



BIBLIOTECA ELECTRÓNICA
de
GEMINIS PAPELES DE SALUD

<http://www.herbogeminis.com>

EL ESPACIO DEL JUEGO EN EL ENCUENTRO INTERCULTURAL¹

Elizabeth Kreimer

Cuando pensamos en 'el problema de la espiritualidad indígena' nuestra atención se centra en la cultura indígena y en su derecho a preservarse. Pero es probable que los mismos pueblos indígenas desarrollen estrategias de sobrevivencia frente a agresiones u atropellos externos. Sin embargo, a pesar de que la cultura y sus ritos sobrevivan, la violencia vivida por las poblaciones nativas en los desencuentros culturales dejan huellas que inhiben su posibilidad de bienestar.

En un trabajo anterior² examiné cómo tantos proyectos de bienestar dirigidos a la población andina fracasan porque se desconoce la idiosincrasia del grupo social a quien se intenta beneficiar. El tema que quiero enfocar es el de la espiritualidad, pero no sólo la de los indígenas, sino también la nuestra -como portadores de las culturas dominantes- en nuestro encuentro con ellas. Me refiero a nuestro estado de ánimo, a nuestra disposición y entrega a una comunión con el otro, a nuestra capacidad de recibir y de entregar. Pero no hablo aquí de una entrega ingenua. Hablo de la espiritualidad en tanto implica el reconocimiento de un orden, de áreas de la realidad diferenciadas que tienen significados específicos para cada cultura. Toda espiritualidad implica un cuidado y un respeto fundamental y esto es crucial en nuestro intento de entender a la otra cultura.

El estudio de la medicina tradicional de nuestras etnias puede ser considerado como una puerta de entrada privilegiada que permite descubrir las características de la cultura de la población e ilustrarnos sobre lo complejo de nuestro encuentro con ellos. 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 a sí mismos los custodios de una cosmovisión ancestral. En un trabajo anterior (Kreimer, 1991), mostré cómo fragmentos de su discurso se hallan presentes en el habla de la población en general. Por ello me parece necesaria la comprensión del discurso chamánico ya que éste constituye una descripción reveladora de las concepciones que llegan a moldear las actitudes del resto de la población.

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). Un problema similar que se da

¹ Versión extendida, y publicada de la presentada en el Congreso de Espiritualidad Nativa, Tarapoto, Perú, 1999

² Kreimer, 1993

también en algunos estudios sobre la población andina de hoy³ es que sugieren que ésta se organiza de manera espontánea y arbitraria en nuevas formaciones sociales –rondas campesinas, comedores populares, sectores informales de la economía- que se caracterizan por la ambigüedad y falta de coherencia: por un lado se observa una conducta de dependencia y utilización de elementos que ofrecen el Estado y las diferentes agencias de desarrollo; y por otro, que a la vez se sostiene un discurso sobre la autonomía e identidad de la propia cultura. La ambigüedad y falta de coherencia atribuidas a estos actores sociales ha llevado a pensar que la población andina aceptaría fácilmente cualquier oferta que viniera de afuera⁴.

En contraste a esta apreciación, el material de mi investigación me ha llevado a sostener una posición alternativa: la ambigüedad y aparente contradicción que observamos son fundamentalmente una expresión coherente de la cosmovisión andina. Pienso que la manera que tiene la gente andina de relacionarse con las otras culturas -sea la oficial, la occidental, u otro grupo nativo local- puede ser mejor entendida si se la analiza en términos de la dinámica social que deriva de su propia cosmovisión.

Los chamanes andinos, a través de su discurso y práctica ritual, transmiten una filosofía del devenir y una lectura de los procesos sociales implícita en esta visión del mundo. Estos chamanes expresan que la meta de su tarea es la de facilitar el retorno de su gente al eje de su cultura y que lo que sostiene a su pueblo es precisamente la continuidad de ésta. La incorporación de elementos ajenos a su cultura es para ellos una estrategia de sobrevivencia cultural que se lleva a cabo dentro de sus propios esquemas referenciales⁵.

Un camino para el entendimiento

El camino que tomé para acercarme a esta cultura siguió una ruta que implica una espiritualidad en los términos arriba descritos. Implicó entregarme a perder mis esquemas de percepción hasta permitir que el material propio de esa cultura cobrara sentido en mí. La primera parte de mi investigación en medicina tradicional⁶ se caracterizó por convertirse en un vaivén de etapas que oscilaban entre la ilusión de estar en la ruta de mi estudio y otras etapas que me

³ El proceso de deterioro económico que ha sufrido el país en las últimas décadas y la violencia política desatada por Sendero Luminoso y la guerra anti-subersiva 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 conglomeró en la capital.

⁴ Pásara et al. 1991

⁵ Kreimer, 1989,1991.

llevaban a sentir que no encontraba nada de lo que esperaba, y menos entendía lo que veía. El contenido agresivo a menudo observado tampoco encajaba en mi visión idílica, y me atemorizaba. Atemoriza también, en una experiencia de esta naturaleza, el arriesgarse a perder la sensación de 'poder' y de 'estar en control' que nos da el aferrarnos a esquemas conocidos. Los chamanes me decían "Ya me han venido a estudiar antes, y mostrándoles mi 'mesa'⁷ les he dicho: así, no vas a ver mas que una mesa" (Gerardo P., chamán norteño con años de aprendizaje en la Amazonía); o, "dos más dos no son cuatro sino cinco" (Ruperto M., chamán norteño); y que "El secreto no está en lo que se hace sino en cómo se hace". (Gerardo P.)

Un maestro curandero me explicó luego:

"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..." (Don Froilán, chamán del sur andino)

A pesar de que los chamanes que conocí representan diferentes expresiones regionales del quehacer chamánico, encontré un discurso común subyacente a todos y cada uno de ellos⁸. Trabajé luego con pobladores de origen andino que vivían en total precariedad en un asentamiento humano ubicado en una zona marginal de la ciudad de Lima. Estos pobladores eran descritos por agencias de desarrollo como 'cerrados' e interesados sólo en los bienes que podían recibir de éstas. Cuando me acerqué a estos pobladores les expliqué que no tenía nada material para ofrecerles pero que quería recibir de ellos la sabiduría y tradición que tenían para explicárselas a la gente de la ciudad. Su respuesta fue acogedora. Encontré entonces que en el habla de esta población se reproducían fragmentos del discurso chamánico que ya había ido recopilando. El enfoque de mi estudio se amplió, la medicina tradicional se me reveló como un acervo cultural que articula propuestas de vida, y está constituida no sólo por los chamanes sino por la población que porta esa tradición. Los males que aliviaba no eran sólo los físicos sino especialmente los del alma.

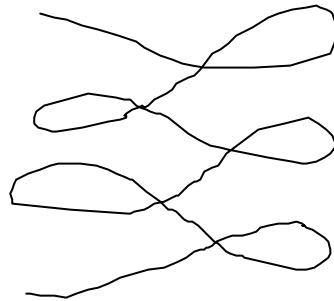
La etapa de la elaboración del material recopilado tuvo sus sorpresas. Carmen Aldana, también psicóloga de formación, se había convertido en mi asistente de investigación. Sentíamos que el caudal de material era vago y

⁶ Esta investigación fue realizada entre 1982 y 1992 como parte del trabajo para un Ph.D. en Antropología Médica y fue apoyada por el Economic and Social Research Council of England and Wales.

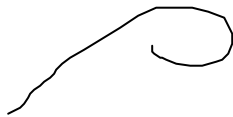
⁷ Llamamos 'mesa' los curanderos a sus objetos rituales dispuestos en una manera particular y también al ritual que realizan con ellos.

⁸ 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 (*Erythroxylum coca*).

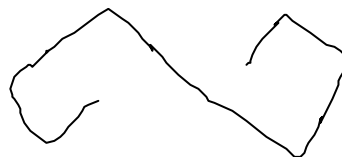
abrumador. Nos encontramos frente a cerros de papeles en donde se habían transcrito las entrevistas, las observaciones de campo y los cientos de horas de grabación realizadas en diversos contextos. Especialmente estas últimas abrigaban fragmentos de frases de habla cotidiana, rituales y cánticos no siempre inteligibles. Decidimos entonces dejar que todas estas palabras, tan cuidadosamente guardadas, nos hablaran. Continuamos leyéndolas y el contenido de éstas fue guiando nuestras manos en el bosquejo de garabatos, líneas y formas que nos recordaban la sensación que evocaba leerlas. El contenido del material se fue revelando en algunos garabatos que ambas producíamos. Las sensaciones representadas en ellos eran reconocibles por las dos; y lo que siguió fue una etapa en que nosotras nos comunicábamos a través de estos trazos y que nos permitió ajustar nuestra percepción del material en algunos garabatos cuyo movimiento íbamos afinando hasta precisar lo que sentíamos haber entendido. Finalmente llegamos a formular un trazado que nos parecía encerraba todo y que estaba compuesto por líneas que representaban aspectos esenciales de la cosmovisión de la población estudiada. A este dibujo lo llamamos 'el modelo' y era así:



compuesto por trazos en una y otra dirección:



Para nuestra sorpresa, posteriormente descubrimos que muchos pobladores del Ande reconocían estos trazos y los nombraban con naturalidad usando las palabras claves de los conceptos que pretendíamos representar. Estas palabras eran las mismas en las poblaciones que hablan ambos idiomas andinos: Quechua y Aymara. Más aún, descubrimos que estos diseños estaban también presentes en algunos ceramios y textiles andinos de épocas de transición cultural. A los trazos que mostré la gente los llamaba *cuti* y cuando nos señalaban todo el papel –incluido el dibujo de nuestro modelo- lo llamaban *pacha*.



El juego en la cosmología andina

Un concepto fundamental en la cultura andina es el de *Pacha*. El término significa Tiempo y Espacio, y es utilizado, en un sentido holístico, para hacer referencia al cosmos, a la tierra, a su cultura. Para el hombre andino, todos los tiempos -pasado, presente y futuro- coexisten en el espacio que también es llamado *Pacha*. A través de los rituales la conexión con la *Pacha* se reafirma, favoreciendo así la continuidad de su cultura. En estos rituales, objetos como huesos de sus ancestros y piedras de lagunas y cerros son utilizados simbólicamente en su tarea de reafirmar la coexistencia de los diferentes niveles de su *Pacha* y su relación con ésta⁹.

A partir de esta noción holística de *Pacha*, los chamanes consideran que nuestra necesidad de precisar la exactitud de las ideas es característica de la cultura occidental. A este tipo de pensamiento ellos denominan -algo despectivamente- *phaña* o derecha. En oposición, su código cultural, su esquema cognitivo y 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. Un análisis del idioma quechua basado en el criterio andino de los múltiples significados de la realidad nos permite entender mejor el carácter de su cultura¹⁰. 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 una frase lo da el juego de todos sus significados*". Y por eso, la manera más valorada de pensar, para ellos, es la que está representada por el picaflor o colibrí llamado *k'ente* quien, mientras parece estar en un único lugar, despliega un movimiento que lo conecta con el todo en movimiento.

La cosmovisión andina considera que todo lo que existe tiene una calidad de energía característica, que puede ser clasificada en términos de *Hampi* o fuerzas armonizantes, o de *Laija* o fuerzas arrasadoras, según la preponderancia de una u otra calidad de energía. El discurso sobre las fuerzas *Hampi* y *Laija* forma la dimensión ética de su cosmología. Esta ética no es maniqueísta sino que considera a las fuerzas *Hampi* como una forma más madura de desarrollo que persigue la armonización y la convivencia 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 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. 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. Un chamán del sur andino explica: "*Cada*

⁹ Kreimer, 1985

¹⁰ El entender el idioma quechua como un producto del juego del sonido que produce un término al ser pronunciado al revés fue sugerido por R. Randall (1987), y coincide con el discurso chamánico que recopilé sobre la utilización del lenguaje y de sus resonancias. (Kreimer, 1985).

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."

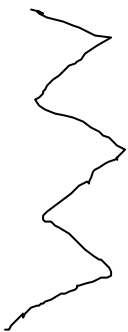
La cultura andina percibe la realidad en términos de estructuras binarias. El cosmos es concebido como un todo formado por elementos pares que son opuestos y desiguales. Ellos identifican dos elementos que estarían presentes en toda relación de pares, a los que denominan *yanantin* y *tinkuy*. El *yanantin* describe la función de necesaria complementariedad entre los pares, que al mantener una relación de complementariedad aseguran su reproducción. Mientras que el *tinkuy* alude al carácter violento de la misma unión, en donde los pares se encuentran en competencia y batalla permanente. Este sentido de competencia o *tincu* impregna todas las relaciones sociales en el mundo andino, en donde los sectores en relación complementaria entablan también un constante juego de contrapunteo para superar al opuesto.

En este contexto de tensión constante, la posición *Hampi* –o armonizadora- enfatiza el concepto de armonía, el cual, lejos de referir a una visión idílica del mundo, recuerda la urgencia de mantener el principio de complementariedad. De allí que una característica de esta cultura es la de organizar su conducta social y su unidad de subsistencia –la comunidad- en base al principio de reciprocidad, el cual traduce, en la práctica, su concepción de la naturaleza complementaria del cosmos.

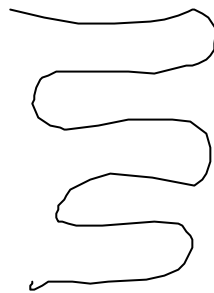
Esta concepción de un orden del universo compuesto por poderes desiguales va acompañada de la necesidad de artificios y estrategias rituales que regulen la relación de éstos y que aseguren el bienestar de las partes. En el contexto rural la prosperidad de la comunidad depende de la relación con las fuerzas tutelares –los *wamanis* (los cerros), la *Pacha* (la tierra), a quienes se da ofrendas para pedir favores y aplacar su posible ira. Igualmente, se regula las relaciones entre diferentes sectores desiguales de su sociedad –de los de los valles y de las alturas, por ejemplo- a través de rituales de pelea e intercambio llamados *tinkuy*, en donde se establece una simetría o igualdad artificial, un ritual de supuesta igualdad entre las partes. Aunque la dimensión del poder de los sectores en pugna en realidad sea diferente, el equilibrar así las fuerzas permite canalizar ritualmente la agresión y el conflicto con el fin de evitar enfrentamientos devastadores. Esta percepción de las relaciones da como resultado un código que valora el artificio y en donde lo correcto es devolver al otro con la misma dosis de complementariedad y competencia. En una tierra extraña a la de su comunidad, por ejemplo, en donde ellos pueden sentirse desorientados, evaluarán la dosis de ofrenda, agresión o *tonteo* (astucias para desorientarla) con los que crean pertinente relacionarse a ella.

La vivencia de continuidad o permanencia de su cultura puede ser mejor entendida en términos de una ininterrumpida implementación de las normas de juego que establecen entre los pares componentes de la realidad, tal como ellos la entienden. Como respuesta sobre la naturaleza y origen de sus rituales y modos de relación –tanto chamánicos como sociales- los chamanes suelen explicar: "*Así es, así se juega, así jugamos... así lo hemos hecho siempre...*"

La dinámica de contrapunteo nos lleva a entender un concepto de desarrollo que es altamente valorado en el mundo andino. Este es entendido como el resultado de un proceso en donde se está dando una relación de contrapunto en donde se trata siempre de superar al opuesto. Lo opuesto, 'el otro', alude tanto a la otra cultura como a la propia; al punto de desarrollo en donde se encuentran, a su pasado, como el impulso que hace crecer y establece sus propias raíces culturales, su *Pacha*. Esta dinámica de contrapunteo que genera crecimiento es definida con el nombre de *k'enko*, aquel zigzag tan implementado en el Ande, que aparece como la traducción geométrica del ondulante *qatin-qatin* con el cual describen al infinito, ese ir y retornar, pero siempre a un punto más adelante del mismo camino. Para los chamanes de ética *hampi*, esa dinámica de contrapunteo señala que sólo aquel proceso que considera la presencia del otro, o de lo otro, tiene la posibilidad de entrar en el movimiento, de proyectarse en el tiempo.



K'enko



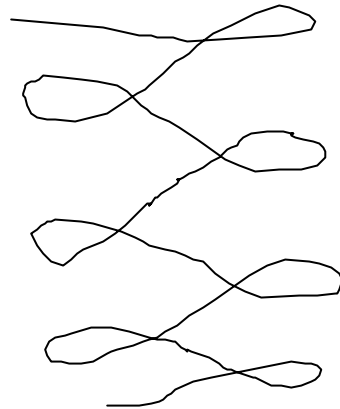
qatin-qatin

A partir de un análisis del lenguaje basado en el juego de opuestos y reverses observamos que en los idiomas andinos quechua y aymara, el término *cuti* o *kuti* significa 'retorno -una y muchas veces'¹¹. Podríamos pensar en el término *qatin-qatin* (infinito), 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: *tin-cu*, descubriremos que en el concepto de proyección en el tiempo se encuentra implícito el *tinku* (competencia). 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, afirmación y desarrollo de lo propio¹²

Jugando con el Modelo Pachacuti


¹¹ 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.

El dibujo del modelo al que hice referencia anteriormente nos permitirá visualizar la lógica de la cultura andina. A nuestro modelo lo llamamos "Pachacuti". El nombre del modelo une los vocablos *pacha* y *cuti* y su diseño integra los ejes de los conceptos de *Pacha* y de *Hampi-Laija* con la dinámica del *K'enko*.



Modelo Pachacuti

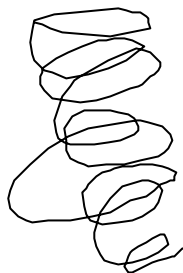
En este gráfico, los lados izquierdo y derecho representan, esencialmente, los espacios para las categorías binarias con las cuales se construye el discurso andino; y la línea ondulante o zigzageante que los va uniendo, refleja su concepción de la naturaleza del tiempo, y de la dinámica que permite el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

La porción  es llamada *cuti* y representa a la lampa con que se recoge y se voltea la tierra en su preparación para el nuevo período de sembrío. En un sentido más específico, el lado izquierdo del diseño simboliza a su *pacha* -su mundo, su cultura- y el lado izquierdo, a la otra. En este contexto, la porción a menudo representada como



e identificada también con el nombre de *cuti* por los andinos, describe el significado del *cuti*-retorno, aquel movimiento de acercamiento a la otra cultura que recoge elementos que le facilitan el retorno al propio eje cultural -a su 'orden de las cosas'- pero, dirigiéndose siempre a un punto más arriba que el anterior. Los pobladores andinos representan la enfermedad, la confusión y *el daño* o *brujería* con otro diseño al cual también denominan *cuti* o *enredo*:

12 Los chamanes describen su quehacer con la frase "*Ñaupá kausaypi cutinpuynin*" que significa "la recuperación de la vida antigua y el derecho a la continuidad".



Pero 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 es interesante que *cuti* también significa "el enredo", o confusión, el símbolo del mal que aqueja a sus pacientes, que los enferma. El *cuti*-enredo, es el movimiento hacia un 'otro' que no retorna luego al propio eje, el camino que los hace "confundirse" en contextos o procedimientos ajenos a su tradición y que los lleva a perder con ello el sentido de su existencia. Para los chamanes, el *kutichi* o el "hacer regresar" es la meta de su terapia. Sus rituales curativos y propiciatorios están dirigidos a "desenrredar" a sus pacientes, reinsertarlos a su contexto cultural y favorecer así su bienestar¹³. 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 desenrredando...*"

El diseño de nuestro modelo describe también la manera en que los chamanes conciben el curso de la historia y de los procesos sociales. Para ellos, la historia se desarrolla en función de la alternancia de largos ciclos de predominancia de una u otra cultura, y de la alternancia de etapas de orden y de desorden. 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 en ese juego del encuentro entre opuestos, en cada instante de todo proceso de transformación en donde existe el punto umbral entre un estado y otro que es considerado como 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. La vuelta de un estado a otro puede ser un *Pachacuti* del desorden; pero también uno de reordenamiento.

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

¹³ La percepción de la amenaza del "enredo", o "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 "desenrredo" 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; y el uso del diseño del *k'enko* o zigzag para describir sus redes de parentesco y su continuidad pueden ser considerados íconos que representan esta consigna cultural.

últimos fallan porque al carecer de una visión integradora *-hampi-* no permiten un espacio para el "otro" y por consiguiente no pueden proyectarse en el tiempo. 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 armonizante y recíproco, en sus términos, un orden *hampi*.

La necesidad de truquear (The need for games and tricks)

Esta cultura ha desarrollado una estrategia de sobrevivencia -la estrategia *hampi*- basada en este modelo de los procesos sociales. Estos 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 esa 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 permite la sobrevivencia de su propia cultura es aquella que facilita una convivencia con la otra, lo cual implica ciertas concesiones¹⁴.

Pero el encuentro de la cultura andina con otra cultura, especialmente con la dominante, es complejo. Y ello se refleja en su lenguaje. En el juego de todas las palabras en los idiomas andinos que he analizado, se puede identificar el significado de los conceptos opuestos y complementarios contenidos en el revés de cada palabra. Sin embargo, es justamente en el significado del *cuti* -como 'retorno' o como 'enredo'- en donde sí nos encontramos con la ambigüedad, es exactamente el mismo término el que puede expresar ambas posibilidades. Porque que es precisamente en el punto de contacto con la otra cultura, cuando se recoge algo de ésta, en donde se ubica la mayor ambigüedad y en donde se irá definiendo la posibilidad de la permanencia y bienestar, o de la confusión y desaparición.

Si bien en el contexto rural la clásica función chamánica de intermediación ritual con las deidades tiene como fin el propiciar el bienestar de su comunidad, en el contexto urbano su rol se extiende a una intermediación entre su gente y los poderes del nuevo contexto social. Cuando los chamanes se dirigen a sus deidades tutelares utilizan un estilo sumiso y aplacador con el fin de apaciguar el potencial violento de éstas y 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 desencuentro posible en toda relación. Pero ese estilo sumiso, cuando es utilizado inter-culturalmente, va acompañado, a través de la implementación del

¹⁴ A partir de ello sugiero una visión alternativa a la del sincretismo en "El Pachacuti de los chamanes y el mito del sincretismo," Kreimer, 1990

carácter ambiguo de su lenguaje, de una disimulada competencia y reafirmación de su cultura como superior a la cultura dominante¹⁵. El contrapunteo de poder en relación a la otra cultura 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...*" (Ruperto M.)

Desencuentros : La desconfianza entra a jugar

En una ocasión anterior¹⁶ examiné la naturaleza y posible origen de la marcada desconfianza que despliega el poblador andino frente a miembros de otras culturas. Esta desconfianza suele atribuirse a la experiencia de dominación que la cultura andina ha sufrido a lo largo del tiempo. Sin embargo, mi análisis sostiene que el terreno para esta desconfianza está dado en la misma estructura de la cultura andina: en su esquema cognitivo y en su filosofía en torno al orden social. Esto moldea una relación particular de suspicacia y de reciprocidad tanto hacia los miembros de su propia comunidad como hacia quienes no pertenecen a ella.

Examinaré primero 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 salud¹, encontrándose actitudes de estas mismas características también ante programas de desarrollo en otras áreas, como la agricultura, ganadería, etc. Un caso aparte es el del área de educación y alfabetización, pero eso será motivo de un futuro análisis.

¹⁵ Kreimer, 1988

¹⁶ Kreimer, 1993

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.

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 lo complejo del encuentro entre culturas. Nos permite también considerar algunas de las dificultades que deben tomarse en cuenta cuando se plantean proyectos de bienestar dirigidos a otra cultura y cuando se diseñan políticas de integración de éstas a programas de desarrollo estatal.

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. He plantado sin embargo, 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 conceptualize 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 y que defirá la naturaleza del evento. En este balance intervienen 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 relación¹⁷.

Por otro lado, una segunda fuente de tensión, puede residir en el principio de que cada elemento contiene también a 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, el propio revés, sea el sustento de la identidad puede implicar una relación que oscila entre la confianza y, paradójicamente, la desconfianza o ambivalencia hasta consigo mismo.

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 la actualización lo que

¹⁷ La presencia de esta incertidumbre se observa por ejemplo en la relación del chamán con su Wamani o cerro tutelar. Aunque ésta se halla construído 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.

permite una proyección en el tiempo. Pero ello es percibido al mismo tiempo 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. 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 la posibilidad de lo opuesto. En el área de su organización social, el temor y desconfianza estarían relacionadas a la posibilidad de que la competencia y lucha puedan surgir y primar sobre la complementariedad. He observado que 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 esta competencia entre ellos mismos el secreto y el disimulo sobre ciertos aspectos de su práctica juegan un rol 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 del 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. Al otro se le percibe con un grado aún mayor de desconfianza, ya que se asume que el truqueo es 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, que es la unidad de esta organización, depende de la redistribución de los bienes como parte del sistema de integración. Desde esta perspectiva no hay lugar para el crecimiento de la propiedad individual ya que por definición ésta sería a expensas del bien común¹⁸. 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 chamán o *hampeq*, a quien consideran su intermediario con las deidades y por ende su protector. Para llegar a ser chamán, 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

¹⁸ 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 perseguido un poder individual, son temidos por ser considerados una amenaza a la reproducción del sistema social y terminan siendo expulsados de la comunidad.

contexto y cómo la ambigüedad inherente al poder de la práctica chamánica desborda los mecanismos de discriminación que tienen al alcance en la ciudad. Ello deviene en confusión y un nivel 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. Es que el poder puede ser de naturaleza *hampi* o *laija*, siempre es ambiguo. Los tres ejemplos citados anteriormente ejemplifican la respuesta de la población ante propuestas de servicios de salud ofrecidas por el Estado. El recelo es también sentido en relación a los chamanes, tienen poder. Esto deriva en que la incorporación de elementos ajenos a su práctica tradicional –lo cual es parte de su estrategia de sobrevivencia en la ciudad, constituya al mismo tiempo un elemento crítico y ambiguo en el enjuiciamiento y valoración de éstos como confiables.

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. Su acceso a más bienes lo hace merecedor de un castigo drástico. Esto puede ser una de las razones por la cual un motivo generalizado de consulta a los chamanes es el "daño" o brujería, ésta los enferma y destruye. Son víctimas de "daño" quienes han engendrado "envidia" al sobresalir en algo, lo cual los hace vulnerable a un ataque. En el 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.

El problema frente a los proyectos de desarrollo

Los tres ejemplos descritos reflejan la percepción que tiene la población andina frente a las ofertas que vienen de un 'otro'. Observemos, además, 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 alagos. A cambio, éstas favorecen el bienestar de la comunidad. Los *Wamanis* o espíritus de los cerros, por ejemplo, algunos de los cuales 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 ingerencia 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.

El elemento de la sospecha y desconfianza se hace patente en mitos populares como el del *ñañaq* 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 el espacio para continuar con sus propias costumbres. Las madres migrantes del tercer caso, perciben un carnet de acceso a la posta médica en términos de la legitimización 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 reafirmandose.

El análisis de estos casos, entonces, nos permite identificar el punto crítico en la construcción de un encuentro y de un proyecto de bienestar: 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.

El problema es que el poblador andino no suele percibir en la actitud de la cultura dominante un intento de relación complementaria con él. Esto los lleva entonces a plantear su relación con ésta, más en términos de competencia que de complementariedad. Las tácticas de "tonteo" para evitar mucho acercamiento; la de devolverle la confusión potencial antes de ser confundidos con el encuentro, son comunes; y el "hacer creer que lo ofrecido se utilizará, que se valora, que se acepta", son ejemplos de ello. Entendemos entonces, que si bien el mensaje explícito de los proyectos destinados a las poblaciones andinas marginales es el de ofrecer bienestar, el poder precisar cuál será realmente su intención se convierte en una tarea central y difícil para la población ya que el código de comunicación y los parámetros de discriminación e interacción no son compartidos por ambas culturas. La típica frase "cómo será pues" plantea el continuo dilema en la percepción andina del 'otro'.

El juego como facilitador del encuentro: un caso diferente

Quiero examinar el caso de un proyecto de desarrollo que, a diferencia de los que examiné anteriormente, sí parece haber dado resultados fructíferos. Me refiero a la experiencia de Carmen Aldana con un grupo de psicólogas que fueron a trabajar con una población andina que había sido desplazada de su lugar de origen por la violencia política desatada por Sendero Luminoso y la guerra antisubversiva. A grandes rasgos, este equipo de psicólogas se acercó a dicha población que se encontraba asentada en una zona marginal de Lima con el fin de promover la construcción de una biblioteca-ludoteca y de capacitar a un grupo de pobladores en las tareas a desarrollarse en ésta. El equipo se encontró con una población que funcionaba muy rudimentariamente, y en donde se observaban unos carteles con consignas de la tradición andina como “no robar”, a la vez que los niños deambulaban desatendidos y las madres comentaban que ya no sabían cómo criar a sus hijos. Esta población daba la impresión de ser “un pueblo fantasma”. Los pobladores no se comunicaban entre sí sospechando de aquellos que habrían colaborado con cualquiera de las fuerzas enemigas durante la guerra; y sospechando también de quienes, entre ellos, no habían sufrido tanto. En sus comentarios se referían a lo difícil de la vida en el nuevo lugar, a los peligros de estar viviendo sobre un terreno que en el pasado había sido una *huaca* (antiguo lugar funerario), a los huesos que se desenterraban, y aludían a la falta de dinero y a los pagos que habría que hacer.

La población reaccionó ante el equipo del proyecto con desconfianza, desplegando una serie de mecanismos de rechazo y de devaluación de las psicólogas. Sin embargo, basándose en la experiencia de mi investigación en donde Carmen también había participado, el equipo fue capaz de hacer una lectura cultural de lo percibido, y recogiendo el material de la población volver a la propuesta inicial de la biblioteca-ludoteca para replantearla en los términos culturales propios de la población.

Vemos que el equipo se encontró con “un pueblo fantasma” donde sólo algunos aspectos de su cotidianidad funcionaban. Parecía estarse dando una situación de limbo en donde el espíritu que los animaba en su contexto tradicional hubiera dejado de latir, en donde la dinámica propia de la cultura viva de su entorno original se había pasmado. Me parece que la imagen de los niños deambulando desatendidos y el comentario de las madres de que ya no saben cómo criarlos sintetiza la situación de desfase vivida por esta población. Se había quebrantado la confianza en la eficacia de sus medios tradicionales para generar bienestar en el nuevo contexto urbano. Las relaciones entre los miembros de la comunidad eran tensas y lo que primaba, aún entre ellos, era la desconfianza. La incapacidad que sentían y la relativa paralización en la que se encontraban hablan de la interferencia que se había dado en la continuidad de sus vidas y la consecuente pérdida de sentido de su existencia.

A pesar de que se hubieran alejado de la tierra, aunque su orden social se hubiera desmoronado, hay una manera de ver el mundo, un modelo cognitivo o forma de percibir la realidad que persiste. Y es porque se mira de esa manera, que todo es aún más dramático y devastador. Si tenemos presente su esquema conceptual, entendemos que su *Pacha*, su tierra, su espacio, su cultura y su ser se habían dislocado y que por ende se encontraban enfermos. Este resquebrajamiento ya se había ido dando en el encuentro paulatino de su cultura con la economía de mercado. En ese

encuentro “se desataron las fuerzas negativas”: la envidia, la violencia, la fuerzas *laija*. Recordemos que según la noción holística de *Pacha*, cualquier elemento de la realidad refleja el todo, y así, en un contexto devastador producto de la violencia política vivida, abrumaba no sólo la falta de agua o de cultivo, sino que eso era entendido como si todo el “mal” y las fuerzas desintegradoras estuvieran presentes. En síntesis, se encontraban expuestos a la peor desgracia concebible: el *aqoyraqui* o desintegración. Era como si hubieran vivido el *Pachacuti* del desorden, el que los lleva al revés de su existencia.

Un aspecto dramático de estar en el limbo, “como fantasmas”, era la de no saber ya si existen. Pero si bien el vivir en el limbo ha sido descrito por miembros de diferentes culturas como la etapa más traumática de sus penurias, en el caso de ésta cultura, este estar en el limbo también puede ser considerado como una medida protectora y de sobrevivencia del alma. Pienso que un mito mencionado por la población sobre los *gentiles* o ancestros remotos quienes “en épocas de desorden se enterraban vivos para no ser matados por las lluvias de fuego” encierra simbólicamente la significación del limbo como protección ante la amenaza de destrucción. Es relevante aquí su concepto del *taipi*, ese punto preciso de umbral en donde ya no se es ni lo uno ni lo otro, pero que a pesar de ser temido lleva también todo el potencial de ser. Esta población, en el contexto de desorden y amenaza, pareciera también haber recurrido a una situación de limbo, entre el ser y el no ser, para intentar sobrevivir.

El proyecto inicial había planteado como un primer paso el que los miembros de la población relataran y así procesaran los traumas sufridos con la violencia. Pero ante la interpretación cultural de la situación de la comunidad, el equipo de psicólogas se replanteó la tarea. En este caso, para enfrentarse a un cosmos que estaba mal, a un *Pachacuti* del desorden, el equipo reconoció la necesidad de recurrir antes que nada a la dimensión espiritual y a los rituales correspondientes para curarlo, para reordenarlo. Para la cultura andina el criterio de orden comunal es fundamental. El problema es que con las experiencias de violencia vividas, con el desplazamiento de su tierra, y con la consecuente ausencia de las labores y funciones sociales que sostienen su orden tradicional, se había derrumbado también su red de articulación. Podemos considerar que el equipo de psicólogas tuvo un rol de oficiantes o participantes de una espiritualidad para la cual el orden, que es parte del ritual, fue central en la reconstrucción. Es crucial entender que nosotros, como parte del otro mundo que ofrece un bien, también podemos desestructurar si la oferta no se hace de acuerdo a los códigos de cada cultura, y en este caso, tenía que rescatarse un orden comunitario. Aquí fue importante que el equipo reconociera al ‘ustedes colectivo’, a la comunidad fantasma que esperaba despertar. Para el pensamiento andino, lo más peligroso en el acercamiento con el otro es que se le robe el alma. El temor que ello sucediera con ellos, y sobre todo con sus niños, era evidente. Para que este proyecto fuera un encuentro reparador, lo mejor que se podía dar era un espacio en donde pueda resurgir el alma colectiva y así recuperarse.

Fue importante que el equipo detectara la significación cultural de la palabra “pago” que surgía en diferentes momentos y que la recogiera para replantear los términos de su propuesta. Esto permitió que el plan de construir la ludoteca fuera entonces concebido y planteado metafóricamente como un “pago” equivalente al ritual de *pago* o *cuti* a la Tierra, como un regalo a la *Pachamama*, ritual que es fundamental para el reordenamiento del cosmos y para el

propiciamiento del bienestar. Pero como el retorno a la tierra original para realizar el ritual no era posible dada la violencia política, nuevamente el equipo entró a la lógica de la población y consideró a los niños como receptáculos de la ofrenda. Al entrar al pensamiento *k'ente*, los niños, como futuro y por ende parte del tiempo, son una puerta de entrada y de retorno a la *Pacha*. Pienso que esta propuesta fue aceptada, no sin las dificultades que discutiremos luego, porque la biblioteca-ludoteca, ahora propuesta a modo de ritual, encajó en la lógica de su pensamiento. En otras palabras, se creó un ritual de “pago”, de *cuti* como pago y como preparación para el retorno, y se dio así un tránsito de un *Pachacuti* caótico a uno de reintegración. La implementación de elementos concretos como respuesta a su carestía no hubiera sido suficiente ni significativa para alentarlos a retomar la vida; fue necesario el ritual en relación a ese todo.

En las últimas épocas, lo que había primado en la experiencia de esta población eran el arrasamiento y el atropello. Pero en este proyecto se facilitó que el intercambio, más aún, en sus propios términos culturales fuera posible. Se dió una batalla. La población reaccionaba ante el equipo con desconfianza y sabotaje. Pero esa batalla fue entendida por el equipo de psicólogas desde el esquema cognitivo de la misma población, como parte del *tinkuy*. Esta comprensión permitió que el equipo no reaccionara con un rechazo o alejamiento. El equipo también pudo detectar la significación de la posterior propuesta de la población: “hagamos como si fuéramos de la misma población”, es decir, esta vez fue la población quien replanteó el manejo del conflicto y la hostilidad en términos de un artificio, de su juego cultural, que permite que las fuerzas en conflicto se encuentren y jueguen de un modo ritual –“como si fueran iguales”- para modular la agresión y crear así un espacio para la construcción de bienestar. Esto dio lugar a que se generara de manera espontánea una serie de respuestas mutuas de contrapunteo de agresiones y luchas simbólicas –que se fueron cada vez más expresando en juegos y en bromas, y que crearon un espacio para el *yanantin* o complementariedad. Finalmente, sucedió que en un mismo día, ambos lados –la población y las psicólogas- planearon una broma pesada en donde se tonteaba al otro. Fue el momento del encuentro dentro del juego cultural. La población propuso entonces un juego en donde la comunidad y el equipo se casaban y apadrinaban el proyecto –y también en esa “boda” se jugó al contrapunteo de unión y de batalla de tonto al otro; y un *tinku* o comparación de habilidades en el humor, pero ahora se convertía ya en un proyecto en común. Establecida la comunión, lo que siguió fue un *k'enko*, aquel juego de contrapunteo de superar al opuesto en donde la competencia consistía en superar al otro con propuestas y tareas cada vez más creativas para el desarrollo del proyecto.

Lo que es importante es que, al equipo reconocer a esta cultura, al identificarse con sus símbolos culturales y sus metáforas, se les estaba reconociendo realidad frente al no ser. Si sus maneras de intercambio tienen realidad, entonces también su *Pacha* tiene realidad. En la medida en que había un ‘otro’ –el equipo de psicólogas- que podían percibir y acomodarse a la población, se fue generando la confianza para que ésta pudiera ir *explayándose*. Ya no estaban rodeados por la nada que paraliza. El movimiento podía empezarse a dar. Así también, al reconocer que las metáforas de esa población eran útiles para nosotros como medio para establecer una relación con ellos, se estaba creando un encuentro en un plano simbólico entre miembros de dos culturas que representa la posibilidad de otros

encuentros sucesivos. Lo fundamental, creo, es que todo esto llevó implícito el mensaje de que sí hay un espacio para la viabilidad de su cultura, que su Pacha existe y continúa siendo.

El plano espiritual está ligado a lo simbólico. Para ello, el juego -como el de los niños- cumple un rol fundamental ya que da la posibilidad para las transformaciones. Sólo si pasamos al plano del juego -al juego de las significaciones- podremos entrar al plano del 'como si', a la experiencia de la complementariedad simbólica y a la creación de una realidad compartida. Al igual que el juego en los niños donde todos contribuyen con algo para crear una nueva situación que trasciende a sólo uno u otro, en el plano cultural también se da lo mismo. En el caso de este proyecto, el equipo participó en el juego, realmente se encontró jugando. Pero este plano del 'como si' no negó la identidad real de los miembros del equipo: ellos entraron al código de juego de la población, pero contribuyendo con lo propio. Pretender que en realidad no hay diferencias hubiera sido una negación y por ello, también una transgresión. El respeto fue a la realidad de cada uno, y a la compartida.

Es central observar que las transformaciones no se dieron sólo en la población. La transformación se fue dando también al interior del equipo en sus sucesivos replanteamientos del proyecto. El equipo se encontró también transformándose al irse entregando a jugar con las metáforas y con los rituales de competencia de la población. Y aquí vuelvo a mi planteamiento del inicio, esta entrega no fue ingenua. Fue ya producto de un largo camino dedicado a la comprensión de la cultura del otro. Más aún, a partir del anterior camino de investigación se había elaborado un modelo, el Modelo Pachacuti, que al parecer se había mantenido internamente como un diseño del movimiento para el equipo. Así, sólo en una reflexión posterior sobre el proyecto, el equipo consideró que el Modelo Pachacuti parecía también haber moldeado el movimiento del paulatino encuentro de todos los participantes del proyecto: ese acercarse al otro, para recoger algo que llevado al propio eje referencial le permita ser replanteado en términos más armonizantes que permitan un nuevo acercamiento dándose así un desarrollo paulatino de ambos ejes presentes en el encuentro y generando que cada vez se desarrollen propuestas más y más creativas.

En la celebración de aniversario de la ludoteca el equipo de psicólogas fue invitado por la población, que ahora ya se conducía a sí misma. Los pobladores les mostraron cómo ahora los hijos de esta comunidad celebraban su biblioteca-ludoteca con la música y danzas rituales que sus padres les habían enseñado. El proyecto inicial continuaba así transformándose a partir de la interacción que se había dado entre el equipo y la población, una población que en un inicio no se atrevía ni a relacionarse consigo misma por las grietas causadas por la violencia vivida. Creo que en esta experiencia, la posibilidad de descubrirse mutuamente participando todos en un ritual y juego colectivos permitió a los participantes recrear una realidad ordenada en donde la reconciliación se empezó a gestar.

El plano espiritual es necesario para entender el bienestar, para la reinserción en el sentido de la vida. Creo que el contenido espiritual, que el código de valores que nos moldea, no se transmite a través del discurso sino en los rituales compartidos en la realidad cotidiana. Y pienso que es en el nivel espiritual, en toda la dimensión del término, que el encuentro, la reconciliación y la reparación se pueden dar.

ELIZABETH KREIMER

e-mail: ekreimer@amauta.rcp.net.pe

Referencias

ALDANA, C. 1999, "Espiritualidad Andina y Reparación frente a la Violencia Política",

GONZALES HOLGUIN, D. 1989/1600, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Perú, Editorial de la Universidad Mayor de San Marcos. 3a. Edición.

KREIMER, E. 1988 (1985), "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.

_____ 1989 "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.

_____ 1988 "One-up". Simposio de Identidad Cultural, Medicina Tradicional y Religiones Populares. 46 Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam.

_____ 1991 "An Andean view of history and a strategy of cultural survival". En: *Otra América en construcción. Medicinas tradicionales/Religiones populares*. Carlos Ernesto Pinzón, Rosa Suarez P. Eds. y Comps. Colcultura, Bogotá, Colombia.

_____ 1993 "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.

_____ 1994 "Proceso social y reparación". En: *Infancia y Violencia 2. Experiencias y reflexiones sobre niños y la violencia política en el Perú*, Cedapp.

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