KURI-MUYU

9

ARTE Y SABIDURÍA DE LAS CULTURAS DE ABYA-YALA

FOTO: Siembra y abundancia. Cultura Jama-Coaque. Museo B.C.E.

Kuri: Precioso, riqueza, tesoro, oro.
Muyu: Semilla, ciclo, círculo, retorno.

KURI-MUYU: Semilla preciosa de la sabiduría de la naturaleza, riqueza sin tiempo que se manifiesta en los ciclos del tiempo cósmico transformada en leyes cósmicas y eternas que son los tesoros que nuestra Pachamama tiene reservado para el círculo de sabios y sabias que en todos los tiempos y en todos los pueblos del mundo impulsan el retorno del equilibrio del mundo.

En los Andes el camino de la sabiduría era y es conocida aún como el Kapak Ñan, el supremo camino de los justos que es la senda que conduce al horizonte del Alli-Kawsay, el buen vivir dual y paritario del runa en equilibrio consigo mismo, con la familia, con la comunidad y con el entorno, que a su vez conduce al Sumak Kawsay, la sabiduría del Buen convivir con el mundo de los humanos, con el mundo de la divinidades, con el mundo de la naturaleza y con el mundo de los ancestros.

Kuri-Muyu es la semilla de la sabiduría de la madre naturaleza que dio vida al mundo y a nuestra amada Abya-Yala (sangre de la tierra), formando runa-s o seres humanos conscientes de estar y con capacidad de relacionarse para ser. Saberes tan antiguos como la naturaleza y tan actuales como nuestra realidad que vivimos hoy, con proyecciones hacia el futuro haciéndonos conocer nuestros horizontes de vida que nos conducen hacia el retorno del saber vivir bien.

EDICIONES ELECTRÓNICAS "KURI-MUYU"
Comunidad de Kotama, Otavalo, Imbabura, Ecuador
E-MAIL: kurimuyu@gmail.com / www.facebook.com/Kuri-Muyu

COORDINACIÓN GENERAL: **Luis Enrique "Katsa" Cachiguango** < katsa3000@gmail.com >

COLABORACIÓN: **Instituto para el estudio de la cultura y tecnología andina ECTA- Andes** (Chile, Perú, Bolivia, Ecuador)
< institutoiecta@gmail.com > / < www.iecta.cl >

Sacha Rosero <www.otavalosonline.com>

Javier Lajo Lasso <javierlajo@hotmail.com>

Centro Cultural Hatun Kotama < hatunkotama@gmail.com >

ARTE PORTADA: "**Abundancia": Cultura Jama-Coaque-Ecuador. Museo B.C.E.**

PIKUNALLA KILLKAN
ESCRIBEN EN ESTE NÚMERO

ÑUKANCHIK ÑAWPA RIMAY - NUESTRAS MEMORIAS COMUNITARIAS (MITOLOGÍA)
"Chuzalunkuwan Akapanawan makanakuymanta-La lucha entre el Chuzalunku y el Huracán"
(Luis Enrique "Katsa" Cachiguango)

ÑUKANCHIK YUYAY YACHAYKUNA – NUESTROS PENSAMIENTOS.
"Ideas de origen en la cultura occidental y sus diferencias con la andina.
(Javier Lajo Lasso)

ÑUKANCHIK YACHAYKUNA - NUESTROS SABERES.
"Un proyecto de salud... Pero, ¿para quién?
(Elizabeth Kreimer)

YUYAY AMAWTAY – CIENCIA.
"¿Las células piensan y hablan?
http://news. bbc.co.uk/ hi/spanish/ science/newsid_ 7680000/7680262. stm

KICHWASHUN – HABLEMOS Y PENSEMOS EN KICHWA
"Minchashun – Nos despedimos"
Luis Enrique "Katsa" Cachiguango

ÑUKANCHIK YUYAY
EDITORIAL

Anti runakunaka Aymuray killapika chakana yachayta rayminchik, kay chakanaka tukuy allpapachapi ñawpamantapacha kawsak runakunapaka may hatun amawtay yachaymi kan. Kuylluriti urkupi shina raymin, chaywan kay shimikunata paktachinchik. Kallaripika chakana nishpaka “sikana” hillata ninchik, katipika shuk chakata yallinata shina ninchik, kimsanikipika ima shina Pachamama yanantin, ishkantin kakta rikuchinchik.

Ecuador chinchaysuyupi, Colombia kullasuyupika chakanataka chunkana pukllaywan rikuchinchik, kay chunkaytaka turtas purutuwan ima punchakunapash pukllanchik, kutin sarawan chunkashpaka willkay pukllaymi kashkamanta, rukukuna, payakuna wañushka tuta uchupillami pukllanchik tukuylla ayllukuna tantanakushpa.

Mayo es un momento especial para los Andes, celebramos el tiempo de la chakana, el símbolo más antiguo y enigmático de todas las culturas milenarias del mundo. Grandes y masivas celebraciones como las de Kuylluriti en Perú lo confirman. Chakana en primera instancia significa “escalera”, en segunda es la acción de pasar un puente, en tercera es la representación de la dualidad y la paridad del mundo.

Esta simbología filosófica en los Andes del Norte del Ecuador y Sur de Colombia lo representamos con el juego popular del chunkana –hacer 10- con los granos de los pallares o tortas (granos muy semejantes a los fréjoles) y con el juego ceremonial de la chunkana con los granos de maíz que solamente se efectúan en los tuta-uchu o los velorios de difuntos de mayores.

Aymuray killapi tukuylla pukllanapi, shinallata willkay pukllanapipash chulla, shinallata ishkantinkunatami rikunchik. Chullaka kichwa shimimantami shamun, shina nishpaka shuk, shuklla, wakcha nishpami ninchik, kutin ishkantin nishpaka tinkirishka, ishkay tukushkatami ninchik. Kashna pukllaywanka Runakunaka kay pachapika mana shuklla pacha tiyanchu ashtawankarin tawka pachakunami tiyan, mana shuklla Apunchik tiyanchu, ashtawankarin ishkay Apunchikkuna tiyan,

Tanto en el juego popular del chunkana del mes de mayo y del chunkana ceremonial lo que resalta es el juego de los chullas y pares. Chulla viene del kichwa que equivale a uno, solitario, sin pareja y el ishkantin equivale al par, a la pareja, al complemento del uno. La simbología de este “inocente” juego indígena de los Andes es muy profunda que guarda dentro de sí el pensamiento propio de que no hay un universo sino un multiverso, de que no hay un solo dios sino una pareja de dioses, de que nada es chulla (único) sino que todo es

imapash mana shukkla kanchu tukuymi ishkay ishaky kan ninakunchik, shina: hari Apunchik Warmi apunchikwan, inti killawan, hari warmiwan, puncha tutawan...ashtawan. Kashna ishkay ishkay kayka tukuypimi shinallata kan ninakunchik, shina: kari yurakuna Warmi yuyakuna, kari rumikuna Warmi rumikuna, kari mayukuna Warmi mayukuna, kari ayakuna Warmi samikuna, kari supaykuna warmi samaykuna, kari urkukuna Warmi urkukuna, ashtawan, ashtawan. Kichwapika yanantin shimiwanmi kaykunataka rimanchik. Kaytami pukllashpaka wawakunamanta yachanchik.

Shinapash, imashpatak pachamamapa ishkantinta rimanchik. Kaytaka tukuylla allpapachapi kawsak runakuna mana yuyaypi pakta yaykurikpimi shina ninchik, kay mana pakta yuyaytaka pushakkunamantapacha rikunchik. Paykunapaka runakunapa yachaykunaka mana yachaychu kan, paykunapaka yankalla ruraykunami kan, paykunapaka turismo nishkawan kullki tiyakpillami alli kan, mana shina kakpika ñawpa rukukunapa yankalla ruraykunallami kan. Shinapash kashna yuyaymantaka kunan punchapi mishukunaka mana yuyaypi hapinchu kay runakunapa yachaykunaka may hatun sumak yachaykuna kakta, kay yachaykunaka wawakunapa pukllaykunapi churashka tiyakuktaka mana rikunchu, kay yachaykunaka mishukunapa may yachaykunatapash tapuchikuktaka takurikuktaka mana yuyanchu.

Ranti Kawsaytaka ñukanchik pushakkunaka ima kaktapash mana alli yachanchu. Mishukunaka runakunapa yachaykunata yachakuna rantika paykunaka maykunatapash yuyashpalla chashnami kanka nishkakunata yachayman ikrachishpa kawsan. Chaymantami ninchik, ranti kawsay shimiwanka mishukunana, pushakkunaka akllashka shimikunawan runa kawsaykunata tukuchinkapak, runa kawsaykunata llakichinkapakllami kan. Sumak shimikunawanmi runa kawsaykunata wañuchinakun.

dual y por pares. Así tenemos un dios y una diosa, un sol y una luna, un hombre y una mujer, un día y una noche...etc. Esta dualidad y paridad también se repite en toda la existencia: plantas machos y plantas hembras, rocas machos y rocas hembras, ríos machos y ríos hembras, energías masculinas y energías femeninas, espíritus masculinos y espíritus femeninos, montañas machos y montañas hembras, etc. etc. Precisamente el término sagrado kichwa yanantin es la que se concreta en la simplicidad de este juego que desde niños aprendemos y practicamos en nuestras comunidades.

Pero, ¿Por qué hacemos tanto énfasis en la paridad del mundo? Porque allí está el centro del desentendimiento entre la "civilización" convencional y la cultura de los pueblos indígenas. Un desentendimiento que se evidencia en un trato desigual desde el Estado, porque para los poderes establecidos lo indígena no es conocimiento, peor ciencia, solamente son aspectos que valen la pena cuando son rentables como sucede en el marco del turismo. Si no son rentables para el sistema, solamente son actividades exóticas y llamativas de los antiguos. En este "comprender" al mundo indígena, la modernidad no se imagina que en los aspectos más sencillos –como corresponde a las más altas sabidurías del mundo- está plasmado los saberes filosóficos que cuestionan al pensamiento unicista del mundo que impera hoy.

El discurso de la interculturalidad de nuestras autoridades no tiene la menor idea de lo que realmente implica este término. En lugar de aprender de los saberes que están más allá de sus teorías solamente se han limitado a estructurar pensamientos poéticos que poco o nada aportan a un proceso interactivo de vida entre los pueblos. No cabe la menor duda que la palabra interculturalidad, tal como lo están entendiendo nuestros gobernantes solamente son términos escogidos para integrar y desaparecer lo indígena en medio de palabras bonitas y buenas intenciones. (Katsa)

CHUZALUNKUWAN AKAPANAWAN MAKANAKUYMANTA
LA LUCHA ENTRE EL CHUZALUNKU Y EL HURACÁN

Luis Enrique "Katsa" Cachiguango
Katsa3000@gmail.com

CHUZALUNKUWAN AKAPANAWAN MAKANAKUYMANTA.	LA LUCHA DEL CHUZALUNKU Y EL HURACÁN.
Yurakuna, rumikuna, urkukuna, yakukuna, allpakuna, wiwakuna, ima tiyashkakunapash runakuna shina rimakakuk ñawpa pachapika, Imbaburapak chakipimi chuzalunkuwan akapanawanka tuparishka nin.	En Ñawpa Pacha(1), cuando todas las plantas, las rocas, las montañas, las aguas, la tierra, los animales y todos hablaban igual que nosotros, los runas(2), en los "pies" del Imbabura(3) se encontraron chuzalunku(4) y akapana(5).
Tuparishpaka ishkantinmantami urayman rikurishpa kariyarishpa naparishka nin.	Al encontrarse los dos se miraron altivos, orgullosos y desafiantes y cada uno saludó y habló con desprecio al otro.
Chuzalunkuka "Sumak puncha tiyu, kawsakushkankishnaka" nirka.	Buen día señor. ¿Has estado viviendo, no? – Dijo el chuzalunku.
Chuzalunkuka yurakta churakushka, puka uchilla ruwanata churakushka, suku hatun muchikuta churakushka kariyashka wamprami kashka nin. Kay ruwana ukupika waskata shina paypak ulluta chalankanashkami kashka nin.	El chuzalunku era un joven pequeño y fornido que estaba vestido de blanco con un poncho rojo y en su cabeza tenía puesto un sombrero grande de color café. Bajo este poncho chuzalunku llevaba su largo pene envuelto a su cuerpo como soga.
Akapanaka kutin hatun umasapa wamprami kashka nin. Payka tawka tullpuyuk churanatami churakushka kashka, shinallata aya uma shina chay umallapita ishkay ñawiyukmi kashka nin.	En cambio akapana era un joven muy grande con sus cabellos muy desorganizados. Estaba vestido con ropas multicolores y su cabeza tenía doble cara, como el aya uma(6).
Akapanaka muyushpa muyushpa tushushpami rumikunata allpakunatapash kushni shina hatarichishpa purikushka nin, kutin, chuzalunkuka paypak ushayta rikuchinkapakka ñampi tiyashka kirukunatami sapimanta pilakushka nin.	Akapana caminaba bailando y girando, a su paso levantaba rocas y polvareda, en cambio chuzalunku de vez en cuando arrancaba a los árboles de raíz para demostrar su poder.
Chuzalunkupash akapanapashmi washa chakitaka ñawpaman charishka nin kutin chaki rukakunaka washaman kashka nin.	Tanto chuzalunku como akapana tenían los talones del pie por delante y los dedos hacia atrás.

Sinchipachami kani yuyashpaka chuzalunkuna kariyashpami kashna nishka: “Hala tiyu, ñukaka kanta yalli sinchimi kani.” chayka akapanaka kashna nishka: “Ama yankaka kariyaychu, ñukawanka kanka mana ushankichu.” Shinami makanakunkapak shayarishka: kallaripika chuzalunkumi ruwanata muchikuta allichirishpaka tawka hatun kirukunatami sapimantapacha pilashpaka llashaklla sacha allpata chushakta sakishka.

Kayta rikushpaka, akapanaka yanayashpa piñarishpami ninanta tushuy kallarishka, shinashpaka hatun kirukunata sapimantapacha, hatun rumikunata, shinallata chuzalunku wamprantinmi pilashpa apashpa llakta kanatami sachataka tukuchishka nin.

Shinami akapanaka chuzalunkuta yalli sinchi ushayta charishkataka rikuchishka. Shina kunankaman akapaka piñarishpaka paypak hatun ushayta rikuchinrakmi. Akapana chawpipika paymi tushukun nin, chaymantami pay muyushpa tushukukpika mana pilluchun sakinachu, payka wañuchinllami. (KATSA)

Chuzalunku, más soberbio y confiado de que era el más fuerte, dijo: “hey, señor, yo soy el más fuerte y el mejor”, akapana le respondió: “no me busques pleito porque no podrás conmigo”. Acordaron probar sus poderes. En primer lugar le tocó a chuzalunku demostrar su fuerza. Se acomodó bien el poncho y el sombrero y en un momento arrancó desde sus raíces a muchos árboles gigantes en un espacio de bosque.

Akapana por su parte cuando le tocó el turno, se puso negro del enojo y empezó a bailar con todas sus fuerzas y en un momento arrancó árboles con todo raíces, arrastró rocas gigantes, tierra y hasta con el mismo chuzalunku y arrasó el espacio de toda una comunidad.

De esta manera, akapana demostró ser el más fuerte de aquellos tiempos. Hasta ahora cuando akapana se enoja y sigue demostrando a todos su fuerza. En cada remolino de aire él está bailando en el centro, por eso no es bueno dejarse abrazar por el huracán porque su fuerza es tal que puede matar. (Cachiguango: 1992)(7)

REFERENCIAS

(1) **ÑAWPA-PACHA:** Tiempo adelante. Concepción andina del tiempo en donde el pasado se une con el futuro produciendo el pachakutin o transformación de los tiempos.

(2) **RUNA:** Persona, gente, ser humano consciente de su Ser.

(3) **IMBABURA:** Nombre de la Montaña Imbabura. Ser mitológico guardián y protector generoso de los pueblos que habitan en sus alrededores.

(4) **CHUZALUNKU:** Ser mágico de estatura pequeña, muy fornido, vestido de blanco con un poncho rojo y sombrero café. Dicen que tiene un pene muy largo que lleva envuelto como cuerda en su cuerpo bajo el poncho.

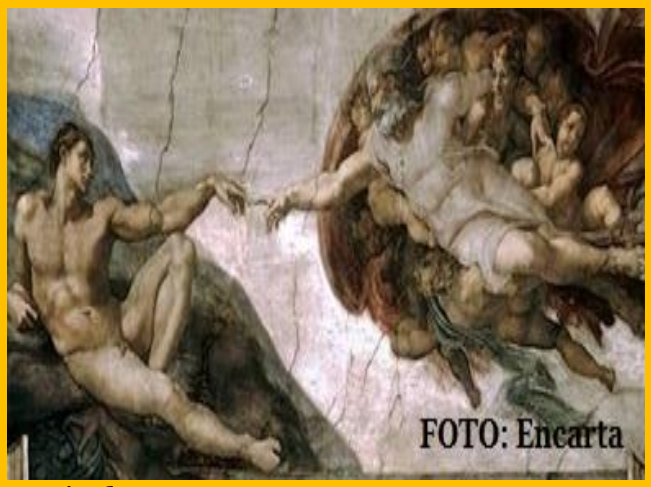
(5) **AKAPANA:** Huracán, remolino de aire destructor que en los Andes tiene sexo masculino.

(6) **AYA UMA:** Ser mitológico del tiempo-espacio andino, cuya cabeza con dos caras mira el pasado y el futuro desde el presente. En las celebraciones andinas es el líder danzante “compactado” con la fuerza espiritual de la Pacha-Mama o naturaleza.

(7) **Cachiguango, José Antonio**: agricultor de 69 años originario de la comunidad de Kotama del cantón Otavalo. Versión escuchada desde la infancia hasta su fallecimiento en enero del 2006.

IDEAS DE ORIGEN EN LA CULTURA OCCIDENTAL Y SUS DIFERENCIAS CON LA ANDINA

Por: Javier Lajo*
javierlajo@hotmail.com



Si usamos la lógica in-par, o la mono-génesis o "cosmogénesis unitaria", podemos definir que el Yhave, el Dios único de los judíos, creo a Adán humano a imagen y semejanza suyo, es decir UNITARIO, debemos suponer que lo hizo andrógino, (macho-hembra). Y aunque lo hubiera creado a-sexuado, luego "tuvo" que sacar a Eva de su entraña (costilla). Pero esta cosmovisión es necrofílica, y fundamenta la calificación de occidente como "la cultura de la muerte", por lo que vamos a analizar.

Veamos qué dice Mircea Eliade sobre el particular:

> *"Esta unidad es la de la primera creación de Eva, cuando el "hombre" no era ni varón ni hembra (Grant, p 144). Según el evangelio de Filipo (Códez X de Khénoboskion), la separación de los dos sexos –la creación de Eva, separada del cuerpo de Adán- fue el principio de la muerte. 'Cristo ha venido para restablecer lo que estuvo así 'separado' al principio y para unir de nuevo a los dos. ¡A los que están muertos por encontrarse separados les devolverá la vida al reunirlos ¡"*(Eliade M. , 1962, pág. 134).

Así pues, queda claro que la separación en "macho y hembra" del ser creado a "imagen y semejanza" por el <Dios único>, es el principio de la muerte. Para el pensamiento que hemos calificado de "monomaniaco", la idea de la "paridad" creada por la "unidad", es pues "un fraccionamiento primordial" y por tanto el inicio de la muerte y del sufrimiento ocasionado por la "soñada y ansiada reintegración", esperada y calculada "al final de los tiempos", cuando no, luego de la <venida del salvador> que esta vista como "la salvación reunificadora", esto está escrito en varios pasajes de la doctrina cristiana, como lo apuntaremos a continuación:

> *"En el evangelio de Tomás, Jesús se dirige a sus discípulos diciéndoles: ¡Cuándo convertiréis a los dos (seres) en uno, y cuándo haréis lo de dentro igual a lo de fuera y lo de fuera iguala lo de dentro, y lo alto igual a lo bajo!. Cuando consigáis que el varón y la hembra sean uno solo, a fin de que el varón no sea ya varón y la hembra no sea hembra, entonces entraréis en el reino"* (Ibidem)

Y en Gálatas, 3, 28:

> *"Ya no hay judío ni griego, ni esclavo, ni hombre libre, ni varón ni hembra; porque todos vosotros, no sois más que en Cristo Jesús"* (Ibidem).

Es decir, siguiendo esta LÓGICA DE LA IMPARIDAD, tanto en San Pablo como en el evangelio de Juan, se consideraba a la androginia entre las características de la perfección espiritual. Es decir consecuentes con esta idea de la "bisexualidad universal" como creación y consecuencia de la bisexualidad "divina" creadora, en tanto "imagen y semejanza" o modelo y principio de toda existencia, explica fielmente este tema puesto que es un resultado de una concepción monogenésica, así, la consecuencia "lógica" de que la perfección y por tanto el "ser", consiste y se realiza en la UNIDAD-TOTALIDAD.

Estas ideas, por supuesto que tienen correlato o paralelismo en la filosofía griega. Platón en su obra El Banquete (189 E -193 D), describe al primitivo y primigenio humano como un ser esférico y bisexuado, en esta especulación metafísica la perfección a la que debía llegar todo ser humano se imaginaba como una "unidad sin fisuras", siendo la deseable y anhelada "perfección humana" un reflejo de la perfección divina, es decir del "TODO- UNO". Esta imagen satisfactoria de la divinidad, en cuanto totalidad indivisa, alienta e incita pues al hombre griego a aproximarse y asumir esta perfección -o a lo que creían o/y creen que es esta "plenitud"-, mediante ritos y técnicas "místicas de re-integración". Así las cosas; la homosexualidad y/o bisexualidad helénica, y ahora occidental, tiene pues en esta filosofía su explicación y su origen. Que también es explicada por la "libertad absoluta" que procede de la concepción de la "unidad absoluta sin límites" cuyo reflejo en "la realidad" es el individuo libérrimo que puede "optar por ser" cualquier cosa.

Aquí está el punto fundamental de la "creación", en la Lógica Imparitaria (o lógica Ch'ulla en el lenguaje Andino), el Dios "único" al crear el "mundo" o el "universo", rompe su soledad absoluta, es decir "aparece" un segundo "ser" que se ha "fraccionado" de la divinidad, o que ha sido "extraído" de la nada (ex -nihilo). En ambos casos, la existencia del "ser" es pues, una <ruptura o fraccionamiento> de la "unidad primordial". Es está misma la idea primordial de la existencia, el acto de la creación no es una "partenogénesis" en dos partes idénticas o iguales, porque "una parte" sería la del <Dios creador>, la otra parte es "lo creado" y por tanto no es "perfecto" como su creador, es "imperfecto" y en esto se basa su carácter "perecedero" o "temporal", que sería la "raíz del mal" (lo perecedero, lo degradable, lo efímero, lo transitorio, lo corruptible, lo que se pudre), pero que tiene "una parte", pequeña por supuesto, o una "fracción de luz" de su creador, que lógicamente debe ser "reincorporada" cuando la parte "perecedera" perezca, se pudra o termine "su tiempo". El análisis del concepto del "tiempo del creador" o "tiempo divino" y del "tiempo de lo creado" o "tiempo humano" es aquí también

algo fundamental para seguir reflexionando sobre lo curiosamente complicada que es la mente monogenésica del occidental.

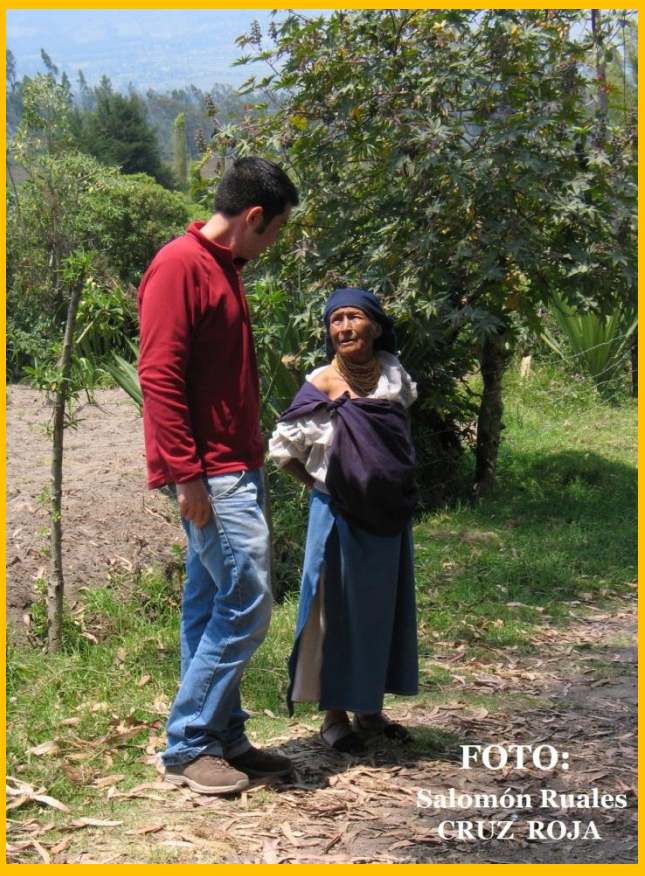
Aunque Baruch Spinoza dice que “todo existe en Dios”...esto plantea nuevos y mucho más complejos problemas filosóficos, tal como la respuesta a la pregunta ¿Existe el mal dentro de Dios...que es Todo?. Esto le ocasionó a B. Spinoza la expulsión del seno de la “comunidad” judía. Seguiremos con estas reflexiones a propósito y desde nuestro enfoque filosófico indígena andino, o del YANANTINKUY o lógica paritaria de lo opuesto- complementario.

(*) Estos textos son extractos de mi libro pronto a publicarse: “Sumaq Kawsay, la Vida Plena o el Equilibrio del mundo”.

UN PROYECTO DE SALUD... PERO, ¿PARA QUIÉN?

Elizabeth Kreimer
Lima, Marzo 1993

Quisiera comenzar con algunos ejemplos que tipifican la respuesta de la población de origen andino ante los servicios de salud que promueve el Estado. Veamos tres casos: Primero, una comunidad rural dirige sus esfuerzos de trabajo comunal a la construcción de un costoso centro de salud en su localidad, que es subvencionado por el Estado, pero una vez concluido los lugareños no utilizan los servicios de dicho centro. Segundo, el discurso que frecuentemente desarrolla la gente de origen andino sobre los peligros de arriesgarse a ponerse en manos de los médicos de un hospital estatal, ansiedad que va acompañada de burlas sobre la pobre eficacia de los galenos y de comentarios sobre la superioridad de su medicina tradicional. Y, como tercer caso, los esfuerzos de las madres campesinas migrantes a la capital para que sus hijos logren tener un "carnet" o documento que legitime su acceso a los servicios de la posta médica local, que se acompaña de un desinterés por seguir las indicaciones médicas y de pronunciamientos sobre la superioridad de sus propios remedios tradicionales. En dos de estos ejemplos se evidencia un esfuerzo del poblador andino por incorporar elementos de la otra cultura, pero acompañado -como se aprecia en los tres ejemplos- de una actitud sistemática de desconfianza y competencia ante la cultura dominante. Ejemplos similares a estos son descritos en los informes institucionales que reportan sobre el desarrollo o resultado de diversas campañas de salud[11], encontrándose actitudes de estas mismas características también ante programas de desarrollo en áreas otras como la agricultura. Lo frecuente de este modo de respuesta nos lleva a predecir que un programa de salud pública que desconoce la idiosincrasia del grupo social a quien se intenta beneficiar está destinado al fracaso. Creemos, por lo tanto, que la elaboración de un proyecto nacional de salud que funcione deberá, necesariamente, dedicar un espacio para la investigación e interpretación de las culturas que habitan nuestros territorios.



Sugiero que el estudio de la medicina tradicional de nuestras etnias puede ser considerado como una puerta de entrada privilegiada que permite

[1] Un ejemplo de ello es el informe de Mary Fujimoto (Nov. 1992) sobre la respuesta de la población ante la campaña contra el cólera.

descubrir las características de la cultura de la población e ilustrarnos sobre la complejidad implícita en la elaboración de una política nacional de salud que funcione realmente. Si bien la caracterización de las llamadas "medicinas tradicionales" de la América de hoy es tema de debate -esto es, si pueden realmente ser consideradas como tradiciones autóctonas o son ya producto de una amalgama de otras influencias- el hecho es que los chamanes se consideran los custodios de una cosmovisión ancestral y que fragmentos de su discurso se hallan presentes también en el discurso de la población en general (Kreimer, 1991). Por ello me parece fundamental la comprensión de dicho discurso ya que éste constituye una descripción reveladora de las concepciones que llegan a moldear las actitudes de la población. Este artículo intenta analizar los elementos de la cosmología andina que generan, por un lado, una marcada competencia y desconfianza frente a otra cultura mientras al mismo tiempo, y paradójicamente, se mantiene también una actitud de aceptación.

La literatura sobre la cultura andina contemporánea, y, específicamente, sobre su medicina tradicional, por lo general describe a ésta como inmersa en un proceso de sincretismo y mestizaje. Esta interpretación ha llevado a considerar que la medicina tradicional se encuentra en vías de desintegración (Pedersen, 1991). Una apreciación similar se da en otras esferas del quehacer social, en donde se sugiere que los pobladores andinos se articulan de modo espontáneo (por ejemplo, los Comedores Populares y los Clubes de Madres, en la ciudad; y las Rondas Campesinas en el campo) y que elaboran discursos y conductas ambiguas o contradictorias, caracterizadas por pronunciamientos sobre su autonomía que van acompañados de una marcada dependencia y utilización de los organismos estatales y no estatales (ONGs) (Pásara et al. 1991). La ambigüedad y falta de coherencia atribuidas a estos actores sociales puede llevar a evaluar su percepción de las ofertas del Estado como elementos fácilmente asimilables.

En contraste a esta apreciación de una ambigüedad arbitraria, el material de mi investigación me ha llevado a sostener una posición alternativa: la ambigüedad y aparente contradicción que observamos son una expresión coherente de la cosmovisión andina. La manera de relacionarse con las otras culturas -sea la oficial, la occidental, u otro grupo nativo local- que caracteriza a esta población puede ser mejor explicada si se la analiza en términos de los principios de dinámica social que caracterizan a esta cosmología. Son los chamanes quienes, a través de su discurso y práctica ritual, transmiten la filosofía del devenir y la lectura de los procesos sociales implícitas en esta visión del mundo.

"Este es el aspecto más complejo. Debido a la simplicidad de nuestros ritos, pareciera que se carece de un proyecto social o político. Pero, ...

(transmitimos) ... *propuestas de lo que debería ser la sociedad. Lo que pasa es que no aparece explícitamente como proyecto político, pero sí implica, sin embargo, una posición en la vida.... He ahí lo práctico del asunto, cómo vamos encontrándole ahora una aplicación presente a todo ello..."*

(Chaman del sur andino)

"Cuando una pareja viene donde mí con sus problemas de amor yo digo: No hay tanta distancia entre la cama matrimonial y el Ministerio de Economía."

(Chaman norteño)

Estos chamanes tienen su propia versión del proceso en el cual su gente se encuentra. Para ellos, la interpretación de que su cultura está en vías de desintegración es reduccionista en tanto que sólo considera el momento presente como reflejo total y definitivo de la evolución de ésta. La situación actual es, así lo aseveran, sólo un momento dentro de su lucha a largo plazo por mantener su identidad. Como consecuencia de su filosofía social, los chamanes incorporan en sus ritos elementos ajenos a su tradición, o simulan no practicar su chamanismo, como parte de una deliberada estrategia de sobrevivencia en un largo proceso de estabilización de su propia cultura. La observación de los rituales chamánicos -en donde la asimilación de tantos elementos ajenos se combina con pronunciamientos sobre la custodia de la propia tradición- podría, al igual que la observación de los actores sociales mencionados anteriormente, llevar a evaluar el quehacer chamánico también como ambiguo e incoherente. Sin embargo, para los chamanes, su estrategia de sobrevivencia obedece a un estricto código de relación social andino que examinaremos.

Mi investigación fue realizada en el Perú, entre 1982 y 1989, con chamanes y población migrante a la capital proveniente mayoritariamente del área andina[2]. Trabajé también con chamanes que habitan las regiones más tradicionales como la región de los Q'eros cerca al Cusco[3]. El proceso de deterioro económico que ha sufrido el país en las últimas décadas y sobretodo la actual violencia política han resultado en una migración masiva del Ande a la ciudad. Actualmente se considera que un tercio de la población de todo el país se conglomera en la capital[4]. A pesar de que los grupos con quienes me relacioné representan diferentes expresiones regionales del quehacer chamánico encontré un discurso común subyacente a

---

[2] La investigación se realizó con el apoyo del Economic and Social Research Council of England and Wales.

[3] Los *Q'eros* son una de las pocas comunidades del Ande peruano que han mantenido sus tradiciones relativamente intactas a través de los años.

[4] Pueden diferenciarse dos períodos de olas migratorias que tienen características diferentes: las anteriores a 1960 fueron motivadas por la búsqueda de mejores posibilidades de vida y la ruta que siguieron los migrantes fue la de llegar primero a los tugurios del centro de la capital desde donde, años más tarde, muchos salieron a la periferia de la ciudad en donde construyeron sus nuevas viviendas. Los chamanes que migraron en ese período obedecieron no sólo a aquellos motivos de migración sino también especialmente, como parte de una larguísima tradición de peregrinación chamánica en busca de diferentes "maestros" de quienes aprender. Los grupos que han migrado recientemente, por otro lado, lo han hecho huyendo de la violencia y encuentran en la ciudad un espacio saturado con mínimas posibilidades de empleo. Ellos no llegan al centro de la ciudad como sus antecesores lo hicieran sino que construyen sus asentamientos en la periferia de la ciudad y tienden a aglomerar sus viviendas juntas según su lugar de origen. A diferencia de los primeros, estos migrantes no han pasado por el filtro de la urbe y su inserción en la vida de ésta es aún incipiente.

todos y cada uno de ellos[5]. Fragmentos de este discurso, como dije anteriormente, se encuentran también en la gran población que utiliza sus recursos. A partir de ese discurso elaboré un modelo que permite entender cómo estos chamanes perciben el funcionamiento de su quehacer. El modelo describe la lógica del discurso chamánico, explica lo que según ellos es la dinámica inherente a todo proceso -desde los rituales curativos hasta su relación con la cultura dominante- y revela la visión chamánica de los procesos sociales y de la historia. A este modelo lo denominé el Modelo Pachacuti (Kreimer, 1989).

COSMOLOGIA ANDINA

El Modelo Pachacuti describe el discurso que los chamanes elaboran sobre ciertos conceptos fundamentales de la cosmología andina, y que constituye el sustento de su quehacer. Para el pensamiento andino, el todo es percibido como formado por elementos pares que son opuestos y desiguales, los cuales al mantener una relación de complementariedad, aseguran su reproducción. De allí que una característica de esta cultura es la de organizar su conducta social en base al principio de reciprocidad, el cual traduce, en la práctica, su concepción de la naturaleza binaria y complementaria del cosmos. Ellos identifican dos elementos que estarían presentes en toda relación, a los que denominan *yanantin* y *tinkuy*. El primero describe la función de necesaria complementariedad entre los pares, mientras que la segunda -el *tinkuy*- alude al carácter violento de la misma unión, en donde los pares complementarios se encuentran en una competencia y batalla permanente. Este sentido de competencia o *tincu*, impregna las relaciones sociales en el mundo andino, en el cual los sectores en relación entablan también un constante juego de superar al opuesto.

Por otro lado, los chamanes hacen hincapié en la idea de que todo lo que existe tiene una energía característica, que puede ser clasificada en términos de *Hampi* o fuerzas armonizantes, o de *Laija* o fuerzas arrazadoras. Ambas fuerzas son manejadas por los chamanes, quienes caracterizan el tipo de trabajo que realizan según la preponderancia de una u otra calidad de energía en su quehacer. El chamán del sur andino explica:

> *"Cada posición, la Hampi y la Laija, propone un proyecto de vida ... ambas posiciones tienen propuestas de lo que debería ser la sociedad ... implica ... una posición en la vida."*

El discurso sobre las fuerzas *Hampi* y *Laija* forma la dimensión ética de su cosmología. Esta ética no es maniqueísta, como aparentemente podría interpretarse, sino que considera a las fuerzas *Hampi* como una forma más madura de desarrollo que persigue la armonización y la convivencia teniendo en mira un proceso de desarrollo a largo plazo, mientras que las fuerzas *Laija* son descritas como estados primarios de desarrollo en donde no existe la capacidad de esta visión a largo plazo y cuya tendencia es la de arrasar con el otro en la persecución de un

[5] Se participó, por ejemplo, tanto en prácticas chamánicas características de la región norte del país cuyo ritual implementa el uso del San Pedro (Trichocereus panachoi) como en aquellos de los chamanes del sur andino que priorizan el uso tradicional de las hojas de coca (Erythoxilum coca).

poder inmediato a expensas de un orden social. Los chamanes consideran que tanto en el interior de su propia cultura, como en la de cualquier otra, existe la presencia de ambos tipos de fuerzas.

El pensamiento andino enfatiza el concepto de armonía, el cual, lejos de referir a una visión idílica del mundo, recuerda la urgencia de mantener el principio de reciprocidad. Para el poblador del Ande, el universo es un todo jerarquizado en donde el bienestar de las partes depende del mantener estrictas normas de relación. Su concepción de un orden compuesto por poderes desiguales va acompañada de la idea de la necesidad de sólidas normas de reciprocidad, así como de artificios y estrategias rituales que regulen la relación de éstos. En ese contexto, la prosperidad de la comunidad, que es la unidad de subsistencia en sistema social andino, depende de la relación con las fuerzas tutelares -los *wamanis* (los cerros), la *Pacha* (la tierra), etc. Igualmente, se regula las relaciones entre diferentes sectores desiguales de su sociedad -los de los valles y los de las alturas por ejemplo- a través de rituales de pelea e intercambio llamados *tinkuy*, en donde se establece una simetría artificial, un ritual de supuesta igualdad entre las partes. Aunque la dimensión del poder de los sectores en pugna sea diferente, el equilibrar así las fuerzas permite canalizar el conflicto, crear el espacio para la satisfacción de necesidades y evitar enfrentamientos devastadores. Si bien la intención armonizante es la característica básica de los *hampi*, es fundamental entender que toda relación es percibida por esta cultura como enmarcada entre la complementariedad y la lucha, en la dinámica del *yanantin* y el *tinkuy* arriba mencionada. El juego que por lo tanto se establece entre la presencia de estos dos elementos implicados en toda relación -es decir entre la desigualdad y la pugna por un lado, y por el otro la necesidad de mantener la armonía a través de normas de reciprocidad- resulta en un código de relación que valora el artificio y en donde lo correcto es reciprocar al otro con la misma dosis de complementariedad y competencia.

Un concepto fundamental en este discurso chamánico es el de *Pacha*. El término alude al Tiempo y al Espacio, y es utilizado, en un sentido holístico, para hacer referencia al cosmos, a la tierra, a su cultura. Para ellos, el pasado, el presente y el futuro coexisten, no sólo en un sentido figurado, sino, ubicados en espacios reales, que son específicos y contiguos:

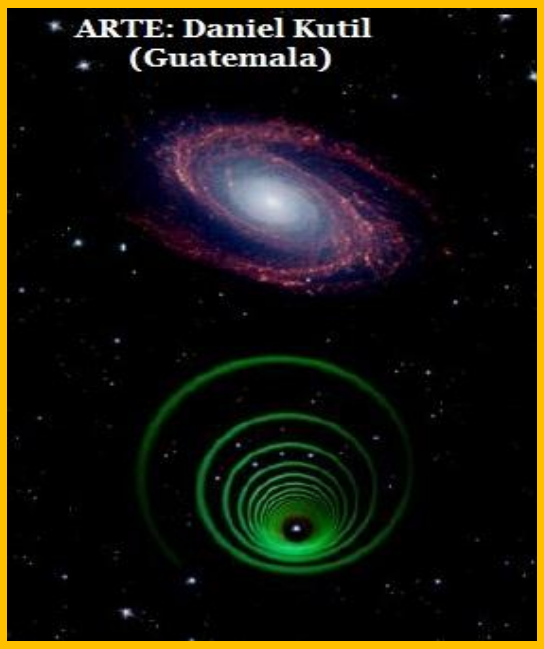
> *"Todo está acá, en la kay pacha...*
> *El hanaq pacha no es como dicen,*
> *no es el cielo: es el mundo de allá,*
> *no muy lejos, un poquito lejos no más.*
> *Cuando alguien se muere se va a encontrar*
> *con su tía, y otros que se fueron...,*
> *¡y a seguir trabajando, como acá no más!*

Nada desaparece completamente sino que lo sucedido, lo existido, persiste vivo y ejerciendo una injerencia en el momento presente. Ello los lleva a percibir su *Pacha* -su proyección en el tiempo, y su cultura- como un vasto espacio en el cual la presencia de lo actual no implica la finitud del pasado.

> *"Primero tienes que ubicar qué tipo de enfermedad es..., para curarla, según su procedencia, su ubicación en el tiempo, su antigüedad.*

Por ejemplo, lo que vamos a utilizar es el hueso..., del hombre antiguo, que le llaman gentiltuyo, también cereales. Ellos intervienen en la curación.
El gentiltuyo es el ancestro..., los ancestros... que se han perdido en la oscuridad de la historia, pero de todos modos al llamado siempre acuden.
Y contra pérdidas, enfermedades, ellos están presentes, ellos ayudan, para que ayuden se pone el hueso.
A este hombre antiguo que hemos tenido..., a nuestros padres, nuestros abuelos... entonces agarrando el hueso decimos "éste es nuestro abuelo", decimos, y le presentamos el paciente a ellos diciendo," éste es fulano de tal, ayúdale."

(Chaman andino de la zona Chanca)



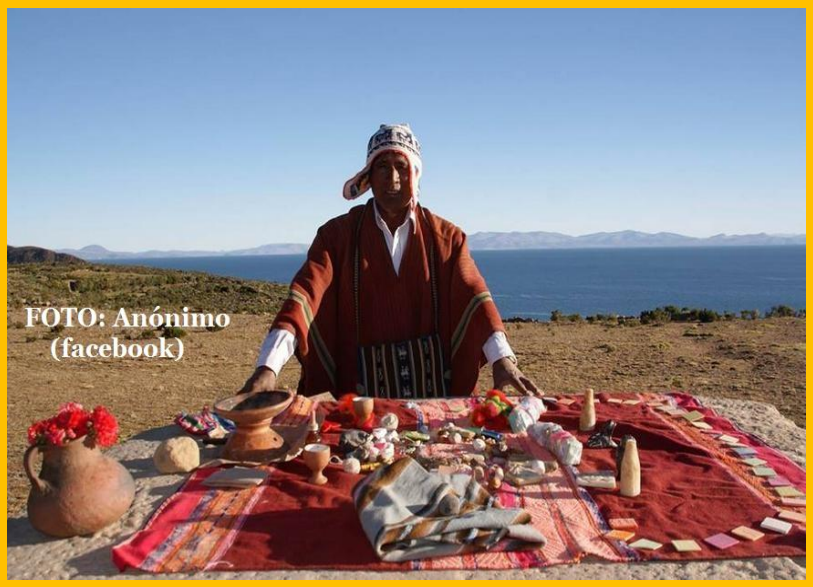
La *Pacha* puede ser considerada como el marco referencial de los chamanes, como el concepto que contiene a todos los otros y como el gran escenario en donde despliegan su quehacer. En sus rituales, la coexistencia de los diferentes tiempos -el de los ancestros, el del orden, el del desorden- es puesta en escena y dramatizada, enfatizándose así, ante su clientela, el sentido de vigencia y de no interrupción de la fuerza de su tradición.

La aseveración de la continuidad de su cultura constituye un mensaje central del quehacer chamánico. Es fundamental observar que esta continuidad no está planteada en términos de una historia concebida como una sucesión de hechos en donde cabe precisar el significado de éstos. Para los chamanes, la necesidad de precisar es una demanda del tipo de pensamiento que caracteriza a la cultura occidental, al cual ellos denominan -algo despectivamente- *phaña* o derecha. En oposición, su código cultural, o manera de pensar, denominado *lloq'e* o izquierda, responde a su concepción holística del cosmos, en donde diversas versiones de lo mismo son consideradas como válidas, en tanto son expresión de las múltiples y coexistentes dimensiones de la realidad. La aseveración de la continuidad o permanencia de su cultura, entonces, puede ser mejor entendida en términos de una coherente e ininterrumpida implementación de las normas del juego que se establece entre los diferentes componentes de la realidad, tal como ellos la entienden. Como respuesta sobre la naturaleza y origen de sus rituales, ellos suelen explicar:

"Así es, así se juega, así jugamos...
así lo hemos hecho siempre..."

El entender la continuidad y permanencia de su cultura en términos de la coherencia de su actuar, a pesar de las observables diferencias y aparentes contradicciones, nos permite llegar a ver por qué, para estos chamanes, la preciada permanencia no impide la búsqueda de desarrollo: los nuevos productos no niegan a los anteriores. Así, obedeciendo a la concepción binaria del cosmos, el desarrollo es altamente valorado en el mundo andino, en tanto éste es

entendido como un proceso en donde se está jugando la dinámica de contrapunteo y superación al opuesto que se establece entre los pares o dimensiones opuestas de una realidad. En quechua el término *qatin-qatin* significa *"infinito, que sigue para siempre, que no acaba"* concepto que es descrito por el quechua-hablante como aquel movimiento ondulante que va y regresa sucesivamente. Este regreso, sin embargo, no es un retorno al mismo punto: el sentido de competencia es también desplegado en relación a su propia cultura. La dirección del retorno es siempre hacia un paso más adelante que el anterior, hacia un punto más arriba en el desarrollo de lo propio. Los chamanes, por ejemplo, describen cómo, al ser los custodios de su tradición ancestral, una de sus tareas es la de reelaborar y renovar su discurso cada vez en términos más contemporáneos. Esta dinámica de contrapunteo que genera crecimiento es definida con el nombre de *k'enko*, aquel zigzag tan implementado en el mundo andino, que aparece como la traducción geométrica del ondulante *qatin-qatin* que describe al infinito, ese ir y retornar, pero siempre a un punto más adelante del mismo camino. Para los chamanes *hampi*, por lo tanto, el requisito de esa dinámica de contrapunteo, implica que sólo aquel proceso que considera la presencia del otro tiene la posibilidad de proyectarse en el tiempo.



En realidad, el concepto del "otro" está implícito en su concepción binaria del cosmos. Es así que podemos encontrar que en los idiomas andinos está reflejado el principio de que todo elemento conlleva la presencia de su opuesto, y, por ende, la relación que se establece con éste. Un análisis del idioma quechua basado en el postulado andino de los múltiples significados dela realidad nos permite mejor entender el carácter holístico de su cultura[6]. Decía un chamán andino migrante a la capital:

"Quienes quieran traducir a un significado concreto
lo que decimos, no podrán, no entenderán,
no es concreto... el significado de un frase lo da
el juego de todos sus significados."

Con un análisis basado en el juego de opuestos, observamos que en los idiomas andinos quechua y aymará, el término *cuti* o *kuti* significa retorno -una y muchas veces[7]. Podríamos pensar en el término *qatin-qatin*, como una variante de *cutin-cutin*, aquello que al dar vueltas y vueltas de retorno asegura el devenir. Y, si volteamos el sonido del término *cutin* a su revés,

[6] El entender el idioma quechua como un producto del juego del sonido que produce un término al ser también pronunciado al revés fue sugerido por R. Randall (1987), y coincide con el discurso chamánico sobre la utilización del lenguaje y sus resonancias que recopilé (Kreimer, 1985).

[7] Kuti es la raíz de las palabras que se refieren al retorno así como de aquellas que describen las preocupaciones centrales de la vida andina: el arado de la tierra y el "pago" ritual a los ancestros, a la *Pachamama* (madre Tierra) y a las otras fuerzas tutelares de quienes su bienestar depende.

descubriremos que en el concepto de proyección en el tiempo se encuentra implícito el *tincu o tinku,* el sentido de competencia, batalla y contrapunteo que ya vimos. En quechua *tinkuchiy* significa comparar y tincunacuni es competir, ambos enraizados en el *tinkuy*. Pero la competencia es también expresada por el vocablo *cutipanacuy*, lo cual tal vez nos habla de la dinámica de competir y compararse como parte del proceso de retorno y afirmación de lo propio.

En términos de su grupo social, lo opuesto, "el otro", alude tanto a la otra cultura como a sus propias raíces culturales, a su *Pacha*. Así como el desarrollo de lo propio asegura su permanencia en el tiempo, el movimiento sin retorno al propio eje hace peligrar. Los chamanes llaman *cuti* a una plantita en forma de espiral que en sus rituales representa el retomar la energía de la *Pacha*, y que ellos ofrecen como talismán para el bienestar. Pero *cuti* también significa "el enriedo", o enredo, el símbolo del mal que aqueja a sus pacientes, que los enferma. Es el *cuti*-enredo o "enriedo", el movimiento que no retorna al propio eje, aquel que los hace "confundirse" en contextos o procedimientos ajenos a su tradición y perder con ello el sentido de su existencia. Para los chamanes, el *kutichi* o el "hacer regresar" es la esencia de su terapia. Sus rituales curativos y propiciatorios están dirigidos a "desenredar" a sus pacientes, reinsertarlos a su contexto cultural y favorecer así su bienestar[8]. Dicen los chamanes en sus cánticos curativos:

"Con mis lindas yerbas, con mis lagunas,
por los cerros voy paseando
por los jardines voy entrando
con mis lindas yerbas, con mis encantos,
los voy parando,
los voy desenredando..."

Es importante observar que entre los migrantes, más allá de los modelos explicativos de la enfermedad que han sido aprendidos en en contexto urbano, la aflicción -la enfermedad individual o colectiva- son entendidas como metáforas de dislocación de la *Pacha*. Alejados de su *Pacha*, la gente, así como la cultura, corren el riesgo de distorsionares, de enfermarse. Una migrante andina en la ciudad explicaba la causa de enfermedades en la piel:

"Eso es por la tierra. Son como collares blancos
que van saliendo, que van agarrándolo a uno
por el cuello. La única cura es regresar,
a la tierra de uno, respirar el aire
de esa tierra."

[8] La percepción de la amenaza del "enriedo", al cual también se refieren como "confusión", deriva en una serie de prácticas destinadas a evitarlo. La prescripción de no ingerir alimentos que crezcan en enredaderas en los días siguientes a los rituales mientras el "desenriedo" es consolidado, es una muestra de ello. Igualmente, los diseños denominados "cuti" que son tejidos en los bordes de sus textiles y que tienen como finalidad mantener claras las fronteras de sus relaciones sociales y evitar así el desorden, así como el uso del diseño del *k'enko* o zigzag para describir sus redes de parentesco y su continuidad pueden ser considerados iconos que representan esta consigna cultural.

Para el propósito de nuestro análisis de la competencia y desconfianza frente a otra cultura, es importante notar que, a diferencia del juego de palabras que permite entender el significado de los otros términos, en donde sí se puede identificar al opuesto, es justamente en el significado del *cuti* -como retorno o como enredo- precisamente en el punto de contacto con la otra cultura, en aquel punto en donde se define la posibilidad de la permanencia o de la confusión y desaparición, en la clave de la perpetuación, en donde reside la mayor ambigüedad.

EL MODELO PACHACUTI

El Modelo Pachacuti, cuyo nombre une los vocablos *pacha* y *cuti*, se construyó a partir de la recopilación e interpretación del discurso y quehacer chamánico y de la utilización de diseños presentes en ceramios y textiles de la cultura andina. En trabajos anteriores (Kreimer, 1989 y 1991), describí los pasos en la construcción del gráfico que representa a este modelo, y expliqué cómo decidí por la utilización de un gráfico, al descubrir que los "garabatos" con los cuales yo había resumido -para mi propia memoria- los conceptos que iba comprendiendo a partir de mis apuntes de campo, estaban también presentes en textiles y ceramios; y más aún cuando, para mi sorpresa, estos diseños eran identificados, por los pobladores andinos, precisamente con los nombres de aquellos conceptos clave de la cosmología yo que estaba intentando condensar y evocar con ellos.

El Modelo Pachacuti integra los conceptos de *Pacha* y de *Hampi-Laija* con el de la dinámica del *K'enko*. El modelo describe la concepción chamánica del movimiento zigzageante de la historia que a su vez es producto de las categorías binarias del pensamiento andino. Esto los lleva a definir su historia no sólo en relación a su propia cultura sino también a una otra. Como corolario, los chamanes han llegado a desplegar una estrategia de sobrevivencia cultural -la estrategia *hampi*- basada en una consideración de la naturaleza dual de los procesos sociales. Entender el sentido del diseño que gráfica al Modelo Pachacuti nos permitirá comprender y seguir la lógica de este sistema chamánico.

El Modelo Pachacuti

En este diseño, los lados izquierdo y derecho representan, esencialmente, los espacios para las categorías binarias con las cuales se construye el discurso chamánico; y la línea ondulante o zigzageante que los va uniendo, refleja la naturaleza del tiempo, del devenir, y de la dinámica que permite el desarrollo y la permanencia o proyección en éste.

En un sentido más específico, el lado izquierdo simboliza a su *pacha* -su mundo, su cultura- y el lado izquierdo, a la otra. En este sentido, la porción

, a menudo también representada como

e identificada con el nombre de *cuti* por los andinos, describe el significado del *cuti* -retorno, aquel movimiento de acercamiento a la otra cultura y de retorno al propio eje cultural -a su

"orden de las cosas" -pero, dirigiéndose siempre a un punto más arriba que el anterior. Este*cuti*-ordenador es frecuentemente tejido en los bordes de sus mantos como un recordatorio de las normas de parentesco, como un delimitador de su espacio cultural, y como preventor del desorden social. Cabe señalar que los andinos representan la enfermedad, la confusión y "*el daño"* o *brujería* con otro diseño al cual también denominan *cuti* o *enriedo:*

El diseño de nuestro Modelo Pachacuti describe también la manera en que los chamanes conciben el curso de la historia. Para los ellos, la historia se desarrolla en función de la alternancia de largos ciclos de predominancia de una u otra cultura, de la alternancia de etapas de orden y de desorden. Dentro de estos ciclos, los eventos sociales son también definidos en términos de la dinámica del *k'enko*, del juego de los opuestos complementarios a través del tiempo, también representado en el diseño. Esta relación dinámica es concebida, ínter e intra-culturalmente, entre las fuerzas *hampi* o armonizantes y las devastadoras o *laija*; entre el pasado y el futuro; entre los códigos culturales propios y otros.

En estas alternancias, en este juego de vueltas y reveses ondulantes se crea el espacio para la acción humana, que puede transformar el curso de los eventos. Pero es justamente también en ese juego del encuentro entre opuestos, en cada instante de todo proceso de transformación en donde, para ellos, existe el punto umbral entre un estado y otro que es considerado un estado de no definición -el *taipi* en antiguo idioma pukino. Este umbral ambiguo y no precisable es percibido con temor y con respeto ya que encierra, al mismo tiempo, el potencial del orden y de la total confusión. Pero en ese ir y venir, piensan los chamanes, existe la posibilidad de un desarrollo gradual de la historia hacia un orden cada vez más recíproco, en sus términos, un orden *hampi*. Su noción de desarrollo entonces, no implica un movimiento lineal de la historia, ni la negación del pasado o de su tradición, sino por el contrario, éste es concebido como un constante contrapunteo y retorno al eje cultural original, como un retorno renovado a su *pacha* y al orden armonizante de reciprocidad que lo caracteriza.

El principio que define a este modelo chamánico de la historia y de los procesos sociales -el principio del retorno al propio eje cultural- difiere así del modelo dialéctico en tanto que su noción de desarrollo y progreso de la historia no implica una negación de etapas anteriores que lleva construir nuevas síntesis. Igualmente, difiere también de la noción del sincretismo que implica la creación de una nueva cultura a partir de la fusión o simbiosis de elementos andinos y occidentales.

El momento de transición de la predominancia de una cultura sobre otra ha sido descrita desde la época de los cronistas como un *Pachacuti*. Ese momento de cambio es descrito por ellos como un cataclismo o trastrocamiento total del orden establecido (Imbelloni,1946; Ossio,1973). A pesar de que el término *Pachacuti* también alude al "Principio Ordenador" asociado a la noción del Inca, su alusión al caos es el que ha predominado: un caos asociado a la conquista española que con el tiempo ha venido a simbolizar el arrazamiento de su cultura por otra dominante. El *Pachacuti* como un período de desgracia colectiva es considerado en el pensamiento andino como equivalente al *accoyraqui* o estado de desgracia individual (González Holguín, 1608). El significado literal de éste último término es el de "separación de la arena", que refleja la interpretación andina de la mayor desgracia posible: la desintegración.

En contraposición a esta noción del *Pachacuti* como catástrofe y desgracia, la tradición chamánica enfatiza al *Pachacuti* ordenador y armonizante, implicando con ello que los momentos de trastrocamiento también pueden dar lugar a una reorganización en dirección al desarrollo, al orden que les da continuidad. Para ellos, las etapas de infortunio son producto de la predominancia de las fuerzas *laija* en los procesos sociales, que se manifiestan tanto en acciones devastadoras como en proyectos políticos no realistas. Para los chamanes, éstos últimos fallan porque al carecer de una visión integradora -en el sentido *hampi* arriba descrito- no permiten un espacio para el "otro" y por consiguiente no pueden proyectarse en el tiempo.

FOTO: Anónimo

El Modelo Pachacuti describe también el mecanismo del quehacer chamánico. Cuando los chamanes describen su trabajo, enfatizan que ellos tienen una misión, la cual puede ser resumida como el custodiar los principios de su tradición y facilitar el retorno al propio eje cultural. Para ellos, su quehacer terapéutico no está divorciado de su intervención social. El modelo describe la estrategia mediante la cual el chamán lleva a cabo su tarea: entretejer la relación entre las fuerzas tutelares ancestrales y su comunidad, y entre ésta y los poderes de la otra cultura y el contexto social global. Dije antes que la *Pacha* constituye el marco refencial dentro del cual el chamán realiza su labor. En el contexto de su agricultura, *cuti* es el movimiento de la lampa cuando recoge la tierra, y es también el mango del instrumento. *Pachacuti*, en el sentido de la agricultura, es la tierra que ha sido trabajada o "volteada" en preparación para un nuevo ciclo de labranza. Así también, en un sentido histórico y social, los chamanes describen su estrategia de sobrevivencia cultural como un proceso en el cual se acercan a la otra cultura para recoger "como con una lampa" elementos de ésta cultura con el fin de preparar el terreno para un resurgimiento de la propia; igualmente se vuelven a acercar a las fuentes de su tradición para recoger sus raíces y retomar su propio eje cultural. El elemento clave de esta estrategia es una aceptación parcial de la cultura dominante -reflejada en su incorporación de elementos de la otra cultura en sus rituales- con el fin de crear un""entendimiento", un clima armonizador en el cual el no mostrarse tan diferentes, tan opuestos o amenazantes, les permite crearse un espacio para la reproducción de su tradición.

Los chamanes piensan que la única estrategia que permitirá la sobrevivencia de su cultura es aquella que facilite una convivencia con la otra cultura, lo cual implica ciertas concesiones. Si bien en el contexto rural la clásica función chamánica de intermediación con las deidades se dirige a consolidar el funcionamiento tradicional de su comunidad, en mi investigación logré recoger el discurso que ellos elaboran sobre cómo su función se extiende, en el contexto urbano, a una intermediación entre su gente y los poderes del nuevo contexto social. Cuando los chamanes se dirigen a las deidades tutelares utilizan un estilo sumiso y aplacador con el fin de asegurar sus favores. Este estilo persuasivo está presente también en otras esferas de la vida andina y es producto de la actitud no-beligerante *hampi*. Ellos dicen tratar de lograr un *tupachi*, un limar las asperezas que minimice el potencial violento presente en toda relación.

Pero ese estilo sumiso, cuando es utilizado inter-culturalmente, va acompañado, a través de la implementación del carácter ambiguo de su lenguaje, de una disimulada competencia y reafirmación de su cultura como superior a la cultura dominante (Kreimer, 1988). Si en otras épocas, como parte de la estrategia de aparente sumisión y aceptación, los chamanes incorporaron elementos católicos a su ritual, ahora algunos incorporan un lenguaje científico que les permite legitimar la práctica de su tradición en un contexto urbano. Pero el contrapunteo de poder en relación a la otra cultura también se perpetúa y ello se ve reflejado, por ejemplo, en el fraseo de algunos de sus cánticos rituales:

"*con mis encantos, con mis lindas artes,*
a la ciencia la mareo, a la ciencia la paseo..."

EL COROLARIO DE LA DESCONFIANZA

Si bien el Modelo Pachacuti se sustenta en un discurso que enfatiza la confianza en la cultura andina y en sus estrategias de relación social, paradójicamente, este mismo discurso tiene como corolario la desconfianza como un elemento presente en todas las áreas a las que el discurso hace referencia. Un análisis de esta desconfianza nos permitirá apreciar un aspecto de las complejidades inherentes a un proyecto que facilite una verdadera integración de esta cultura a un programa de salud nacional.

El análisis del discurso chamánico nos permite describir a éste como un discurso sobre el poder: el poder de su cultura y de la capacidad de permanencia de ésta a través del tiempo. Este discurso se refleja, en términos de conducta social, en la constante actitud de reafirmación del propio poder sobre el del otro. Sugiero que el elemento de desconfianza al que hago referencia tiene raíces tanto en la estructura del pensamiento andino como en los argumentos que su discurso desarrolla. Así, el hecho de que esta cultura conceptualice el todo en términos de estructuras binarias -cuyos elementos son opuestos y complementarios- encierra dos grandes fuentes de tensión y desconfianza: primero, hemos visto que la noción de que la reproducción y desarrollo de cada elemento depende de la mantención de una relación de reciprocidad complementaria con su opuesto y, por lo tanto, que la definición de cada elemento, depende, en parte, también de su definición en relación al otro. Pienso que en esta relativa dependencia de un otro para la propia sobrevivencia se encuentra un importante germen de inseguridad. Una inseguridad basada en la incertidumbre sobre cuál será el balance de los dos tipos de factores que definen las relaciones: el punto de la gradiente entre la complementariedad o la lucha en donde se ubicará la relación con el otro -el *yanantin* o el *tinkuy*, así como el balance entre las fuerzas armonizantes y arrazadoras -las *hampi* y las *laija*- que intervendrán en cada momento de la relación[9]. Por otro lado, podríamos también considerar, como una segunda fuente de tensión, el principio de que cada elemento contiene también a su opuesto, o la energía de su opuesto -como vimos en algunos ejemplos reflejados en el lenguaje. Este principio derivaría en la concepción de una relación de espejo, en la cual, como resultado de la noción de proceso o *kenko* , la inversión de la vigencia de una u otra imagen o elemento es parte esperada de la dinámica del devenir y de la historia. Así, el que lo opuesto sea el propio revés y sustento de la identidad puede implicar una relación que oscila entre la confianza y, paradójicamente, la desconfianza o ambivalencia hasta consigo mismo.

[9] La presencia de esta incertidumbre se observa por ejemplo en la relación del chaman con su Wamani o cerro tutelar. Aunque ésta se halla construido a lo largo de una historia generacional, el chamán constantemente tiene que preocuparse por mantener la bondad de la relación y evitar así que su Wamani se enfurezca o lo abandone.

Otra fuente de desconfianza reside en el hecho de que el argumento esencial de su discurso es la afirmación de la continuidad o coherencia de su cultura a través del tiempo, la cual se sustenta en la noción de la coexistencia de los diferentes tiempos o dimensiones de su *pacha* y en la habilidad de poder seguir desarrollando su discurso y quehacer alrededor de su propio eje cultural. Hemos visto que, para su cultura, es la renovación y el desarrollo lo que permite una proyección en el tiempo. Pero ello es percibido como un proceso complejo y generador de desconfianza. La altamente valorada renovación de su discurso conlleva también un peligro potencial: el temible riesgo de enredarse en un discurso o proceso ajeno al propio y, así, perderse.

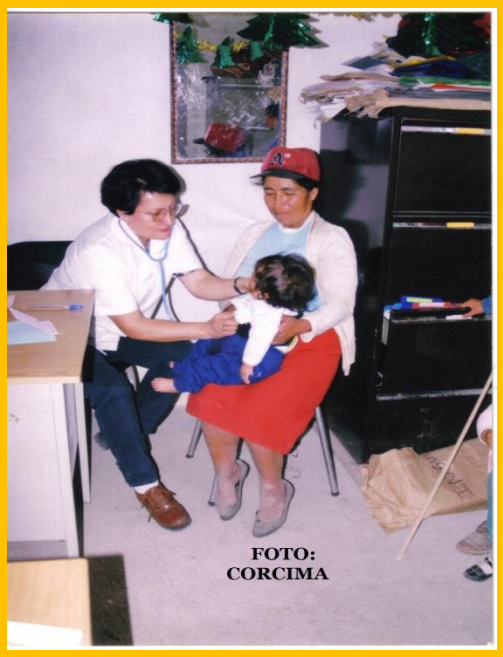
La concepción de la naturaleza binaria del cosmos va acompañada de un sistema social que tiene como unidad de subsistencia a la comunidad andina. Cabe señalar que si bien el funcionamiento de la comunidad andina se apoya fundamentalmente en un sólido sistema de relaciones de reciprocidad, para ellos toda relación conlleva también una dosis de recelo y desconfianza. Esta desconfianza puede ser considerada como un derivado de la noción de competencia implícita en toda relación que describí anteriormente. Inclusive, aún entre los mismos chamanes *hampis* se da una relación que, si bien es básicamente complementaria y gira alrededor de la identificación con un discurso y meta en común, está también enmarcada en la competencia sobre el poder, en donde el secreto y el disimulo sobre ciertos aspectos de su práctica juegan una función importante (Kreimer, 1988). En el contexto rural tradicional las relaciones al interior de la comunidad están claramente establecidas alrededor de normas de reciprocidad que dan cohesión y firmeza a su funcionamiento, y de rituales que regulan la tensión entre sus integrantes. El gran cuidado puesto en la precisión de las normas nos habla también del peligro que reside en romperlas. Pero cuando las relaciones se establecen con elementos ajenos a su código cultural, el espacio para la incertidumbre y desconfianza aumenta: cuanto menor la dosis de complementariedad que se establezca en la relación con el otro, mayor será la proporción el espacio ocupado por la batalla y competencia. Planteada así la contienda, el "truqueo", la ambigüedad, y la aparente sumisión mientras se reafirma la superioridad de lo propio, son estrategias culturales aceptadas como válidas por esta cultura que vive clandestinamente, que llevan a percibir al otro con un grado aún mayor de desconfianza, ya que se asume que éstas son igualmente parte de su estrategia.

La desconfianza probablemente también tiene sus raíces en la organización de la economía social andina. La reproducción de la comunidad, unidad de esta organización, depende de la redistribución de los bienes como parte del sistema de reciprocidad. Desde esta perspectiva no hay lugar para el crecimiento de la propiedad individual ya que por definición ésta sería a expensas del bien común[10]. La migración a la ciudad ha llevado a un desdibujamiento de los parámetros tradicionales que contribuye a acrecentar aún más la desconfianza. En el contexto rural cada comunidad tiene su chaman o *hampeq*, a quien consideran su intermediario con las deidades y por ende su protector. Para llegar a ser chaman, paralelamente al aprendizaje chamánico propiamente dicho, debe cumplirse también con una serie de roles sociales o "cargos" dentro de la comunidad los cuales van haciéndolo merecedor de la confianza de ésta. Los migrantes andinos a la ciudad describen la dificultad de mantener estos roles en el nuevo contexto y cómo la ambigüedad inherente al poder de la práctica chamánica desborda los mecanismos de discriminación que tienen al alcance lo cual deviene en confusión y un nivel

[10] Aquellos que no se integran al sistema de reciprocidad comunal -los avaros y los que rehusan casarse por ejemplo- al igual que los chamanes *laijas*, quienes son vistos como persiguiendo un poder individual, son temidos por ser considerados una amenaza a la reproducción del sistema social y terminan siendo expulsados de la comunidad.

mayor de desconfianza. Es importante notar, en el marco de nuestra discusión, que la clientela de esta medicina tradicional mantiene una actitud de recelo frente a entidades que posean poder, como observamos en el ejemplos citados al inicio de este trabajo, que ejemplifican la respuesta de la población ante propuestas de cuidado de salud ofrecidas por el Estado. El recelo es también sentido en relación a los chamanes, derivando ello en que la incorporación de elementos ajenos a su práctica tradicional constituya un elemento crítico y ambiguo en el enjuiciamiento y valoración de éstos como confiables. Por un lado, para el poblador de origen andino, la adquisición de bienes o poder por un individuo son vistas con sospecha -por constituir una amenaza a la reproducción del sistema social comunal- y lo hacen merecedor de un castigo drástico. En la ciudad, un motivo generalizado de consulta a los chamanes es el "daño" o brujería que puede enfermarlos y destruirlos, y que es producido por haber engendrado "envidia" al sobresalir en algo, lo cual lo hace vulnerable a un ataque. En ese contexto urbano, el chamán que sobresale por haber logrado una alianza con los poderes de la ciudad puede ser también objeto de "envidia" y desconfianza. Por otro lado, si bien la incorporación de elementos de la cultura oficial a su quehacer, obedece a una estrategia de sobrevivencia practicada por ellos a través de su historia, también es percibida como peligrosa, y la reacción varía en la población según los estadios de un mismo proceso de relación con la otra cultura en los que se encuentre[11].

LA PROBLEMATICA DE UN PROYECTO DE SALUD



Los tres ejemplos descritos al inicio de este trabajo, reflejan la percepción que del Estado tiene la población andina y del posible significado atribuido a los servicios ofertados. Además, observemos cómo en dos de estos casos, se está poniendo en práctica su tradicional no-beligerante estrategia de sobrevivencia.

A esa "otra" cultura, a la del Estado, se la percibe, básicamente, como no participante de una relación complementaria con el mundo andino. Ello, entonces, los lleva a plantear la relación con ésta más en términos de competencia que de complementariedad. Lo que podemos observar son una serie de modalidades de una estrategia de apaciguamiento y de reafirmación del poder de su propia cultura.

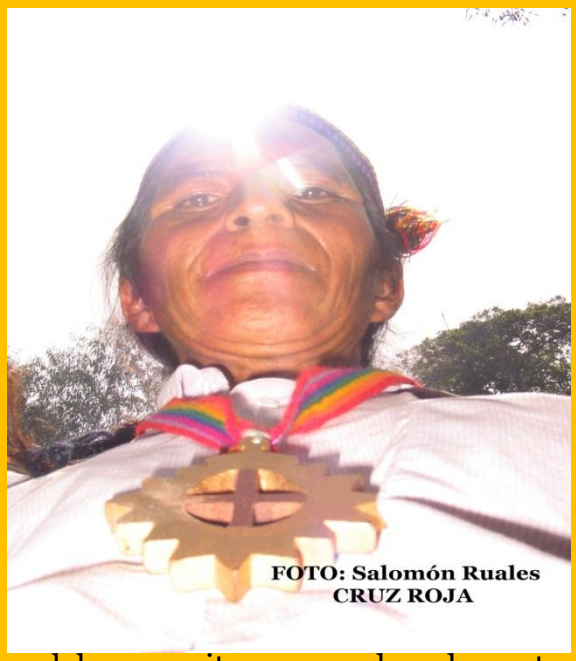
Regresemos al primer caso: el de la comunidad que construye la costosa posta médica, que se convierte en un "elefante blanco", y cuyos servicios no utiliza. La construcción de este centro es interpretada, por la comunidad campesina, como un equivalente al "pago" ritual que periódicamente realizan a sus fuerzas tutelares con el fin de beneficiar así a la comunidad. Se asume que a las fuerzas poderosas les gustan los regalos y los halagos. A cambio, éstas favorecen el bienestar de la comunidad. Los *Wamanis* o espíritus de los cerros, por ejemplo, algunos de los cuales

[11] La respuesta es de dos tipos y está relacionada al proceso migratorio. Los chamanes que recientemente han migrado a la capital, al cohabitar con sus paisanos, mantienen algunos de sus roles sociales tradicionales y tratan de practicar sus rituales al estilo rural; mientras sus paisanos observan con menosprecio y desconfianza cualquier introducción de elementos ajenos. Por otro lado, aquellos chamanes que ya se han insertado en el contexto urbano y por lo tanto han perdido los lazos sociales tradicionales, comúnmente recurren a elementos de poder urbano -diplomas de alguna entidad, fotografías con algún personaje notable, etc.- para legitimar la bondad de su quehacer. Ambos grupos, sin embargo, sostienen el mismo discurso.

son celosos y vanidosos, aprecian lo suntuoso -muchos relatos populares describen los palacios y tesoros que se encuentran dentro de los cerros. Estos "pagos" rituales tienen también la función de prevenir o apaciguar la posible ira de estas fuerzas, y asegurar así, un tiempo y un espacio para el desarrollo de la vida de la comunidad. La cosmología andina, siendo un sistema holístico, no excluye la injerencia de deidades o fuerzas ajenas a su panteón; ni divide de modo excluyente el espacio de lo religioso, de lo político y social. La construcción de la "lujosa" posta médica, es su "pago" ritual a las fuerzas del Estado a quien atribuyen poderes y temperamento similar al de algunos cerros; sólo, que el Estado, ubicándose en la capital del país, es percibido como probablemente aún más poderoso que los cerros locales.

El primer paso para evitar un encuentro es precisamente prevenir demasiado acercamiento, evitar el ingreso indiscriminado de elementos de la otra cultura en el espacio de lo propio. Con los halagos se espera que el Estado, al igual que las epidemias, se contente y se vaya sin causar mayor estrago. Al construir ellos mismos la posta, están determinando también el espacio que ocupa, y delimitando su injerencia. Las tácticas de "tonteo" para evitar mucho acercamiento, de devolverle la confusión potencial antes de ser confundidos con el encuentro, son comunes, el "hacer creer que se utilizará, que se valora, que se acepta", son ejemplos de ello.

Si bien el mensaje explícito de los servicios de salud en los tres casos es el de ofrecer mejoras en la salud de los habitantes, el poder precisar cuál será realmente su intención se convierte en una tarea difícil, ya que el código de comunicación y los parámetros de discriminación no son compartidos por ambas culturas. El elemento de la sospecha y desconfianza se hace patente en mitos populares como el del *ñaqaq* o *pishtaco*, un personaje con características de la gente de la otra cultura (española tradicionalmente, y, ahora, descrito como los médicos europeos que vienen en proyectos de ONGs) que merodea por los territorios de acá, en las fronteras de las comunidades, por la periferia de la ciudad, que extrae la grasa de los indios para mejorar sus implementos culturales (sonido de las campanas de la iglesia, artefactos electrodomésticos, etc), y que ahora "saca ojos" para transplantes.



Desde la perspectiva andina, el construir la posta médica obedece al *cuti* o acercamiento al "otro" lo cual les permite recoger los elementos para retomar sus propias costumbres. Las madres migrantes del tercer caso, perciben un carnet de acceso a la posta médica en términos de la legitimación de su espacio en la ciudad. Lo que observamos en los tres casos es, repito, la clara competencia con la otra cultura: a través de los pronunciamientos sobre la propia superioridad, el poder de lo propio se continúa reafirmándose.

El análisis del caso andino, entonces, nos permite identificar el punto crítico en la construcción de un proyecto de salud: la dificultad de trascender una situación en donde la desconfianza - y por ende la necesidad de la población andina de establecerse por encima de la otra cultura - sobrepase a la posibilidad de una real integración de recursos y metas.

REFERENCIAS

GETZELS, P. "Los Ciegos: Visión de la identidad del runa en la ideología de Inkarri-Qollari". En *Q'ero. El último ayllu inka*. Cusco, Ed. J. Flores Ochoa y J. Nuñez del Prado. Centro de Estudios Andinos Cuzco (CEAC)> 1983.

GOLTE, J. "Cultura y naturaleza andinas". *Allpanchis*.
No.17-18. Instituto Pastoral Andina. Cusco, 1981. p.119-132.

GONZALES HOLGUIN, D. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Quichua o del Inca*. Perú, Editorial de la Universidad Mayor de San Marcos. 3a. Edición. 1989/1608.

IMBELLONI. Pachacuti IX (El Inkario Crítico). Buenos Aires. 1946.

KREIMER. E. "Curar es el arte de decir las cosas". En: *Lenguaje y Palabras Chamánicas*. Simposio del 45° Congreso Internacional de Americanistas, 1985. Quito, Ed. P. Bidou y M. Perrin. Ediciones. ABYA-YALA/MLAL. 1988. p.151-183.

_____ "El Pachacuti de los Chamanes y el Mito del Sincretismo". En: *Mitos, universales, americanos y contemporáneos*. VOL I. Sociedad Peruana de Psicoanálisis. Universidad San Antonio Abad del Cusco.

_____ "An Andean view of history and a strategy of cultural survival". En: *Otra América en construcción. Medicionas tradicionales/Religiones populares*. Carlos Ernesto Pinzón, Rosa Suarez P. Eds. y Comps. Colcultura.

MULLER, T y MULLER, H. "Cosmovisión y celebraciones del mundo andino". *Allpanchis,* N° 23. Cusco, Instituto de Pastoral Andina. 1984. p.161-176.

OSSIO, J. "Guamán Poma: Nueva Crónica o Carta del Rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino". En: *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima, Ed. J. Ossio. 1973. p.153-213.

RANDALL, R. "La lengua Sagrada. El juego de palabras en la cosmología andina". *Allpanchis,* N° 29-30. Cusco, Instituto de Pastoral Andina. 1987. p.267-305.

SILVERMAN-PROUST, G. "Los motivos de los Tejidos Q'ero la descripción de los tejidos". Revista del Museo e Instituto de Arqueología, N°23. Lima, 1984. p.281-308.
"Significado simbólico de las franjas multicolores tejidas en los wayacos de los Q'ero. *Boletín de Lima*, N°57. Lima, p.37-44.

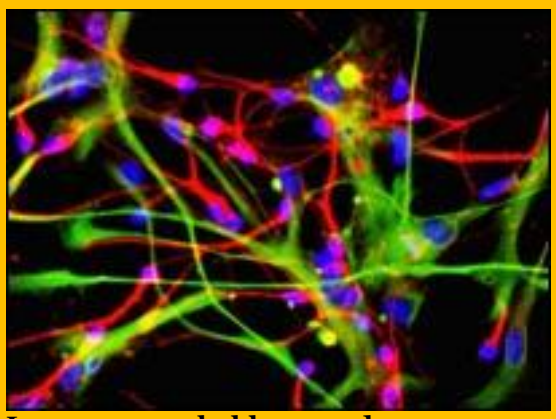
"Un proyecto de salud.... pero, para quién". En: *"Cultura y Salud en la Construcción de las Américas. Reflexiones sobre el Sujeto Social"*, C. Pinzón, R. Suárez y G. Garay, comps. y eds., coedición del Instituto Colombiano de Cultura y Comitato Internazionale per lo Sviluppo del Popoli, 1993.

Artículo publicado en ***Cultura y Salud en la Construcción de las Américas. Reflexiones sobre el Sujeto Social***, C. Pinzón, R. Suárez y G. Garay, comps. y eds., coedición del Instituto Colombiano de Cultura y Comitato Internazionale per lo Sviluppo del Popoli, 1993, p.p. 89-108.

¿LAS CÉLULAS PIENSAN Y HABLAN?

http://news. bbc.co.uk/ hi/spanish/ science/newsid_ 7680000/7680262. stm

Vea su mano y analice su piel... ¿Cree que las células que componen sus tejidos están pensando y conversando mientras usted las observa?



Las neuronas hablan y podemos escuchar sus conversaciones.

Según el profesor Brian Ford, biólogo, escritor y presidente de la Sociedad de Cambridge para la Aplicación de la Investigación (CSAR por sus siglas en inglés), esto es un hecho.

Las células poseen inteligencia, expresa el científico, y esto tiene enormes implicaciones para nuestro entendimiento de enfermedades como el cáncer.

Según Ford, incluso podemos escuchar a las células hablando entre sí.

El sonido, grabado en el laboratorio por el profesor Ford, es según el científico una prueba de las neuronas comunicándose -o hablando- entre sí.

Entes complejos. Según el experto los organismos unicelulares son mucho más que las estructuras unidimensionales que sólo llevan a cabo funciones "mundanas y repetitivas".

> *"Necesitamos una revolución en la biología" dijo a la BBC el profesor Ford, quien presentará sus argumentos en una conferencia en la Universidad de Cambridge titulada "Inteligencia y la célula viva: conducta adaptativa y poder de decisión de la célula".*
>
> *"Nos hemos preocupado tanto por las pequeñas estructuras que forman a la célula que nadie se ha parado a preguntar qué es lo que puede hacer por sí misma una célula".*

El profesor Ford cree que cada célula individual es un organismo complejo capaz de demostrar una conducta inteligente y de tomar de decisiones.

El argumento es radical y controvertido, porque lo que piensan los científicos hasta ahora es que sólo las colonias o grupos de organismos son capaces de llevar a cabo conductas inteligentes.

> *"Lo que pensamos actualmente del cerebro es que cada célula o neurona es una especie de transistor que envía señales a otras neuronas. Es por*

eso que el cerebro es una extraordinaria computadora", señala y el experto y agrega:
"Pero lo que yo pienso es que cada neurona y cada célula es una computadora y por lo tanto el cerebro es una comunidad de computadoras separadas".

Implicaciones. Si las células de hecho pueden pensar y hablar, sin duda esta teoría podría tener importantes implicaciones en el estudio de enfermedades, como explica el profesor Ford.

"Por ejemplo, el cáncer, que ahora intentamos curar matando a las células cancerosas, destruyéndolas con sustancias químicas y radiación".

"Pero si vemos a la célula cancerosa como un ente inteligente, que ha dejado de responder a las señales de otras células que le dicen: "oye ya creciste demasiado, deja de crecer", entonces quizás podremos restaurar químicamente esa respuesta y hacerla que vuelva a escuchar a las otras células".

"En otras palabras, quizás podremos lograr que esa célula "delincuente" vuelva a comportarse de manera normal, en lugar de simplemente tratar de destruirla", agrega el profesor Ford.

Si entonces una célula es capaz de tomar decisiones sola, adaptarse a situaciones y encontrar soluciones cuando se enfrenta a un problema, esto sin duda podría tener enormes implicaciones, como sugiere el científico británico.

Quizás en el futuro podremos "persuadir" a las células para combatir el cáncer.

¿Pero será posible en el futuro hablar con una célula y persuadirla para que no se vuelva maligna ni se propague, sino que vuelva a su estado normal?

Según el profesor Ford *"ésa será una forma perfectamente viable de combatir el cáncer en el futuro".*

"No necesariamente tendremos que seguir destruyéndolas. Quizás podremos "razonar" con ellas y así lograremos controlarlas".

MINCHASHUN – NOS DESPEDIMOS

Katsa

MASHIKUNA KAYAKAMAN **KUTIN TUPARISHUN** **MASHIKUNA**	Hasta mañana compañeros/as Nos encontraremos de nuevo Compañeros/as
YACHACHIK MASHI KAYAKAMAN **KUTIN TUPARISHUN** **MASHIKU**	Hasta mañana amigo/a maestro/a Nos encontraremos de nuevo Amiguito/a
MARÍA MASHI KAYAKAMAN **KUTIN TUPARISHUN** **MASHIKU**	Hasta mañana amiga María Nos encontraremos de nuevo Amiguita
LUCHU MASHI KAYAKAMAN **KUTIN TUPARISHUN** **MASHIKU**	Hasta mañana amigo Luis Nos encontraremos de nuevo Amiguito

Kay shimikunawampash minchanata yachakushun
Aprendamos a despedirnos también con estas otras palabras:

ASHATA KASHKAMAN	Hasta pronto
CHISHIKAMAN	Hasta la tarde
TUTAKAMAN	Hasta la noche
KASHNA WATAKAMAN	Hasta el próximo año

BIBLIOGRAFÍA

Cachiguango, Luis Enrique "Katsa": "Runa Shimishun – Hablemos en Runa Shimi / Kichwa" Cabildo Mayor Yanakona, Popayán, Colombia. 2013

FOTO: Katsa, 2014

Kichwapi yuyashpa rimashpami ñukanchik kikin runa kayta charinchik.
Porque pensamos y hablamos en kichwa tenemos nuestra propia identidad.