

**CADENAS DE SIGNIFICACIÓN, SUJETO Y ORDEN SIMBÓLICO: UNA LECTURA PSICOANALÍTICA DE LOS *KHIPUS* ANDINOS****CHAINS OF MEANING, SUBJECT AND SYMBOLIC ORDER: A PSYCHOANALYTIC ANALYSIS OF THE ANDEAN *KHIPUS***NATIVIDAD MARÓN<sup>1</sup>

*Fecha de recepción: 14/10/2021*  
*Fecha de aceptación: 18/12/2021*

**RESUMEN**

En el presente escrito se postula, desde el marco teórico del psicoanálisis lacaniano, que los *kipus* son cadenas de significación que sostienen sentido, definición que se sustenta analizando al sujeto andino como sujeto atravesado por el lenguaje e inmerso en el entramado que constituye el orden simbólico.

**PALABRAS CLAVE:** Jacques Lacan - lenguaje – estudios interdisciplinarios – culturas originarias – arte precolombino.

**ABSTRACT**

In this paper it is postulated, from the theoretical point of view of Lacanian psychoanalysis, that *kipus* are chains that sustain meaning, definition that is sustained by the analysis of the Andean subject, subject traversed by language and immersed in the weave that constitutes the symbolic order.

**KEYWORDS**

Jacques Lacan – language – pre-Columbian art – interdisciplinary studies – Andean cultures.

Como sujetos atravesados por el lenguaje, los seres humanos tenemos la capacidad de significar, de crear medios y producciones que portan significados que son de valor en el contexto en el que nos vemos inmersos desde antes de nacer. Estos significados

---

<sup>1</sup> Licenciada en Artes, FFyL, UBA/ Instituto de Teoría e Historia del Arte “Julio E. Payró”, FFyL, UBA, Argentina. Docente e investigadora. Editora de la Revista *Significantes*, dedicada a los cruces entre arte y psicoanálisis. [leninadaltrey@yahoo.com.ar](mailto:leninadaltrey@yahoo.com.ar)

siempre remiten a algo más, a algo indecible e inabarcable que está por fuera de nosotros y que baña de sentido lo que decimos y cómo lo decimos. Teniendo en cuenta este fenómeno, el interés de la presente investigación es pensar bajo esta luz las producciones de las culturas andinas originarias<sup>2</sup> en términos generales y, puntualmente, a una de ellas: los *kipus*. ¿Qué son los *kipus*?, ¿qué función cumplieron en el mundo andino, durante la época colonial y qué función cumplen hoy en día?, ¿cuál y cómo es su materialidad?, ¿qué mensajes portan? Estas y otras preguntas son las que se han hecho y siguen haciéndose los investigadores interesados en las formas de comunicación andinas, formas que abren interrogantes y plantean un campo de análisis como ningún otro. Antes de atisbar posibilidades de respuesta y formular una hipótesis, hagamos un breve recorrido por la historiografía del *kipu* para ver el estado de la cuestión en la actualidad.

El pionero de los estudios sobre *kipus* fue Leslie Leland Locke, quien publicó un artículo donde postulaba que los mismos fueron usados para guardar registro exclusivamente de cantidades numéricas (1912:330). Tanto Locke como sus sucesores inmediatos, Henry Wassen y Erland Nordenskiöld, consideraron a los *kipus* como registros de números y de cálculos que se realizaban en y por otros medios- por ejemplo, la yupana<sup>3</sup>- y que contenían información proveniente de censos, contabilidad de niveles de producción e impuestos, así como información calendárica (Wassen, 1940). Nordenskiöld (1925) sumó a estas interpretaciones la posibilidad de que no fueran solo cantidades las registradas, sino que también hubiera otro tipo de información en los mismos, debido a los hallazgos de *kipus* en contextos funerarios. En años posteriores, John Reed Swanton (1943) realizó un nuevo aporte postulando que los *kipus* eran narrativos, a lo que arribó basándose en el análisis de los colores y su posible vinculación con palabras, hecho que lo llevó a postular que eran sistemas mnemónicos.

Desde mediados del siglo XX los *kipus* han sido estudiados desde el cruce de disciplinas, siendo varios los autores que abrieron el panorama de las interpretaciones. El interés por determinar si son sistemas de escritura o no, y si no lo son, qué son, plagó

---

<sup>2</sup> Se entiende que los *kipus* no son propios de todas las culturas andinas originarias, se han encontrado en contextos culturales *Wari* e *Inka* específicamente. Aun así, la reflexión es susceptible de ser extendida a todas las producciones americanas.

<sup>3</sup> Importante es el aporte de Carlos Radicati di Primeglio (1972) sobre este tema.

las páginas de investigadores como Carol Mackey, Marcia y Robert Ascher, Gary Urton y Frank Salomon, quienes se interesaron por analizar tanto la materialidad como las relaciones entre los mismos, las instituciones y la cultura<sup>4</sup>. Destacamos a Gary Urton y Jeffrey Quilter, quienes supieron compilar un volumen dedicado al tema que abarca distintas miradas sobre la capacidad narrativa- no mnemónica- de los *kipus*, partiendo de la base y postulando que los mismos son sistemas de comunicación complejos (Quilter, 2002). Desde el año 2010 en adelante siguieron revisándose, complementándose y cuestionándose las líneas previamente vistas. Rescataremos, en este período, los aportes de Galen Brokaw, Fernando Garcés y Walter Sánchez, Sabine Hyland y Frank Salomon para acercarnos a las últimas hipótesis establecidas.

Comenzando el análisis de los avances producidos en la presente década, encontramos a Galen Brokaw cuestionando la noción de escritura tradicional aplicada al mundo andino. Su interés se centra en hablar de la historia del medio para entender cómo fue concebida la comunicación en dicho contexto histórico y analizar las interrelaciones entre instituciones y medios en términos generales, en tanto postula que las funciones comunicativas de las sociedades que no tienen escritura en términos tradicionales se distribuye en una variedad de los mismos -ej. textilera, producción cerámica, arquitectura, etc. Dentro de esta concepción, ubica a los *kipus* dentro de la categoría de *secondary media*, definiéndola como aquella que incluye a los medios que no requieren de presencia interpersonal para transmitir contenidos, que puede contener y transmitir información a través del espacio y el tiempo, y que es importante para el desarrollo social, económico y político de las sociedades (Brokaw, 2010:5-6). Este accionar se enmarca en su propuesta de un *dialogic model of literacy* que contempla el rol de la tecnología de la escritura y las instituciones ideológicas que la desarrollan y utilizan (2010:10).

Frank Salomon es otro de los autores que ha teorizado en la última década sobre los *kipus*. Encontramos entre sus escritos el planteo de que los mismos son sistemas de escritura en un amplio sentido del término, siendo un medio que sufrió una larga y variada evolución antes y después del Imperio Inca (2013:15). El énfasis de su estudio está puesto en sus características físicas y en la comprensión de éstas como *substrate for*

---

<sup>4</sup> Para mayor lectura ver Mackey (1970); Ascher y Ascher (1981); Urton (2003) (1a); Salomon (2013).

*meaning* (2013:15)<sup>5</sup>, sentido que se da en el marco de combinaciones y relaciones estructurales que tienden a plantearse en términos binarios. Salomon concluye su estudio postulando las que considera implicaciones funcionales del registro de en fibra: la portabilidad, la flexibilidad, la expansión, la heterogeneidad semiótica, entre otras (2013:30-40), confirmando así que para la comprensión de los *kipus* es necesario pensar en términos de relaciones.

Rescatamos también en este corpus de escritos el de Fernando Garcés y Walter Sánchez en el que se plantea el interrogante de si los *kipus* son o no un sistema de escritura. Los autores postulan que, para el análisis, es necesaria una noción semiótica de escritura para ver de qué forma inscribían los andinos el mundo de sus significados y significaciones (2016:125). Entendiendo que los sistemas de inscripción no funcionan por fuera de la práctica ritual, plantean que hay que pensar a los *kipus* en el marco de múltiples sistemas escriturarios, tanto visuales como musicales, sonoros, paisajísticos, entre otros (2016:126).

Cerrando el panorama de la última década de estudios tomamos a Sabine Hyland (2017) quien, mediante el análisis de dos ejemplares de Collata, arriba a la conclusión de que, debido a la cantidad de símbolos diferentes que se representan en los *kipus*, cantidad dentro del rango de la escritura logosilábica y mayor a la de aquellos que son numéricos, se puede pensar a los mismos más allá de su funcionalidad como dispositivos mnemónicos, más cerca de su carácter narrativo y epistolar.

Este recorrido por el estado de los estudios sobre los *kipus* andinos resume algunas de las líneas de análisis que se plantearon y siguen perfilándose en el campo académico referido a la temática. La selección puntual de aquellos que corresponden a la última década, si bien es acotada, sirve a los fines de la presente investigación en tanto sus conclusiones. Ya el debate no se centra en pensar si los *kipus* son o no sistemas de escritura en un sentido tradicional de la acepción, sino que dicha definición se cuestiona y amplía, hecho que ayuda a cambiar el punto de vista sobre los mismos y otros sistemas de inscripción coexistentes en el mundo andino. A este cambio de pensamiento se le suma el análisis o bien material/estructural o bien contextual, o ambos unidos, acción que implica también ubicarlos dentro de las prácticas culturales en niveles más profundos y ponerlos en relación con otros medios y formas de expresión. Todas estas

---

<sup>5</sup> Esta definición tiene puntos en contacto con lo postulado por Conklin (1997).

investigaciones surgen del cruce de la antropología con la semiótica, la arqueología, la teoría de los medios de comunicación, la historia, etc., y siempre están centradas en pensar al objeto en sí mismo y/o al objeto en relación con el entorno restringido de su uso. Ahora bien, ¿qué pasaría si cambiáramos el eje y pensáramos al sujeto productor del *kipu*, al contexto en tanto lugar de creencia y al *kipu* dentro del mismo? Para esto, buscaremos el apoyo en conceptos fundamentales del psicoanálisis lacaniano.

Entendiendo al psicoanálisis como un marco teórico central para el análisis del sujeto y de la cultura, toda producción humana pide ser pensada desde el mismo para superar planteos dicotómicos y superficiales, postular conceptos abiertos y ponerlos en relación con otros en un juego de resignificación que abre vías de interpretación. Sumado a esto, el psicoanálisis lacaniano es una enseñanza que nace del cruce de disciplinas- fundamentalmente la teoría freudiana, la antropología y la lingüística- y convoca a pensar al sujeto en el entramado simbólico del lenguaje. Nada más pertinente entonces para analizar producciones, repensar conceptos que desde las ciencias habituales ya han sido revisados y postular puntos de vista diferentes que descentren el estudio de las cuestiones donde está fijado y abran el juego a puestas en relación nuevas. Este proceso nos acercará a una posible respuesta a la hipótesis de la que partimos: los *kipus* son cadenas de significación, entendiendo por significación al efecto de sentido que se produce por el anclaje específico en el tiempo de un significante a un significado. Estas cadenas, cuya estructura sostiene sentido, hablan en un lenguaje común a sujetos que las enlazan, sujetos inmersos en un orden simbólico, entorno de significantes que los dice. El recorrido nos llevará a ver la génesis conceptual lacaniana en su puesta en relación con la antropología y la lingüística, contactos fundamentales para el desarrollo de las nociones psicoanalíticas de sujeto, lenguaje, orden simbólico y significante, las que serán analizadas y puestas en contacto con los *kipus* andinos.

## **LÉVI-STRAUSS, SAUSSURE Y LACAN: LENGUAJE, ESTRUCTURAS Y SENTIDO**

Para introducirnos en el tema es necesario hacer mención del vínculo entre antropología y psicoanálisis que nació por la influencia de las ideas de Claude Lévi-Strauss en el pensamiento de Jacques Lacan<sup>6</sup>. Elisabeth Roudinesco menciona dos puntos relevantes

---

<sup>6</sup> Este contacto se inició hacia 1949, antes del comienzo de los seminarios lacanianos.

para Lacan del pensamiento levistraussiano: por un lado, la cuestión de las estructuras elementales de parentesco; por otro, la cura chamánica, su relación con la cura psicoanalítica y la eficacia simbólica, entendida como prevalencia del significante sobre el significado (2000:308-313). Ambos puntos fueron repensados por Lacan en tanto cuestiones vinculadas al orden simbólico y su relación con el lenguaje y su estructura. Lévi-Strauss, interesado en los cruces entre su disciplina y la lingüística, pensó en ampliar la noción de comunicación, incluyendo en ella fenómenos como la exogamia y las reglas que derivan de la prohibición del incesto, para poder dar luz al origen del lenguaje (1995:102). Para él, este último es un hecho esencial de la cultura y no se limita a las palabras sino que puede ser entendido como todo aquello que sea traducible, como todo sistema de signos (Lévi-Strauss, 1971:133,134). Entendiendo al lenguaje de este modo se preguntó si el arte y la religión podían ser pensados también como fenómenos de esta índole (Lévi-Strauss, 1995:102). Podría ampliarse el espectro para incluir en esta reflexión al mito, a las relaciones de intercambio, a las formas de transmisión de mensajes, entre otros eventos que susceptibles de ser pensados, también en el marco cultural, como sistemas formados por relaciones de oposición entre elementos abstractos, indivisibles y entramados entre sí, así como el lenguaje. Estos sistemas se presentan como estructuras simbólicas intervenculadas que sostienen sentidos y que son preexistentes al sujeto. Su condición de pre-existencia fue afirmada en el postulado que hizo Lacan cuando dijo que los símbolos envuelven la vida del hombre con una red tan total que reúne a aquellos que van a engendrarlo antes de que él venga al mundo (Lacan, 2014:269). Esta referencia también fue contemplada por Lévi-Strauss en su definición de eficacia simbólica: para el sujeto, entramado entre estructuras significantes en las que predomina la forma sobre el contenido, lo que significa lo hace por el hecho de que la estructuración es la que hace posible que se cumpla la función simbólica (1995:226,227).

Por la otra vía, Lacan redefinió la noción de lenguaje partiendo de una lectura crítica de la teoría saussuriana<sup>7</sup>: el tema de la relación entre significante y significado es el camino que se cruza con lo antropológico para armar una teoría desde donde repensar al mismo así como al sujeto y a lo simbólico. Para Lacan el lenguaje es una estructura, paradigma de todas las estructuras, compuesta de elementos diferenciales (Evans, 2009:117). Estos

---

<sup>7</sup> Específicamente del *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure.

elementos que se diferencian entre sí se encuentran articulados, por lo que la estructura es una relación de elementos articulables (Morales, 1997:84). En la teoría de Saussure, los elementos son unidades lingüísticas denominadas signos, las cuales tienen dos facetas: el significado y el significante, el primero ubicado gráficamente por sobre el segundo, quedando entonces supeditado a este. El significado corresponde al concepto, el significante a una imagen acústica y ambos forman una unidad cerrada en sí misma denominada signo. Entre significado y significante se establece un vínculo en el cual el significante responde a la función de representar un significado (Carbajal, D'Angelo y Marchilli, 1984:23-25). Lacan rompe con esta idea, postulando que la unidad básica del lenguaje es el significante, siendo este quien determina al significado.

Esta primacía del orden del significante implica una subversión que revoluciona la concepción del lenguaje en términos psicoanalíticos, marcando la relevancia de la pura diferencia, del estatuto relacional y de la separación y resistencia que son características del vínculo significante-significado y que permean lo que Lacan denominó “significancia”<sup>8</sup>. No existirá entonces una relación positiva entre estos dos elementos ni entre los signos sino que se producirá una articulación entre significantes que producirá efectos de significado (Carbajal *et al.*, 1984:28-31). De lo antedicho se desprende que el lenguaje, en su dimensión simbólica, está compuesto por significantes que se vinculan entre sí conformando lo que Lacan denomina cadena significante. Característico de la misma es el hecho de que nunca está completa, de que siempre puede añadirse otro significante: como menciona Evans, “la cadena es siempre metonímica en la producción de sentido; la significación no está presente en ningún punto de esa cadena, sino que el sentido “insiste” en el movimiento de un significante a otro” (2007:47). Estas cuestiones vinculadas al lenguaje como estructura, al significante y a la cadena se unen a la pregunta por el sujeto en el seminario lacaniano “La carta robada”. En el mismo, el autor explica que lo importante no es el significado de la carta, sino la carta como significante y su movilidad a través de la cadena significante, sin importar su contenido e independientemente del sujeto que la escriba o la posea<sup>9</sup>, ya que el sujeto- en relación

---

<sup>8</sup> “Significancia” es un neologismo lacaniano. En la presente investigación usamos el término “significación” en reemplazo del mismo pero siguiendo su sentido, que no es el mismo que el de “significación” como relación entre significado y significante en Saussure.

<sup>9</sup> El seminario se basa en el cuento de Edgar Allan Poe del mismo nombre, donde se hace referencia a una carta escrita, enviada y sustraída y a los participantes, directos o indirectos, en dicha situación. Se encuentra en Lacan (2014).

con la cadena- siempre comporta una posición excéntrica (Lacan, 2014:23-69), siempre se encuentra por fuera del lenguaje. El énfasis sobre el sentido se corre entonces de la primacía de este en sí mismo para ubicarse en aquello que sostiene al sentido y la movilidad de dicho sostén. Aquello que sostiene al sentido, cuya materialidad es variable, lo hace de manera estructural y cobrando relevancia para un sujeto entramado en lo simbólico, ámbito del lenguaje. La significación sostenida es móvil en tanto puede hallarse en dicho sostén como en otros diferentes a través del tiempo y del espacio.

Ahora bien, ¿cómo podemos pensar lo antedicho en el mundo andino? Las culturas originarias están atravesadas por símbolos: pensemos en la significación de los puntos cardinales, los *apus* como lugares sagrados, en los momentos del ritual, en los mitos, por poner algunos ejemplos. Una red simbólica envuelve y es trama de la creencia, nuclea al grupo y sostiene al sujeto, existiendo por fuera del mismo y extendiéndose espacial y temporalmente. Ese sujeto es en esa trama, no puede pensarse ni ser pensado por fuera de ella. Esa trama es un encadenamiento de significantes y el sujeto es quien hace de lazo entre los mismos (Le Gauffey, 2012:159). Sin este sujeto, los significantes no se encadenarían y no habría sentido<sup>10</sup>. Pero ¿de qué sujeto estamos hablando? De un sujeto, como veremos a continuación, atravesado por el lenguaje<sup>11</sup>.

### **SUJETO, ORDEN SIMBÓLICO Y LENGUAJE**

Como viéramos, además de las nociones de lenguaje y orden simbólico, el concepto de sujeto atraviesa toda la enseñanza de Lacan<sup>12</sup>. Empecemos indagando la interrelación entre sujeto y lenguaje: en términos generales el sujeto, para el psicoanálisis, está determinado por un discurso en el que debe situarse (Chemama, 2004:XI), es un efecto del lenguaje. Esto quiere decir que el sujeto existe por fuera del mismo y se encuentra alienado en él. El lenguaje, a su vez, “funciona con una batería de significantes aptos para combinarse o sustituirse y para producir así efectos de significación” (Chemama, 2004:426). Cruzando estas dos reflexiones Lacan llega a una definición de sujeto

---

<sup>10</sup> De hecho, pensemos lo que ocurre con la llegada de los españoles al continente: al no compartir la trama simbólica, lo que significa para los sujetos andinos no significa para ellos y viceversa.

<sup>11</sup> Téngase en cuenta que esta definición, en Lacan, remite al campo de la neurosis específicamente. Por fuera quedan la psicosis y la perversión.

<sup>12</sup> Siendo el mismo uno que devino con el paso del tiempo. Las tres nociones se construyeron en un proceso en el que fueron experimentando variaciones e interrelacionándose con otras. Como en esta investigación haremos un recorte teórico, tomaremos definiciones específicas, las cuales deben entenderse como abiertas y susceptibles de reinterpretación.

propia, que lo postula como aquello que un significante representa para otro significante (Chemama, 2004:426). Esta función que ejerce lo constituye como aquel que encadena los significantes, aquel para el cual aquellos cobran sentido anclándose en significados en un tiempo específico. Si pensamos esta noción de sujeto en las culturas andinas podemos ver como, por ejemplo, el mito cobra significación en la comunidad y es sostenido en el rito individual y colectivo, siendo performatizado por sujetos. Para ellos tiene sentido un *kipu*, una ofrenda, un punto cardinal, una estructura parental. Y son ellos mismos los que encadenan estos hitos significantes entre sí en un contexto entramado de significación que los contiene y da sentido a su existencia.

Pensar de este modo a la existencia del sujeto nos lleva al otro concepto que nos interesa tomar, el concepto de orden simbólico. Cleró postula que “lo simbólico es del orden del lenguaje, pero lo es en el sentido que Levi-Strauss pensaba que las relaciones de parentesco y los intercambios de bienes estaban estructurados como un lenguaje” (2006:93). En este sentido, Lacan nos enseña que el orden simbólico es aquel al que entramos a partir de la ley. Tomando nuevamente a Levi-Strauss y sus reflexiones sobre las leyes de parentesco y la prohibición del incesto, postula nuevamente lo antedicho: que lo simbólico existe antes que el sujeto y que el sujeto es en él. Ahora, si bien esto es vivido por cada sujeto de manera única y singular, este hecho no quita que no se pueda pensar a nivel colectivo. La interpretación colectiva de lo simbólico viene de la mano de la noción de lenguaje: lo simbólico es una dimensión lingüística (Evans, 2007:179), pero no entendiendo al lenguaje en términos saussurianos, sino entendiendo que lo que prima en el lenguaje, como dijéramos, es el significante, el corpus de significantes que se plasma en significados en cada cultura y, transtemporalmente, en un horizonte cultural. ¿Por qué pensar estos conceptos en relación con las culturas andinas? Porque se evidencia en el cruce entre mito y rito, en el vínculo entre la creencia y las prácticas, que todo sujeto andino remite a y enlaza significantes que forman parte de un lenguaje específico, lenguaje que puede verse en todas las producciones culturales, tanto las materiales como las inmateriales. Todo esto ocurre contenido en un orden simbólico, entendido como aquel que abarca toda actividad humana, que incluye una parte consciente y una inconsciente y que adhiere a la función del lenguaje, función del significante (Chemama, 2004:406). Para corroborar esta afirmación, Chemama explicará que “el hecho simbólico se remonta a la más alta memoria de la relación del

hombre con el lenguaje y es atestiguado por los monumentos (...), estelas, montículos, túmulos (...) que dan testimonio de la relación universal y primera del hombre con el significante...” (2004:406).

### **EL CASO PARTICULAR DE LOS *KHIPUS* EN EL MUNDO ANDINO**

El sujeto andino, en su expresión individual y en su participación colectiva, es un sujeto atravesado por el lenguaje, que enlaza significantes en un entramado simbólico que lo contiene. ¿Cómo puede pensarse una producción tan particular como el *kipu* en este contexto?

El objetivo de esta investigación, en primer término y como postuláramos, es justificar la idea de que los *kipus* son cadenas de significación en términos lacanianos. Podemos pensarlas así mirando su estructura material: son sistemas de cuerdas anudadas entre sí - una primaria, varias secundarias, superiores y terciarias; cada cuerda es susceptible de portar anudamientos de distinto tipo que sostienen información- se sabe que según el tipo de nudo se ha registrado una cantidad específica en los *kipus* numéricos. También estructuralmente se considera la torsión de cada cuerda, que puede suceder en forma de S o de Z según su dirección y que porta información diferente en cada caso. Otro hito a contemplar es el material, la fibra con la que está construido el *kipu*, y el o los colores que alberga<sup>13</sup>. Todos los componentes estructurales enumerados sostienen sentido, el cual se lee en el entrelazamiento de las partes. Si bien independientemente un tipo de nudo u otro significa una cantidad, así como el tipo de material puede remitir a un *ayllu* o a otro (Urton, 2003 1b:24), o el color tiene un sentido específico, la significación del *kipu* en sí se produce en forma encadenada, en la puesta en relación entre elementos, así como su construcción y su lectura. Y en tanto cadenas, bajo esta luz, se encuentran encadenados con otros eslabones de significación propios de la cultura en la que nacen. Por ejemplo, mencionamos los *ayllus*: la pertenencia a un *ayllu* tiene vinculación con la matrilinealidad, con una ubicación geográfica relacionada a los puntos cardinales y su significado, con creencias específicas de descendencia y parentesco así como ritos que reproducen estos eventos. Por consiguiente, que un *ayllu* particular esté significado mediante un color en el *kipu*, y que de dicho *ayllu* se registre un censo, encadena al *kipu* en una trama amplia de significaciones compartidas, significaciones que también

---

<sup>13</sup> Para un detallado análisis de la estructura de los *kipus* véase Conklin (2002).

constituyen núcleos de anclaje entre significantes y significados. Lo significado está sostenido en la estructura del *kipu* y es tan relevante como la forma en que ello es dicho, así como las relaciones que eso dicho tiene con otros discursos por fuera de la materialidad. Por ende, para leer a los *kipus* es fundamental entenderlos como cadenas de significación intervencidas con otras cadenas de significación mayores y menores, que no solo comparten aspectos de su materialidad- como podrían ser otros textiles- sino que también comparten la manera de estructuración encadenada que los hace ser y decir- como podría ser un diseño urbanístico o una estela tallada.

En segundo término, pensemos el tema de la significación como efecto de sentido que se produce por el anclaje específico en el tiempo de un significante a un significado. Los *kipus* nacen y tienen sentido en un contexto de saberes y creencias compartidos donde son hitos en los que puede verse el anclaje de significantes a significados y donde forman parte de un lenguaje también compartido, que se apoya también en otros tipos de producciones que transmiten mensajes. Este lenguaje no debe ser confundido con un idioma o expresión oral: de hecho buscar parangón en la oralidad no ha servido hasta hoy para interpretar aquellos *kipus* que se consideran narrativos. Este lenguaje, en realidad, hace referencia a lo simbólico, a lo que significa desde tiempos pasados, en el tiempo presente y proyectado hacia el futuro. Es aquel que estructura y sostiene y que podemos ver atravesando todas las producciones andinas independientemente de la materialidad, forma o mensaje. Es un lenguaje donde priman los significantes, aquello abstracto e inmaterial que se va moviendo en forma encadenada y hace hitos de significado en las producciones humanas.

En tercer término nos queda la cuestión del sujeto que enlaza los eslabones de la cadena significativa, aquel sumergido en lo simbólico. Podemos ver que la dificultad para la interpretación de los *kipus* por fuera del registro numérico binario tiene relación con la falta del entramado significativo en el que supieron significar. Las culturas originarias siguen vivas y siguen compartiendo una trama colectiva donde rito y mito perviven, pero el proceso de aculturación sistemático ha horadado la cadena significativa de tal manera, y ha corrido tan violentamente al sujeto de la misma que nos encontramos directamente con huecos de significación que, como sujetos occidentales, no podemos interpretar. Por eso consideramos interesante un acercamiento por fuera de lo que el *kipu* quiere o no decir literalmente, apuntando a lo que el *kipu* es en sí y en relación.

Podemos pensarlo como cadena significativa en este sentido: un significativo, en términos lacanianos como dijéramos, se relaciona con otros en forma encadenada por la vía de la diferencia. Cada nudo, con su diferencia estructural, cuenta como significativo, así como el espacio entre los nudos, la torsión del hilo y los demás elementos individuales e indivisibles que forman al *kipu*. A su vez, cada *kipu* forma parte de una cadena significativa mayor donde es significativo de, relatando un registro de cantidades, un censo o una narración, una concepción de la realidad específica dentro de un orden simbólico colectivo legal y estructural en el que se encadena con otros significantes y tiene sentido para sujetos que comparten una misma cosmovisión.

## CONCLUSIÓN

Entender a los *kipus* como cadenas de significación deja de lado la dicotomía entre sentido numérico y narrativo, supera su condición material específica y los pone en relación con otras producciones estéticas y utilitarias. Esta acción impulsa una relectura del sujeto andino, sujeto atravesado por el lenguaje e inmerso en un orden simbólico que le es propio y lo cobija, dando sentido tanto a su vivencia como a sus producciones. Queda abierta la posibilidad de poner en relación a dicho sujeto con la cosmovisión, los mitos y los ritos, fenómenos que, desde un marco psicoanalítico, pueden ser pensados también como formas de ordenar e interpretar al mundo siguiendo encadenamientos de sentido.

## BIBLIOGRAFÍA

- ASCHER, M. y ASCHER, R. (1981). *Code of the Quipu: A Study in Media, Mathematics, and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- BROKAW, G. (2010). Introduction. En AA.VV. *"A History of the Khipu"* (pp.1-27). Cambridge: Cambridge University Press.
- CARBAJAL, E., D'ANGELO, R. Y MARCHILLI, A. (1984). *Una introducción a Lacan*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- CHEMAMA, R. (dir.) (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- CLÉRO, J.-P. (2006). *El vocabulario de Lacan*. Buenos Aires: Atuel.

- CONKLIN, W. (1997). "Structure as Meaning in Andean Textiles". *Chungara*, volumen 29, N° 1, 109-131.
- (2002). "A *Khipu* Information String Theory". En QUILTER, J. y URTON, G. (eds), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Khipu* (pp.53-86). Austin: University of Texas.
- EVANS, D. (2007). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.
- GARCÉS, F., SÁNCHEZ, W. (2016). "Inscripciones y escrituras andinas: un sistema complejo y denso de visualidades, oralidades y espacialidades". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Vol. 21, N° 1, 115-128.
- HYLAND, S. (2017). "Writing with Twisted Cords. The Inscriptive Capacity of Andean Khipus". *Current Anthropology*, Volumen 58, Número 3, Junio, 412-419.
- LACAN, J. (2014). *Escritos I: primera parte*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- LEVI-STRAUSS, C. (1971). *Arte, lenguaje, etnología*. México: Siglo XXI editores.
- (1995). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- LE GAUFEY, G. (2012). *La incompletitud de lo simbólico*. Buenos Aires: Letra Viva.
- LOCKE, L. L. (1912). "The Ancient Quipu, a Peruvian Knot Record." *American Anthropologist*, New Series, 14, no. 2, 325-32.
- MACKEY, C. (1970). "Knot Records in Ancient and Modern Peru.". PhD Dissertation. Department of Anthropology, University of California, Berkeley.
- MORALES, H. (1997). *Sujeto y estructura. Lacan, psicoanálisis y modernidad*. Universidad de Guadalajara: Ediciones de la Noche.
- NORDENSKIOLD, E. (1925). *The Secret of the Peruvian Quipus*. Göteborg: Boktryckeri Aktiebolag.
- QUILTER, J. (2002). "Preface". En: QUILTER, J. y G. URTON. *Narrative Threads: Accounting and Recounting in Andean Khipu* (pp. XIII-XIX). Austin: University of Texas Press.
- RADICANTI DI PRIMEGLIO, C. (1972). *El sistema contable de los incas: yupana y quipu*, Lima: Librería Studium.
- REED SWANSON, J. (1943). "The Quipu and Peruvian civilization". *Bureau of American Ethnology Bulletin*, No. 133. Washington, D.C.: Government Printing Office.

- ROUDINESCO, E. (2000). *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- SALOMON, F. (2013). "The Twisting Paths of Recall: Khipu (Andean cord notation) as artifact". En PIQUETTE, K.E. y R.D. WHITEHOUSE (eds.). *Writing as Material Practice: Substance, surface and medium* (pp.15-43). London: Ubiquity Press.
- URTON, G. (2003) (1a). *Signs of the Inka Khipu: Binary Coding in the Andean Knotted-string Records*. Austin: University of Texas Press.
- (2003) (1b). *Quipu. Contar anudando en el Imperio Inka*, catálogo de la exposición. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino-Universidad de Harvard.
- WASSEN, H. (1940). "El antiguo ábaco peruano según manuscrito de Guamán Poma". *Etnologiska Studier*, 11, 1-30.