

DOS CONCEPTOS ANDINOS PARA PENSAR LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA: WAKCHA/QHAPAQ, O ¿POR QUÉ NO EXISTE LA PALABRA ‘POBRE’ EN QUECHUA?

Jorge Alejandro SANTOS¹

Mario MEJÍA HUAMÁN²

Santiago Gariel DURANTE³

Resumen:

Este trabajo propone un diálogo intercultural entre conceptos de dos lenguas y dos culturas. Partiendo de la dificultad de traducir la palabra del español ‘pobre’ a la lengua quechua por no tener esta un concepto de significado similar, se analiza su traducción impropia como ‘*wakcha*’ que significa originalmente ‘huérfano’. La hipótesis planteada sugiere que la diferencia y dificultad de traducción revela algunas claves que ayudan a comprender la cosmovisión implícita en la cultura y lengua andina, así como la propia cultura y cosmovisión implícita en las sociedades latinoamericanas contemporáneas.

Palabras clave: *wakcha*/pobre, *qhapaq*/rico, traducción, homomorfismo, filosofía andina.

Abstract:

This paper proposes an intercultural dialogue between concepts of two languages and two cultures. Considering from the difficulty of translating the word ‘poor’ to the Quechua

1Abogado, Licenciado y doctor en Filosofía UBA. Investigador posdoctoral (CONICET) Universidad Nacional de Hurlingham (UNaHur), Villa Tesei, Argentina. Postdoctor en Educación por Unochapecó, Santa Catarina, Brasil. Profesor en la Maestría de Estudios Culturales de América Latina (MECAL), Facultad de Filosofía y Letras UBA. Email: jorgesantosuba@gmail.com

2 Quechua hablante del runasimi inka; quechuólogo. Miembro de la Academia Mayor de Quechua. Doctor en Educación y en Filosofía por Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco y por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos respectivamente. Miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía y del Grupo de Investigación Tlaminime sobre Ontología Latinoamericana (GITOL), Universidad Santo Tomás de Bogotá. Profesor Principal de la Universidad Ricardo Palma, Lima, Perú. Email: mejiahuaman@gmail.com

3 Doctor y Profesor en Letras UBA. Investigador posdoctoral (CONICET) en Letras UBA con un proyecto de documentación y descripción de la lengua ayoreo, familia zamuco. Docente adjunto de la asignatura *Cultura y Literatura de los Pueblos Originarios de América*, en la Universidad Nacional de Hurlingham (UNaHur), Villa Tesei, Argentina. Email: santiagodurante@gmail.com

Fecha de recepción del artículo: Septiembre 2020

Fecha de evaluación: Octubre 2020

language because it does not have a concept of similar meaning, the paper analyzes its improper translation as ‘*wakcha*’ which originally means ‘orphan’. The hypothesis suggests that the difference and difficulty of translation reveals some key ideas that help to understand the implicit worldview in the Andean culture and language, as well as the implicit culture and worldview in contemporary Latin American societies.

Keywords: *wakcha*/poor, *qhapaq*/rich, translation, homomorphism, Andean philosophy.

Résumé:

Cet article propose un dialogue interculturel entre les concepts de deux langues et de deux cultures. Partant de la difficulté de traduire le mot «pauvre» en langue quechua parce qu’il n’y a pas un concept similaire de sens, l’article analyse la traduction comme ‘*wakcha*’ qui signifie à l’origine ‘orphelin’. L’hypothèse proposée suggère que la différence et la difficulté de la traduction révèlent certains éléments qui aident à comprendre la vision du monde implicite dans la culture et la langue andines, ainsi que la culture et la vision du monde implicites dans les sociétés latino-américaines contemporaines.

Mots clés: *wakcha*/pauvre, *qhapaq*/riche, traduction, homomorphisme, philosophie andine.

Introducción

El objetivo de este artículo es reflexionar sobre conceptos y maneras de pensar las sociedades contemporáneas y en especial del tiempo histórico que estamos viviendo a partir de algunas categorías provenientes del pensamiento andino, en particular de la lengua quechua.

Desde hace algún tiempo ha tomado protagonismo un concepto sociológico-filosófico andino principalmente, pero que se utiliza para ejemplificar forma de pensar la vida de muchos pueblos originarios de América: el ‘vivir bien’, ‘buen vivir’ o en una traducción más literal el ‘vivir de manera excelente’ (Mejía Huaman, 2018).

Esta idea del *suma qawsay* formulado en quechua o el *suma qamaña* en aimara, se entrelaza actualmente con varias vertientes filosóficas y se ha vuelto una propuesta del pensamiento latinoamericano, filosófico, jurídico-constitucional, sociológico incluso ecológico-social (Altmann, 2016). Es una idea inicialmente andina, pero reivindicada desde varias vertientes del pensamiento latinoamericano: la teología de la liberación; la teoría de la dependencia; la teoría de la colonialidad; el desarrollo sostenible; la teoría del sistema mundial, etc. Esto genera diversas interpretaciones del “buen vivir”. Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara (2017) agrupan en tres conjuntos principales las interpretaciones de este concepto: una indigenista y pachamamista, otra socialista y estatista, y otra ecologista y posdesarrollista.

Sin embargo, el concepto en cualquiera de sus vertientes tiene actualmente, lo que llamamos una dimensión utópica⁴ en el sentido de plantear un modelo e incluso un camino para la construcción de una sociedad y/o de un Estado del “Buen Vivir” que se plasma incluso en las cartas constitucionales de Ecuador y Bolivia.

En este trabajo vamos a proponer dos conceptos andinos también, pero de menor alcance y atendiendo principalmente a sus cualidades analíticas más que a su carácter utópico. Es cierto que el *allinkawsay* tiene también valor crítico-analítico, pero esta función está relacionada y subordinada a su sentido de utopía, es decir a su objetivo de proponer un modelo de sociedad diferente sostenida en la concepción de “buen vivir” o “vivir bien” de los pueblos andinos.

Los conceptos propuestos son: *wakchay qhapaq*. Encontramos relevantes estas ideas de menor alcance crítico-utópico, pero con un interesante valor crítico-analítico en la medida que permiten pensar y visualizar ciertas particularidades de las sociedades actuales sin proponer necesaria o explícitamente un modelo distinto de sociedad, pero iluminando aspectos socioculturales que las categorías occidentales no logran conceptualizar de la misma forma. Las ideas propuestas nos permitirán observar de una manera diferente fenómenos que creemos conocidos. Será como cambiar de anteojos o lentes, representados por los supuestos culturales que soportan nuestras categorías de comprensión.

Como desarrollaremos más adelante, varios autores han postulado que una lengua implica una concepción particular del mundo. Observar ciertos aspectos de nuestras sociedades modernas desde la óptica de conceptos del quechua y, en especial, desde la dificultad de encontrar ideas totalmente equivalentes en las lenguas occidentales, es decir desde las dificultades de traducción, creemos que dará una perspectiva novedosa sobre ideas y fenómenos actuales y una mayor comprensión intercultural, de la realidad latinoamericana.

En particular encontramos muy significativo que las ideas de pobreza y riqueza no tienen traducciones exactas al quechua. Se suelen traducir como *wakchay qhapaq*, sin embargo, la traducción es tan impropia, que incluso puede sostenerse que no existen los conceptos ‘pobre’ ni su antónimo ‘rico’ en la lengua quechua. Pensar esta dificultad concreta de traducción en contraste intercultural es el núcleo de este artículo. Mirar nuestros conceptos desde estas diferencias culturales nos dará una nueva perspectiva de los mismos.

1. Marco teórico y metodológico

Proponemos un abordaje interdisciplinario por tratarse de un tema que involucra aspectos susceptibles de abordaje filosófico o lingüístico fundamentalmente pero también cuestiones sociológicas y antropológicas relevantes.

El enfoque estará centrado principalmente en los aspectos filosóficos de la problemática, es decir referido a ciertas diferencias conceptuales entre términos, pero abordará cuestiones lingüísticas referidas principalmente a la traducción y a la relación entre lenguaje y cognición. Por otra parte, se tocarán ciertos tópicos de relevancia sociológica

⁴Esta dimensión utópica es propia de la versión actual del concepto insertada en nuevas tradiciones. En las comunidades originarias, o en el *Tawantinsuyo* incaico, las ideas de *allinkawsay* o *sumaqkawsay* operaban de manera diferente, tenían funciones *tópicas* en el sentido de que operaban realmente como formas de entender y estructurar la vida y valores en sociedad.

por el tipo de concepto que se analiza y también relativo a las diferencias culturales que implica la presencia o no de ciertos conceptos y sus referencias en una cultura y otra. Por lo tanto, para definir el marco teórico y metodológico de este ensayo, proponemos dos apartados, el primero referido al abordaje filosófico y el segundo al abordaje lingüístico de la problemática que, si bien es subsidiario del primero, es sumamente relevante para la problemática a abordar.

1.1. Abordaje filosófico

La perspectiva filosófica propuesta la filosofía intercultural, especialmente en su vertiente latinoamericana que propone al diálogo intercultural como un proyecto alternativo a la globalización neoliberal (Fornet-Betancour, 2008) de impronta monocultural. En su sentido ideal las culturas que conforman el mundo entrarían a este diálogo en condiciones de simetría. Este espacio de diálogo es, sin embargo, un ideal que es necesario construir en el día a día. En concreto para la construcción de este diálogo los autores proponen la “metáfora de la traducción”, (Bonilla, Vior, 2009) es decir el diálogo intercultural como un ejercicio de traducción mutua no solo de las lenguas que entran en contacto sino de la totalidad de la cultura.

En este sentido se trata de un ejercicio hermenéutico de interpretación mutua, el lenguaje es el medio de entendimiento que se encuentra en una “zona de traducción” en tanto los símbolos, conceptos, valores y normas de una cultura no son simplemente trasladables, transponibles o reducibles a los de otra: para recrear su sentido original en otra cultura es necesario reconstruir sus relaciones con la totalidad de la respectiva configuración cultural (Grimson, 2011).

Este artículo es producto del diálogo postulado e implica un esfuerzo hermenéutico de traducción mutua entre culturas y lenguas en las mejores condiciones de simetría que pudimos construir. Existe entre los autores además de una interdisciplinariedad de hecho por provenir de formaciones ligadas a la filosofía, la lingüística y otras ciencias sociales, una interculturalidad de hecho porque hay hablantes nativos de las lenguas que se traducen y un conocimiento íntimo y de primera mano de conceptos y configuraciones culturales.

La hermenéutica propuesta como método es filosófica en el sentido de que para comprender acabadamente un concepto en nuestra propia cultura debemos comprender cómo se inserta en la totalidad de esta. Por lo que debemos conocer la totalidad para conocer la parte (el concepto específico que estamos analizando) pero para conocer el todo debemos conocer cada una de sus partes, incluso el concepto inicialmente seleccionado: nos encontramos dentro del llamado círculo hermenéutico, el conocimiento que va de las partes al todo y viceversa nunca es completo.

Pero además hay una hermenéutica intercultural en el sentido de que este ida y vuelta entre las partes y el todo no solo es dentro de una cultura sino entre partes y totalidades de culturas diferentes. Por lo que la metodología con la que abordaremos nuestro objetivo se sustenta en la llamada hermenéutica intercultural o diatópica (Gomes, 2015) propuesta por Panikkar que busca superar:

la distancia que existe entre los *tópoi* humanos, “lugares” de comprensión y autocomprensión, entre dos (o más) culturas que no han elaborado sus modelos de inteligibilidad... La hermenéutica diatópica parte de la consideración temática de que es necesario *comprender al otro sin presuponer que éste tenga nuestro mismo autoconocimiento y conocimiento de base*. Aquí está en juego el último horizonte humano y no solamente contextos diferentes entre sí” (Raimon, 2007, p.32)

Esta herramienta nos permitirá interpretar categorías quechua-andinas desde nuestro lugar sudamericano-occidental (es decir desde los márgenes de occidente) y viceversa, comprender nuestro propio *topo o locus* desde esa nueva perspectiva: las categorías quechua-andinas estudiadas. Ese es el círculo hermenéutico propuesto.

Para esto partiremos de una particularidad diatópica: la inexistencia en la lengua quechua de una traducción precisa de la palabra pobre y su antónimo rico. Veremos que los conceptos más cercanos son ‘*wakcha*’ y ‘*qhapaq*’ antónimos también, pero con significados diferentes. Esta diferencia o diatopía es frecuente en toda traducción lingüística-cultural, pero creemos que la señalada es particularmente significativa y útil para el objetivo propuesto.

Será particularmente útil la idea de equivalencia homeomórfica que Panikkar define como:

Introduce, años atrás la noción de equivalentes homeomórficos como un primer paso hacia la interculturalidad. (...) Los equivalentes homeomórficos no son meras traducciones literales, ni tampoco traducen simplemente el papel que la palabra original pretende ejercer (la filosofía en este caso), sino que apuntan a una función equiparable al supuesto papel de la filosofía. Se trata pues, de un equivalente no conceptual sino funcional, a saber, de una analogía de tercer grado. No se busca la misma función (que la filosofía ejerce), sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión. (Panikkar, 2000, 21)

Otro antecedente teórico relevante que forma parte del marco es el trabajo de Josef Estermann que si bien ha sido objeto de algunas críticas realizadas por intelectuales peruanos (Sobrevilla, 2008), lo cierto es que ha realizado algunas contribuciones relevantes y un importante esfuerzo de traducción hermenéutica de la cosmovisión o filosofía andina en términos comprensibles para la filosofía occidental.

Finalmente, también forman parte del marco teórico trabajos anteriores de los propios autores de este trabajo sobre la temática abordada en especial sobre lengua quechua y filosofía andina (Mejía Huamán, 2011, 2010 y 2018)

1.2. Abordaje lingüístico

Si bien el abordaje principal de nuestro objeto será desde una perspectiva filosófica, lo cierto es que está basado en una diferencia entre lenguas y en lo que identificamos como una dificultad de traducción. Esto nos remite a la relación entre lenguaje, pensamiento y cultura. Los pares conceptuales lengua-cultura y lenguaje-pensamiento han sido problematizados por la filosofía como hemos visto, por la antropología y también por la lingüística, entre otras disciplinas. Al ser esta problemática el sustrato sobre el que se constituye este artículo y el planteo interdisciplinario propuesto, creemos importante explicitar los supuestos de nuestro abordaje desde la perspectiva específica de la lingüística.

La formulación más representativa de estos debates en lingüística es la hipótesis de Sapir-Whorf. Se trata de una suposición que se desprende de manera póstuma de los escritos de Benjamin Whorf y que él mismo atribuye a Edward Sapir. Se han identificado canónicamente dos interpretaciones para esta hipótesis: la del determinismo lingüístico y la del relativismo lingüístico. En la primera, las categorías lingüísticas limitan y determinan a las categorías cognitivas mientras que, en la segunda, solo influyen unas sobre otras. Es por este matiz entre determinación e influencia que también se las conoce

como las formulaciones fuertes y débiles, respectivamente. En la actualidad, se sostiene solamente la versión débil de la hipótesis ya que su versión fuerte ha recibido fuertes críticas al permitir una lectura que jerarquiza ciertas lenguas y culturas como más productivas frente a otras.

Ejemplos de la interrelación entre lenguaje y pensamiento abundan en las lenguas del mundo. En el guaraní (tupí-guaraní), la palabra *hövy* refiere tanto al color (o los colores) que en español se nombran azul y verde. La ausencia de esta distinción evidencia una diferente categorización del espectro cromático para los hablantes de la lengua. Filogenéticamente, la lengua codifica un modo de ver el mundo que, ontogenéticamente, promueve una cierta categorización del entorno para los sujetos que se socializan mediante ella.

Otro ejemplo es el del paradigma de posesión. Numerosas lenguas sudamericanas presentan un paradigma de posesión inalienable. Es decir, existen ciertos campos semánticos que no pueden enunciarse sin determinar quién los posee en la morfología nominal. Se trata de un fenómeno muy extendido en la región y rara vez atestiguado en lenguas de otras latitudes. Con el fin de mostrar la representatividad del caso y sus posibles matices, presentaremos el funcionamiento del paradigma en dos lenguas americanas no emparentadas: quechua (lengua andina) y ayoreo (lengua chaqueña perteneciente a la familia zamuco).

#	Ayoreo		Quechua	
1	guiguijnai (la/una casa)	gachidi (la/una mascota)	wasi (la/una casa)	chita (la/una mascota)
	y-iguijnai (mi casa)	d-achidi (su mascota)	wasi-y (mi casa)	chita-n (su mascota)
2	*edo (un ojo)	y-edo (mi ojo)	#ñawi (ojo, un ojo)	ñawi-y (mi ojo)
3	tamocoi (el/un perro)		alqo (el/un perro)	
	*oetamocoi (el perro de ellos)		alqo-nku (el perro de ellos)	

Tabla 1: Posesión nominal en ayoreo y quechua⁵.

En ambas lenguas, el paradigma de nombres inalienables se presenta en partes del cuerpo y términos de parentesco. Se evidencia en (1) un ejemplo de posesión opcional. Es posible enunciar tanto *guiguijnai* (una casa) como *yiguijnai* (mi casa) en ayoreo y *wasi* (la casa) es tan aceptable como *wasiy* (mi casa) en quechua. Se trata de entes que pueden o no ser poseídos por alguien. El ejemplo (2), por el contrario, muestra el caso de los sustantivos de posesión inherente. Es posible decir *yedo* (su ojo) en ayoreo, pero no existe la posibilidad del nombre sin la marca de posesión. El quechua es similar, pero presenta un matiz, la variable no poseída es plausible de ser construida en contexto de elicitación, pero muy rara vez se encuentra en textos espontáneos, por lo cual presenta una

⁵Se trata de ejemplos recogidos en terreno por los autores del presente artículo.

aceptabilidad baja. Por último, en (3) se presenta el caso de los sustantivos no poseídos para el ayoreo. En esta clase de nombres es imposible marcar la posesión mediante los prefijos nominales presentados. Los campos semánticos que no pueden ser poseídos son plantas y animales. Para expresar el significado de que se trata de un perro con dueño se debe recurrir a un clasificador. En el caso del quechua, tanto el campo semántico de animales como el de plantas presentan un paradigma de posesión opcional permitiendo tanto el nominal poseído como no poseído.

#	Ayoreo	quechua
4	oegachiditamocoi (el perro mascota de ellos)	alqo-nku (el perro de ellos)

Tabla 2: Posesión de nominales en campo semántico de animales en ayoreo y quechua.

Desde la perspectiva lingüística la posesión en lenguas americanas muestra cómo una cierta codificación morfosintáctica implica una particular ontología. La realidad se divide entre los referentes que pueden, deben o es imposible poseer. Entre los que no pueden ser poseídos en ayoreo, por ejemplo, se encuentran los seres del entorno natural. Esta forma de categorización se alinea con una concepción de la naturaleza en la que el hombre no es un mero extractor de recursos, sino que se establece una interacción equilibrada con el entorno.

La hipótesis Sapir-Whorf indaga en el isomorfismo entre lengua y pensamiento y, como se ha mencionado, se trata de un debate complejo con implicancias tanto lingüísticas como ideológicas. Joel Sherzer (1987) considera que el discurso es la expresión concreta de la relación entre lenguaje y pensamiento. Es en el discurso donde se crea, recrea, focaliza, modifica y transmite tanto la lengua y la cultura como su intersección. El discurso, entonces, se constituye como el *locus* de interrelación entre lenguaje y pensamiento. El discurso y su análisis son susceptibles de un abordaje lingüístico desde paradigmas como el del arte verbal o la etnopoética y es un trabajo que hemos encarado en anteriores trabajos (Durante, 2016) pero la perspectiva interdisciplinar creemos, resulta más productiva para la presente indagación. El análisis de discurso junto con la metáfora de traducción, son ampliamente utilizados por la filosofía intercultural y las ciencias sociales interculturales (Vior, 2010), encontramos aquí el lugar privilegiado donde el abordaje interdisciplinar propuesto encuentra su justificación más precisa.

Por último, Joshua Fishman (1982) argumenta que la discusión entre las versiones fuertes y débiles de la hipótesis Sapir-Whorf opaca una tercera lectura que defiende la diversidad etnolingüística en beneficio de la creatividad panhumana, la resolución de problemas y la mutua aceptación transcultural. Esta perspectiva es más productiva para las ciencias humanas que la comprobación o refutación de la relación del par lenguaje-pensamiento, sostiene el autor.

La problemática propuesta es transdisciplinar pues abarca varios campos teóricos, nuestro abordaje consecuentemente es interdisciplinar, con acento en una perspectiva filosófica intercultural pero que atiende a ese sustrato de hipótesis, ejemplos, discusiones y polémicas lingüísticas citadas. Desde esta perspectiva el trabajo se encuadra en la tercera lectura de la problemática que defiende la diversidad etnolingüística en beneficio de la creatividad panhumana, la resolución de problemas y la mutua aceptación intertranscultural.

Más que en verificar versiones fuertes o débiles de las tesis que teorizan las relaciones pensamiento y lenguaje, estamos interesados en explorar diferencias y semejanzas

lingüísticas, conceptuales y culturales. Nos esforzamos en promover la mutua comprensión entre lenguas y culturas pues entendemos que es una perspectiva más productiva para nuestro campo de estudios y, por qué no, una posibilidad para resolver problemas persistentes en las sociedades latinoamericanas relacionados con desencuentros, silenciamientos y opresiones.

2. La palabra ‘pobre’ en la lengua quechua y los pobres en la sociedad andina: sus equivalentes homeomórficos

La palabra ‘pobre’ y su traducción a la lengua quechua es un ejemplo típico de la complejidad del fenómeno intercultural. Existe una palabra en la lengua andina que puede cumplir una función similar a la palabra ‘pobre’ pero su significado si bien en cierto aspecto parece similar, en otros aspectos es realmente distinto.

Panikkar nombra este fenómeno como equivalencia homeomórfica: una forma de traducción que va más allá de una mera traducción literal en términos técnicos y no se limita simplemente al papel que la palabra original pretende ejercer, sino que apuntan a una función equiparable. Se trata de un equivalente no conceptual sino funcional; no buscamos exactamente la misma función conceptual que tiene la palabra en el contexto cultural occidental, sino una función equivalente (aunque conceptualmente distinta) en la cosmovisión andina.

Panikkar utiliza esta idea para conceptos religiosos-filosóficos fundamentalmente entre concepciones de la filosofía de la India y la occidental. Creemos útil citar los ejemplos que da el autor:

“Brahman” no es sin más la traducción de “Dios”, puesto que ni los conceptos se corresponden (sus atributos no son los mismos) ni las funciones son las mismas (Brahman no tiene por qué ser creador, ni providente, ni personal, como Dios). Cada una de estas dos palabras expresa una equivalencia funcional en las dos correspondientes cosmovisiones. (Panikkar, 2000, 22-23)

Pero hay casos más complejos:

Podemos traducir, por ejemplo, “religión” por “dharma”, con tal que no traduzcamos sin más dharma por “religión”. Dharma significa también deber, ética, elemento, observancia, fuerza, orden, virtud, ley, justicia, e incluso se ha traducido por realidad. Pero también “religión” puede significar sampradaya, karma, jati, bhakti, mârqa, pûjâ, daivakarma, nimayaparam, punyasila, etc. Cada cultura es un mundo (Panikkar, 2000, 22-23)

A diferencia de Panikkar que aborda traducciones de conceptos complejos y realmente amplios con sentido filosófico-religioso, nosotros vamos a utilizar esa técnica de traducción para conceptos más simples, de menos alcance y significación. Esta simplicidad no les quita interés a los conceptos porque los detalles dicen mucho de las diferencias culturales.

2.1. ¿Cómo traducir *wakcha/qhapaq*?

La palabra que más se aproxima y como comúnmente se traduce ‘pobre’ actualmente y a partir de la traducción a una lengua occidental del quechua es ‘*wakcha*’.⁶ Es interesante observar similitudes y diferencias entre estos conceptos, entre su función social y la forma en que se relacionan con otros conceptos en la cada cosmovisión. Estas divergencias expresan mucho más que una cuestión técnica de traducción, muestran diferencias culturales que son difíciles de percibir si no se abordan con atención, es fácil reducir todo a la propia perspectiva olvidando que hablamos de elementos que componen diferentes formas de concebir el mundo.

¿Por qué no es fácil percibir estas diferencias? Para hacerlo hay que tener una comprensión intercultural de las respectivas cosmovisiones en primer lugar, pero también, un ingrediente más: hay que aceptar que existen diversas formas de concebir el mundo con una dignidad equivalente, lo que implica ser consciente del carácter colonial de la cultura y la matriz de conocimiento occidental.

2.1.1. Ser ‘pobre’ o ‘rico’ en la lengua española

Comencemos con la definición de pobre en la lengua española, si bien el significado de las palabras es un tema filosóficamente complejo, vamos a remitirnos a dos fuentes simples y accesibles: la primera y más obvia es la definición de ‘pobre’ dada por la real academia española. La segunda es una definición sociológica y más precisa, es decir, nos referiremos a lo que se entiende como pobre en las estadísticas estatales.

La RAE (2019) define pobre como “necesitado, que no tiene lo necesario para vivir”. Es una definición que en general los hablantes de español estaríamos de acuerdo. Sin embargo, podrían existir diferencias respecto de lo cada uno considera lo ‘necesario’ para vivir dependiendo el país en que vivamos, la clase social o incluso el género al que perezamos. Toda definición depende de la definición de otras palabras por lo que también es necesario precisar su sentido: esto puede convertir a la definición en un proceso infinito. Necesitamos delimitar este concepto sin caer en una regresión al infinito. Una buena estrategia es recurrir a cómo define pobreza los organismos estatales que la miden. Particularmente, recurriremos a las definiciones metodológicas realizados por el INDEC en la Argentina.

En la Argentina hay dos mediciones oficiales realizadas por el INDEC. La primera realizada cada seis meses se mide la pobreza por ingresos. Es decir, ingresan dentro de la categoría de hogares pobres los que no tengan determinados ingresos como para cubrir una canasta de bienes y servicios básicos:

La medición de la pobreza con el método de la línea de pobreza (LP) consiste en establecer, a partir de los ingresos de los hogares, si estos tienen capacidad de satisfacer –por medio de la compra de bienes y servicios– un conjunto de necesidades alimentarias y no alimentarias consideradas esenciales. (INDEC, 2020, p.12)

La segunda se realiza en los censos cada diez años y se trata de una medición multidimensional de la pobreza, las Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI), que analizan la situación de la vivienda, las condiciones sanitarias, si existe hacinamiento y la capacidad de subsistencia, etc., es decir un análisis sobre aspectos cualitativos, pero

⁶*Wakcha* significa huérfano, sin parientes ni amigos, pero es introducido como un neologismo económico (*Neol. econ*) el sentido decarente de dinero, de riqueza. (Mejía Huamán, 2006, p. 148). En antónimo es *qhapaq*: poderoso, en el sentido de tener poder de gobierno, de organización, dirección.

siempre sobre capacidades materiales de mantenerse y reproducir la vida en sus necesidades consideradas esenciales.

Es decir, las necesidades que se miden para definir quién es pobre y quien no, tienen que ver con sus condiciones materiales. Una de las mediciones recurre a elementos cuantitativos estrictamente, es decir, si el ingreso es igual o superior a un número que representa una cantidad de dinero y de capacidad de comprar bienes no se es pobre, si se está por debajo de la línea o límite de ingreso se es pobre. En el caso de la medición multidimensional, además del nivel de ingresos se tienen en cuenta aspectos cualitativos en el sentido de que, no son necesaria y estrictamente mensurables con cantidades, pero se refieren a condiciones materiales para reproducir la vida: condiciones de vivienda, acceso al agua potable, cloacas, espacio, etc.

Pobre se define entonces por el acceso o no a ciertos bienes materiales. Una persona es pobre, si no tiene acceso a ciertos bienes, a través de sus ingresos o de la posesión de estos. Su antónimo ‘rico’ es definido, en consecuencia, por el que tiene un alto nivel de ingresos o un acceso amplio respecto de la posesión de los bienes necesarios para reproducir la vida. La RAE (2019) lo define como: “Adinerado, hacendado, acaudalado”.

2.1.2. Ser ‘*wakcha*’ o ‘*qhapaq*’ en lengua quechua

Aquí abordaremos entonces los equivalentes homeomórfico de ‘pobre’ o ‘rico’ en la lengua quechua.

Wakcha, es un término con el que se suele traducir la palabra ‘pobre’ en quechua. Sin embargo, su significado en su contexto original⁷ es distinto: huérfano, sin padres, sin familia nuclear, sin parientes, sin amigos, en definitiva, sin relaciones familiares-comunitarias que lo sostengan. Es decir, si bien es la palabra más cercana, la significación varía tanto que es posible sostener que no existe la palabra ‘pobre’ tal y como la definimos en el apartado anterior.

La idea de equivalencia homeomórfica puede ayudarnos a salir de esta aparente paradoja: si bien conceptualmente las diferencias son notorias, funcionalmente, es decir, con relación al rol que cumple el concepto en el sistema cultural y en la correspondiente cosmovisión, son similares. Esto nos mostrará la diferencia y semejanzas entre los conceptos seleccionados, pero también, lo que será más interesante, nos mostrará diferencias entre los sistemas conceptuales y, consecuentemente, entre los sistemas socioculturales a los que estos conceptos hacen referencia.

El concepto señalado no se refiere al niño que ha quedado sin familia nuclear, hay otras circunstancias a que el término se aplica. Pongamos otro ejemplo: alguien que no pertenece a un pueblo o comunidad de la sierra peruana y que migra hacia allí, si no tienen alguna de las relaciones típicas del parentesco andino es considerado *wakcha*. El inmigrante no puede servirse, por ejemplo, de las formas de trabajo de las comunidades andinas que se basan en la reciprocidad comunitaria pues todavía no es parte de la comunidad, es similar a un huérfano, aunque tampoco coincide con el significado de ese término en español (Lira Mejía, 2008, p. 531).

Recordemos algunas de las principales formas de trabajo en las comunidades tradicionales de los Andes. Por invitación o *mink’a*, donde el invitado no recibe remuneración, pero, es excelentemente tratado por el dueño de casa o del campo (Lira; Mejía, 2008, 531; Mejía Huaman, 2011, p. 63). El *ayni* que consiste en un acto de

⁷Señalamos el contexto y su significado originales porque actualmente se traduce indistintamente como huérfano o pobre pero justamente por la necesidad de traducir conceptos al español y viceversa.

colaboración que debe ser correspondido por el solicitante con una colaboración similar, tampoco aquí existe la remuneración (Lira; Mejía, 2008, p. 55). La no existencia de remuneración se basa en la confianza en la reciprocidad comunitaria, el que pertenece a la comunidad andina o *ayllu* cuenta con los recursos de la *mink'ao* el *ayni*, y tiene el derecho a recibirlo y el compromiso de realizarlo.

Asimismo, existe otra forma de trabajo comunitario el *wayka*, que puede ser traducido como la lucha colectiva contra la dificultad, por ejemplo, los trabajos para resolver los problemas comunales, como la reparación de un puente, de un camino, o responder a otra necesidad del grupo. Esta forma de trabajo puede ser utilizada a favor de los *wakcha*, como ayuda comunitaria para huérfanos o inmigrantes también como una forma de integrarlos paulatinamente al tejido de las relaciones comunitarias (Mejía Huamán, 2011, 59).

El inmigrante *wakcha* no está inserto en esa red de reciprocidad comunitaria que tradicionalmente en los Andes constituye la red sobre la que se reproduce la vida. Eso lo hace 'pobre', carece de los recursos comunitarios que esa organización social permite para reproducir la vida. No hay referencia a la posesión de bienes o nivel de ingresos sino a la de determinado tipo de relaciones.

Abordemos el término antónimo de *wakcha*: *qhapaq*. *Qhapaq* es quien tiene muchos hijos, hijas, parientes, amigos (entendidos como comadres y compadres, más que la mera amistad tal como lo entendemos en occidente). Es el equivalente homeomórfico de 'rico' en tanto antónimo de 'pobre' y es como suele traducirse al español (Mejía Huamán, 2011, 93).

Tener muchos hijos e hijas, significa en ese contexto ser apreciado y ser, por ejemplo, invitados preferidos para los trabajos, toda vez que se cuentan con más brazos para las labores. Consecuentemente, la respuesta a sus necesidades de reciprocidad también que serán muy bien respondidas. Esta es la situación opuesta o antónima a *wakcha*.

El término *qhapaq* significa también poderoso, esto es tener capacidad de gobierno y de administración, esta capacidad rebasa el ámbito familiar o de relaciones personales y pasa al plano social. Así tenemos que el primer inca mítico, se llamaba *Manco Qhapaq*, y entre sus sucesores tenemos a *Mayta Qhapaq*, *Qhapaq Yupanki*, y *Wayana Qhapaq*. Los gobernantes o administradores incas de menor nivel en los andes se llamaban *qhapaqkuna* que podría traducirse como persona con capacidad de gobierno y administración.

3. Una reflexión diatópica sobre los términos seleccionados

En este apartado nos centraremos en interpretar las diferencias y similitudes entre los términos de ambos idiomas no apenas en virtud de criterios técnicos sino poniendo acento en divergencias de cosmovisión. Esta metodología es una hermenéutica intercultural o diatópica en tanto interpreta conceptos contrastando significados y funciones en diferentes culturas en tanto *topoi* de significación.

En este sentido es interesante señalar presencias y ausencias recíprocas en las definiciones de los términos seleccionados en ambos idiomas. Es notoria la ausencia de referencia a cantidad de bienes materiales o dinero en la definición de *wakcha* y *qhapaq*. A la inversa es notoria, la ausencia de referencia a relaciones de parentesco, amistad u otras relaciones comunitarias en la definición de 'pobre' y 'rico'. Finalmente, hay una similitud en tanto ambas ideas implican una idea de acumulación, de tener algo cuando se es rico y de carecer de algo cuando se es pobre. Esta semejanza es la que, posiblemente, habilita la imprecisa traducción de estos términos.

¿Por qué decimos que la traducción es imprecisa? Porque se acumula o se carece de cosas muy diferentes sea uno, *wakcha* o pobre, *qhapaq* o rico. Esta similitud y diferencia entre los términos habla también del sistema social de referencia en que se encuentran, hablan de ‘mundo cultural’ o cosmovisión al que ese lenguaje se refiere al mismo tiempo que lo constituye.

Es interesante poner primero el acento en lo común: la acumulación. No abordaremos la complejidad sociológica de concepto de acumulación, tan caro a algunas tradiciones para explicar el surgimiento del capital o el capitalismo, el tema excede los objetivos que nos planteamos. Este artículo apenas intentará señalar algunas diferencias significativas entre ambas culturas y lenguas.

La sociedad andina al momento de la colonización española era una sociedad con una organización compleja, sofisticada, con desenvolvimiento de tecnologías agrarias, metalúrgicas, arquitectónicas, medicinales y sociales que son conocidas. A diferencia de otros pueblos americanos, entre los que subsisten incluso hoy día grupos de cazares-recolectores; se trata de una sociedad donde había acumulación importante y sumamente compleja y por esto fue uno de los objetivos principales de la conquista española, junto con la sociedad azteca.

La diferencia entre estos términos (*wakcha*-pobre, rico-*qhapaq*) es además del ‘qué’ se acumula, es decir el objeto de acumulación, el ‘dónde’, o la manera de acumular riqueza. La acumulación y la riqueza en las sociedades andinas tradicionales tiene que ver con la posesión de bienes, tecnologías, medios de producción, solo que estos se acumulan tradicionalmente en el *ayllu*. En cierta forma *wakcha* nos dice que de nada sirven los bienes, tecnologías y medios sin las relaciones sociales, de familia, de parentesco que los hacen funcionar. Se acumula en las relaciones sociales.

Estermann (2006) señala que en los Andes existen múltiples relaciones de padrinzago que se establecen como base de la organización social. Estos van desde el “*unuchay*”⁸, el bautismo, hasta el primer corte de cabellos, ‘primera comunión’, matrimonio, o incluso padrinzago por el techado de una casa nueva o por haber sido garante en la compra de artefactos, maquinarias, vehículos⁹ o ganados. De esta manera, una persona puede tener hasta veinte o más padrinos y/o madrinas. Todos ellos forman parte de la familia ampliada (que generalmente coincide con el *ayllu*) y se convierten en ‘compadres’ (*kunpari*) y ‘comadres’ (*kumari*). Un padre y una madre con cinco hijos pueden llegar a tener hasta cien compadres y/o comadres con quienes se establece lazos de reciprocidad. Ante alguna necesidad material, estas relaciones se ponen en funcionamiento, si se necesita un techado nuevo, o trabajar con ganado, o algo para el vehículo se recurre primariamente a esas relaciones de reciprocidad. Por eso *qhapaq* es quien tiene muchas de esas relaciones, que son relaciones sociales, de amistad, compadrazgo, parentesco con una dimensión económica, comunitaria e incluso espiritual sustancial e inseparable del vínculo.

El pobre en ese sentido es *wakcha* porque carece de las relaciones suficientes para satisfacer sus necesidades, para reproducir su vida. De eso trata la equivalencia homeomórfica. No es que la cuestión de la supervivencia material esté aislada o separada

8 Neologismo familiar que consiste en ‘bautizar’ al recién nacido con agua natural, en la creencia de que, si se muriera, no fuera al ‘limbo’ sino al ‘cielo’. Quien ‘*unucha*’ se convierte en su padrino o madrina. En *runasimi* (quechua inka) al padrino o madrina de bautismo católico se conoce como *marq’aki* (quien cargó o llevó en brazos al niño, a la pila del bautismo).

9 Debemos advertir que, sobre todo, las maquinarias y los carros, son bendecidos por un sacerdote católico para su buen funcionamiento y no bautizados como piensan algunos occidentales.

de los bienes necesarios para la vida, sino que estos se acumulan en las relaciones sociales estructuradas a partir de la comunidad andina cuya unidad central tradicionalmente, es el *ayllu*. Así las palabras que nombran a las personas que se encuentran en situación de desventaja para reproducir la vida ponen acento en la abundancia o no de esas relaciones más que la posesión o carencia individual de dinero o bienes.

Por otra parte, dentro del concepto de ‘pobre’ o ‘rico’ en español, no aparece la ausencia o presencia de relaciones sociales significativas. Sin embargo, todos sabemos que tener una red de contactos sociales, familiares, laborales, es importante para el éxito laboral, profesional y en definitiva económico. Una buena red de relaciones sociales brinda una serie de oportunidades que no son accesibles para quien está fuera de ellas, sin embargo, no están incluidas en nuestros conceptos de ‘pobre’ o ‘rico’ tal como son comúnmente definidos. Un huérfano puede ser perfectamente rico, la orfandad señala una situación de precariedad existencial, pero no está relacionada conceptualmente a la riqueza o pobreza. La idea de individuo, ejemplificada magistralmente por la figura literaria de Robinson Crusoe, es central en la cosmovisión de las sociedades occidentales, esto es una verdad de perogrullo. En cambio, el *runa/jaqi* (ser humano) se entiende particularmente constituido en sus relaciones con otros seres humanos y su entorno: el *runa/jaqi* no es abstraible de las relaciones que lo constituyen. Así, la moral del hombre andino es de alguien que necesita de los otros no solo para sus labores del entorno natural sino para su existencia social y espiritual, lo que no puede entenderse si el hombre es aislado o abstraído de esas relaciones socio-naturales-espirituales que la constituyen. Estermann (2006) sostiene que la moral del ser humano andino está ligada al arquetipo del agricultor. La concepción occidental, especialmente en su versión moderna, entiende a la sociedad, los derechos, las relaciones con la naturaleza a partir de la individualidad ligada al arquetipo del héroe. La sociedad entendida como un contrato social entre individuos libres e iguales es una clara expresión de esta concepción. En la cosmovisión andina en cambio el ser humano es constituido en las relaciones con la *pacha*, entendida como cosmos relacionado, el conjunto de relaciones *pachasóficas* (Estermann, 2006) es previo a *runa/jaqi* que cumple una función es ese cosmos significativo.

El concepto de individuo para surgir en la concepción occidental debe abstraerse del contexto social o debe ponerse en primer lugar que este. El movimiento conceptual consiste en postular al individuo como supuesto de las relaciones sociales antes que las relaciones sociales, comunitarias o *pachasóficas* como supuesto para la existencia del *runa/jaqi*. Esta idea está en la base de relaciones económicas modernas reguladas a partir de contratos voluntarios entre individuos libres, y también del dinero como forma de intercambio central en estas relaciones, en tanto elemento abstracto para el intercambio. En nuestra sociedad si necesito reparar el techo de mi casa o hacer un techo nuevo, no voy a recurrir a la *mink'a* o al padrino de techado para hacerlo, sino solicitaré un préstamo de dinero al banco y pagaré a unos obreros para que lo hagan. El dinero representa desde esta perspectiva una abstracción o formalización de las relaciones sociales: en el modelo andino voy a conseguir tener un techo nuevo si estoy inserto en una buena red de relaciones que me permita contar con los recursos humanos y materiales para hacerlo, en el modelo de occidental voy a conseguirlo si tengo el dinero suficiente para hacerlo.

Son dos estrategias culturales distintas para resolver un problema similar, quien carezca de dinero se encontrará en dificultades para hacerlo y será ‘pobre’ en español, quien carezca de relaciones significativas se encontrará en problemas en el mundo andino y será *wakcha*.

En cierta forma hay una paradoja antropológica en el surgimiento de la idea de individuo tal como, conceptualmente, se entiende en occidente. La ficción de un individuo creador de obras filosóficas, científicas, económicas, tecnológicas supone la acumulación de un enorme trabajo colectivo que lo haga posible: tradiciones filosóficas, desarrollo científico, infraestructura económica-tecnológica sofisticada. En cambio, cuando una sociedad no se caracteriza por ese tipo de acumulación, la dependencia y la conciencia de la dependencia de las relaciones de cooperación comunitaria, es mucho más evidente y la ficción de un individuo que se sostiene a sí mismo en sus necesidades vitales, tanto económicas como espirituales, carece de sentido. Es decir, a mayor capacidad de acumular trabajo colectivo (de manera abstracta en forma de capital) mejor se sostiene la idea de individuo que puede valerse exclusivamente por sí mismo.

Creemos importante detener aquí el análisis propuesto, pues nos encontramos en una zona de riesgo, estamos cerca de encaminar hacia una dirección no deseada: tensión entre individuo y comunidad tan propia del pensamiento social y político occidental. Y claro alguna relación puede que exista, pero con seguridad esa tensión no se planteará de la misma manera, con los mismos términos y con la misma estructura en la lengua quechua y en la cosmovisión andina. Si queremos abordar esa discusión en términos interculturales respetuosos será necesario un trabajo hermenéutico diatópico-intercultural que excede los objetivos de este trabajo circunscripto a los términos seleccionados. Pero, solo para ilustrar lo erróneo que sería este abordaje, podría parecer que la diferencia cultural que se postula consiste en suponer la preeminencia conceptual de un sujeto individual, sobre un sujeto colectivo. Cuando en realidad la idea de sujeto colectivo es igualmente problemática en tanto las virtudes de héroe guerrero, son trasladadas al ‘pueblo’, o la ‘clase’, la ‘juventud’ o al sujeto colectivo que se postule. En la cosmovisión del *runa/jaqi*, del agricultor, la preeminencia no es de lo colectivo o comunitario sobre las cualidades o derechos individuales. La preeminencia es de las relaciones con toda la *pacha*, es decir, con el espacio-tiempo-naturaleza o el tejido cósmico andino, en este tejido cósmico las relaciones humanas y comunitarias son también una parte del *teqse* (universo) como sostiene Mejía Huamán o del todo *pachasófico*, como sostiene Estermann.

Conclusiones

El objetivo planteado en la introducción fue alcanzado, se realizó a través de un diálogo intercultural e interdisciplinar, una interpretación de la dificultad de traducción de las palabras ‘pobre’ y ‘rico’ a la lengua quechua, se mostró que tal como entendemos esos conceptos en la concepción occidental, no existen equivalentes en la lengua y en la cosmovisión andina. Existen si las traducciones habituales de ‘*wakcha*’ y ‘*qhapaq*’, pero quedó en evidencia que los significados de estos términos son realmente diferentes. *Wakcha* tiene un sentido más cercano a huérfano en español, aunque no completamente emulable. *Qhapaq* por su parte puede significar abundancia de relaciones significativas o capacidad de gobierno, sentidos ausentes en los significados de nuestra idea de ‘rico’.

Sin embargo, existen ciertas analogías o equivalencias homeomórficas entre estos conceptos que habilitan la traducción, siempre que se tenga en cuenta los diferentes sistemas conceptuales y sociales en el que las palabras se insertan. Las similitudes y diferencias de significado y de funciones de los términos, hablan mucho más de una diferencia de cosmovisión que de una mera dificultad de traducción. Subyace una diferente concepción del mundo que sostiene las diferentes ideas y conceptos. El esfuerzo por comprender el significado de los términos seleccionados y la posibilidad de traducción mutua, implican cierto esfuerzo de tránsito hacia la cosmovisión implícita en

otra lengua y otra cultura, y consecuentemente brinda una perspectiva crítica para la cultura propia, es decir nos pone propiamente en el camino de la reflexión intercultural. Transitar el territorio desconocido de otra lengua y cultura desprendidos en parte de nuestra protección conceptual-cultural, de nuestras armaduras y ropajes intelectuales, implica cierto riesgo y cierta aventura. Pero creemos que vale la pena en tanto este tránsito además de ser un acercamiento respetuoso a otras configuraciones culturales, brinda perspectivas novedosas y críticas a fin de pensar la propia.

Para concluir queremos hacer una breve referencia al particular momento histórico que estamos viviendo a partir de la pandemia que se ha desatado. En este tiempo el funcionamiento cada vez más abstracto del sistema económico global ha sufrido un freno, apareció una crisis por la presencia de un hecho inesperado. En estas circunstancias las relaciones cercanas, los sistemas de protección social, los lazos sociales primarios parecen mucho más importantes que apenas hace unos meses atrás. No sabemos cuánto durará esta situación, pero es una buena oportunidad para reevaluar las palabras y conceptos con los que pensamos nuestra vida, en qué consiste la riqueza o la pobreza, el éxito o el fracaso, la acumulación o la carencia. Las reflexiones presentadas y en especial los aspectos iluminados por los conceptos de *wakchay qhapaq* y la cosmovisión andina de la que forman parte, pueden ser insumos interesantes para esta reflexión.

Referencias Bibliográficas

Altmann, P (2016). “Buen Vivir como propuesta política integral: Dimensiones del SumakKawsay”. *Mundos Plurales Revista Latinoamericana De Políticas Y Acción Pública*, n. 3, vol. 1, Ecuador (55-74).

Bonilla, A; Vior, E. (2009). “Mundo de la vida, ciudadanía y migraciones”. *Cultura, Hombre, Sociedad (CUHSO)*, Vol. 18, N°1, 100, Temuco (9-28)

Durante, S. (2016) “Yuje catai (‘yo mate un tigre’). Apuntes sobre el género “cacería del tigre” en la narrativa oral ayoreo”. *Exlibris* N°5,(187-207).

Estermann, J. (2006). *Filosofía Andina. Sabiduría Indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología.

Fishman, J. (1982). “Whorfianism of the Third Kind: Ethnolinguistic Diversity as a Worldwide Societal Asset (The Whorfian Hypothesis: Varieties of Validation, Confirmation, and Disconfirmation”. *Language in Society* Vol. 11, No. 1 (Apr., 1982). Cambridge: Cambridge University Press (pág. 1.14).

Fornet-Betancourt, R. (2008). “Intercultural Philosophy from a Latin American Perspective”, en *Worldviews and Cultures*, Note, N.; Fornet-Betancourt, R.; Estermann, J.; Diederik, A.(149-163). Dordrecht: Springer.

Grimson, A., (2011). *Los límites de la cultura*. Buenos Aires: FCE.

Gómez, C. M. (2015). “La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar”. *Franciscanum* 164, Vol. LVII (19-43).

Hidalgo-Capitán A. L.; Cubillo-Guevara A. P. (2017) “Deconstrucción y genealogía del ‘buen vivir’ latinoamericano. El (trino) ‘buen vivir’ y sus diversos manantiales intelectuales”. *International Development Policy, Revue internationale de politique de développement*, num. 9, Ginebra. Recupero de: <https://journals.openedition.org/poldev/2517>

INDEC (2020). “Incidencia de la pobreza y la indigencia en 31 aglomerados urbanos”. *Informes técnicos*, Vol. 4, no 59; *Condiciones de vida*. Vol. 4, no 4, Buenos Aires.

Mejía Huamán, M. (2006) *Diccionario Castellano Quechua*. Lima: Editorial Universidad Ricardo Palma.

Mejía Huamán, M. (2011). *Teqse: la cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América andina*. Lima: Editorial Universitaria Universidad Ricardo Palma.

Mejía Huamán, M. (2018) *Temas de Filosofía Andina*. Instituto de Investigaciones Filosóficas. Lima: Editorial Universitaria Universidad Ricardo Palma.

Lira, J.; Mejía Huamán, M. (2008) *Diccionario quechua-castellano, castellano-quechua*. Lima: Editorial Universitaria Universidad Ricardo Palma.

Panikkar, R. (2007). *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder.

Panikkar, R. (2000). Religión, filosofía y cultura. *Polylog: foro para filosofía intercultural*, vol. 1. Publicado originalmente en *Revista de Ciencias de las Religiones* 1, (1996): 125-148. Recuperado de: <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm>. Consultado: 11 de agosto de 2020.

RAE (2019). *Diccionario de la real Academia Española*. Recuperado de: <https://dle.rae.es/pobre?m=form>. Consultado: 11 de agosto de 2020.

Sherzer, J. (2002) [1987]. “Una aproximación a la lengua y la cultura centrada en el discurso”. En L. Golluscio (comp.) *Etnografía del habla. Textos fundacionales*. Buenos Aires: EUDEBA: 165-188. Segunda edición aumentada.

Vior, E. J. (2010). “Ciudadanía intercultural y Nación”. *V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política*, Asociación Latinoamericana de Ciencia Política, Buenos Aires.

Sobrevilla, D. (2008) “La filosofía andina del P. Josef Estermann”. *Solar*, n. 4, año 4, Lima; (231-247)

