de la región, dando su respaldo a la empresa Pluspetrol.

²⁴ En el quechua tampoco existe el término “gratis”; los neologistas han urdido el difuso *mana qolqepaq*.

²⁵ Los valores vinculados a las relaciones de interés social y colectivo fueron destruidos por la acumulación de la ganancia individual (traducción nuestra).

²⁶ *Llank'ayniywan tarirani qoleta*/con mi trabajo encontré [obtuve] dinero, es expresión común en el habla quechua. Guaman Poma, registra: “Mala Reprehencion del corregidor y amenazas que haze a los yndios en este reyno, dize aci: “Cam runacuna, allilla uyariuay. Reypa corregidorninmi cani. Reytam manacune allí colquita

“ganador” ni “perdedor” por ser conceptos preconcebidos; nadie es perdedor ni ganador sino sólo cuando compite; en la acción de la competencia (*tinkuy*) surge el que derrota (*atipaq*) y el que se deja derrotar o permite que lo derroten (*atipachikuq*)²⁷. El inglés tiene el verbo *win*/ganar y *lose*/perder, aplicado a situaciones de confrontamiento; para ‘ganar dinero’ se usa otro verbo *earn money*.

En el documental *El cargador* (1974)²⁸, don Gregorio Condori Mamani plasma en su testimonio oral las angustias y resistencia de un andino desvalido y vejado por un sistema individualista, regido por el dinero, la propiedad privada, el trabajo eventual y la riqueza material:

Llaqtaymanta hamurani llank’apakuq. Manan llaqtaypiqa kanchu
allpaykupas,
wasiykupas, uywaykupas manan kanchu. Chay raykun hamurqani
llank’apakuq
kay Qosqota [...] Ñoqaykuqa, p’unchay, p’unchay desde las cinco de la
mañanamantapacha qallariyku llank’ayta, q’epiyta, hinata cargadorkunaqa,
ñoqayku, sufrimientota apayku [...] Wakinqa, manan hawa llaqtapi tarikunchu
qolqe, chayarkuyá kay Qosqoman hamunku [...] p’achaykuta remendayku,
wiksaykutaqa manan remendayta ni imaynatapas atiykuchu, yarqayqa
qatiwashankuñaataq

*Vine de mi pueblo a trabajar [como jornalero]. En mi pueblo no tenemos
tierras, ni casa ni animales; no hay. Por esa razón vine a laborear aquí a*

Cusco

[...] Nosotros, días tras día, desde las cinco de la mañana, comenzamos a laborar, a
cargar; así, nosotros, los cargadores de bultos, acarreamos el sufrimiento [...]Fuera de la
ciudad no se encuentra dinero, por eso algunos vienen aquí a Cusco [...]remendamos
nuestras ropas, pero no podemos remendar de ninguna forma nuestro estómago, y el hambre
nos acecha.

(Transcripción y traducción nuestra)

#####

La economía andina no se basó en el dinero, sino en el intercambio de productos o trueque ancestral. El advenimiento del dinero, el concepto de propiedad privada, la noción de riqueza -basada únicamente en la acumulación de bienes materiales- ajenas a la cultura y el lenguaje del mundo andino, infligieron severas modificaciones en la organización social, política y cultural del estado inka. Los verbos *comprar*, *vender*; los términos *patrón*, *terratendiente*, *mendigo* y sucedáneos, no existen en el caudal del idioma quechua; son neologismos o adaptaciones de alocuciones quechuas que expresan ancestrales modos de intercambio y trabajo comunal.

tarinaypac/Bosotros caciques, mandoncillos, oýme bien: Yo soy corregidor del rrey que yo pidí merced al rrey para ganar buena plata” 712 [726]. Aunque el cronista usa el verbo *tariy*/obtener, *hallar*, *encontrar* [allí colquita tarinaypac] en su traducción usa el verbo ‘ganar’ [para ganar buena plata].

²⁷ Este término conlleva una temporalidad, corresponde a la magnitud tiempo (no espacio), porque el ser ganador o perdedor sólo corresponde a una competencia; mañana el perdedor puede derrotar al ganador en otra lid; no se es ganador ni perdedor por siempre.

²⁸ Antes que el testimonio (*Autobiografía*) recogido en libro por los antropólogos cusqueños Escalante/Valderrama, el documental *El cargador*, del pionero realizador cusqueño Luis Figueroa Yábar, recoge la voz e imagen de don Gregorio Condori.

Referencias Bibliográficas

- Academia mayor de la lengua quechua. (2005). *Diccionario Quechua-Español-Quechua*. Cusco: Gobierno regional del Cusco. Recogido en: http://lengamer.org/admin/language_folders/quechuadecusco/user_uploaded_files/links/File/AMLQuechua-Dic.pdf
- Akbar, Taira (productora), Branderburg, Heidi y Mathew Orzel (directores). (2016). When two worlds collide [Cinta cinematográfica]. UK, USA, Perú: Yachaywasi Films.
- Baulenas I Pubill, A. (2016). *La divinidad Illapa. Poder y religión en el imperio inca*. Arequipa: Ediciones El Lector.
- Calderón Quillatupa, F. (2009) *Diccionario ideológico runasimi*. Huancayo: Gráfica E. Calderón.
- Cerrón Palomino, R. (2013). *Tras las huellas del Inca Garcilaso. El lenguaje como en la comprensión del pasado*. Boston: CELACP
- Cerrón Palomino, R. (2008). *Quechumara, estructuras paralelas del quechua y del aimara*. Lima: UMSS, PROEIB Andes, Plural editores.
- Dávila Corrales, C. (2010) El modo andino de propiedad de la tierra en el estado Inca. (Tesis de licenciatura en Historia). Lima: PUCP. En: http://C:/Users/Desktop/Downloads/DAVILA_CORRALES_CARLOS_MODALIDAD_ANDINO.pdf
- Escalante, C., Valderrama, R. (1988). *Del tata Mallku a la Mama Pacha. Riego, sociedad y ritos en los andes peruanos*. Lima: DESCO.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Colección Teología y Filosofía Andinas No. 1. La Paz: Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología.
- Faucet Pareja, C.A. (2015). Historia del sufijo tenencial del quechua: reconstrucción y nuevas hipótesis. *Letras*, 86(123), 105-124.
- Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios reales* (1609). Primera Parte. Edición digital: CPE edición/ Lima SCG, 2009. Recogido en: <http://shemer.mslib.huji.ac.il/lib/W/ebooks/001531300.pdf>
- Gonzales, O. (2017). Sospechoso de pensamiento, palabra, obra y omisión. El Inca Garcilaso y la lingüística andina. *Desde el sur*. 9(1).
- Gonzales, O. (2016). Runasimi. *Lengua y cultura* 4(46), New York: Center for Latin American and Caribbean Studies CLACS NYU.
- González Holguín, D. (2007). *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Qquichua, o del Inca*. Lima: Francisco del Canto, 1608. Edición digitalizada por Runasimipi Qespisqa software. <http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/VocabularioQquichuaDeHolguin.pdf>
- Guamán Poma de Ayala, F. [1613]. (2002). *Guaman Poma: el primer nueva corónica y buen gobierno*. [Copenhagen] :Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen,
- Harris, O., Parson, B. (1995). The sources and meanings of money: beyond the market paradigm in an ayllu of northern Potosi. En Parson, B, Harris, O, and Tandeter, E. (Eds.). *Etnicity, markets, and migration in the Andes: At the crossroads of history and anthropology*, (pp. 297-327). Durham and London, Duke University Press.
- Lira, J. A; Mejía Huaman, M. (2008). *Diccionario Quechua-Castellano*. Lima: Editorial Universitaria, Universidad Ricardo Palma.
- Santo Tomás, D. (1994) *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru*. (Valladolid, 1560). Transliteración y estudio de Rodolfo Cerrón-Palomino. Madrid: Ediciones de cultura hispánica, Agencia española de cooperación internacional.
- Santo Tomás, D. (1560) *Lexicón o Vocabulario de la lengua general de los indios del Peru, llamada Quichua*. Valladolid. Recogido en: <https://archive.org/stream/lexiconovocabula00domi#page/n17/mode/2up>
- Soto Ruiz, C. (2006). *Quechua. Manual de enseñanza*. Lima: IEP. 3ra. Edición.