

# Ukunchik

La naturaleza del cuerpo y la salud  
en el mundo andino



*Luis Mujica Bermúdez*



UNIVERSIDAD NACIONAL  
JOSÉ MARÍA ARGUEDAS



INTE-PUCP  
INSTITUTO DE CIENCIAS DE LA  
NATURALEZA, TERRITORIO Y  
ENERGÍAS RENOVABLES

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Mujica Bermúdez, Luis.

Ukunchik: la naturaleza del cuerpo y la salud en el mundo andino / Luis Mujica Bermúdez; prólogos de Augusto Castro, Timothy M. Thomson. – Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto de Ciencias de la Naturaleza, Territorio y Energías Renovables (INTE-PUCP) : Universidad Nacional José María Arguedas (UNAJMA), 2019.

xx p. : il., graf., mapas ; [17x24cm.].

Quechuas - Lenguaje y lenguas / Quechuas - Salud e higiene / Quechuas - Vida social y costumbres / Quechuas – Identidad étnica / Quechuas – Perú / Imagen corporal / Antropología lingüística / Antropología médica / Salud rural – Perú / Indios de América del Sur - Perú - Región de los Andes

ISBN: 978-9972-674-27-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2019-16745

© Luis Mujica Bermúdez

De esta edición

© Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto de Ciencias de la Naturaleza, Territorio y Energías Renovables (INTE-PUCP)

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51-1) 626-2000 anexo 3060 | Correo electrónico: inte@pucp.pe

Sitio web: <http://inte.pucp.edu.pe/>

© Universidad Nacional José María Arguedas (UNAJMA)

Jr. Juan Francisco Ramos N° 380. Andahuaylas - Apurímac

Teléfono: (51-083) 42-2176 | Correo electrónico: rrpunajma@gmail.com

Sitio web: <http://unajma.edu.pe/>

Primera edición: noviembre 2019

Tiraje: 500 ejemplares

*Coordinación editorial:* María Isabel Merino Gómez

*Imagen de la carátula:* Robert Conde Tomaylla

*Dibujos del capítulo 7:* Máximo Eduardo Luna Rodríguez

*Corrección de estil :* Rosario Bernardini (castellano)

Revisión del quechua y edición de los capítulos 6 y 7: Gavina Córdova

*Diseño y Diagramación:* Impresión Arte Perú S.A.C.

Impreso en Talleres de Impresión Arte Perú S.A.C. Jr. General Orbegoso 249, Breña. T: 999 698 361

E-mail: [raulpeliz@gmail.com](mailto:raulpeliz@gmail.com)

Está permitida la reproducción parcial o total de este libro, siempre y cuando se indique la fuente. Impreso en el Perú.

*Mama Carmenpaq, mama Rosapaq:  
Iskayninku, runapa ukunpi tukuy ima kaqta,  
llampu sunqunkuwan yachaykachiwasqankurayku.  
Yupaychaykichik.*

Para mama Carmen y mama Rosa:  
dos mujeres que me han enseñado  
lo que es el “cuerpo” del ser humano,  
con su sabiduría y sencillez.  
Gracias.



*«El quechua será inmortal...»*

José María Arguedas

*«Dentro de mi corazón  
hay otro corazón  
que sueña,  
creo que ese  
es mi verdadero corazón»*

Luis Hernández



# Índice

Prólogo de Augusto Castro	11
Prólogo de Timothy M. Thomson	13
Presentación	17

## CAPÍTULO 1

### **RUNAPA RIQSIYNINKUNA: LOS CONOCIMIENTOS COMUNALES** **29**

---

Introducción	29
1.1 <i>Illa</i> : conocimientos como datos y códigos	32
1.2 <i>Riqsiykuna</i> : conocimientos contextualizados. Pertenencia y representación	35
1.3 <i>Rimaykuna</i> : lenguaje especializado y preciso	40
1.4 <i>Imaymana</i> : los conocimientos son diversos y multidimensionales	45
1.5 <i>Runapa yachayninkuna</i> : los conocimientos como bienes comunales	51
1.6 A modo de conclusión	53

## CAPÍTULO 2

### **ÑUQANCHIK: UN NOSOTROS DIVERSO** **57**

---

Introducción	57
2.1 <i>Imaymana runakuna</i> : gente diversa	59
2.1.1 <i>Imaymana o ñawray</i> : la diversidad en el quechua	59
2.1.2 <i>Ñuqayku</i> : un runa particular	62
2.1.3 <i>Ñuqanchik</i> : un runa plural	65
2.2 <i>Runapa mitankuna</i> o el ser humano y sus dimensiones	66
2.2.1 <i>Runa</i> como diversas identidades	67
2.2.2 Dimensiones individuales del <i>runa</i>	69
2.2.3 Dimensiones colectivas del <i>runa</i>	71
2.3 <i>Imaymana supaykuna</i> : potencias y energías humanas	74
2.3.1 <i>Samay</i> : aliento vital	78
2.3.2 <i>Supay</i> : energía	80
2.3.3 <i>Nuna / animu</i> : poder	84
2.4 Conclusiones	88

**CAPÍTULO 3****UNQUYKUNA: LAS ENFERMEDADES****91**


---

Introducción	91
3.1 Los males y las enfermedades esbozan el cuerpo	92
3.1.1 La enfermedad en la tradición médica	92
3.1.2 La enfermedad en la tradición antropológica	95
3.1.3 La enfermedad entre algunos pobladores andinos	98
3.2 El origen de las enfermedades del cuerpo	106
3.2.1 <i>Puriq unquy / ratay</i> : enfermedades de paso / contagio	108
3.2.2 <i>Ñati y sillki / aspiy y suysuy</i> : indisposición y disloque/ reacomodar	109
3.2.3 <i>Mancharisqa / paway y lluqsiy</i> : susto / saltar y salir	111
3.2.4 <i>Pacha hapiy y waspiy</i> : naturaleza que atrapa y emanación	114
3.3 Los síntomas de las debilidades o enfermedades	118
3.3.1 <i>Sasi, umpu, iqu, sukya</i> : ayuno, malestar, debilidad, fragilidad	119
3.3.2 <i>Llaki, puti</i> : aflicción, pena	121
3.3.3 <i>Nanay: dolor</i>	124
3.3.4 <i>Ñakariy</i> : padecer	125
3.4 Conclusiones	127

**CAPÍTULO 4****RUNA UKUNCHIK: EL CUERPO HUMANO****129**


---

Introducción	129
4.1 <i>Hawa</i> : externalidad e identidades	132
4.1.1 <i>Uya</i> : el rostro y sus identidades	133
4.1.2 <i>Ruraq makikuna</i> : los haceres	136
4.1.3 <i>Puriq chakikuna</i> : cambios y movimientos	139
4.2 <i>Uku</i> : las partes internas	141
4.2.1 <i>Uma</i> : los conocimientos y el pensamiento	141
4.2.2 <i>Wasa</i> : la fuerza y la resistencia	143
4.2.3 <i>Wiqaw</i> : los riñones y los músculos	146
4.3 <i>Chawpi</i> : la parte central de <i>uku</i>	147
4.3.1 <i>Sunqu</i> : el campo de las sensibilidades	148
4.3.2 <i>Wiksa</i> : el estómago y el vientre	150
4.3.3 <i>Qari kay-warmi kay</i> : las sexualidades y el género	153
4.4 <i>Uku-uku</i> : las interioridades del runa	157
4.4.1 <i>Munay</i> : la voluntad y las decisiones	158
4.4.2 <i>Yuyay</i> : la memoria y los olvidos	160
4.4.3 <i>Ukusunqu</i> : la conciencia, último rincón	162
4.5 Conclusiones	165



## CAPÍTULO 5

### **HAMPIQKUNA, HAMPIYKUNA: CURADORES Y PROCEDIMIENTOS** **169**

---

Introducción	169
5.1 <i>Hampiqkuna</i> : los médicos o curadores	170
5.1.1 <i>Hampiq</i> : médico o curador	171
5.1.2 <i>Runa ukupi chiki / waqlliy riqsiy</i> : conocimiento del mal en el cuerpo	173
5.1.3 <i>Qura uywamanta yachaykuna</i> : información sobre la naturaleza	179
5.2 <i>Hampiykuna</i> : procedimientos terapéuticos	182
5.2.1 <i>Unqay qati</i> : orientación en el tratamiento o curación	182
5.2.2 <i>Imayna hampina</i> : las relaciones en el tratamiento	187
5.2.3 <i>Allichaypaq</i> : el protocolo	189
5.3 Reflexiones finales	191

## CAPÍTULO 6

### **UKU MITAKUNA: PARTES DEL CUERPO** **195**

---

Introducción	195
6.1 <i>Runapa ñawpaqnin</i> : parte externa anterior	200
6.2 <i>Runapa qipan</i> : parte externa posterior	202
6.3 <i>Uma</i> : cabeza	204
6.4 <i>Rikra, maki</i> : torso, mano	206
6.5 <i>Chaka, chaki</i> : pierna, pie	208
6.6 <i>Saqru</i> : esqueleto	210
6.7 <i>Uma putu</i> : cráneo	212
6.8 <i>Simi, kiru</i> : boca, dientes	214
6.9 <i>Sama, sunqu</i> : sistema respiratorio, circulatorio	216
6.10 <i>Aqalli</i> : sistema digestivo	218
6.11 <i>Warmi – qari kay</i> : sistema reproductor femenino-masculino	220

## CAPÍTULO 7

### **CASTELLANO-QICHWA SIMI TAQI: VOCABULARIO CASTELLANO-QUECHUA** **223**

---

Introducción	223
7.1 Partes de la anatomía y de los sistemas del cuerpo humano	226
7.1.1 Partes de la cabeza	226
7.1.2 Partes de las extremidades superiores	227
7.1.3 Partes de las extremidades inferiores	228
7.1.4 Partes del cuello y el tronco	228
7.1.5 Partes del sistema óseo	229
7.1.6 Partes del sistema digestivo	230

7.1.7 Partes del sistema respiratorio y circulatorio	231
7.1.8 Partes del sistema reproductor y excretor	231
7.2 Principios existenciales	232
7.3 Males y enfermedades	23
7.3.1 General	233
7.3.2 Males del cuerpo externo	233
7.3.3 Males del cuerpo interno	234
7.3.4 Males del mundo interior	236
7.3.5 Males existenciales	238
7.4 Cualidades y características del cuerpo	240
7.4.1 Los sentidos del ser humano	240
7.4.2 Rasgos del cuerpo	240
7.5 Funcionamiento del cuerpo	241
7.5.1 Ciclo vital y desarrollo humano	241
7.5.2 Acciones fisiológicas del cuerpo	241
7.5.3 Secreciones del cuerpo	242
7.5.4 Agentes de las enfermedades	243
7.6 Acciones del ser humano	243
7.6.1 Acciones individuales	243
7.6.2 Acciones en relación a otros	245
7.6.3 Indicaciones y acciones terapéuticas	246
7.6.4 Instrumentos terapéuticos	247

## **EPÍLOGO**

### ***HAMPIQKUNAPAQ, ¿PITAQ KANI?***

#### **¿QUIÉN SOY PARA LOS MÉDICOS? 249**

---

Primera parte 250

Segunda parte 253

## **BIBLIOGRAFÍA 259**

---

## Prólogo de Augusto Castro

Nuevamente tenemos la satisfacción de presentar un trabajo de Luis Mujica Bermúdez. El primero fue *Pachamama Kawsan, Hacia una ecología Andina*. Ahora tenemos ante nosotros el libro *Ukunchik, La naturaleza del cuerpo y la salud en el mundo andino*. El primer trabajo planteó una contribución muy importante en el orden del conocimiento de la problemática ambiental y de la *naturaleza* en las provincias mencionadas, y significó también un acercamiento profundo y sistemático a la manera en que las poblaciones quechuas piensan y sistematizan los desafíos del territorio y la naturaleza. Con *Ukunchik* el autor ingresa en un nuevo tema, relacionado con el cuerpo y con la salud en el mundo andino.

Está muy claro que la relación entre *cuerpo* y *naturaleza* es un tópico central del actual debate entre sociedad y ambiente, y también de los debates entre individuo y sociedad. Podemos afirmar que la naturaleza está expresada en individuos y que estos se manifiestan en cuerpos. La noción del cuerpo es, en buena cuenta, el terreno para discutir la relación del individuo con la naturaleza y viceversa. En un momento de crisis ambiental, de empobrecimiento y contaminación del territorio, y de gases de efecto invernadero no parece que sea ajeno el mirar la dimensión particular de los individuos y pensar en la salud del cuerpo.

La salud del cuerpo del individuo tiene que ver con la salud del territorio y con la salud del mundo. Por ello, para quienes estamos interesados en conocer los desafíos que afronta la naturaleza, nos es útil comprender que la escala global se complementa con la escala local e individual. No puede haber disociación entre ambas, lo que se sufre en el planeta lo sufrimos todos los individuos y todos los seres vivos. Una alteración de la naturaleza supone una alteración de nuestros cuerpos y de nuestra vida. La salud y el bienestar corporal del individuo son el fruto de una vida bien llevada, de la misma manera que la salud del planeta es la expresión de un manejo adecuado de la vida y de los ecosistemas.

El libro nos habla del cuerpo y de la salud, pero no en abstracto, sino vinculados a una tradición humana específica, la quechua. La cultura quechua del cuerpo y de la salud es el tópico por el que nos guía con maestría Luis Mujica. Ciertamente, este acercamiento nos permite comprender las diferentes formas de mirar la vida humana, el rol del cuerpo y el del territorio. El libro de Mujica, *Ukunchik*, nos lleva a comprender mejor la mirada sabia de la población andina quechua sobre lo que se expresa en el espacio privado por excelencia, el cuerpo.

La discusión sobre el cuerpo ha pasado, centralmente, a ser uno de los temas cruciales de las ciencias sociales y de la política, porque, como acabamos de señalar, el cuerpo representa el espacio privado por antonomasia. No hay nada más propio y más privado que nuestro cuerpo. El debate contemporáneo de las ciencias sociales discute sobre el cuerpo y pareciera que este debate solo fuera para las sociedades consideradas, o autoconsideradas, desarrolladas; pero para sociedades como la andina, que nunca fueron consideradas sociedades de individuos y de seres racionales, resulta muy revelador el importante papel que cumple el cuerpo en su cultura y en la mirada de sí mismos. Con esto, Mujica deja atrás esa mirada que nunca quiso aceptar la realidad: es decir, humanidad del andino.

La obra del doctor Luis Mujica es muy valiosa porque coloca precisamente este tema medular —el caso del cuerpo— como un asunto central de discusión y lo hace encuadrándolo dentro de una civilización como la andina que no escinde el sujeto del objeto, ni el sujeto del mundo, ni la conciencia de la realidad, ni la cultura de la naturaleza. Hay diferencias ciertamente, pero también hay muchos vínculos estrechos entre uno y otro. Se trata de una civilización que, a diferencia de la occidental, no ha separado a la gente del mundo y que mantiene un maridaje entre lo humano y lo mundano.

Para el Instituto de Ciencias de la Naturaleza, Territorio y Energías Renovables (INTE – PUCP), es una satisfacción publicar junto con la Universidad Nacional José María Arguedas, este libro de nuestro distinguido colega Luis Mujica. Estamos seguros que será de gran utilidad para el conocimiento de la vida y de la realidad de nuestros pueblos.

**Augusto Castro**

Presidente del Comité Editorial del INTE – PUCP y  
Profesor Principal del Departamento de Ciencias Sociales de la PUCP

## Prólogo de Timothy M. Thomson

*Una bella voz, vibrante y esperanzada, canta acompasadamente una rítmica canción en una lengua para mí desconocida, que evoca en mi interior, por arte de una magia amable, imágenes de llanuras que rozan el cielo, montañas y ríos sagrados y gentes de buena voluntad que trabajan, aman, ríen, sufren, lloran y bailan. Lengua y música en claves distantes y al mismo tiempo sorprendentemente cercanas, que relatan con delicadeza vidas humanas íntimamente entrelazadas con una Naturaleza tan antigua como el Universo.*

La mayor belleza de nuestro planeta viene dada por una casi infinita diversidad de formas de vida. Creada, labrada, adaptada armoniosamente a la Tierra durante millones de años por nuestra Madre Naturaleza, esa rica diversidad nos bendice también, cómo no, a nosotros, los humanos. Quizás los humanos seamos los seres vivos dotados de mayor capacidad creativa, pensamiento abstracto y transmisión de emociones y sentimientos. Siendo así, tenemos la enorme responsabilidad de respetar y proteger nuestra diversidad vital, tanto humana como la que nos rodea. Esa capacidad creativa, hija de la curiosidad humana, ha ordenado nuestro entorno mediante construcciones tales como sistemas sociales, culturales, religiosos y científicos, y ha dado lugar a desarrollos técnicos asombrosos, que nos trasladan más allá de a donde la Naturaleza llega por procesos que tienen lugar a lo largo de escalas temporales geológicas.

La toma de conciencia de su enorme potencial ha llevado a evolucionar a los humanos hasta producir una especie dotada de ambiciones que se dirían desmedidas, tanto en lo creativo, como, en contrapartida, en lo destructivo. La capacidad destructiva de los humanos, que irónicamente se nutre de su capacidad creativa, puede ser irracional en tanto que puede llevar a la destrucción de la propia especie en un plazo que puede ser más inmediato de lo que jamás se había imaginado. Es decir, a pesar de nuestra gran capacidad cerebral, que nos dota de la más potente memoria de todo el reino animal, olvidamos muy fácilmente nuestras responsabilidades de preservación de la vida y del entorno, y las arrinconamos en aras de ambiciones más inmediatas, prosaicas y probablemente innecesarias.

La pulsión por estas ambiciones humanas, que llegan a superar al sentimiento de conservación de la especie, se agudizó fuertemente desde el fin de la Edad Media y, aún más, desde la explosión desarrollista y la sistematización de formas de acumulación de capital que acompañó y siguió a la Revolución Industrial. Ello ha conducido a una inexorable pérdida de diversidad natural y humana de modo que, en lo Natural, se traduce en una masiva y acelerada Sexta Extinción de especies biológicas y, en lo Humano, en la extinción de culturas y lenguas que habían evolucionado a lo largo de milenios, en parsimoniosa y armoniosa adaptación a entornos de gran diversidad.

El desarrollo de una cultura, como conjunto de saberes y valores adquiridos, consolidados y transmitidos tanto entre miembros coetáneos de un colectivo (transmisión horizontal) como entre generaciones (transmisión vertical) es también una característica humana. Los rasgos culturales dotan de identidad a un grupo humano organizado y estable, y configuran los modos de convivencia entre sus miembros, las formas de comunicación, las estructuras sociales y también los modos y normas de uso de los recursos y el territorio al alcance del colectivo.

Este último aspecto es crucial para entender la razón por la que uno de los objetivos centrales de las guerras de conquista es la sustitución cultural, puesto que lo que se busca en último término es controlar el territorio, los recursos y los modos de producción de lo conquistado para beneficio del nuevo grupo dominante y en detrimento del grupo subyugado. Las confrontaciones culturales más recientes también imponen una gradual pero implacable sustitución de milenarias culturas locales por culturas invasoras. Durante este proceso, surgen híbridos y sincretismos culturales, como intentos de armonización o quizás de resignación parcial, así como profundos desencuentros y tensiones de base cultural, como expresión de una resistencia a la absorción y sustitución de la cultura subyugada por la cultura invasora.

Lo descrito arriba es un panorama bien conocido. Ahora bien, ¿es inevitable la imposición forzada de estos procesos de desplazamiento y subyugación cultural en los encuentros entre distintas sociedades que han desarrollado distintas interpretaciones de la relación entre humanos y de los humanos con la Naturaleza?

*La cristalina voz calló y la canción cesó, poniendo en marcha un giro copernicano en mi percepción del mundo, que me ha impulsado a amar, incluso avant la lettre a los Andes y al quechua.*

Mi formación biomédica, de racionalidad occidental con hondas influencias aristotélicas, escolásticas, cartesianas, kantianas, cristianas, marxistas y de la Ilustración, me lleva a *saber* que todos los seres vivos, desde las arqueobacterias hasta los mamíferos, son fundamentalmente iguales en cuanto a los elementos y reglas básicos que determinan y regulan sus modos de replicación, sus reacciones bioquímicas y su metabolismo. Me lleva también a reconocer la existencia de múltiples variantes de esos modos básicos de funcionamiento, así como casi

infinitas combinaciones de los mismos, que conforman y distinguen cada una de las categorías de organismos vivos de nuestro planeta.

El reconocimiento de esa unidad esencial dentro de tanta diversidad vital es un triunfo de la moderna racionalidad y experimentación biomédica, cuya lógica lleva indefectiblemente a concluir la ausencia de verdadera jerarquía entre distintos organismos, excepto como mero concepto abstracto para indicar parentescos genéticos y relaciones de mayor o menor complejidad entre organismos. La lógica biomédica que ha llevado a reconocer y describir unidades básicas de funcionamiento de los procesos vitales es la misma que ha permitido comprender estructuras moleculares y mecanismos celulares, diseñar métodos para entender el funcionamiento fisiológico y anómalo de órganos y organismos y descubrir o crear medicamentos para corregir patologías humanas y animales. Es también la lógica que demuestra racionalmente la igualdad fundamental entre seres humanos diversos y que indica la importancia de considerar diversas soluciones humanas a similares problemas humanos en términos de igualdad.

Siguiendo estrictamente la lógica científica occidental, no existen jerarquías culturales predeterminadas. Dicho esto, en esa lógica también subyace la noción de la prevalencia de una lógica unívoca de alcance universal, aunque produzca temporalmente soluciones plurales. De ahí el peligro de caer en una pretensión de superioridad lógica y una actitud de arrogancia cultural que caracterizan la mayoría de las interacciones entre lógicas científicas occidentales y otras lógicas que han seguido otro recorrido histórico, reforzadas por una constatada superioridad tecnológica. Pasar de la arrogancia y la pretensión de superioridad cultural al desprecio del otro puede ser una tentación difícil de esquivar, sobre todo si lo que se busca es alcanzar posiciones de poder cultural para, en definitiva, detentar poder material.

Como cualquier instrumento humano, pensado y creado para su aplicación altruista pero que siempre puede ser usado para un uso egoísta, esa misma lógica biomédica, de entrada positiva y altruista, puede ser usada con fines espurios de beneficio personal o corporativo a corto plazo, dejando de lado consideraciones de beneficios o perjuicios colectivos o sociales a largo plazo. Las corporaciones farmacéuticas y las compañías privadas de servicios sanitarios, que consideran a la salud y la enfermedad como *commoditie* (bienes negociables), buscan imponer dicha lógica perversa en todo el mundo, incluyendo, y sobre todo, al continente americano. Sin embargo, como científico y como médico, yo y muchos de mis colegas científicos no seguimos una lógica de mercado cuyo principio motor es la dominación con beneficio material para los pocos, sino una lógica basada en el llamado «método científico»: un método de mente abierta y receptiva, no condicionado por juicios previos, sino que construye gradualmente el conocimiento sobre la base de evidencias, hipótesis y demostraciones reproducibles.

Dentro de las hipótesis plausibles en el campo biomédico, se encuentran aquellas que son propuestas por lógicas distintas a la occidental. Mi inopinado y maravilloso descubrimiento

de lo andino y de lo quechua, que tuvo lugar hace poco más de tres años, encendió la llama de mi interés por el «otro» diverso, iluminando una realidad y una lógica distintas a aquella que había configurado toda mi vida de investigador biomédico. Guiado desde el inicio de mi nueva exploración espiritual y lógica por el profundo conocimiento, amor y entusiasmo por el universo andino de antropólogos y sociólogos como el doctor Mujica y la doctora Piccoli, a través de múltiples conversaciones y de viajes iniciáticos y de reafirmación, he buscado comprender esa lógica distinta y cómo armonizarla mejor e integrarla con *mi* lógica científica, teniendo como premisa la bondad y conveniencia de una *alianza de lógicas* o una *alianza de culturas*, en contraposición a una confrontación o relaciones de dominación-subyugación entre tales lógicas y culturas.

Un esfuerzo personal de esa naturaleza requiere una correcta comprensión del lenguaje utilizado para vehicular lógicas y culturas, no solo idiomáticamente, sino mental y espiritualmente, tanto por parte del andino como por parte del científico biomédico: lo que se dice y lo que se expresa; lo particular y lo general de un concepto, de una expresión; las relaciones entre observaciones y conceptos que subyacen a la lógica personal y social andinas; hipótesis de equivalencias entre expresiones, conceptos y relaciones andinos con términos y conceptos occidentales.

*Ukunchik* construye, de forma sistemática y metódica, un espléndido puente intelectual que facilita la comprensión del lenguaje y la lógica andina y quechua en el terreno de la salud y la enfermedad, no solo por parte del observador occidental (como es mi caso personal), sino también por parte de los mismos agentes andinos cuyo pensamiento se registra, contextualiza y disecciona magistralmente en este texto, sean estos agentes culturales, sociales o médicos. Este texto ofrece un instrumento necesario para todos aquellos que buscan, primero, una comprensión fehaciente de la lógica andina y sus expresiones idiomáticas sobre el cuerpo y la enfermedad en contextos sociales precisos y, segundo, formas de enhebrar lógicas comunes y armónicas entre la visión andina del cuerpo humano y la aproximación biomédica occidental, con el objetivo de lograr el mayor beneficio posible para la salud personal y colectiva de los andinos.

Comprender al *otro* diverso nos hace mejores humanos. El generoso y riguroso esfuerzo del doctor Mujica con *Ukunchik* nos acerca a esa bondad que, para un modesto científico biomédico como yo, es la mayor de las metas, pues permite ponerme a plena disposición de ese *otro*, andino en este caso.

**Timothy M. Thomson**

Institut de Biologia Molecular de Barcelona, CSIC.

Torroella de Montgrí, octubre de 2018



# Presentación

Los orígenes de este trabajo se encuentran en un par de preguntas que me hice hace un tiempo: ¿cuál es el lugar que el ser humano, *runa*, ocupa en la *pachamama*? y ¿cuál es el vocabulario que los quechuas utilizan para nombrar las partes de su *cuerpo*? Las preguntas se mantuvieron *sunquy ukupi* (en mí) las diversas veces que visité el valle de Andahuaylas; y es en ellas que comencé a vislumbrar respuestas —a ver la luz del *achikyay* (despuntar del alba)— al conversar con personas de diversas ocupaciones. Las preguntas se mantuvieron al visitar diversos pueblos y localidades de Ayacucho y Huancavelica donde tuve ocasiones muy enriquecedoras para avanzar en el acopio de respuestas.

Ahora veo, sin embargo, que las preguntas no están del todo resueltas; antes bien, lo que sabemos apenas está *hawachallanpiraq* (solo en la superficie) de la realidad que pretendía entender.

Esta es la realidad, hemos dado un paso más, pero veo que las ideas que presento en esta ocasión, relativamente ordenadas, siguen siendo tan solo parte de una hipótesis sobre un gran misterio: el ser humano (*runa*), pues este se me presenta como *illa* (símbolo-signo) de lo que es la vida en el mundo andino. Siento que elaborar un mejor conocimiento sobre este tema requiere del concurso de diversas disciplinas, para así decantar esa compleja realidad y al mismo tiempo reconstruir el imaginario y los conceptos que tenemos sobre el *cuerpo* del ser humano en ese mundo.

El ser humano, como misterio o *mana yachay atin* (Franciscanos Misioneros 1998), está conformado por dimensiones que no son fáciles de distinguir y la información que se tiene hasta ahora solo nos sugiere posibles rutas que invitan a explorar con sumo cuidado (Rella 1999). En este trabajo, por ello, se pretende averiguar las concepciones que están presentes sobre el *runa* como unidad compleja, haciendo consideraciones sobre el *cuerpo*, ese microcosmos andino que aún está parcialmente atendido por nuestras ciencias. Solo sabemos que como equivalente del término *cuerpo* se estaría utilizando el vocablo *uku*, y este espacio multidimensional es donde devienen un sinnúmero de acontecimientos de los que somos parcialmente conscientes. El ser humano, no *tien* un cuerpo, sino él mismo es *su* cuerpo

(Buytendijk 1955;<sup>1</sup> Merleau-Ponty 1993) y para entenderlo se necesita de una metodología que nos permita identificar ese cuerpo como «una dirección de investigación, [y] no una realidad en sí» (Le Breton 2002: 34). Esto invita a ubicarnos en la perspectiva de una antropología del ser humano que requiere de una perspectiva interdisciplinar (Rozenberg 2011).

Envuelto en medio de preocupaciones sobre el tema, una tarde, en la zona de Huayao (Andahuaylas, Apurímac), logré reunirme con cuatro parejas de esposos con quienes conversamos en quechua y castellano sobre nuestro cuerpo, en general. Esa tarde fue importante para el proceso de la investigación. Las personas reunidas lograron dar una dirección a los instrumentos de estudio. Una primera entrada decía así:

- *¿Imaynatataq runasimipiqa cuerpo nichwan...? Wakin kurku ninku, wakiñataq manan kanchu niwanku.*
- *Cuerpo nillankum kaypiqa...*
- *Mama kanchu, porque, purito qichwataqa manaña parlañakuniñachu; qipa wiñaykunaqa, siempre imakunawanpas yapakuspanchis, palabrakunataq manaña riqsinikuchu... cuerpollatam ñuqaqa riqsini.*
- *Qillqakunapiqa tarirqani «runapa sayaynin» niqta...*
- ¿Cómo podríamos decir cuerpo en quechua...? Algunos dicen *kurku*, otros dicen que no existe.
- Aquí solo dicen cuerpo...
- No existe, porque, ya no se habla el quechua puro, los que han nacido después, añadiendo muchas cosas a las palabras, ya no conocemos las palabras... yo conozco solo como cuerpo.
- En los escritos he encontrado que dice «la altura del hombre».

Con esta intervención, los participantes me invitaron a repensar lo que debería hacer en adelante y se revisó cómo debería ser el estudio sobre el cuerpo humano, cuyo resultado presento en este trabajo. Una de las sugerencias más importantes fue la de hablar de *las enfermedades que las personas tenemos* y de esta manera recoger las palabras que describen lo que *hay en* y *es* nuestro cuerpo. Pero, ¿cómo comenzar un estudio sobre el cuerpo en quechua sin la categoría cuerpo? Algunos de los participantes mencionaron que existe la palabra *kurku* para decir cuerpo, pero esa palabra significaba también agacharse o estar encorvado o también torso.

La dificultad que teníamos para estudiar el cuerpo del *runa* se fue decantando y tuve que adoptar, por razones metodológicas, que la palabra cuerpo era la más mencionada —en sus diversas variaciones fonológicas— entre los pobladores. Sin embargo, mientras estuve en contacto con diferentes personas de Apurímac, Ayacucho y Huancavelica, la categoría

<sup>1</sup> En efecto, Buytendijk dice que el ser humano no es una cosa con propiedades sino es un «sujeto cuyas experiencias y actividades sólo se pueden conocer cuando nos las apropiamos por participar en su existencia» (1955: 22-23).

*cuerpo* en quechua comenzó a tener forma. En un inicio llegué a pensar que —como decían muchos— ya se había dejado de lado el término *uku* —que estaba en los diccionarios— y en su lugar se decía *wirpu*, *kurku*, *kwirpu*. Pero fueron estas mismas conversaciones las que me permitieron tomar conciencia de que los mismos entrevistados seguían usando la palabra *uku*, pero no de forma directa, sino que lo hacían de muchas maneras, por ejemplo «*ukuymi nanawachkan*», que significa ‘me está doliendo mi interior o mi cuerpo’. El término quechua *uku* estaba ahí, ligado a formas de la experiencia del malestar en la persona y era una referencia cotidiana. Así, durante una conversación se preguntó:

- *¿Imayninpitaq ukuy niymanri?*
- *Ukunchikqa mana rikunanchik... chunchulninchikta, kichpaninchikta... puru ispayninchikta mana rikuranchikchu... de repente medicollanchikchiki maquinanwan qawarparinman. Ñuqanchikpuraqa mana rikunakunchikchu.*
- ¿En qué momento podría decir «mi *uku*»?
- Lo que es nuestro adentro, no se puede ver... nuestras tripas, nuestro hígado... nuestra vejiga no lo hemos visto... de repente solo nuestro médico ha visto con las máquinas. Entre nosotros no hemos podido ver lo que hay [dentro].

En aquella conversación insistí en que si parte de nuestro *uku* es también la oreja, el cuello, el pelo, etcétera. Entonces, alguien del grupo respondió «*manam, chayqa hawanchikmi... Ukuqa ukumiki, uku* (no, esa es nuestra parte externa... lo de adentro es la parte interna, adentro)». En la conversación cotidiana la palabra *uku* estaba *naturalmente*, lo que me permitió explorar aún más qué es la identidad del *runa* (persona), pero desde una mirada anatómica y multidimensional. Fue Sunilda —una de las participantes— quien aclaró que para estudiar el cuerpo en los Andes requeríamos conocer el quechua, y de manera competente. Conocer las «palabras sueltas» no era suficiente para ella y aclaró cómo se construyen las ideas en quechua.

- *Qichwapiqa manayá palabras sueltas kanchu, rimaspaqa tupachinki, tupachinkim... en contexto.*
- *En contexto... ukuypi kachkan niymayariki...*
- *Kay ukuypi imataq kachkan, ukuypiqa siqsimuwanchkan... imapaschá yaykurquwan icha sisi icha usapas yaykuykuwachkan.*
- En quechua no hay palabras sueltas, al hablar debes combinar, combinar... en contexto.
- En contexto... están dentro de mí, podría decir, ¿no es cierto...?
- Qué hay dentro de mí, hay, me da escozor en mi cuerpo.... no sé qué habrá entrado o quizás hormiga o piojo me habrá entrado.

Las palabras aisladas suelen tener diversos significados que requieren ponerse en contexto para dar a conocer lo que se quiere decir con dicha palabra. Sunilda insistió, diciendo: «hay que hacer todo lo posible para enlazar adecuadamente las palabras y deducir un significado,

a eso se dice *tupachiy* (enlazar)»; una palabra suelta tiene un significado «sin sentido preciso» y por ello solo «*simikunata tupachispa tupachispa* (enlazando o articulando las palabras)» se puede conocer el significado que se quiere dar a esa palabra en la amalgama de significados diversos.

En este contexto, era necesario escuchar atentamente cada palabra y hurgar los significados específicos para cada caso. Por ejemplo, para conocer las enfermedades era necesario escudriñar cada una de las palabras en la experiencia de las personas. «De lo contrario, no solo se queda en la superficie, sino que no se conoce el sentido de la palabra misma», insistía Sunilda. Entonces, para conocer el cuerpo se debía seguir una suerte de protocolo implícito; la clave estaba en saber qué se quería decir con la palabra que indicaba la *enfermedad* y cómo curarla. De esta manera se comenzó a entrar dentro del misterio que estaba frente a nosotros y en nosotros mismos. Durante las conversaciones, la intervención de Gavina<sup>2</sup> aclaró, a partir de su experiencia, que los médicos actuales casi siempre solo preguntan:

- *¿Duele?, ¿no duele?, pero no saben... imayna nanasqanta, imayna qallarimusqanta... ¿llanullatam nanachkan?, ¿raku niqtan nanachkan?, ¿qiy millatam nanan? No están en sus preguntas.*
- *¿Duele?, ¿no duele?, pero no saben... cómo duele, cómo comienza... ¿duele muy suave?, ¿acaso duele fuerte? No están en sus preguntas.*

Las relaciones de los médicos alópatas con las personas andinas no han sido las mejores. Las quejas de los pacientes han sido acalladas de muchas maneras, pero también han existido médicos que se han jugado la vida por los pobladores altoandinos como Hugo Pesce (Instituto Nacional de Salud 2006) y muchos otros. Sin embargo, en la vida cotidiana de la atención al paciente, la lengua sigue siendo una barrera para una salud integral. Así, Sunilda recordó:

- *Señora nisqa: wiksallaymi nanaykuwachkan... qiwikacharqun... Dotorpas nin: ¿sale gas? No entendía el doctor... Chaypi kaspay nini: ¿supichus llusqirqun?... Chayllaraq doctorpas musyaruqun. Oclusión kasqa, nin...*
- La señora decía: «me está doliendo mi barriga» ..., se retorcía... El doctor dice: «¿sale gas?». No entendía el doctor.... Estando ahí, yo digo: «¿salió pedo?» ... Así, el doctor, recién, comienza a conocer. Oclusión era, dijo...

El cuerpo humano se resiste a ser descubierto y su comprensión social es aún una historia sin conocerse del todo. Durante las intervenciones Gavina comenta sobre el proceso histórico, «*castellano chayamunankamaqa cuerpopa imaynayá sutin karqa...* (hasta que llegó el castellano, ¿cuál habría sido el nombre de cuerpo?)», «posiblemente no se necesitaría llamar *cuerpo* a nuestro cuerpo, pero ahora sí». «Creo —dijo otro participante— los antiguos

<sup>2</sup> Gavina Córdova, quien participó en el trabajo de campo.

conocían el cuerpo ya que los médicos hacían cirugía, como las trepanaciones». No sabemos de qué manera, el término *cuerpo* en quechua fue siendo dejado de lado paulatinamente. Sin embargo, de alguna forma se ha ido manteniendo hasta ahora la palabra *uku* para decir ‘acerca del cuerpo’, según el testimonio de los hablantes.

Hoy en día, decir «*ukuymi nanawachkan* (me duele mí adentro)» o «*sunquymi nanawachkan* (me duele mi interior o mi corazón)», tienen connotaciones diferentes, lo que nos hace creer que las expresiones no están del todo claras. La traducción literal (con un significado por cada palabra) ayuda a especificar acepciones, pero no a conocer con precisión lo que significa o lo que se quiere decir con la expresión. Una señora, por ejemplo, dijo «*ukuyuqmi kachkani*» para expresar que *alguien* estaba *dentro* de ella, vale decir que estaba embarazada; aunque también existen expresiones como «*wiksayuqmi kachkani*» o «*atrasoyuqmi kachkani*», para sugerir lo mismo. Lo cierto es que la palabra *uku* se mantiene de muchas maneras en la actualidad.

El término *uku*, en efecto, está presente en expresiones que dan cuenta de diversas circunstancias:

«*Ukuykiman wichiykun* (se ha caído debajo tuyo)»

«*Sillayki ukunpi* (debajo de tu silla)»

«*Malliykachiway ukuyuqmi kachkani* (hazme degustar, que estoy embarazada)»

«¿*Ukusunquykiqia imataq kachkan?* (¿qué es lo que hay en tu conciencia?)»

«*Ukumpi imataq nichkarqa* (qué estará diciendo dentro de sí)».

Estos ejemplos nos dicen que la raíz *uku* está muy presente en el habla cotidiana y en cada caso tiene diferentes significados, pero siempre relacionados con el cuerpo de la persona. Esto significa que *uku* puede ser ‘adentro’, ‘abajo’, ‘interior’ u otra dimensión del interior como ‘conciencia’, ‘memoria’, ‘inteligencia’, entre otros. Revisando el uso cotidiano del quechua, tenemos la certeza de que con esta lengua es posible hacer alguna forma de ciencia, como lo propone ya Anchorena (1874), quien consideraba que el quechua, con la combinación adecuada de sufijos, puede reflexionar, describir y analizar con precisión.

En muchas zonas de Bolivia y Argentina el término *uku* está muy presente. Laimé (2007), un lingüista boliviano muy reconocido, escribe *ukhu* o *kurku* como equivalente a ‘cuerpo humano’, ‘adentro’, ‘interior’ y a ‘profundo’. Del mismo modo, Tévez (2007), un intelectual y formador muy reconocido de Santiago del Estero, menciona *uku* como ‘cuerpo humano’, ‘cuerpo del ser viviente’, ‘lo de adentro’, ‘interior’ o ‘parte interna’ de un cuerpo; lo mismo hacen Arambarri

y Mancilla (2014), Bravo (2016)<sup>3</sup> y Albarracín (2017). Wanka Willka (2015) en la zona de Jujuy, también menciona *uku* como ‘interior’, ‘adentro’, ‘profundo’ y ‘cuerpo’.

De ser así, entonces no solo existen formas de conocimiento entre las personas que viven en el mundo andino, sino que es posible formular conocimientos diversos según las especializaciones del caso. En este contexto, de algo estamos seguros: los conocimientos cambian y se renuevan en el tiempo; pero también muchos se mantienen y dan sostenibilidad al grupo humano que los ha creado. Los conocimientos sobre el cuerpo humano están incorporados en la experiencia de cada *runa*; este es responsable del desarrollo o de la pérdida de los conocimientos. De hecho, en la práctica conviven muchas maneras del conocer; cada grupo humano va construyendo y adoptando aquello que considera como útil y ventajoso para ampliar sus capacidades y sus libertades, y mejorar la calidad de vida de sus miembros. Sin embargo, también somos conscientes de que la matriz epistemológica sujeto-objeto en la producción del conocimiento sigue siendo un modelo hegemónico cuando se habla de la construcción del objeto de conocimiento. Sin duda, este modelo se sostiene con mucha fuerza en las disciplinas actuales. Aun así, se puede decir que existen tendencias que cuestionan la sostenibilidad de la epistemología del paradigma de la conciencia y se la ve más bien como en crisis (Morin 2009), pero el modelo sigue igualmente válido y necesario.

Entre tanto, la vida social y los sistemas de atención de la salud, por ejemplo, han ampliado su oferta y se han preparado para afrontar las demandas de las poblaciones. En el mundo andino, la salud es un tema que se resuelve apelando a un sinnúmero de conocimientos, los que se van renovando no solo mediante diversas técnicas curativas, sino también tratando de comprender aquello que se constituye como central en la vida de las personas. Las poblaciones encuentran que la medicina alopática<sup>4</sup> es insuficiente para asistir al *runa* de manera eficiente. Sin embargo, no hay duda de que la naturaleza de la técnica y de los aparatos es cada vez más eficiente —y maravillosa— en muchos aspectos. Pero no todas las personas conocen y tienen acceso a estos medios y siguen asistiendo de manera permanente a las prácticas comunes de recuperación de la salud. En cierto sentido, el tratamiento de la salud en estos espacios tiene como trasfondo una matriz epistemológica que estaría tomando en cuenta más la relación sujeto-sujeto. Esto quiere decir que en las prácticas comunales la finalidad del tratamiento es el ser humano, pero el mercado ha invertido el fin por el medio y hace del medio el fin. De este modo, considerar la atención de la salud exclusivamente sobre la base de medicamentos convierte al ser humano en un enfermo crónico, un medio donde ensayar la diversidad de la producción de medicinas, incluso sin tener en cuenta la dimensión ética de la investigación y la administración de sus resultados.

<sup>3</sup> Bravo escribe *ucu*.

<sup>4</sup> Con el término medicina alopática se hace referencia a las prácticas de la medicina convencional o formal.

¿Es posible revisar y rehacer la matriz sujeto-objeto para la producción del conocimiento y tratar de construir una matriz que atienda más a la persona como fin y no la convierta en un medio para otros fines? La experiencia histórica recuerda que la razón instrumental se ha impuesto hasta ahora (Habermas 1987). Entonces, ¿cómo atender a la persona sin instrumentalizarla? La tarea debe incluir todos los modelos y desarrollar los métodos necesarios para que las atenciones sean de manera integral. La medicina alopática ha desarrollado notablemente un instrumental importante en estos últimos tiempos, y con eficacia, pero la población no ha dejado de acceder a la medicina (denominada) no formal o no oficial para tratarse. Esto quiere decir que las personas siguen utilizando las diversas maneras de curarse, aunque en algunos casos ponga en riesgo sus vidas.

En este contexto, la producción de conocimientos para la comprensión y la resolución de problemas es una tarea que las personas deben enfrentar, porque la vida es la que está en juego. En el mundo andino, la construcción de esos conocimientos no se ha detenido y tampoco se opone a los procesos de cambios, más bien trata de encontrar aquello que es ventajoso para la atención de la salud. Desde este punto de vista, los *conocimientos comunales*, tal como propondremos más adelante,<sup>5</sup> no excluyen a otros conocimientos que provienen de otras culturas y de las maneras de entender la modernidad; más bien tratan de incluir en sus prácticas sanatorias lo que permite contribuir a la salud. Un individuo puede combinar *mejoral*, *hierba buena*, *música relajante*, con las «recomendaciones de la comadre» o los «consejos del doctor de la radio». Esto significa que las personas acuden allí donde haya alguna manera de mitigar el mal y que haya sobre todo buena atención.

Por ello, los conocimientos, en la práctica, son heredados, pero también pueden ser considerados como tradicionales porque pueden ser transmitidos a otras generaciones; estas van entendiendo que en sus prácticas pueden utilizar técnicas diversas para diagnosticar las enfermedades. En efecto, entre los andinos, para ese diagnóstico combinan el *pulseo* —que consiste en auscultar el pulso en la muñeca del paciente— con lecturas que hacen de los signos en las diversas partes del cuerpo —en particular miran la piel, la lengua, las uñas, los ojos—, que son lugares que expresan los *males* y pueden ayudar a hacer un buen diagnóstico. La radiografía, la ecografía y las técnicas más sofisticadas, como las tomas multicorte, no eliminan lo que el andino hace valiéndose del *cuy* para conocer con precisión el flujo de la energía en el cuerpo humano, y que no tiene parangón en la ciencia alopática.

La ciencia se ha hecho objetivando la realidad para poder controlar aquello que constituye el objeto de su mirada. Esta afirmación también la comparten otras formas de conocer. Sin embargo, la objetivación de la multiforme realidad del cuerpo humano requiere de las relaciones adecuadas de la multidimensionalidad del *runa*. Lo cierto es que conocer el cuerpo de una persona implica conocer no solo los males que lo debilitan, sino las otras dimensiones de la persona que la hacen

---

<sup>5</sup> Ver capítulo 1.

más compleja de atender. La atención de la persona es más que solo el pulso vital (*tiqtiqy*) y la respiración (*samay*), que es lo que primero miran las enfermeras y los médicos cuando reciben a los pacientes.

Una práctica sanatoria requiere de alguna noción del cuerpo y de las enfermedades. En nuestro caso, cada categoría creada por los andinos da cuenta de las maneras de percibir su microcosmos. Pero, ¿qué es sentirse enfermo? ¿Qué es sentirse sano? No es fácil responder a esto; sin embargo, Hilda Bonafón,<sup>6</sup> en sus observaciones de trabajo de campo en Uripa, decía: «Estar enfermo radica en sentir dolor y malestar, en este caso sentirse mal para realizar sus actividades o sentir molestias, las cuales ya no pueden ser soportadas por su propio cuerpo».<sup>7</sup> Es probable que el estudio del cuerpo deba pasar por conocer mejor qué partes del cuerpo son las más afectadas por la presencia de algún elemento externo o por el proceso mismo de deterioro del propio organismo.

No todas las enfermedades son curadas por todas las disciplinas médicas. Por ejemplo, *uriwa* es una categoría andina que requiere de una decodificación médica, terapéutica y cultural para saber de qué tipo de conocimiento se trata. Lo que sabemos de *uriwa* es que es utilizada para describir un tipo de anomalía que se presenta en las personas (Arroyo, S. 1987) y, además, se trata de una terapia para salir de dicha anomalía. Probablemente, en este campo, la tradición homeopática puede contribuir a entender mejor esta realidad. La enfermedad sigue siendo vista como un *daño* o, como dijo Pedro Paucar de Uripa, un médico comunal, es también una *mala suerte*, cuyo significado no conocemos del todo. Algunas enfermedades son vistas como «cuestión de Dios» para decir que no es fácil comprenderlas y que se debe dejar en manos de otros entendidos. La medicina alopática, ¿puede decir lo mismo?

Antes de presentar los capítulos que conforman este libro, quiero hacer énfasis en que el objetivo central de este trabajo consiste fundamentalmente en recoger el vocabulario quechua del que los andinos se valen para *describir* su propio cuerpo. En este contexto, los capítulos que preceden el vocabulario solo quieren ser un marco para repensar el estudio multidisciplinar de lo que es el *runa* en los Andes. Entonces, en este trabajo vamos a toparnos con muchas categorías quechuas, las que están puestas adrede: no se puede conocer lo que dice una cultura si no nos comunicamos en su propia lengua. Esta es la propuesta y la ofrezco como una hipótesis general que requiere todavía de muchos estudios. La lectura de la limitada producción sobre el cuerpo humano me hizo ver que existen muy contados autores que se valen del quechua para dar razón de los estudios en el mundo andino. En este derrotero recojo el variado léxico que nos acerca al cuerpo entre los pobladores. Con la finalidad de contribuir al conocimiento de temas en quechua, se ha adoptado la normativa

<sup>6</sup> Hilda Bonafón era, entonces, estudiante de antropología y ahora es licenciada en antropología por la PUCP.

<sup>7</sup> Comunicación personal.



oficial, Resolución Ministerial 1218-85 ED del Ministerio de Educación, para tener una sola escritura. Las excepciones se señalan en cada ocasión.

Llegado a este punto, debo señalar algunas obras que son centrales para seguir con la tarea de estudiar y entender el cuerpo, en este caso, del *runa* andino. Jesús Covarrubias Campana (1976), es un médico cusqueño que publicó un trabajo pionero muy importante con el título de *Quechua médico*, siendo el autor jefe del departamento de Cirugía del Hospital Regional del Cusco. Su trabajo recoge el vocabulario quechua sobre la anatomía y las enfermedades, con el propósito de «diagnosticar y dar tratamiento correcto a los pacientes quechua-hablantes», pero también para estimular a estudiosos «sobre la Historia de las Enfermedades, su patología, tratamientos tradicionales y sistemas de enseñanza, puesto que es de esperar que en la Cultura Quechua, la organización sanitaria llegó a un alto nivel» (Covarrubias 1976: Prólogo). Sobre esta obra daremos más detalles en el sexto capítulo.

De otra parte, tras terminar de redactar el primer borrador de este libro, tuve la ocasión de conocer los trabajos de Alfredo López Austin (1984), Gabriel Luis Bourdin (2007), Graciela Chamorro Argüello (2009), Florencia Tola (2012) y Jean Chapuis (2015). El primero es un trabajo que analiza el cuerpo humano entre los nahuas de México, tomando en cuenta dos documentos históricos importantes del siglo XVI: los de Alonso de Molina y el de Bernardino de Sahagún. El segundo es un trabajo sobre el cuerpo humano entre los mayas y se basa en la selección del corpus léxico en el diccionario maya-español, conocido como *Calepino de Motul*,<sup>8</sup> elaborado en el siglo XVI, y otros diccionarios, así como de la información de un trabajo de campo entre hablantes del maya yucateco actual. El tercero es un trabajo sobre el cuerpo entre los guaraní, basado en los documentos fundamentales de Antonio Ruiz de Montoya de principios del siglo XVII, el *Vocabulario y el Tesoro* de la lengua guaraní. El cuarto propone comprender la concepción del cuerpo-persona entre los tobas (*qom*) del chaco argentino. El otro texto es el voluminoso trabajo de Jean Chapuis (2015), realizado entre los *wayana* de Guyana (Guayana francesa) considerando las enfermedades en la *perspectiva del mal* en relación al cuerpo integrado, como la representación de la persona para entender la estructura social y política de los *wayana*.

A estos trabajos hay que añadir el de Averroes (2003), *El libro de las generalidades de la medicina*, que escribió por el año 1162. El libro es conocido como *Kulliyat* y fue escrito como un manual general para la enseñanza a las personas que no tuvieran conocimientos en medicina. El manual está compuesto por siete libros y el primero de ellos trata sobre la anatomía, y los siguientes sobre la salud, la enfermedad, los signos, los medicamentos y alimentos, la conservación de la salud y la curación de las enfermedades.<sup>9</sup> No quiero dejar

<sup>8</sup> Editado y publicado en tres tomos por Ramón Arzápalo en 1987.

<sup>9</sup> El libro está editado por María de la Concepción Vásquez de Benito y Camilo Alvarez Morales. El título en árabe es: *Kitab al-Kulliyat fil-tib*

de lado el trabajo de Michitaro Tada, *Karada. El cuerpo en la cultura japonesa* (2011), que explora los significados de los gestos corporales en el Japón. Finalmente, un texto conocido previamente a la elaboración del primer borrador es el del sabio español Pedro Laín Entralgo, *La relación médico-enfermo. Historia y teoría* (1964); es un trabajo que invita a considerar la «configuración cognoscitiva» entre el médico y enfermo para que haya un conocimiento adecuado. Considero que estos documentos pueden decirnos algo para seguir pensando lo que somos como *runa* en cada cultura. Y más que seguro existen otras investigaciones que no he tenido la oportunidad de conocer aún, pero las que han estado a mi alcance están registradas en la bibliografía.

Dicho esto, ahora presento brevemente la síntesis de los capítulos. En el primer capítulo, se desarrolla una propuesta sobre los *conocimientos comunales* como base para comprender el uso de las categorías quechuas presentes en la investigación. En el segundo, se hace una introducción general sobre el concepto *runa* como *ñuqanchik* (nosotros) englobante. En el tercero, a propósito del cuerpo, se presenta el significado de las enfermedades (*unquykuna*) como una manera de acercarnos al cuerpo humano. En el cuarto, se propone una manera de entender la estructura del cuerpo humano como un sistema complejo del *ukukuna* (dimensiones del ser humano). En el quinto, se desarrolla brevemente la imagen sobre los agentes de la salud como *hampiqkuna* y se muestran los elementos que se toman en cuenta para atender la salud. En el sexto, se propone un conjunto de imágenes donde se señala el vocabulario quechua para señalar las partes del cuerpo humano, con una manera anatómica. Finalmente, en el séptimo se incluye un vocabulario castellano-quechua con las palabras relativas al cuerpo y su funcionamiento. El trabajo concluye con una bibliografía básica consultada y que podría ser útil para otras investigaciones sobre tópicos relativos al ser humano en los Andes.

## Agradecimientos /yupaychaykuna

Quiero agradecer a Carmen y a Rosa, dos mujeres que han sabido atender a sus hijos en sus pueblos y familias con suficiente solvencia. Carmen es de Huamanga, Ayacucho, y tiene hijos, nietos y bisnietos que le dan suficiente crédito para decir que ha vivido todas las vicisitudes de la vida. Rosa es de Huaccana, Chincheros, Apurímac, pero actualmente vive en Talavera, cerca de Andahuaylas; tiene hijos, nietos y bisnietos, es conocedora de los misterios de la vida y las maneras de afrontarla con paciencia. Carmen es mi madre y Rosa es la madre de Gavina. Carmen y Rosa son mis primeras consejeras a quienes he acudido constantemente para verificar mis dudas y ampliar mi vocabulario quechua sobre nuestro *uku*: *ukunchik*. Sus conocimientos deben perdurar aquí.

Quiero agradecer, *tukuy sunquywanpuni*, a Gavina Córdova, con quien hemos ido haciendo camino y tejiendo ideas para hacer la vida *kuskanchasqa*. Su serenidad y conocimiento de su cultura inmediata ha sido para mí un *uku* insondable que no es posible recoger totalmente aquí. Su sabiduría y sus comentarios están presentes a lo largo de este escrito. Su conocimiento del quechua sigue siendo un referente que no se encuentra en muchos escritos y su interpretación aguda y mordaz fue el acicate para seguir pensando la cultura quechua actual en la vida del *runa*.

Este trabajo no hubiera sido posible tampoco sin la participación de un grupo de andahuaylinos de Huayao y Talavera, y ellos son Mercedes Cárdenas y Filomeno Moscoso, Sunilda Leguía y Darío Centeno, Guillermo Rivera y Obdulia Eslachín, Oswaldo Cárdenas y Silvia Nolasco. Desde aquella tarde fresca de un febrero cuando nos introdujimos a hablar del *cuerpo* en medio de risas y anécdotas, los silencios y las intervenciones fueron los que forjaron la metodología para seguir explorando sobre el cuerpo humano andino en otros lugares.

Rosa María Vega, profesora de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH), hizo posible la convocatoria de un grupo de jóvenes, varones y mujeres, hablantes de quechua, y del programa de Obstetricia de la UNSCH, con quienes, en Huamanga, igualmente dialogamos sobre el *cuerpo* para verificar las concepciones que estaban presentes en ellos y los términos que se mantenían y que son usuales en su contexto.

Godofredo Taipe, con particular interés, leyó el primer borrador de este texto y me hizo conocer palabras nuevas, y verificó las que están registradas; además, me hizo valiosas sugerencias que incluyo en la redacción final de este trabajo. Igualmente, Percy Borda, joven promesa de Educación Intercultural Bilingüe (EIB), estudiante universitario, un tercio cusqueño, otro machiguenga y el otro ayacuchano, fue un lector crítico de este trabajo.

A Emmanuell Piccoli, de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, un reconocimiento especial porque fue quien leyó con mucho interés este trabajo y me hizo valiosas sugerencias; además organizó un Seminario en Lovaina con personas interesadas en temas andinos durante el invierno de 2018.

Fue Timothy Thomson, médico catalán, del Institut de Biologia Molecular de Barcelona, quien luego de leer el borrador de este trabajo me alentó a continuar definitivamente hasta concluir con su redacción final. Además, me animó a realizar un diálogo interdisciplinar en mayo del 2018, organizado por el INTE-PUCP. Espero que lo que aquí quede escrito no sea sino un aliciente para seguir hurgando lo que, definitivamente, falta por conocer y seguir dialogando abiertamente sobre esta materia.

Agradezco a Paloma Mujica, quien supo acompañarme con sus observaciones y sus anotaciones para que este complicado texto pueda ser más legible; a Alexia Palomino le debo la revisión minuciosa de algunos diccionarios de quechua para recabar parte del léxico que incluimos en esta edición. Finalmente, agradezco a Pedro de Guchteneere, quien leyó con mucho interés el manuscrito, lo revisó con fineza y minuciosidad y me hizo saber sus observaciones, las que incluyo en este trabajo.

---

## CAPÍTULO 1:

---

# RUNAPA RIQSIYNINKUNA

## Los conocimientos comunales

*Toda sociedad humana es una sociedad de conocimiento.*

León Olivé

### Introducción

Estas notas sobre los conocimientos comunales nacen en la comunidad de Challhuani, Uripa, en el distrito de Anco-Huallo, provincia de Chincheros, Apurímac.<sup>10</sup> Challhuani está al sur de Uripa, en la parte alta del lugar, y el nombre significa 'yo pesco'. La comunidad forma parte de la gran comunidad de Uripa, donde viven alrededor de 11 mil habitantes. El distrito fue creado el 20 de febrero de 1964 y desde entonces el pueblo ha experimentado cambios acelerados en su estructura urbanística, económica y cultural. Se trata de un distrito relativamente nuevo y pujante que durante los últimos años ha expandido las fronteras urbanas y tiene muchas ventajas gracias a la carretera recientemente asfaltada que va por el Este hacia Andahuaylas, Abancay y el Cusco, y por el Oeste hacia Ayacucho y la costa.

En ese lugar, durante las diversas conversaciones sostenidas con personas de la tercera edad, acontecieron una serie de experiencias que son materia e inspiración para estas notas. Las personas de ese grupo se mostraban conscientes de sus capacidades mentales, se proclamaban a sí mismas como conocedoras de la historia local y de otros conocimientos relacionados a la vida comunal. Una de esas personas es Glicerio, de 77 años, quien en un breve encuentro dijo: «*Paqarin, wasiyman hampukunki, chaypim willasqayki* (visítame mañana a mi casa, allí

---

<sup>10</sup> Agradezco los comentarios de Hilda Bonafón y Natalia Ferraro, que leyeron este capítulo inicial y me hicieron llegar sus aportes.

te contaré) lo que nadie sabe aquí... sobre el origen de Uripa». Interesado en el tema, al día siguiente muy temprano me puse en marcha para llegar a la cita, acompañado de un grupo de jóvenes estudiantes de antropología. Cerca de las siete de la mañana, ya en el camino a la comunidad de Challhuani, Glicerio nos dio el alcance y nos invitó a pasar a su *otra* casa, allí donde vive uno de sus hijos. En realidad, Glicerio bajaba al pueblo y al vernos en el camino recordó que nos había citado para ese día.<sup>11</sup>

Esa mañana Glicerio dijo muchas cosas durante la conversación. Entre estas, que tiene ocho hijos con su esposa Nazaria. Además, tiene dos hermanos. Sus padres fueron Calixto y Vicentina. Calixto tiene tres hermanos, y sus padres, los abuelos de Glicerio, son Matías y Basilio. Dijo que el nombre de Uripa probablemente se pudo haber originado de *rurupa* ('fruto de algo', en quechua) o quizá de *Europa*, término que habría sido utilizado en algún momento durante el virreinato. Por otro lado, dijo que las autoridades de su comunidad tienen un orden jerárquico; en la escala superior está el inspector mayor, seguido del alcalde mayor, regidor mayor, y luego viene el campo mayor y fiscal. Cada una de estas instancias tiene un ministro menor que conforma la jerarquía política de la zona.

Mencionó que su lugar se dividía en dos subzonas: Chuparo y Challhuani. En Chuparo viven familias como los Sicha, Mendoza, Aquise, Yupanqui, Nauto. En Challhuani están las familias Huashuacho, Díaz, Aquise, Islachin, Pillaca, Jorge, Quispe, Nauto. Además, dijo que las acequias provenían de un solo manante o puquio que atiende a las familias y cada zona tiene nombres específicos con advocaciones religiosas que han ido cambiando en el tiempo por la influencia de nuevos grupos religiosos.

Las palabras de Glicerio muestran *el conocimiento de su realidad inmediata*, y en los párrafos anteriores además aparecen un conjunto de sustantivos que corresponden a nombres de personas, apellidos y lugares. Cada una de estas palabras es un dato, pero también un *código* que contiene un conjunto de informaciones sobre personas, familias, organización, cosas y acontecimientos. Cada información contiene un conjunto de *significados sintéticos* con diversas valoraciones; además, los significados tienen dimensiones, las que emergen durante las dinámicas comunicativas.

Por otro lado, los *datos* que provenían de Glicerio suponían sensibilidades y perspectivas cognitivas que el observador externo escuchaba sin saber necesariamente las implicancias de dichos datos. Sin embargo, el solo hecho de recordar los datos invitaba a ser considerados como importantes, en la medida en que aquellos sintetizaban significados y podrían mostrar diversas dimensiones de la vida, vinculadas con algún aspecto trascendental. Cada una de

<sup>11</sup> La visita la hicimos con Joaquín Monteagudo, Yesenia Méndez y Joaquín González; luego se unieron, durante la entrevista, Marianela Díaz y Abel García. Los dos últimos son estudiantes de Ingeniería de Industrias Alimentarias de la Universidad Nacional José María Arguedas, Andahuaylas, Apurímac.

las palabras sintetiza, de alguna manera, partes de los conocimientos que dan cuenta de la comprensión de su contexto y de los hechos, y valen para relacionarse con su entorno, hacer una comunidad y, acaso también, modificar su propio contexto. Los conocimientos serían, entonces, un conjunto de *datos registrados* en las personas, que les permiten entender, controlar relativamente, transformar y trascender su contexto inmediato. Aquellos conocimientos han sido organizados de muchas maneras a lo largo del tiempo y en función de la vida comunal.

Para explorar las formas de conocimiento que están presentes en el quehacer cotidiano de los pobladores fue necesario conversar con adultos mayores, con vendedores de los mercados, con agricultores, con especialistas de salud y con los pobladores en general, quienes nos permitieron entrar a un mundo de datos, códigos, informaciones, significados y dimensiones que en algún sentido se tornaban crípticos, sobre todo cuando las palabras que se oían en la conversación eran parte de otro campo lingüístico, el quechua. Entonces, ¿qué es conocer y qué se conoce?, ¿quiénes son los poseedores del conocimiento?, ¿qué tipo de conocimiento tienen sus poseedores?, ¿hasta dónde abarcan esos conocimientos?, ¿para qué usan esos conocimientos? En suma, ¿en qué consiste la manera de conocer entre los pobladores andinos?, ¿qué es lo que conocen y cómo lo muestran?

Eran muchas las preguntas que teníamos y que necesitaban respuestas, pero estas no siempre estaban ahí como queríamos. Las conversaciones con los interlocutores eran la ocasión para recoger datos sobre la estructura familiar, la memoria de los acontecimientos, las actividades que realizan en cada una de las acciones, las maneras de organizar las actividades cotidianas, las enfermedades en el cuerpo, las curaciones y las automedicaciones que hacían, y los cuidados que se dan a los niños, entre otros. Los datos que están en los pobladores son informaciones cualificadas, pero estas deben ser *desatadas* de forma adecuada para ser comprendidas en lo mediato. Las relaciones sociales, en suma, están llenas de códigos, significados, dimensiones que habría que tomar en cuenta para conocer en qué consiste la vida de cada persona, de la comunidad y de las poblaciones en general.<sup>12</sup>

Con el propósito de aportar en la comprensión de los conocimientos comunales, vamos a dividir esta presentación considerando lo siguiente: 1) ver en qué consisten los conocimientos, 2) quiénes son los que los poseen y producen, 3) qué lenguajes utilizan para mostrar sus conocimientos, 4) ver las formas de conocimientos y dimensiones que permiten atender la vida de las personas, y 5) identificar los conocimientos que se producen como comunales. Terminaremos con algunas reflexiones.

<sup>12</sup> Hilda Bonafón señala que «[...] el conocimiento está basado en experiencias, sensaciones y... siempre se va ir construyendo y cambiando. Por ejemplo, en cada uno de nuestros trabajos hemos podido observar que el conocimiento va incorporándose al conocimiento que ya ha estado presente en el lugar y ahora es parte de las personas de Uripa» (comunicación personal).

## 1.1 *Illa*: conocimientos como datos y códigos

Lo que Glicerio y otras personas nos decían durante las conversaciones eran fragmentos sobre la historia (*willakuy*) de su familia y su pueblo, las técnicas (*yachasqakuna*) de la producción y el cuidado de los animales y los cultivos (*kawsaykuna uywakuna uyway*), las maneras de resolver (*allichay*) las adversidades, la inclusión (*yaykuchiy*) de novedades en el contexto, y las formas de atender a los enfermos y curar los males (*unquqkuna uyway*). La vida cotidiana de las personas y sus quehaceres contienen datos elaborados que son registrados en la mente y en la experiencia de cada *runa*. Cada palabra y cada gesto que utilizan los pobladores, para decir o mostrar algún hecho, mensaje, nombre o nomenclatura de algo, son para nosotros *datos*. Pero, ¿qué es un dato? Es la información mínima que da razón de algo que está registrado en cada persona, pues cada información o palabra tiene un valor propio con el que se indica un hecho, situación, condición, ocasión, la naturaleza de las cosas, etcétera; en suma, cada palabra dice de ideas, cosas y hechos diferentes, y de manera diferenciada. Un nombre o una acción —cualquiera que fuera— es un dato, como cuando Glicerio iba mencionando —uno tras otro— nombres y apellidos, hasta eslabonar un sistema de parentesco o una organización jerárquica, o los elementos de la biodiversidad local.

El nombre que se da a cada idea, a cada cosa o a un hecho tiene un valor propio (*sapakamam chaniyuq*). Por ello, por ejemplo, la historia de Glicerio acerca de su familia tiene una estructura sincrónica y diacrónica que, partiendo de su situación actual, permite remontar hacia el pasado, hasta un punto, y referirse a una estructura familiar actual. Cada uno de los nombres de los parientes constituye un valor específico que no puede ser confundido y todos juntos forman un *ayllu* (familia). Si hubieran existido dos personas con el mismo nombre en la familia, cada una de ellas se distinguiría con apellidos y si hubiera habido coincidencia en los apellidos se habría buscado un elemento diferenciador para delimitar o definir la importancia del dato como algo diferente de otro.

Del mismo modo, cuando comenzamos a preguntar por la biodiversidad local, Glicerio comenzó a mencionar nombres de plantas. Al inicio de la conversación no podía recordar esos datos (nombres de las plantas), pero a medida que iba relacionando uno con otro, los nombres de los árboles brotaban con características propias. Entonces, un dato se vincula con otro y así sucesivamente hasta construir una *data mayor* que conforma un bagaje complejo de datos diferenciados y que agrupados, siguiendo alguna línea orientadora, forman una estructura en la que se considera el factor tiempo para su constitución.

Siendo el dato el elemento central para hablar de conocimientos, entonces importa precisar en qué consiste. A nuestro parecer, ‘dato’ es una palabra genérica que sirve como base para dar un nombre a un hecho, acontecimiento, objeto, idea, etcétera, y que se ha ido



recreando a lo largo del tiempo, tanto para nominar aquello que forma parte del mundo social experimentado e imaginado, como para registrar y recordarlo en el tiempo.

En el mundo quechua el término ‘dato’ es el *kaq*, vale decir que *kaq* es aquello sobre lo que se quiere decir algo, mostrar y dar razón de alguna manera, pues ese *kaq* es lo que realmente *existe* (*kay*) y es esto (*kay*); es lo que *hay* (*kan*) aquí y ahora. Dato es, pues, lo *dado* en la vida cotidiana y que aparece como un elemento diferenciable de otro. Ese *kaq* es aquello que aparece y se reconoce mediante un nombre (*su*). Esta nominación constituye una unidad diferente con identidad propia. En suma, el ‘dato’ es aquello que nos *da* una información mínima y que se constituye como una de las partes que conforma un todo complejo, y se sostiene lingüísticamente, por ejemplo, como un sustantivo, adjetivo o verbo.

Lo que *hay* es lo que *existe*, y viceversa. Entre los andinos se sabe, por ejemplo, de la biodiversidad circundante (*imaymana kawsaykuna*), se conoce el orden de las cosas (*imayna kayninta*), se sabe de los procesos de cada cosa (*imayna qispisqanta*), se ubica a las personas y las cosas dentro de una jerarquía (*aylluchakuyninmanta*), se da razón del sistema complejo de autoridades (*umalliqkunamanta*) y cómo deben participar en acciones determinadas (*llamkapakuymanta*). Asimismo, se sabe las partes del cuerpo humano (*uku runamanta*) y, por ejemplo, cómo opera el principio homeostático (*uriwamanta*) o cómo son las fragilidades o vulnerabilidades (*unquykunamanta*) entre las personas, etcétera. En suma, cada individuo da razón de diferentes maneras sobre aquello que forma parte de su experiencia habitual e histórica. La nomenclatura que emplea el poblador forma parte de un universo sintético y simbólico elaborado y reelaborado a lo largo del tiempo de acuerdo con los usos, la eficacia y las circunstancias. Lo que existe y lo que hay tiene sus formas integradas, al que algunos denominan cosmovisión.

Aquellos datos o informaciones son sintéticas y simbolizadas, y que puede pasar por un proceso de constitución hasta quedar *limpios* y *definido*, que en quechua se diría *chuyachasqa* e *illachasqa*, respectivamente. El término *chuyachasqa* significa que los datos han sido precisados y definidos hasta ser considerados como válidos para asignar algo o un hecho. *Chuyachay* en quechua es ‘resumir’, ‘pulir’, ‘limpiar’, ‘condensar’, ‘simplificar’, entre otros; el verbo menciona que *algo* tiene un valor específico y que puede durar el tiempo necesario y para su constitución ha tenido que pasar por procesos diferentes hasta lograr llamarse *illa* (*símbolo-signo*). Esta palabra es un sustantivo que sirve para signar un elemento que tiene algún valor. De hecho, cualquier palabra, cosa o hecho puede ser *illa* en tanto esta condensa (*chumasqa kaspá*) un valor determinado para un grupo determinado. Aunque *illa* es una ‘cosa’ o un objeto con rasgos singulares y diferenciados de un conjunto de elementos a los que debe representar —que puede ser una cosa o un animal—, su valoración *tradicional* está en proceso de transformación. De hecho, *illa*, para alguna tradición andina, tiene —al entender de algunos— «cierta claridad leve que penetra por la rendija o agujero, a un ambiente», pero también es «monedas, medallas, dijes, etc. de metales preciosos» (Lira et al. 2008), que son

significativos porque son elementos que han sido afectados por fenómenos con connotaciones sagradas.

Para los agricultores y pastores andinos, *illa* tienen significados y/o valores (*unanchayniyuq*); una piedra, fruto o animal con características peculiares tiene una *signifi ación* particular y es considerada como el ‘fundamento o principio’ de algo, el origen de la especie (Yaranga 2003). Cada cosa, hecho, proceso asignado como señal o principio cumple la función de marcar un determinado valor que tiene y se quiere representar. Valiéndonos de la polisemia de las palabras andinas, consideramos que *illa* es el término que tiene un valor para un tiempo relativamente largo y con profundidad histórica, como *la lucha por la tierra* en la experiencia de las personas de tercera edad que participaron en las tomas de tierras de los años sesenta del siglo XX (Quintanilla 1981; Chati 2015). El proceso de valorar y asignar significados a *su lucha* y convertirla en *illakuna* supone el uso de la palabra o frase como parte de su *modus vivendi*. En efecto, las palabras o *illakuna* (como podríamos decir ahora a las palabras) no significan lo mismo para los actores sociales que no pertenecen a la misma cultura, ni tampoco a otras generaciones jóvenes locales, pues las codificaciones hechas en el tiempo pueden perder significado o recibir otros valores según los usos y la intervención de los actores.

Para nuestro caso, una *categoría* es *illa* en tanto que contiene *unanchasqakuna*, vale decir, significados y valoraciones, y son representaciones de acontecimientos que forman parte de la vida de una comunidad. Las valoraciones que se les da a las categorías han tenido que pasar por *chuyanchay*, es decir por la sistematización, purificación y simplificación de los términos. Las palabras deben pasar por un proceso de depuración y de asignación de valores específicos, y de ser reconocidas como categorías analíticas. Sabemos que un dato para los andinos tiene un valor específico y por ello, *mutatis mutandis*, la palabra que es un dato, con un significado determinado, deviene *illa* para nosotros. Asumo que habrá resistencias para introducir el uso de la palabra *illa*, pero, a la larga, este término resume lo que nosotros en castellano decimos *data* (con significados) y que no es sino el camino para convertir el término en una categoría analítica. Los signos, en efecto, han sido datos que los médicos, por ejemplo, han leído a lo largo de la historia de lo que acontece en la naturaleza, en el cuerpo de una persona o un grupo social (Johannisson 2006).

Durante una reunión, algunos jóvenes de Uripa llevaron una hierba: *marqarinqa*. A muchos de los presentes el nombre de la planta le llamaba la atención. La persona que la trajo dijo que era una de las hierbas que se usa en su comunidad para tratar los problemas vinculados con la gastritis: solo se debe utilizar media hoja durante un tiempo necesario y en agua hervida caliente, de lo contrario podría no surtir el efecto deseado. *Marqarinqa* es un dato, diríamos una *illa*, un símbolo, con muchos significados, en el que están implícitos más datos que han sido experimentados y sintetizados para su uso y podrían responder a una de las dimensiones de la vida. El protocolo para el uso de la hierba implica que se debe, entre otras cosas, conocer la planta, saber la cantidad que debe utilizarse y el tiempo necesario para la preparación;

además, quiénes deben hacerlo y quiénes deben consumirla y en qué caso debe hacerse. El manejo de la información debe ser preciso y orientado; de lo contrario podría generar efectos no deseados.

Entonces, una palabra o un gesto contienen ideas, pensamientos y concepciones complejas y por su propia constitución son eficientes en la medida que los miembros de una comunidad pueden reconocer en ellos intenciones manifiestas de aquello que se quiere decir o de aquello que se busca representar con ese elemento.<sup>13</sup> Como una primera aproximación, podemos decir que un conocimiento es un conjunto ordenado de datos creados con la finalidad de dar cuenta del entendimiento, poder comunicar y sostener la identidad de algo en el tiempo y en relación con otros elementos. Esa información es un elemento necesario para sostener una memoria, un registro, y conformar un *corpus* a modo de un archivo que debe sostenerse en perspectiva.

## 1.2 Riqsiykuna: conocimientos contextualizados. Pertenencia y representación

Olivé considera que el conocimiento pertenece a la sociedad y en cada grupo humano ese conocimiento es valioso porque ha permitido «organizarse, desarrollarse y aprovechar adecuadamente lo que les ofrece su ambiente» (2012: 146). Algo similar señala Norbert Elías cuando menciona que el conocimiento es «el significado social de símbolos construidos por los hombres tales como palabras o figuras, dotados con capacidad para proporcionar a los humanos medios de orientación» (1994: 55). Asimismo, Guerra afirmaba, hablando del saber popular, que es la «producción de signos y símbolos, de significados y sentidos, de interpretaciones y semantizaciones, de connotaciones y denotaciones que está sujeto a las dinámicas contradicciones de conjunto de la producción social» (1999: 60). De otro lado, según Hess y Ostrom el «*conocimiento* se refiere [...] a todas las ideas, información y datos inteligibles en cualquier forma en que se expresen u obtengan» (2016: 32). Sin embargo, en los últimos años ha surgido la idea de una *sociedad del conocimiento* para señalar un fenómeno social que consiste en ver extenderse los conocimientos con mayor velocidad y eficacia, incluso extrayendo lo que las comunidades y pueblos tienen. Entiéndase que ese fenómeno es el producto de ciertas ventajas que permiten circular y publicar de manera general y lucrar con los datos o *illakuna* de las comunidades. Entre tanto, los conocimientos contextualizados siguen perteneciendo y cumpliendo su función de representar a las comunidades de manera

<sup>13</sup> Natalia Ferraro mencionó que «el conocimiento tiene su propio lenguaje, un código de sentido común basado en la experiencia, emociones y sensaciones. Por eso, para llegar a entender el sentido común de otros no solo debemos observar y participar sino sentir —oler, tocar, probar, escuchar, etcétera— para lograr construir otro tipo de vínculos con el grupo de estudio» (comunicación personal).

activa y vital. El ser humano tiene conciencia de ello desde siempre y lo ha desarrollado porque está «sometido a un sufrimiento ante las dificultades para sobrevivir en condiciones hostiles» (Bartra 2014: 37). Allí reside el potencial del conocer comunal.

Conocer, en quechua, se dice *riqsiy*<sup>14</sup> y significa además ‘reconocer, ser agradecido’. *Riqsiy* como sustantivo es un conocimiento y tiene variaciones en su uso según sea la profundidad de la experiencia; el no conocer equivale a ser limitado y a tener una visión superficial y sin sentido. Si digo «*manam riqsiykichu*», equivale a decir que ‘no te conozco’ o ‘no sé nada de ti’, pero en dos sentidos: a) que es la primera vez que te veo o b) creía que te conocía, pero, en verdad, recién sé algo más de ti. Ese conocer implica identificar lo que sabe y confirmar o negar algo que se sabía. Por ello lo conocido está en el campo de lo confiable y, en este sentido, los significados que se le dan son de alguna manera manejables. Aunque en el habla común se tiende a mencionar *yachay* como sinónimo de *riqsiy*, este término incluye, sin embargo, otras formas de conocimiento y tiene una connotación abaricante. Se suele oír frases como «*yachaytaqa yachaniyá* (conozco y manejo)», pero también se añade «*manayá riqsinichu imayna kasqanta* (no conozco o no tengo conciencia realmente de lo que es)». En esta perspectiva, ese conocimiento, *riqsiy*, implica necesariamente tener suficiente información sobre algo o alguien. No se puede establecer vínculos con alguien de quien no se tiene información o referencias de otras personas para realizar dicha relación. Dicho de otro modo, *riqsiy* supone tener y sopesar los datos sobre un determinado aspecto para expresar o generar una afirmación o una negación.

En una perspectiva contextualizada, los conocimientos (*riqsiykuna*) son aquellas informaciones que pueden ser identificadas y confirmadas como funcionales a las relaciones de los miembros de una comunidad y son categorías o *illakuna* en tanto representan un conjunto de valores construidos y reconstruidos —con el pasar del tiempo— por miembros de una comunidad adecuados a nuevos momentos. Que sepamos, los conocimientos son útiles y por eso valiosos en su propio contexto, pero algunos de ellos pueden ser universalizables. Esto se puede ejemplificar así: un experto en química podría tener dificultades para desarrollarse profesionalmente a cuatro mil metros sobre el nivel del mar, así como un criador de alpacas no sabría cómo atender a sus animales en la costa. Esto no significa que lo que hace cada uno en su lugar no sea útil en otro. Si este ejemplo nos dice algo sobre la funcionalidad de los conocimientos, también podemos decir que los individuos tienen la capacidad de elaborar otros conocimientos para adaptarse y buscar nuevas formas de establecerse en un espacio y en un contexto determinado; de lo contrario, el individuo y su comunidad estarán destinados a colapsar y desaparecer. En principio, todas las personas son sujetos y poseedoras de un conjunto de informaciones que son utilizadas para realizar diversas acciones y orientar su propia vida y la de su grupo. Aquellos conocimientos les permiten ubicarse y realizar acciones

<sup>14</sup> Yaranga (2003) registra la palabra como *reqsiy* [sic]. También Mejía (2011: 261) menciona *reqsiy* [sic] como la forma de conocer. Sobre este punto se puede consultar más extensamente en Mujica (2014, 2017).

y dar sentido a las cosas que hacen donde se encuentren. Esto significa que las nociones de elaboración sobre el tiempo y el espacio deben combinarse con las formas comunicativas para realizar no solo interacciones, sino también construir sentidos para las cosas que hacen en un contexto determinado. Se podría decir, entonces, tal como dice Pont siguiendo a Schutz, que se trata de un conocimiento de la vida cotidiana y aquello «es el pensamiento y el conocimiento habitual, transmitido como evidente y percibido sin dudas, de las personas que actúan socialmente en interdependencia con el mundo de la vida cotidiana» (Pont 2015: 203).

Algunas personas cultivan *in extenso* algunas formas de conocimiento y desarrollan una mayor sensibilidad, que conduce a una especialización que les permite manejar un conjunto de informaciones con alguna orientación específica. De hecho, esas personas conocen más sobre plantas, otras sobre las aguas, otras sobre los movimientos de las nubes, otras de la historia del lugar, otras sobre el cuerpo y las enfermedades, etcétera. Por ejemplo, Glicerio, al hablar de las plantas de la zona, dio el nombre de algunas: *mutuy, tankar, chilka, lambras, ñukay, tuqarway, qiñwa, chusllu, chachas, tasta, umka, llawlli, arrayán, upa kichka, wayllar*, y señaló las cualidades de algunas de ellas. Del mismo modo, las señoras que vendían comida o bebida en el mercado hablaban de *chillka, runa manayupa, llantén, mati u, ayrapmu*, etcétera, y algunas tenían incluso *preparados* para algunos clientes que lo solicitaban y mencionaron que tenían algunos elementos que servían para recuperar el bienestar. Las personas que conocen sobre *enfermedades* hacen diagnósticos, entre otros, *wayra hapiy, uriwa, ñati aya qayqa, sillki, mancharisqa* y realizan tratamientos basados en distintas experiencias valiéndose de diversas hierbas, terapias adecuadas y otros elementos. En otro momento, niños de ocho años describieron con lujo de detalles sobre una diversidad de plantas que conocían en su zona; las plantas eran clasificadas según el lugar donde crecen, por la morfología y los usos que les daban. Como es obvio, aquellos conocimientos producidos por las personas están vinculados con un contexto social concreto y son funcionales a los requerimientos de las personas que viven en la localidad.

Aquellas personas que concentran cierta información calificada, están vinculadas a actividades especializadas y reciben nombres específicos como *hampiq, wawa uywaq, ruraq* (curadores, cuidadoras de niños, prácticos), *yachaq*, entre otros. Algunas personas logran almacenar un mayor número de datos y a la vez desarrollar capacidades para el uso de esas informaciones con fines determinados. A las personas que conocen alguna especialidad se les suele nombrar genéricamente como *yachaq*. Esta categoría denomina a toda persona que tiene y controla un conjunto de datos relacionados a determinadas técnicas que permiten realizar una actividad especializada que puede ser curar, sanar, vincular, articular, modificar, reparar, producir, entre otros. Una persona adulta es un *yachaq* (conocedor), así como lo es también un niño cuando juega diestramente con su trompo, como también lo es la persona que sabe segar la quinua o cosechar la papa o conducir el agua para regar la chacra o cocinar un plato o preparar una pócima. Del mismo modo, un caminante que sabe cómo ir de un lugar a otro es un *yachaq* (conocedor). El término también indica a una persona que está dispuesta a recibir enseñanzas, por ello la raíz *yachay* puede significar tanto aprender como enseñar.

De esta manera, *yachaq* es la persona que sabe distinguir y discriminar en profundidad lo que es la naturaleza y las relaciones humanas en determinados campos. Se trata de una persona que es capaz de considerar las interioridades de las relaciones sociales y la condición de las personas, con la finalidad de proponer soluciones a algunos problemas que suele haber en una comunidad. Hoy en día se sigue utilizando el término *yachaq* para denominar a ancianos o personas de la tercera edad que cuentan con un conjunto de conocimientos sobre la vida de la comunidad. Sabemos que dichas personas son experimentadas y dominan un campo del saber. En algunos proyectos de desarrollo se ha tomado la nomenclatura *yachaq* para señalar a personas que cumplen el rol de *enseñantes*. Pues, los *yachaq* son personas que pertenecen a una comunidad y se entienden como tales en la medida en que se desempeñan dentro de esa comunidad; son *llaqtapa runan*, es decir que son personas que son del pueblo y viven en este realizando un conjunto de actividades pertinentes para beneficio de los miembros de la comunidad. De hecho, la *fama* de esas personas puede trascender las fronteras de la comunidad y eventualmente sus conocimientos pueden ser utilizados para atender a personas de otros lugares. Este es el caso de los *hampiq* o las *mamakuna*; los primeros son los curanderos y las segundas son las parteras (Velarde 2010). Todas esas personas tienen el conocimiento (*riqsiy*) porque son capaces de dominar (*yachay*) alguna especialidad, en tanto esos conocimientos son valiosos y válidos para todos los *riqsiqakuna* (conocidos), vale decir, para todas las personas que esperan una respuesta del *yachaq*.

No podría haber un conocedor (*riqsiq*) sin comunidad. Por lo general, al *yachaq* (*sabedor* o *experto*) —en algunos contextos— se le tiende a asignar características casi sobrenaturales y se le ubica como mediador entre la trascendencia y los seres humanos. La connotación sagrada atribuida al *yachaq* es un rasgo que resalta la *expertis* del individuo y asigna la unicidad de su conocimiento en su comunidad, e incluso es denominado en algunos lugares como *pongo* (Saldaña 2017). En todo caso, aquellas personas que conocen su *materia* son *riqsiqakuna*, en tanto que manejan adecuadamente las técnicas para lograr un resultado esperable y eficaz, y por eso son *yachaq*. Definitivamente, un *yachaq* es la persona que forma parte de una comunidad con la que comparte un conocimiento incorporado en tanto se sabe parte de esa organización y puede realizar acciones con resultados esperables para el bien de las personas y de la comunidad.

Los conocimientos que están presentes en la vida de las comunidades son relativamente eficaces y eficientes. Los conocimientos son eficaces en tanto que determinados recursos son utilizados para lograr resultados esperados. En cambio, los conocimientos son eficientes en la medida en que las metas previstas son superadas con los mismos recursos. Sin embargo, en el mundo andino no es posible separar eficacia de eficiencia, pues los dos términos deben indicar que el producto final no solo depende del *allin ruray* o *allin ruway* (del hacer bien las cosas), sino que los elementos que se utilizan deben ser los indicados o pertinentes. La predictibilidad en este caso es relativa y, por lo tanto, el trabajo *bien hecho* no produce mecánicamente lo esperado. El hecho de realizar *a conciencia* lo que se debe hacer encamina a que haya resultados esperados. Los resultados finales, sin embargo, dependen también

de otros factores que los conocedores puedan medianamente controlar. Así, lo esperable es posible que se logre, pero no como un resultado de una relación mecánica de causa-efecto. Los sembradores de papas saben que una semilla de papa cultivada debe producir entre veinte y veinticinco papas, pero también puede ser menor de lo esperado. La persona que cura espera que el enfermo se recupere dentro de un plazo determinado, de lo contrario declara que la enfermedad es mayor a sus capacidades y propone trasladarlo a otro ámbito o especialista. Para ello se requiere de los instrumentos y elementos apropiados para cada caso.

Los *yachaqkuna* son como una reserva histórica de la comunidad, son los sujetos en los que la suma de determinados conocimientos está depositada para atender las necesidades en la población. Sin embargo, necesitamos reconocer que existen los *riqsiqkuna* que son las personas que elaboran conocimientos de manera ordenada y ordenadora (*allin ruraykuna rurarinapaq*) con un mayor alcance. Los *riqsiqkuna* poseen los conocimientos que la comunidad sostiene y que pueden ser tradicionales y por eso transmisibles; estos se siguen forjando en la vida cotidiana en contacto con los acontecimientos de la modernidad. Aquellos conocimientos que están registrados e incorporados en una comunidad se manifiestan, se representan, por ejemplo, en acciones colectivas, como *yarqa aspiy* o *yarqa faena* (faena de acequia), *sara tarpuy* (sembrado de maíz), *papa aspiy* (cosecha de papa), y también en el *unquy uyway* (cuidado de la debilidad). En efecto, las personas que deben manejar un conjunto de variables para lograr resultados son los *riqsiq*, que están en permanente contacto con el mundo exterior y son activamente creativos. Entre tanto, los *yachaq* son individuos cuyos conocimientos son de orden carismático y desarrollan sus actividades en el ámbito relativamente privado.

En suma, los conocimientos pertenecen a una comunidad en la que sus diversos actores tienen los elementos suficientes para ordenar su manera de vivir, orientar hacia dónde quieren dirigirse y también resolver los diversos conflictos que son propios de las dinámicas sociales en sus diversas dimensiones. Aquellos conocimientos no son necesariamente trasladables a otro espacio, merced a su eficacia y su eficiencia. Cada grupo social conoce los datos que necesita para determinadas actividades y los toman y reproducen cuando son necesarios. Un conjunto de ellos está presente representando la vida de sus miembros. En otras palabras, aquellos conocimientos tienen una función histórica, y por ello Zavaleta decía que «[...] conocer en todo caso no es una mera composición de conceptos: es un acto vital, un desgaste y, en consecuencia, un asunto peligroso, un acto organizativo» (Tapia 2002: 352).

Cuando encontramos términos como *wiksa* o *wiksa nanay*, lo más probable es que estemos ante una categoría que debe ser entendida adecuadamente y para ello no basta la primera referencia, que puede ser general y abarcante, que se podría traducir como ‘barriga’, ‘estómago’, ‘vientre’ o ‘dolor de vientre’, ‘dolor de estómago’ o ‘dolor de algo más específico en la zona ventral’. Sin embargo, qué significa cada una de estas palabras para los quechuahablantes. La etimología puede dar luces para saber el origen y el significado específico de cada una de las palabras, pero no necesariamente el significado comunicacional

en un contexto determinado. Esto quiere decir que el significado preciso de la palabra *wiksa* está en la persona que quiere decir algo y que no es necesariamente el significado que le queremos dar en castellano. La palabra *wiksa* o *wiksa nanay* por ello dependerá si lo dice un niño, un adulto o una mujer embarazada; también dependerá después de qué actividad lo dice. La precisión de la palabra está en la subjetividad de quien lo dice y lo que quiere decir a través de esa palabra. Esto no significa que sea del todo claro para el oyente de otra cultura, sobre todo si nos encontramos con alguien que dice «*wiksallaymi nanaykuwachkan* (me está doliendo solo el vientre)», pero que sin embargo podría estar diciendo: «tengo una afección en la parte ventral».

### 1.3 *Rimaykuna*: lenguaje especializado y preciso

Los diversos conocimientos se representan mediante un lenguaje o gesto depurado, *claro* y *disti to*, dirían los modernos. Las personas del mundo andino tienen un campo léxico y semántico complejo que está debidamente codificado, marcado por la experiencia de las sensaciones y emociones, y sujeto a una racionalización que está precedida de múltiples formas de experimentación. Basta revisar el *Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengva Qquichua o del Inca* escrito por Diego González Holguín en 1608 (1989). Desde nuestra experiencia, el lenguaje andino en general sigue siendo mayoritariamente el quechua, pero el castellano también está presente desde hace quinientos años. La lengua quechua expresa representaciones, y estas son códigos que necesitan ser interpretados en su mismo contexto para que sean eficientes. Por ejemplo, las tablas de Sarhua son y tienen códigos que las personas crean para representar — mediante imágenes— un conjunto de acontecimientos y pensamientos relacionados a su contexto (Nolte-Maldonado 1991).

La *tabla* es un *códex* y esta palabra latina significa ‘tronco’. Ese tronco, adecuadamente preparado y pintado, habla de hechos, acontecimientos a modo de memoria y de proyección en el tiempo. Los dibujos en las tablas de Sarhua son *llimpisqa kullukuna* (tablas con pinturas), que son elementos decodificables por la comunidad en las que fueron producidos; en la actualidad esos códigos (tablas de Sarhua) trascienden sus fronteras y cumplen funciones diferentes a las primigenias. Sin embargo, las tablas son, para nuestros fines, un conjunto de códigos que guardan memoria de los acontecimientos de las familias en sus comunidades. Los códigos tienen un sentido común compartido para la vida de la familia y por extensión se puede ampliar a la comarca, como se puede decir en quechua: «*lliwpa lliwpaq kawsayninpaq* (de todos para toda su existencia)». La realidad que se muestra a través de los códigos solo la conocen las personas que pertenecen a ese contexto, pues a través de ellos buscan representar algo con lo que tratan de ampliar las relaciones con otros que se encuentran en el mismo plano. En la



actualidad las tablas de Sarhua han ampliado su impacto y los dibujos que hacen sus autores se han tornado críticos al sistema social, económico y político.

Si esto es así, las otras formas del conocimiento también requieren de códigos específicos. En efecto, los códigos se elaboran según la especialización del conocimiento. Cada campo de la vida, como la salud, la agricultura, los juegos, hacer organización, tiene su propio lenguaje, su propia codificación y, en muchos casos, sus propios significados. Las variantes técnicas internas dentro de la misma lengua son notables y las especificidades señalan la imposibilidad de confundirse entre un término y otro. Los códigos —en este caso— se valen de las palabras y estas son maneras de captar una dimensión de la realidad de la que se quiere dar razón.

El campo de la salud, por ejemplo, es un mundo diferente a los otros y su lenguaje requiere de una especialización (dimensión que desarrollaremos en los siguientes capítulos). La precisión de los conocimientos está en el uso adecuado de las palabras, que son datos que deben ser manejados por las personas para determinados fines. Se puede decir que existen diversos sistemas idiomáticos dentro del mundo comunicativo; esos idiomas son un sistema de programas especiales que se ejecutan y se encargan de la vida. En general, cada una de las informaciones se encuentra en la memoria de las personas y con un significado propio. El lenguaje de los médicos andinos es diferente al de los historiadores o al de los sembradores de semillas, como también de los que transforman los alimentos para la comida y de los que atienden a los niños.

Cada especialidad tiene un lenguaje específico no solo en su léxico, sino sobre todo en su semántica. No se debe olvidar —en nuestro caso— que la palabra quechua es polisémica y contextual, y su comprensión está suscrita a un contexto social y cultural determinado, pero que también es cambiante. El traslado de una lengua a otra no siempre corresponde al significado de ellas. Los cambios de sentido de las palabras ocurren a menudo dentro de la misma oración, es esto lo que se debe tener en cuenta cuando se quiera hacer una interpretación y traducción a otra lengua. Las codificaciones tienen sus propias reglas y se deben seguir estas para tratar de comprender lo que el o los autores querían decir.

Los lenguajes están definitivamente marcados por la experiencia de los individuos. Aquellas experiencias se fundan en las sensaciones y emociones (*yachaykuna*). Rómulo, otro de los adultos mayores de Uripa, mencionaba que había diferencias entre el *musyay* (intuir, percibir) de un animal y el de una persona. El *musyay* es una actividad sensitiva y cognitiva que es semejante tanto en el animal como en el ser humano. Los dos pueden presentir valiéndose de sus elementos sensoriales e intuitivos para anticiparse a algún hecho. Pero el *musyay* del ser humano se diferencia del animal. El *musyay* del animal solo intuye y anuncia. En cambio, el *musyay* del ser humano puede anticiparse y controlar lo que eventualmente puede venir; además de intuir, interpreta y prepara el acontecimiento; es capaz de prever lo que puede pasar y para ello puede construir lo necesario para hacer frente si fuera una adversidad o un

acontecimiento beneficioso. El *runa* andino crea sus propias categorías para dar razón de sus sensaciones y sus experimentaciones. En este campo, los seres humanos elaboran categorías aún más complejas para transmitir sus hipótesis, reflexiones, interpretaciones y también sus teorizaciones.

Por ello, no es suficiente la experimentación, es también necesaria la racionalización: pensar o reflexionar (*hamutay*). Los conocimientos que están presentes en las personas no son datos crudos e insípidos y menos neutrales; son conocimientos procesados en el tiempo y con la experimentación que supone una sistematización y una simbolización. Contrario a lo que algunos dicen, que en el mundo andino la reflexión sobre el saber es desconocida (Ishizawa 2009), los andinos no solo piensan, sino que elaboran reflexiones profundas sobre el sentido de su misma existencia, haciendo *patachay* (organización o planificación) de la producción y orientando lo que significa la vida para ellos. El pensar es transitar de un lado a otro, como hacen los zorros de los que habla Arguedas.

Los Zorros corren del uno al otro de sus mundos [...] Ellos sienten, *musian*, más claro, más denso que los medio locos transidos y conscientes y, por eso, y no siendo mortales, de algún modo hilvanan e iban a seguir hilvanando los materiales y almas que empezó a arrastrar este relato (Arguedas 1973: 285).

De esta frase quiero subrayar el término *musian*. El término es quechua y se deriva del verbo *musyay*. Arguedas escribe el término para mencionar la actividad racional de los zorros, pues estos no solo *sienten* sino *musian*. El término pudo haberse escrito *musyanku*, que es el plural de la tercera persona. Lo más importante es que los zorros, de hecho, *musian*, vale decir, piensan, razonan, racionalizan y reflexionan. Los zorros representan a las personas preocupadas por vincular todos los mundos que están a su alcance y no solo los *iskay yachay* (dos conocimientos); es una tarea que consiste en construir puentes que vinculen una cultura con otras y que todos tengan ventajas comunes. En realidad, *musyay* es una forma del conocimiento que requiere de la hermenéutica o interpretación para ahondar las finalidades del conocer (Mujica 2017).

Volviendo a Glicerio, queremos señalar algo más; él no solo tiene datos que ha ido adquiriendo con el tiempo, sino también los ha procesado de manera sintética en su propia historia personal y colectiva para dar razón de ellos. Por ejemplo, el proceso de distritalización de su pueblo supuso una ruptura con Chincheros, del que no tiene buenos recuerdos, pues de la situación anterior tiene en mente la categoría 'explotación', 'abuso', por parte de los «hacendados» y de las «autoridades» de otra jurisdicción. Recuerda que por los años cincuenta del siglo pasado los «campesinos» eran llevados «amarrados» para el trabajo, donde eran «explotados» y sometidos a «abusos». También recuerda que Víctor Lloclla Curo era «escarbante», tenía «nueve décimos» y «tenía su platita». ¿Qué significados tienen las palabras que hemos entrecomillado? ¿Qué contenidos históricos razonados están presentes en cada una de las

categorías? Cada palabra es, entonces, *illa* en la que está presente una historia tupida que requiere no solo de una *descripción densa*, como diría Geertz (1994), sino una interpretación y un análisis que muestre la densidad histórica que Glicerio conoce, sabiendo por experiencia y de manera razonada su condición social e histórica.

El conocimiento histórico contiene una manera de haber vivido el proceso y al mismo tiempo sostiene lo que para cada agente social ha significado el vivir ese momento. En este contexto, ¿qué significa *explotación*? o ¿qué significa *supaytam ñakarirqaniku* (hemos padecido terriblemente)? La historia está hecha de sentimientos y detalles que no pueden ser transmitidos del todo para todos. La experiencia por la que han pasado los campesinos de los años sesenta, durante la organización para la toma de tierras, aún está allí, sin que necesariamente se conozca todo lo que realmente ocurrió.<sup>15</sup> Entonces, los conocimientos están dispersos y segmentados en los *testigo* de los hechos que hoy aún —en algunos casos— están vivos. Filomeno Nauto, un dirigente, actor y testigo de esos tiempos, aún vive en Uripa y sus conocimientos sobre esa gesta se mantienen todavía, pero corren el riesgo de perderse en un olvido del que jamás se podrá redimir. Filomeno está aún ahí como *ichu* (paja) de las punas resistiendo el temporal y los cambios de los tiempos.

Asimismo, el lenguaje de las personas es diferente, según sean los temas con los que se encuentran vinculados: la salud de los niños (*wawakuna qali kaynin*), la preparación de alimentos (*mikunakuna rurana*), el cultivo y la cosecha de los frutos y semillas (*kawsaykuna tarpuy, quqariy*), el arreglo de las acequias (*yarqakuna aspiy*), la reglamentación de las actividades (*ruraykuna patachay*). Pero también indica con precisión lo que es en el marco convencional construido en el tiempo. Una *wawa* no puede ser *churi* para la misma persona, aunque los términos expresan la idea de hijo/a; los sustantivos *wawa* y *churi* distinguen una relación de género en la que *wawa* es en relación a *warmi* (mujer) y *churi* a *qari* (varón). Lo mismo ocurre con los términos *wawqi* y *turi*, que significan hermano (el primero se dice entre varones y el segundo es varón para la mujer), y *ñaña* y *pani*, que es hermana (el primero entre mujeres y el segundo es la mujer en relación con el varón). Del mismo modo, se podría decir *sallqa*, pero el uso de este término debe ser contextualizado, de lo contrario queda con un significado sin referencia concreta. Como sustantivo es un piso ecológico, como adjetivo califica a un sustantivo: decir *sallqa runa* es decir ‘hombre salvaje, arisco, indómito’. Sin embargo, esta traducción debe ser contextualizada porque alguien puede estar usando el adjetivo para denostar o para reconocer una virtud. Lo mismo puede pasar con el término *hampi*, que se puede entender como remedio o veneno; esto significa que el uso de la palabra se debe a un contexto determinado. Los pobladores distinguen todos los términos y los usan correctamente, aunque en los últimos tiempos la inclusión del castellano

<sup>15</sup> En su momento, Rodrigo Montoya hizo uno de los trabajos más importantes para tratar de registrar los hechos que conmovieron la región y la política nacional en el libro *Lino Quintanilla: Andahuaylas, la lucha por la tierra* (1981).

ha generado confusiones y *desusos* de las palabras quechuas, lo que implica la modificación de sus significados. La palabra *llamkay* se utiliza como trabajo, cuando en realidad *llamkay* es una actividad que tiene muchas dimensiones vinculadas a actividades humanas y sociales; si alguien quiere decir «quiero *trabajar* para otro», debe decir *llamkapakuytam munani*. Esta frase quiere decir: ‘me ofrezco a colaborar a realizar tus actividades y luego podamos comer y beber juntos lo que nos ofrezcas, incluso poder cantar y bailar, esperando que el próximo año hagas tú lo mismo conmigo’.

Cuando nos acercamos al tema del *cuerpo* humano nos encontramos con muchas dificultades. ¿Qué decir sobre el cuerpo desde la perspectiva de nuestros interlocutores quechuahablantes? El cuerpo no era un tema interesante para las personas con quienes intentábamos conversar —de forma directa o indirecta— en reiteradas ocasiones. El término *cuerpo* se reducía a ser traducido de manera muy puntual y no se prestaba para seguir abordando otros aspectos o dimensiones que se intuía estaban presentes en las conversaciones. La palabra castellana *cuerpo* fonologizada de varias maneras sigue cumpliendo una función en la relación entre dos mundos lingüísticos diferentes. Entonces, ¿qué importancia tendría seguir indagando sobre esta palabra cuando en realidad no habría un equivalente del *cuerpo* en el quechua entre los andinos?

Estos ejemplos solo tienen la intención de mostrar la complejidad de los *illakuna* lingüísticos quechuas; pues la sociedad andina (como cualquier sociedad) está llena de significados y la traducción o transducción (Mannheim 2015) de las categorías que emplea el quechua no hace justicia al sentido de las palabras y a lo que los pobladores quieren decir con esa palabra. Este es el caso de *allin kawsay*, que hoy en día se ha convertido en un ideario alternativo de forma de vida. Al parecer, el término es una aspiración que se traduce como el ‘vivir bien’, y sería una traducción de *welfare* o bienestar que se basa en la satisfacción materialista de las necesidades. Las personas en el mundo andino buscarían, más bien, *vivir en paz y en justicia*, y esta expresión estaría en *hawka kay* o *hawka kawsay*. La tradición está registrada, por ejemplo, en un texto de Guillermo Olano, quien decía que había nociones como de «convalecencia, *allinyariy*, de estado de buena salud física, *allinlla cay*; y de estado de euforia moral, *jaucalla cay*» (1913: 20).<sup>16</sup>

El sentido de las *afirmaciones culturales* es un deseo general de todas las culturas que les hace buscar un imaginario deseable y seguro para enfrentar adversidades naturales, históricas, económicas y políticas. Esta perspectiva, en lugar de enhebrar las diferencias, las mantiene, en el mejor de los casos, como una realidad que se excluye en el discurso, pero no en los hechos. Por ello, el deseo intercultural debería estar encaminado a establecer puentes y nexos de vínculo con otras culturas en lugar de oponerse a lo que está en el lado contrario. El

<sup>16</sup> Las bastardillas son nuestras; y en escritura normalizada sería *allinlla kay* y *hawcalla kay*.

deseo de justicia, que consiste en lo que debe estar, no debe ser equiparable a venganza, y el sentido de reivindicación no debe mezclarse con odio. La defensa de algo tampoco debe pasar por la vendetta política y el uso de la lengua no puede convertirse en una ocasión para una componenda ideológica excluyente. Por ello, la vida social andina estará tras un mundo que incluye a todos en una perspectiva intercultural.

## 1.4 *Imaymana*: los conocimientos son diversos y multidimensionales

La medicina moderna se ha desplegado técnicamente para atender mejor la salud de las personas, pero a costa de segmentar el cuerpo humano como si fueran compartimentos independientes. Así, para *curarse* del todo, una persona debe acudir a varios especialistas. Para el *mal de los riñones* el paciente debe ir donde un urólogo y un nefrólogo; si tiene algo *en la cabeza* debe visitar a un neurólogo y a un neurocirujano; si tiene algo *en la barriga* debe acudir a un gastroenterólogo, o a un ginecólogo si es mujer. En efecto, el ser humano debe atenderse considerando que los males se presentan en diversas partes del organismo y cada espacio requiere de una minuciosa atención. De este modo, la medicina alopática trata de ser eficaz atendiendo la parte orgánica, segmentando o atomizando al ser humano; un especialista deja de ver las otras partes del cuerpo a no ser que tenga alguna relación médica y para ello se establecen protocolos de interconsulta, de esta manera los médicos buscan resolver la salud de una persona cuando creen que el mal ha sobrepasado las fronteras de su especialización.

Del mismo modo, en la experiencia del mundo andino, los *riqsiqkuna* o *yachaqkuna* (conocedores o especialistas) son portadores de conocimientos que atienden a las necesidades de las personas a través de protocolos especializados. En el campo de la salud, por ejemplo, encontramos a los *hampiqkuna* (curadores), igualmente especializados en el cuerpo humano (Pariona 2017). Existen, entre otros, los *hueseros*, los que hacen *qayapu*, los que saben de *uriwa*, los que dominan sobre el *sillki*, etcétera. En este caso, los *hampiqkuna* no hacen necesariamente una interconsulta, pues cada cual es dueño de su campo de atención, sin embargo, están abiertos a dejar de atender cuando el mal supera sus capacidades. La atención del *hampiq* tiende a considerar los males sociales que circundan el mal corporal.

Las dos realidades nos dicen que los conocimientos requieren de cierta especialización para atender a la persona; pues, los conocimientos son relativos a las concepciones que los que atienden la salud tienen sobre el ser humano. Vale decir, las aplicaciones técnicas obedecen a las maneras de entender las partes del cuerpo, el desarrollo del mismo y las aspiraciones del ser humano. Esto implica que los especialistas conocen relativamente las diferentes

dimensiones de la vida del hombre. Las respuestas culturales, en esta perspectiva, son formas especializadas de atender el cuerpo humano. Aquí es adecuado mencionar que es necesario revisar si las atenciones de salud son culturalmente pertinentes en sus diversas dimensiones, pues la persona humana está inextricablemente vinculada con la naturaleza conocida y no conocida, tiene un conjunto de capacidades vinculadas a un conjunto multiforme de redes sociales.

Las personas y *ayllunkuna* (sus parientes) saben que su mundo inmediato es variado y variable. Esta constatación conduce a los sujetos sociales a buscar especializaciones del conocimiento. Lo que varía y es diverso pasa por la noción de *imaymana* o *ñawray kawsaykuna*<sup>17</sup> (diversidad de formas de vivir), que está en relación directa con la manera de entender el proceso del desarrollo humano y sus componentes. Las respuestas culturales expresan la comprensión del propio mundo y la manera de ubicarse en el tiempo y el espacio. La variedad de sensibilidades humanas atiende a las necesidades que aparecen y se van construyendo en el proceso. Las necesidades se derivan de la manera variada de entenderse a sí mismo y las respuestas son construcciones sociales para cubrir o satisfacer dichas demandas.

Las personas en el mundo andino están ocupadas, por ejemplo, en entender los cambios en el ciclo agrícola, que hoy en día urgen por los fenómenos del cambio climático; pero también por atender mejor las condiciones de la salud y por tener mejores respuestas por parte del Estado a este tema. Los pobladores experimentan cambios que afectan las diversas dimensiones de la vida humana y en algunos casos los ponen al borde del colapso. En estos contextos, la mente de las personas se activa para contestar y crear respuestas a los problemas con la finalidad de adaptarse a los cambios que vienen de la naturaleza y de la vida social. Para esto, se elaboran conocimientos de largo aliento y otros más bien de corto alcance. Los primeros tienen relación con la comprensión del espacio y el tiempo, y los otros están vinculados con los cambios que se dan en ellos. Sin duda, los condicionantes espacio-temporales hacen que los pobladores busquen desarrollar muchos elementos para definir su propia identidad, tomando en cuenta sus diversas dimensiones.

La diversidad de conocimientos (*imaymana riqsiykuna*) que las personas han generado hasta ahora está en relación directa con la manera de entender su propio contexto y también a sí mismas en dicho contexto. ¿Cuál es la visión o percepción que los andinos tienen de sí mismos?, ¿con qué formas culturales responden a las visiones que tienen sobre sí mismos? El principio básico es que no se puede controlar todo lo que existe, aunque se ha generado lo necesario para comprenderse a sí mismo en medio de la naturaleza. Hay campos de la naturaleza que son más distantes o más difíciles de acceder. Lo que es común hasta ahora es que hay un sujeto que conoce, el objeto que se conoce y una manera de conocer; son los tres

---

<sup>17</sup> El término *ñawray* significa diversidad; al parecer, su uso esté restringido en la actualidad. Sin embargo, queremos recuperarlo por su valor histórico y discutiremos el término en el capítulo 2, acápite 2.1.

elementos de un mismo proceso que deberían dar la información necesaria para responder a un determinado problema o necesidad (Pont 2015: 204).

Aquí cabe una reflexión sobre el sentido del *imaymana*. Se trata de un sustantivo que significa ‘de todo, muchas cosas, todas las cosas, diversas cosas, múltiples cosas’ (AMLQ 2005). El término expresa la realidad que el poblador cree conocer y que probablemente aún falta por conocerse, pues todo lo conocido puede ser dominado mediante la práctica (*yachay*), pero no todo es conocido (*mana riqsisqa*) en la realidad porque esta tiene sus complejidades. Por otro lado, el término *ñawra* —que es sinónimo de *imaymana*— expresa del mismo modo la complejidad de la diversidad, la variedad o multiplicidad de lo que existe. Así como hay *imaymana kawsaykuna* (muchas clases de semillas o seres), también, en concordancia con esta realidad, existen sujetos que se especializan por conocer y entender esa diversidad. La diversidad es parte de la solución y no es un problema, pues visto así, se trata de construir una sociedad que acoja la multidimensionalidad de la vida. La concepción dialéctica en cuya relación uno anula al otro para construir una síntesis, al parecer, no funciona en el mundo andino, pues aquí lo diverso no solo es necesario, sino sustancial para entender y desarrollar la vida.

La tarea de sostener la diversidad como condición básica implica valorar a cada uno de los agentes que conforman una única y compleja realidad. En estos tiempos se vuelve a concebir que no es posible vivir sin considerar la estrecha relación con la naturaleza. Para ello se retoma el sentido del desarrollo sostenible. En esta perspectiva, diversos grupos de la sociedad civil se reúnen para repensar aquella orientación. Así, los resultados del VII *Encuentro de Saberes y Haceres de los Pobladores Rurales Andinos*, realizado en Andahuaylas en junio de 2016, proponen que el *concepto e ideología* de las relaciones con la naturaleza y con la comunidad es el *suma qawsay* o *vivir bien*. Esto implicaría la identificación de diez principios (Infoandina 2016) que se pueden resumir en dos líneas importantes: a) la concepción de la naturaleza como *energía vital y sistémica*, que no es un bien público ni privado; y b) la concepción del ser humano como varón y mujer, que está *ligado* a la naturaleza concebida desde una noción espiritualizada y armónica, que forma parte de una diversidad cultural, donde las personas tienen capacidades para la resiliencia, manejo de diversos conocimientos, con capacidad de autodeterminación y realización plena y comunitaria. Los diez principios expuestos en el encuentro citado no incluyen algunas dimensiones que están presentes en la vida de las personas que viven en el mundo andino: alimentación, salud y educación, los conflictos y las formas de resolverlos y la búsqueda de la justicia, las relaciones con las autoridades y la movilidad social.

En efecto, no se puede pensar la vida humana sin considerar las diversas dimensiones que posee el ser humano. El *runa*, diverso y dotado de complejidad, busca vivir en paz y justicia. ¿Cuáles son aquellas dimensiones que apuntan a esa forma de vida? Es importante mostrar algunas de ellas que circundan la vida de las personas y las comunidades. La salud o el *qali*

*kay*, *allin kay* o *allin kasway*, es una de las dimensiones que ocupa los diferentes quehaceres de la persona. Esta dimensión requiere de una buena alimentación (*allin mikunakuna*) para el crecimiento saludable y el sostenimiento del cuerpo (*uku*) en las diversas etapas de la vida. Si no hay buena comida, la salud se puede resquebrajar y afectar a distintas facetas de la vida cotidiana. Esta dimensión está acompañada por las ocupaciones productivas y quehaceres domésticos a diversa escala, así como por las técnicas, la organización y las prácticas colectivas (*llamkay* y *llamkapakuy*), que están regidas por el principio ético de la solidaridad (*ayni*).

Por otro lado, la dimensión participativa o política de los miembros no puede ser eludida ni dejada de lado, pues cada individuo o familia necesita de los otros no solo como energía o fuerza de trabajo, sino como alianza y seguridad social (*aylluchanakuy*). A estas dimensiones habría que añadir las de la legislación y la búsqueda de una normatividad ética que permita la convivencia entre todos, y también la necesaria sanción «hoy o nunca» que regula la vida social. Las relaciones con la naturaleza son una dimensión importante porque el medioambiente (*pachamama*) se considera como el campo donde se realizan todas las acciones aquí y ahora; la historia ocurre en esta dimensión y tiene actores que pueden narrar (*willakuy*) hechos que dan sentido a la vida. Por ello, la dimensión de la memoria (*yuyay*) y la cognición (*riqsiy*) es el campo que permite a las personas entenderse y entender dónde viven. Finalmente, una de las dimensiones que está presente en la vida de los pobladores es la relación con la trascendencia (*wiñaypacha*) y el sentido (*wiñaypaq*) que quieren dar a la vida del individuo y de la familia.

Atender las diversas dimensiones no solo considera el bienestar individual, antes bien, considera que ese *estar bien* debe estar fundamentado en tener salud y seguridad, ampliar sus conocimientos, tener los elementos necesarios para poder decidir y tener un espacio para realizarse como persona. Pero también el *runa* busca ampliar sus redes sociales, estar adecuadamente posicionado y vinculado con la naturaleza y saber qué hacer con su vida y disfrutar profundamente. Esta perspectiva no se agota en el *sumaq* o *allin kawsay* (buena vida). Los *runakuna* andinos quieren su estancia en la *pachamama*, viviendo y organizando la vida, definiendo el *hawka kawsay* o *hawka kay* (estar en paz y en justicia). En efecto, para muchos pobladores la finalidad de su manera de vivir es el *hawka kawsay*; esto significa que se debe arreglar las cosas integralmente para tener una vida tranquila. Esta formulación podría de algún modo considerarse como una utopía que el mundo andino anhela establecer, basada en relaciones recíprocas no solo con las culturas pares, sino con las culturas tocadas por la modernidad.

*Hawka* es el término que proyecta lo que podría ser la utopía andina de la realización integral. *Hawka kay* significa estar en tranquilidad, vivir en paz y de manera estable y sostenible. La plaza principal del Cusco era denominada como *hawka kay pata*, lugar donde se desplegaba ritualmente el sentido del cierre de un ciclo y el inicio de otro. Era el día del



ocio y la realización comunitaria. Mientras que *qasi*, que también significa tranquilidad, es un término que está orientado a describir la subjetividad del individuo para mencionar la paz interna. En cambio, *hawka kay* es una categoría que implica una condición estructural y estable, donde las personas en tanto individuo y comunidad encuentran la realización integral para reanudar el camino después de cerrar y abrir un ciclo temporal. Era el tiempo para integrar la novedad. Las ferias tienen aún esa función; simbólicamente son el espacio de encuentro e intercambio de lo diverso y que visualmente señala que existe lo suficiente pero que la distribución justa no es definitiva aún.

En la experiencia de los pobladores, los conocimientos cambian en el tiempo para atender las dimensiones de la vida humana (Pont 2015; Gil et al. 2017). Empero, algunos de los conocimientos que han sido plasmados en resultados y técnicas se mantienen, como son los *pata-patakuna* (andenes) y el uso de la *chakitaqlla*, un instrumento que requiere de la fuerza de una persona y sirve para preparar el terreno para el cultivo. La *uriwa* también es un sistema médico que ayuda a diagnosticar y curar a las personas, probablemente basado en los principios homeostáticos o la *qayapa* o *samay*, que es una forma terapéutica utilizada por los adultos para *curar* del susto o el estrés a los niños (Boyer 2006). De este modo, podemos considerar que determinadas formas de conocimiento siguen vigentes hoy en día.

La interpretación de los conocimientos también genera cambios y movimientos en la historia. La naturaleza también se mueve (*pacham kuyun*), los animales y las plantas también cambian y las técnicas igualmente se renuevan para responder a las nuevas demandas sociales y económicas. En esta perspectiva, los conocimientos se ubican en el presente y tienen un vínculo con el pasado, pues este sigue siendo una referencia importante y que no es clara del todo y para todos. Una dimensión histórica y mítica acompaña aquello que se considera como transmisible (*ñawpamanta willakusqa*), vale decir, como *tradición*. ¿Qué se conserva hasta ahora como conocimiento tradicional? En todo caso, ¿qué es lo que define a un conocimiento como ancestral, tradicional o local? Es probable que algunas técnicas sean *ancestrales*; sin embargo, el carácter tradicional de un conocimiento no está ubicado en el conocimiento como tal, sino en la transmisión de dichos conocimientos para que sean válidos en la actualidad. Esto indica que cualquier conocimiento es tradicional en tanto es utilizado hoy en día, puede ser transmitido a otra persona y ha sido adoptado y adaptado a las exigencias recientes.

Los conocimientos que tienen larga data provienen de las maneras de cuidar (*uyway*) la biodiversidad a través de un uso medido y limitado de los bienes naturales controlados. En este sentido, los conocimientos están localizados y se encuentran sobre todo en los agentes sociales de manera individual y comunitaria. Follér (s.a.) considera que el *conocimiento situado es híbrido* porque los conocimientos son construidos en un contexto de un mundo social y cultural determinado. Esto invita a considerar a *los conocimientos* en plural y no en

singular, pues hablar *del* conocimiento cierra la diversidad e invita a polarizar y generar una dicotomía inútil y conflictiva.

Mientras haya tierras que roturar, semillas que sembrar, agua con qué regar, productos que procesar, mundo externo con el que vincularse, así como tratamiento de las enfermedades, comprensión de cada persona, etcétera, los conocimientos comunitarios no tendrán fin en los espacios andinos. En todo caso, esos conocimientos se modificarán por la influencia de muchas formas de conocimientos tecnificados que hoy facilitan la producción y las relaciones en diversas dimensiones, pero que también perturban la producción local y la convivencia social y política. Tomar nota sobre la producción de los conocimientos, como lo que hemos hecho en la localidad de Uripa, permite tomar conciencia de que hay comunidades que «no cuentan con sistemas de información que permitan registrar, conservar, utilizar, difundir y promover las innovaciones del conocimiento tradicional» y por desgracia «la mayoría de las instituciones académicas no logran incorporar adecuadamente el conocimiento tradicional en las investigaciones y los programas, y las propias comunidades no preservan el conocimiento tradicional de manera organizada y sistemática» (Torres 2014: 3).

Las comunidades, desde hace mucho, manejan de forma adecuada la información necesaria para la producción, el intercambio o el uso de la biodiversidad (*imaymana kawsaykuna*), las tierras (*allpakuna*) y el agua (*yaku o unu*). Sin embargo, no todos conocen todo. Algunos conocen bien las fuentes que permitirán el potencial genético de las semillas (*muhukuna*), conocen los suelos y el valor de las tierras, su composición, el ciclo de usos y el valor de cada piso para cada producto; otros saben de las fuentes de acceso a las aguas y las maneras de distribuir y vigilar la distribución; y otros saben de las enfermedades que aparecen en el ser humano y que hay necesidad de cuidar (*uyway*) para que haya salud. Pocos saben de la fuente del agua, pero todos saben que hay agua para la comunidad; asimismo, no todos conocen los valores de las plantas y de las semillas; ni todos conocen lo que es el cuerpo humano. En este sentido, las formas del conocimiento están presentes en algunos individuos especializados y en quienes estos confían. Esto no significa que los conocimientos no sean compartidos; esto se hace en la medida en que otras personas van rehaciendo, sistematizando y condensando esos conocimientos según los procesos de la naturaleza y la cultura del presente.

Lo que las comunidades andinas ansían (*munanku*) es, además de seguir valiéndose de los que conocen, tener acceso a las ventajas de la modernidad en las mismas condiciones con las que son bienvenidas las otras culturas. Sin embargo, la experiencia de la presencia de los agentes externos dentro de una comunidad sigue reproduciendo las mismas conductas y, aún más, desarrolladas de manera tan sofisticada y multiplicada que son acciones de control y dominación, extracción y explotación de los recursos naturales y también de la información y conocimientos que poseen sin el reconocimiento necesario.

## 1.5 Runapa yachayninkuna: los conocimientos como bienes comunales

Con el tiempo, se ha diferenciado el conocimiento empírico del científico o el subjetivo del objetivo (Popper 1997). El primero está basado en la experiencia y en la percepción de la vida cotidiana, ligado al sentido común y las destrezas que dependen de cada individuo; el segundo implica un aparato crítico, metódico, sistemático, unificado y verificable, ordenado y racional, que concluye en leyes que explican sintéticamente los principios y los procesos. Sin embargo, los conocimientos requieren también situarse en otro contexto considerando el lenguaje cotidiano del hablante y en diálogo intercultural (Helberg 2017). Por otro lado, se distingue el conocimiento explícito del tácito; el primero es el que cada persona tiene y es consciente de ello, y el segundo es aquello que el ser humano tiene y lo utiliza de forma mecánica, sin darse cuenta necesariamente. A esto habría que añadir otras formas de clasificar los conocimientos, como el intuitivo y el revelado; también el demostrativo y el ordinario o de sentido común y el funcional. Los conocimientos, en suma, son datos que tienen usos diversos según el desarrollo cognitivo humano y pueden ser clasificados de muchas maneras.

El conocimiento está vinculado con formas culturales que se expresan en acciones y lenguajes. Bartra (2014) considera que ese conocimiento se expresa en el *exocerebro*, el que es definido como una prótesis cultural que emerge de la vida social y que está vinculado con el cerebro del individuo; de esta interacción surge la *conciencia*.<sup>18</sup> Según Bartra la conciencia está representada por las diversas formas del lenguaje, los símbolos, los mitos y por otras formas de transmisión cultural. El debate en este campo está abierto, porque hay quienes sostienen que la conciencia es una propiedad que emerge del cerebro y hay otros que plantean que la conciencia es un constructo cognitivo. Sea cual fuere el itinerario de este debate, los conocimientos existen en todas las personas y pueden ser tácitos y explícitos, intuitivos y revelados, prácticos y teóricos. Cada individuo, por ello, conoce de manera limitada el espacio donde se desarrolla y se mueve con familiaridad, y sus conocimientos dependen de muchos factores. Como dice Rozenberg, «cada cultura debe ser percibida como teniendo un sistema específico de actuaciones cuyo valor total permanece invariable, mientras que la combinación de cada uno de los elementos cambia y define cada cultura en sí misma» (2011: 31).<sup>19</sup>

Sin embargo, llegado a este punto, podemos recoger las ideas de Hess y Ostrom cuando dicen: «La consideración del conocimiento como bien común sugiere, pues, que el hilo unificador

<sup>18</sup> Bartra considera que «la prótesis es una realidad, una red cultural y social de mecanismos extrasomáticos estrechamente vinculada al cerebro» (2014: 24).

<sup>19</sup> La traducción es nuestra. El original a continuación: «chaque culture doit être perçue comme possédant un système spécifique de performances dont la somme totale reste invariante, alors que la combinaison de chacun des éléments change et définit chaque culture en propre».

en todos los recursos comunes estriba en que se utilizan conjuntamente, gestionados por grupos de tamaños e intereses variados» (2016: 30). Entre los andinos la conciencia de los bienes comunes pasa por la noción del uso colectivo de espacios y de recursos. Una tierra comunal puede ser *adquirida* rotativamente para uso privado (familiar). Los conocimientos están allí donde las personas han influido en el trastocamiento no solo de la naturaleza, sino de las maneras de pensar sobre su propia manera de entenderse en el tiempo. Por ello, junto a Hess y Ostrom considero que el conocimiento «se refiere a todo tipo de comprensión lograda mediante la experiencia o el estudio, ya sea indígena, científico, erudito, o bien no académico» (2016: 32). Visto así, el conocimiento es acumulativo, pero también modificable. Si consideramos que es acumulativo, significa que muchos de los datos obtenidos en el tiempo están guardados en la mente de los sujetos, pero otros tantos posiblemente ya no están más. El descubrimiento, como el olvido, son dos caras de la misma moneda que están presentes en el proceso de concreción de la realidad.

No cabe duda, entonces, que los conocimientos son *propiedad* de la gente que genera datos e información en un contexto cultural específico; *ayllllupa yachayninkunam* (propiedad de las comunidades) se diría en quechua. Sin embargo, dentro de la historia andina los conocimientos y su proceso de producción no solo se congelaron, como señala Lumbreras (1991), sino que fueron expropiados por grupos de poder económico y político, como pasó también con sus tierras, como lo recuerda Arguedas (1983) en su novela *Yawar fi sta*. La privatización y la elitización de los conocimientos terminan por excluir cualquier tipo de conocimiento hasta entonces producido; en unos casos sustituyen a los existentes y en otros son modificados funcionalmente a los intereses del control de los recursos, sobre todo naturales, en sus diversas formas.

Sin embargo, los conocimientos comunales son fundamentalmente orales y prácticos. No requieren de *derechos de propiedad* legalizados, son de *derechos reservados*, aunque esto no significa que no tengan autores y estos no reclamen *propiedad intelectual* para las cosas que crean. Las comunidades reconocen que existen muchos conocimientos producidos por la práctica social que están incorporados en la vida cotidiana y que resaltan sobre todo durante las festividades. En cierto sentido, los conocimientos están almacenados en las actividades sociales andinas. Se reconoce que el registro periódico es creativo y cambiante, y está basado en experiencias probadas a lo largo del tiempo.

¿Cómo se conservan, entonces, los conocimientos comunales? El registro no está necesariamente en documentos, ni en escritos. A mi modo de ver, aquellos conocimientos se registran sobre todo en el campo del *yuyay*, que quiere decir memoria. Esto significa que el continente del conocimiento sigue siendo el *runa*; la memoria le pertenece y desaparece con él. Entonces, ¿cómo se transmite? Las necesidades y los proyectos humanos ayudan a las comunidades a sostener lo básico para subsistir y mantener una calidad de vida acorde con su manera de entenderse y proyectar su vida. Los conocimientos, entonces, se rehacen según los

entendimientos de la misma comunidad. La memoria no se termina, sostiene lo básico para reaparecer nuevamente en algún momento del proceso. Los jóvenes logran continuar con la transmisión de los conocimientos rompiendo muros de discriminación y exclusión sistemática e institucionalizada.

La producción de conocimientos comunales es una tarea humana y permanente; y, ahora, en relación con las diversas expresiones de la modernidad. Visto así, no deberían existir *propietarios* de dichos conocimientos, pues necesitamos de todos para sostener la vida. El mal arrecia por todas partes y no perdona, y llega mucho antes de lo que se piensa. Entonces, ¿por qué habría que impedir que los conocimientos comunales se difundan y se aprovechen sus ventajas para hacer frente a aquello que genera malestar entre las personas? Los conocimientos son bienes comunales y están allí, pero muchas veces sin ser conocidos y sin ser tomados en cuenta para resolver de manera simple los males y los problemas que las personas padecen y enfrentan. Es verdad que muchos males no pueden ser resueltos por los conocimientos comunales, pero muchos otros sí. Es más, es probable que allí resida la forma más simple de prevenir muchos males. Los conocimientos comunales están ahí, formando parte de las formas de afrontar la vida cotidiana de las comunidades y de los pueblos en general. Su transmisión está garantizada, pero no necesariamente su continuidad, si la academia no se compromete a visibilizarlos y darles su sitio en el mundo social.

## 1.6 A modo de conclusión

Los conocimientos son nombrados como ancestrales, tradicionales, locales y situados. Cada uno de los términos tiene connotaciones de generación, transmisión, ubicación y de localización, respectivamente; a veces, creo, olvidando a los sujetos que los producen y que viven en muchas latitudes y circunstancias. De asignarse a alguien los conocimientos, habría que evitar la perspectiva evolucionista y las distinciones que conducen a una insalvable dicotomía, tal como ha expresado claramente Boaventura de Sousa Santos (2017). Los conocimientos pertenecen a las personas que viven en un contexto y dependen de la manera de entender su propio espacio y del uso que se puede hacer de ellos. Los pobladores andinos (en su lugar de origen y fuera de este) siguen creando respuestas culturales a las grandes preguntas constantes de la vida. Además, esos conocimientos se nutren de diversas fuentes, abonan a otros y van más allá de una identificación meramente folclórica o ritualista. Los conocimientos son de los sujetos sociales individuales o comunitarios, en la medida en que cada uno de esos conocimientos pertenece a un núcleo humano en cada localidad o espacio social y puede ser transmitido a otros.

Por otro lado, los conocimientos son siempre limitados y la experiencia nos dice que no todos los problemas han sido resueltos hasta ahora; basta pensar en los friajes que cobran vidas de niños y ancianos de muchos lugares andinos. El *sasachakuy pacha* (amenaza o indeterminante) en forma de *muchuy* (escasez, sufrimiento) se cierne sobre las poblaciones sin que las políticas públicas puedan hacerse cargo, y se mantiene la pobreza en sus diversas expresiones. Pero hay también muchos conocimientos que han logrado establecer comunicación de diversas maneras y han permitido ser disfrutados por las personas, aunque con limitaciones. No todos los conocimientos son buenos *per se*, muchos de ellos son utilizados por voluntades económicas y políticas para ampliar sus estructuras lucrativas. Los conocimientos, en cierto sentido, son *locales* porque no suelen resolver las necesidades de la gente de todo el mundo; aunque son tradicionales no llegan a todas partes y son ancestrales porque hay un origen mítico y no sabemos de su autor. Los conocimientos son limitados y oportunos según las circunstancias y por ello no vale la pena «tirar la *wawa* (niño) con el agua de la bañera», como se suele decir.

Finalmente, si la producción de los conocimientos es comunitaria, hay muchos de ellos que no son necesariamente exportables, pero sí son válidos en otros lugares con características similares. ¿Cuáles son imprescindibles y cuáles no? Las comunidades cada vez menos se encierran en sí mismas y más bien se mueven y establecen vínculos con otras comunidades culturales. Las afirmaciones culturales acrílicas, ancestralistas o progresistas, si bien permiten afirmar *una* identidad, suelen ser ocasión para la autarquía y la exclusión. Las diversas dimensiones de la vida requieren de conocimientos especializados, eficaces y eficientes; sin embargo, la folclorización y la mercantilización de los conocimientos con fines diversos solo alimentan sesgadas maneras de ver la producción de los conocimientos. Frente a esto es necesario, entonces, establecer un diálogo abierto entre las diversas maneras de entender esos conocimientos, donde la academia y la práctica cotidiana necesitan de espacios para su maduración y producción en perspectiva intercultural. Entonces, los conocimientos comunales, porque son ancestrales y locales, podrán ser, tal vez, tradicionales y universales.

No hay que olvidar que conocer es construir y ordenar un mundo propio, saber los intersticios y los caminos por donde transitar, entrar y salir, para volver a hacer otro mundo donde volver a entenderse como humanos. Conocer es redimir lo enseñado y ampliar lo aprendido; es restituir lo abandonado y desechar lo que parece firme. Conocer es, por ello, delinear rutas para vivir mejor y señalar las desventajas de usar la información pertinente teniendo los medios como fines y no los fines como tales. Esto iría por un camino como el que Guerra propone, pues necesitamos construir «una epistemología que no anule la contradicción, sino que la incluya, la asuma y la explique» (1999: 65).

Los conocimientos son bienes comunales y también universalizables. Así como hemos ido conociendo las técnicas de otras culturas y nos hemos ido introduciendo en estas para resolver determinados males, del mismo modo, en la cultura andina —a nuestro parecer— existen

muchos conocimientos que deben conocerse, sistematizarse y difundirse en la humanidad para que puedan ser útiles en otros contextos. Pero, para ello, requerimos de un trabajo multidisciplinario e interdisciplinario, de tal manera que tanto la academia como la sociedad civil y el Estado deberían no solo estar atentos a su producción, sino también a su difusión.

Una anotación final consiste en insistir en algo obvio: si no conocemos la lengua de los otros, nuestra comprensión de sus conocimientos se mantendrá en el limbo o en la superficie; el conocimiento es una construcción colectiva que requiere del acercamiento a la racionalidad (*hamutay*) a través de aquellas categorías (*illakuna*) que simbolizan dichos conocimientos.

Al terminar esta parte quisiera tender un puente con el resto del libro: ¿quiénes son los sujetos de los conocimientos comunales?, ¿qué tipo de conocimientos producen? Para responder estas preguntas se propone explorar, a modo de ejemplo, el significado de *cuerpo*. Preguntarnos sobre quiénes son esos sujetos sociales es preguntarnos sobre cómo se conciben a sí mismos en relación con los otros y su propio territorio, que nosotros llamaremos aquí genéricamente *uku*, que —al parecer— es una manera de decir *el cuerpo* en la tradición oral y que se encuentra también registrado por diversos autores en los diccionarios clásicos de quechua.





---

## CAPÍTULO 2:

---

# ÑUQANCHIK

## Un nosotros diverso

*Largavistaykita urquykamuy,  
 qawaykamuway, atispaqa*

José María Arguedas (1998)<sup>20</sup>

### Introducción

La vida del *runa* (ser humano o gente) en los Andes es compleja y complicada. Las maneras de relacionarse y organizarse son más que los colores del arco iris (*chirapa* o *kuychi*) y sus identidades son diversas como la quinua (*kinwa*) de cien o más colores. No hay una identidad totalmente definida, pero sí definible por un conjunto de rasgos, social y culturalmente producidos. Las identidades andinas están en cambio permanente, desde hace mucho tiempo; de esto dicen, por ejemplo, los *Testimonios de los quechuas del siglo XX: Ñuqanchik runakuna*, recogidos por Escalante y Valderrama (1992). Desde entonces hasta ahora, las maneras de representar a los andinos han cambiado. Además, los andinos mismos han ido cambiando en sus maneras de ver el mundo, en sus maneras de relacionarse entre sí y con los otros que no son lugareños. La vida social andina en estos tiempos, por lo demás, está transida por la presencia de agentes económicos y financieros con intereses específicos e incluso contrarios a las expectativas de los pobladores locales, pero también por interpretaciones desde varias orillas.

*Runa kay* (ser gente o persona humana) no obedece, en estas realidades, a una ontología preconcebida o definida con antelación, y menos a una epistemología acabada y normativa.

---

<sup>20</sup> «Saca tu largavista y, si puedes, trata de reconocermé» (verso de «*Huk doctorkunamman qayay/ Llamado a algunos doctores*», la traducción es nuestra).

En las nuevas condiciones, ser *runa* es pertenecer a una realidad histórica que es un constante presente (*kachkan*) y requiere ser definido, parcialmente, desde su propia manera de comprenderse como memoria e historia, en medio de proyectos que están rehaciendo las muchas maneras de estar presente en la sociedad actual. Entonces, ¿qué es ser *runa* en estos tiempos? En la actualidad, creo firmemente que ya no se trata de reconstruir un *runa* ancestral y ligado a un lugar específico, sino que se trata de mirar cómo se encuentra hoy en día y cómo va construyendo su manera de entenderse en diálogo con las modernidades, vale decir: *imaynatataq kunan pachakunapi runayachkan* (cómo está construyendo su ciudadanía en estos tiempos).

Las aproximaciones al *runa* de hoy suelen pasar por el lenguaje académico, que busca delimitar la comprensión del mundo andino en general. Los aportes han logrado acercarnos más y saber sobre el ser humano como pareja (Ortiz 1993); con raíces *incas* (Ladrón de Guevara 2012); como *huchuy runakuna* (pequeños humanos) (Rengifo 2005); con identidades de género (Valderrama et al. 1989; De la Torre 2010); pero también con rostros plurales (Arnold 1998; Montes 1999), entre otros. Como vemos, la visión del *runa*, que definitivamente es un ser humano, ha ido cambiando y ahora es reconocido como un actor social, se hace presente de diferentes maneras y se vincula tanto con la naturaleza como con los *otros* seres humanos del mundo. Aunque las miradas sobre los *runakuna* siguen siendo, en cierta manera, estereotipadas,<sup>21</sup> es necesario deconstruir aquellas formas que simplifican la vida de la gente en los Andes, que es compleja de por sí. Al mismo tiempo, se requiere construir instrumentos que permitan mirar al *runa* no solo con un interés académico, sino también favorecer las formas de relacionarse socialmente, considerando a cada *runa* (*hatun* o *taksa/uchuy*, grande o pequeño) como un ciudadano con capacidades inagotables y con derechos, como cualquier persona universal deseable.

La vida social, económica y política de los Andes ha sido un espacio donde sigue habiendo modificaciones sustanciales en las maneras de operar en el contexto. La presencia de las modernidades ha encontrado menos resistencias a sus propuestas, y sus iniciativas han sido adaptadas y adoptadas en tanto han sido consideradas como importantes para seguir construyendo una vida mejor. Políticamente, los pobladores han entendido que hay que participar colectivamente en los procesos sociales sin entrar necesariamente en la lógica avasalladora de formas del asistencialismo y tendencias confrontacionistas; económicamente, los pobladores han diversificado sus estrategias para construir una economía que no esté del todo atada a las redes internacionales; socialmente, la migración y la movilidad poblacional han logrado desarrollar estrategias para acceder a los bienes comunes limitadamente, pero también buscar maneras de tener una *economía* sostenible en paralelo a la lógica del mercado.

---

<sup>21</sup> Hay quienes mantienen la imagen de un andino idealizado, ancestralizado, reificado y esencializado desde posturas bien intencionadas, pero que impiden ver a un *runa* en diálogo con las diversas corrientes sociales y culturales contemporáneas.

Los agricultores cultivan y producen para vender fuera y para el consumo interno. Entonces, ¿de qué *runa* estamos hablando?

Teniendo en cuenta el escenario social en el que nos movemos, queremos resaltar algunos aspectos que creemos son necesarios para descubrir la mirada que los pobladores tienen de sí mismos. Los *runakuna* de los diversos lugares andinos siguen recreando campos culturales peculiares donde ubicarse, valiéndose de sus propias capacidades, pero también de los nuevos aprendizajes. El quechua, por ejemplo, como una lengua viva tiene una raíz vigorosa y que forma parte de una identidad colectiva, que no es abandonada y persiste en sus variantes que subrayan una identidad local. Por el momento, hay elementos de reserva centrales que no se pueden dejar de lado y es necesario sostener aquellos que permitan mirar al *runa* como diversidad y como unidad histórica. Desde esta perspectiva, en este capítulo, proponemos por ello reflexionar 1) sobre el sentido de *runa*, como diversidad y pluralidad en relación con su visión como cuerpo o *uku*; 2) buscar en la lingüística elementos comunes para construir de *quién estamos hablando*; y 3) hacer anotaciones sobre aquello que los mantiene como seres diferentes, haciendo alusión a las potencias (o *almas*) que mueven al *runa* y lo que está *ukunkunapi* (en los interiores de su cuerpo), que los hace fuertes y diferentes en medio de los cambios.

## 2.1 *Imaymana runakuna*: gente diversa

La gente en los Andes es diversa y plural. Las diferentes identidades locales afirman a lo largo de las regiones su presencia y sobrepasan las divisiones políticas, las variedades lingüísticas y productivas. En estos tiempos la atención a las cuencas (*wayqukuna*) y a los corredores económicos (*ñankuna*), desde una perspectiva geopolítica, ha mostrado interés por la pluralidad andina y su vida dinámica, relativamente estable y persistente. Se ha hecho notar que cambiar su existencia en un contexto donde la sociedad se mueve con mayor velocidad y eficacia podría ser ventajoso para un proyecto económico sostenible. En este contexto, la pluralidad cultural es materia de un ejercicio social por tratar de controlar políticamente los movimientos locales. Sin embargo, las diferentes tradiciones siguen persistiendo en sus identidades y han ido generando una realidad, para unos sincrética y para otros, híbrida. Desde hace mucho la realidad andina es, entonces, diversa o *imaymana* o *ñawray*.

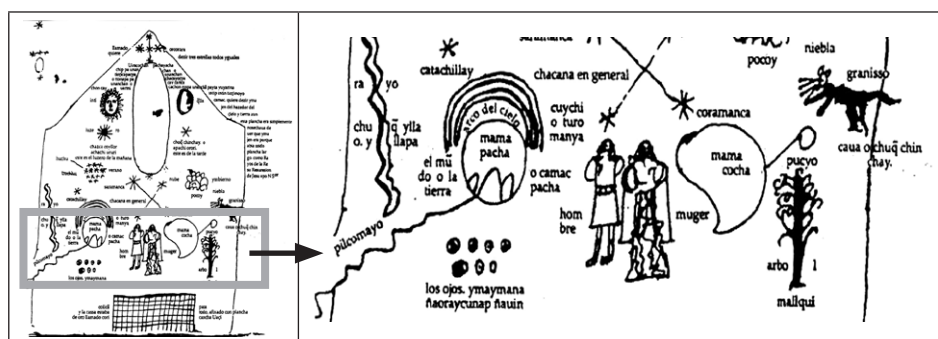
### 2.1.1 *Imaymana* o *ñawray*: la diversidad en el quechua

En el hablar cotidiano, para decir diversidad o pluralidad se dice *imaymana*. Sin embargo, existe otra forma —que al parecer ya no se emplea comúnmente— y es el término *ñawray*.

Ricardo, en 1586, incluye en su vocabulario el término «ñauray» [sic] para hablar de diversidad (Aguilar 1970: 166). Lo mismo hace Anónimo en 1603, quien menciona «ñauray, ñauraycuna. diuersidad de cosas. // ñauray, ñauray inquillcuna diuersidad de flores» (Cerrón Palomino 2014: 157). Del mismo modo, González Holguín en 1608, de manera más amplia, se vale de *ñawray* como un adjetivo para indicar todo género de cosas y animales. Yaranga (2003), AMLQ (2005) y Lira-Mejía (2008) hacen eco en sus trabajos e incluyen *ñawra* como variedad, diversidad, multiplicidad. Asimismo, Laime (2007), en la zona de Bolivia, incluye el mismo término y con el mismo significado. Además, un término equivalente a *ñawray* es *rikchaykuna*, que es utilizado por el mismo González Holguín para indicar la diversidad de elementos que existe en la naturaleza y en la vida social; esta palabra se conserva en la actualidad.

La vida humana es *imaymana* o *ñawray*. La expresión fue registrada por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, alrededor de 1603 (Santa Cruz Pachacuti 1993) en el diagrama que representa el *tiqsimuy* (cosmos). Aquí solo resaltamos dos aspectos de ese diagrama, que se hallan en la parte inferior: a) la imagen del ser humano como «hombre-muger» (en la parte central) y b) «los ojos, *imaymana ñaoraykunap ñauin*» (en la parte más baja a la izquierda) (Santa Cruz Pachacuti 1993: 208). Aquí, se puede decir que el *runa* (*warmi-qari*) representa la centralidad de la vida del *tiqsimuy* que está ubicado entre la *mamapacha* y *mamaqucha*. Por otro lado, el conjunto de siete pequeños círculos que aparecen en la parte baja de *mamapacha* requiere mayor atención. En esta ocasión solo queremos hacer notar que el texto, editado en la escritura normalizada, sería: *los ojos, imaymana, ñawraykunapa ñawin*, vale decir: los innumerables ojos, los ojos de la diversidad (Ver Gráfico 2.1).

Gráfico 2.1



Fuente: Santa Cruz Pachacuti 1993: 208.

No tenemos más datos relacionados con este gráfico. Sin embargo, queremos resaltar, siguiendo la tradición oral, que la naturaleza tiene muchos *ojos*. El *ojo* de la semilla es el lugar desde donde la vida se regenera y es el *sullu* o germen de la nueva vida. La papa renace de su *ojo*, que son unos huequecillos que están en su cuerpo. Los ojos de las plantas son las yemas

(*kiwillukuna*)<sup>22</sup> que conducen su crecimiento. Los cerros tienen sus *ojos de agua* en los puquios. El primer sorbo de la bebida o de la comida son los *ojos* que se ofrecen a la tierra o a las personas, etcétera. Entonces, todo lo que existe en el imaginario andino tiene *ojos* y estos ojos son innumerables y diversos. Todo tiene su comienzo, aquel punto que le permite renacer, es decir, crecer y para ello tiene su ojo que guiará su ruta.

El término *ñawray*, más allá del esfuerzo arqueológico de saber qué era, queremos dejar constancia de que se trata de una palabra que requiere ser recuperada y usada. Los términos *ñawray* e *imaymana* permiten reconocer la diversidad de cosas y acontecimientos que ocurren en la vida cotidiana. Los agricultores saben de la biodiversidad (*ñawray kawsaykuna*) que existe en los Andes y de los *ñawray qatakuna* (pisos ecológicos), espacios donde siembran lo pertinente. Asimismo, en los Andes viven *ñawray uywakuna* (diversidad de animales) y en los cerros existen *ñawray antakuna* (diversidad de minerales), cuyos minerales pueden tener diversos usos. Entonces, la diversidad es la condición *natural* que los andinos han tomado en cuenta para convivir a lo largo de su historia, hasta la actualidad.

Preguntando por la persistencia del término *ñawray* en nuestros tiempos, tenemos el dato que nos dio un joven egresado de antropología de Huamanga:

[...] *ari, anchata yuyaymanarisqayman hinaqa, uyarirqani carropi unay watakunaña. Wamangamanta Cuzcoman risqaypi puquy tukuyanay killapi; kayna rimaspa qawachinakuqta: «Qaway sumaq ñawray ñawray kay chakraqa añallaw yachakuyman» niqta; hinapti qawariptiy chakrapi tu uy papa wayta, habas wayta, alverja wayta, llapa waytallaña kachkasqa. Chaytachiki ñawray nin. 2002 Uscu Acocro.*

[...] sí, recordando con mucho esfuerzo, hace varios años he escuchado en el carro. Yendo de Huamanga a Cusco al terminar el mes de las floraciones; comentando lo que estaban viendo decía: «Mira, es deliciosa, múltiple diversidad, en esta chacra pudiera vivir, que lindo»; entonces, cuando vi, estaba la papa floreciendo, las habas floreciendo, las arvejas floreciendo, estaban todas las floraciones. Eso seguramente dice *ñawray*. 2002 Uscu Acocro.

Si esto es así, el término *ñawray* es una categoría que refuerza el valor de la diversidad quechua, junto al término *imaymana*, que muestra más bien el valor de la pluralidad, pues la diversidad es un punto de partida de la ontología andina y es sobre este punto que se debe construir la manera de entender y sostener la inclusión de la diversidad como una manera de ser en estos lares.

<sup>22</sup> Anotación de Godofredo Taipe, antropólogo y profesor de la Universidad de San Cristóbal de Huamanga.

En este punto, recordemos de nuevo a José María Arguedas, quien afirma, hablando del Perú, que es un país donde «están todas las clases de hombres y naturalezas» (1973: 287) y desde su propia experiencia y proyección dice que «no hay país más diverso, más múltiple en variedad terrena y humana; todos los grados de calor y color, de amor y odio, de urdimbres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores» (1973: 298). Sin embargo, ¿cuán diversos somos? ¿Por qué, entonces, las formas de discriminación y exclusión social se mantienen en la estructura social? Estas preguntas nos mueven a seguir buscando respuestas sobre quiénes somos y qué hacemos para reconocernos como *runa*. En la tradición arguediana hay dos puntos que me interesa resaltar en torno al significado de *diversidad* y están relacionados con la injusticia y la exclusión; vale decir, con la agresión constante que los andinos han padecido históricamente.

### 2.1.2 Ñuqayku: un runa particula

Las relaciones en el mundo andino no han sido y no son simples ni fáciles. Las identidades son formas de delimitación de las maneras de entender su propia idiosincrasia ante los otros. La historia andina no está exenta de asimetrías cubiertas de desigualdad y discriminación. Existen aquellos que están en la línea de un ‘nosotros excluyente’ (*ñuqayku*) y han buscado mantener una diferencia radical. Este tipo de *ñuqayku*, que se ha manifestado en otros tiempos con soberbia y violencia, aún creemos que sigue vigente en estos tiempos. Basta repasar algunas narraciones o reflexiones que Arguedas hace para evocar aquella situación. En primer lugar, es importante recordar aquella pregunta en *El sueño del pongo* (Arguedas 1983) que el patrón hiciera a un anciano en el corredor de su hacienda: *¿Runachu kanki icha imataq?* (¿Eres gente o qué cosa eres?). La pregunta sigue repitiéndose hoy en día de distintas maneras y se encuentra en las diversas formas de considerar a los habitantes de los Andes, sobre todo cuando se interviene para generar cambios en sus vidas sin consultarles necesariamente. Esto significa que los pobladores siguen siendo objeto de diferentes paternalismos y de mentalidades clientelistas, rezago de las formas coloniales de relación social. ¿Acaso no es cierto que se sigue considerando al *runa* como a un *no ciudadano* o como un ciudadano de *segunda categoría* o como un *ciudadano de a pie*? Los *runakuna* siguen siendo representados como personas sin conocimientos, sin ley y sin política y —en el mejor de los casos— son atendidos por el Estado y sus servidores como *clientes* sin derecho a reclamos o por profesionales con mirada paternalista. Dicho de otro modo, los andinos siguen siendo vistos como *purun runakuna*, vale decir, gente no civilizada o exótica.

En segundo lugar, en una carta que José María Arguedas escribiera en quechua a su amigo John Murra, incluye algunas preocupaciones que serán comentadas después de reproducir algunos de los fragmentos de la carta.

**Huk doctorkunamman qayay**

- *Nichkachunku ya, hinata nichkallachunku. ¿Imanantam ruwa(s)qa ñutguy? ¿Imamantapunim ruwasqa sunquypa waqaq aychan, taytallay ducturkuna?*
- *Mayukunam qaparichkan, mana chay ducturkunapa aypanan manchay uku, manchay qori tuta, qollqi tuta qaqakunapa chuapinpi; chay qori qollqi tuta rumimantam ñutquy; umay; diduypas.*
- *Pichqa pachak hukman papakunam waytachkan chay ñawikipa mana aypanan qori tuta, qollqi punchao allpapi. Chaymi ñutquy, chaymi sonqoy.*
- *Pachak color kinuakunapa kanchariyinmi Inti a quñirachin, Inti a timpuy achichkan; urpitukunapa, yana kunturpa purunta waytayachichkan.*
- *Kaypim pachak clasi waytayoq, miraq muraq muruyuq kinuata tarpuni, wiñachini. Chaymi almay, chaymi sonqoy, mana samaq ñawiy, taytallay ductur.*
- *Asuykamuy, oqariway helicopteruykipa oqllunkama. Ñoqañataq waranga clase qorakunapa kallpachasqa suminwan kallpachasqayki.*
- *Ti saykuynikita hanpisaq, pachak kinua waytapa kanchariyinwan, sumaq kuyakuq tusuchayninwan; tuyapa lirpu sunqunwan; qapariq mayupa, manchachiq yana qaqapa sunqunmanta chuya takikuq yaku urqusqaywan.*

**Llamado a algunos doctores<sup>23</sup>**

- Que sigan hablando, que hablen lo que quieran. ¿De qué está hecho mi mente (seso)? ¿De qué pues está hecho mi espíritu que llama, mi cuerpo (carne), señores, doctores?
- Allí donde los doctores no pueden llegar, los ríos siguen bramando, en la misteriosa noche dorada, en el centro de las rocas plateadas y misteriosas; de esas rocas misteriosas de oro y plata son mi mente, mi cabeza y también mis dedos.
- Quinientas variedades de papas están floreciendo, aquello que tus ojos no pueden descubrir en la tierra dorada y misteriosa y en el día plateado. Eso es mi mente, eso es mi espíritu.
- Los cien colores de quinuas calientan al resplandeciente sol, está haciendo hervir al sol; están haciendo florecer a las aves y la pluma negra del cóndor.
- Aquí yo cultivo con semillas productivas de quinua de cien variedades de flores, las hago crecer. Eso es mi alma, eso es mi espíritu, esos son mis infatigables ojos, señor, doctor.
- Acércate, llévame en el seno de tu helicóptero. Yo en cambio, te fortaleceré con mil clases de hierbas de potentes savias.
- Curaré tu pesada fatiga con las cien flores de la quinua resplandeciente y con sus cariñosos bailes; con el corazón de la calandria, con el grito del río, con lo que saque del limpio canto de la misteriosa negra roca.

(Murra et al. 1998: 251-155)

Sabemos que Arguedas escribió este texto en quechua después de la famosa *Mesa redonda sobre todas las sangres* que se dio con los científicos sociales y filósofos de la época en junio de 1965. Hay varias traducciones del texto, sin embargo, aquí propongo una que se ajusta a un objetivo simple: subrayar que la diversidad es la base real y social de la que se debería partir

<sup>23</sup> La traducción es nuestra.

para hablar de un colectivo andino y un Estado diferente. El texto es una reflexión personal de Arguedas que subraya el no-conocimiento<sup>24</sup> de la realidad andina y la profunda dificultad que los *doctores* tienen para saber de la vida de los otros (andinos) y de los espacios donde ellos viven. Entre tanto, Arguedas se presenta como aquel que forma parte de una naturaleza de muchos colores, de una vida llena de misterios.

Estos elementos invitan a pensar que el *runa* o, mejor, los *runakuna* son realidades en proceso y no acabados. Los *runakuna* no son fáciles de entender y menos saber del todo en qué consiste su cuerpo social lleno de historia y diversidad.<sup>25</sup> Eso significa que *runa* es una noción que se ha ido re-construyendo histórica y contextualmente como una unidad compleja. Siendo una noción que incluye un conjunto de rasgos (históricos, sociales, culturales, lingüísticos), necesitamos explorar con los mismos pobladores y en sus propias palabras lo que es ser *runa*. Siguiendo a Le Breton, podríamos decir que el cuerpo y el *runa* son el producto de una construcción simbólica y por eso una realidad históricamente compleja; cada cultura puede y lo hace a su manera y esto es lo que necesitamos registrar, poner en blanco y negro.

En este proceso muchos *runakuna*, como Ranulfo Fuentes,<sup>26</sup> han reclamado desde hace mucho tiempo una identidad diferente para el *runa*. Unos versos suyos —que también están en quechua— nos muestran esa perspectiva y dicen:

Yo no quiero ser el hombre que se ahoga en su llanto,  
de rodillas hechas llagas que se postra al tirano...  
Yo quiero ser como el viento que recorre continentes,  
y arrasas tantos males y estrellarlos entre rocas ...  
No quiero ser el verdugo, que de sangre mancha el mundo,  
y arrancar corazones que amaron la justicia  
y arrancar corazones que buscaron la libertad.  
Yo quiero ser el hermano que da mano al caído,  
y abrazados férreamente vencer mundos enemigos,  
y abrazados férreamente vencer mundos que oprimen.

(Vásquez et al. 1990: 224).

La imagen del *runa* que lucha aparecerá siempre en el imaginario andino manifestado en sus diversas expresiones, canciones, arte popular y sobre todo en sus luchas políticas en defensa de la tierra y, recientemente, contra la corrupción. Esta canción solo es un ejemplo de lo que

<sup>24</sup> Mejor sería decir desconocimiento.

<sup>25</sup> Es probable que Agamben (1998) tenga razón cuando dice que el pensamiento de la persona común es mucho más difícil de entender que el de un intelectual, pues en este último las ideas ya están ordenadas de alguna manera.

<sup>26</sup> Compositor y poeta ayacuchano, fue nombrado Doctor Honoris Causa por la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga en 2017 en reconocimiento a su actividad literaria y cultural.



el *runa* quiere ser, a pesar de que su definición no cuenta aún con aquello que puede facilitar su propia configuración histórica. Lo cierto es que en la realidad andina también hay la idea de los *ñuqayku* (parcialidad, particularidad), que buscan impedir la posibilidad de hacer un *ñuqanchik* (totalidad, pluralidad). Acerquémonos a este aspecto.

### 2.1.3 **Ñuqanchik: un runa plural**

Ser *runa* en el mundo andino es ser un nosotros particular (*ñuqayku*) y también un nosotros colectivo (*ñuqanchik*). La mirada como *runa* se nos presenta ahora como una tarea reflexiva, pero también de búsqueda de un sentido en las nuevas condiciones históricas. En esta perspectiva, los andinos no solo pertenecen a una colectividad compleja sino también a un entorno histórico cambiante. Las dinámicas internas en los *ñuqayku* son también conflictuales y complejas. La vida de los *ñuqayku* no se reduce a una simetría armónica ni equilibrada entre las partes; antes bien, lo que es común es la asimetría interna que sostiene y dinamiza la vida social y colectiva, y que busca sostener las tradiciones sin perder de vista los profundos cambios que viene experimentado en su proceso histórico.

Los andinos como *runa* son *ñuqayku* y *ñuqanchik*. Cada *ñuqayku* es diferente y como *ñuqanchik* son diversidad y multiplicidad en una unidad en cambio. Como *runa* no es diferente de cualquier ser humano universal. Los *runakuna* como *ñuqayku* se sienten pertenecer a un lugar, espacio o grupo donde su existencia tiene sentido, y el desarrollo de la vida está ligado a la tierra y a un conjunto de lazos sociales que le hacen existir y ser a su manera. Vivir en un lugar genera una identidad dotada de distintas formas de solidaridad, que están vinculadas con una tradición histórica y un proyecto social en proceso permanente de construcción sin perder sus peculiaridades. Dicha pertenencia va fortaleciéndose paulatinamente en la medida en que aquellos pobladores van considerándose como semejantes a los otros en las mismas condiciones y posibilidades.

¿Qué hace que *runa* sea *runa*? El *runa* forma parte de la vida que tiene *ñawray* o *imaymana riqsiykuna* (conocimientos diversos); es como la semilla con un complicadísimo archivo de datos, pues «la vida toda es memoria», como diría Cabieses (1993: 30). La semilla, en efecto, nace con una «memoria suficiente en sus células para poder vivir y desarrollarse» (Cabieses 1993: 30), ya que nadie le enseña a respirar, a digerir o a hacer tantas cosas de manera «automática», que no son sino los conocimientos heredados y que quedan impresos en los genes. Pero, no hay que olvidar que el ser humano es además una semilla compleja y un *ñuqanchik* diverso, social y culturalmente dotado de memoria informativa que aún falta mucho por explorar.

Según González Holguín, *runa* es ‘persona, hombre, o mujer’.<sup>27</sup> «Runa masi. Próximo hombre [ser humano] como yo. Runa masipura o runa masintin. Los de un pueblo, o ayllu [...] Hacha runa purunruna, los bárbaros sin Rey ni ley no conquistados no cristianos» (1989: 320). El *runa* de hoy se ha ido configurando mediante sus múltiples formas de relación con los otros globalizados y la naturaleza en sus diversas expresiones. Sus maneras de relacionarse con el mundo externo evidencia el manejo de un conjunto de esferas o identificaciones en el contexto de la *pachamama*. Aquellas relaciones requieren de valoraciones que dicen mucho de sus capacidades, con las que han ejercido algún tipo de control tanto en la naturaleza como en la sociedad misma. El *runa* definido como mujer-varón no limita sus características a dos sexos. En realidad, el *runa* se siente y se sabe mujer-varón y hace las cosas y las tareas como pareja (Ortiz 1993). Dicho de otro modo, no es posible concebir al *runa* sin varón y mujer. En todo caso, la noción sexo (que significa sobre todo separación en latín) no es compatible con *warmi-qari*, que es más bien una manera de diferenciar la existencia y el desarrollo del ser humano integrado.

Sin embargo, la imagen del *runa* fue reconstruida en el tiempo y Raúl Porras Barrenechea, en su estudio de introducción al trabajo de González Holguín (1989), menciona, entre otros, con una representación psicológica, a un «indio triste, tímido, receloso y fatalista, propenso a la mentira y al engaño». Para contrastar con esta manera de ver al indio, señala en el mismo texto que existe un vocabulario que lo presenta con un «optimismo vital, amor al trabajo, y una moral dinámica y constructiva basada en la cooperación, en la buena fe y el cumplimiento de los grandes deberes sociales». Ahora, la situación es otra, pues ya no se trata solo de describir al indio, sino de saber quién es *runa* como *ñuqayku* particular que dinamiza la posibilidad de un *ñuqanchik* colectivo e histórico en cambio.

## 2.2 *Runapa mitankuna* o el ser humano y sus dimensiones

Los Andes están formados por un *ñawray runakuna* (diversidad de culturas) bajo una sola nomenclatura: *runa*.<sup>28</sup> Este *runa* posee memorias de su manera de entenderse y vivir en un contexto que ha explorado y experimentado por mucho tiempo y de diversas maneras. El *runa* tiene la información en su propio *cuerpo*, en su manera de hacer y organizarse para instalarse en un contexto determinado. Un cuerpo colectivo y diverso ha sido un espacio en el que las diversas maneras de ubicarse y adaptarse constituyen un legado que está presente

<sup>27</sup> El vocabulario de González Holguín arroja más de ochocientas veces la palabra *runa*, lo que expresa la importancia del término y al mismo tiempo la posibilidad de hacer combinaciones, las que se pueden hacer con otras palabras y sufijos. Por lo tanto, la palabra *runa* es muchas cosas a la vez y no solo un cuerpo limitado por un conjunto de elementos, aunque es verdad también que su finitud aparece con la muerte, pero su infinitud con el nacimiento.

<sup>28</sup> En esta sección retomo parte del capítulo 10 de *Pachamama kawsan* (2017) con algunas modificaciones.

y cambiando permanentemente. Sin embargo, ese cuerpo social tiene *cuerpos* unitarios e individuales. Se habla de *runa hawanchik* y también de *runa ukunchik*. El primero tiene que ver con las identidades sociales y el segundo con las identidades subjetivas. La construcción de estas identidades pasa por la identificación de las exterioridades y los diferentes niveles en la interioridad que trataremos de identificar en el proceso.

### 2.2.1 *Runa* como diversas identidad

El ser humano no tiene complejidad, sino que es por sí mismo complejo, es *imaymana*. Esto significa que el *runa* no es comparable con los demás elementos que se encuentran en la naturaleza. Queremos señalar que el *runa* en el mundo andino ha desarrollado un conjunto de capacidades para adaptarse al medio ambiente variable. Además, ha desarrollado estrategias para crecer como ser humano a pesar de las condiciones sociales y políticas a las que fue sometido por las empresas políticas, económicas y religiosas. Si hay un indeterminante que marca al ser humano como diferente es el de ser *imaymana* o *ñawray* (diverso) en el marco de la *pachamama*. La diversidad es la manera de haberse adaptado a un contexto físico y social nada fácil y tener ventajas para organizar una sociedad en lugares no fáciles de establecerse.

Desde la perspectiva lingüística hay indicios para mostrar aquella complejidad que hemos logrado recoger. Según Mestas (2002), la lengua quechua tiene 195 sufijos, de estos hemos elegido solo cinco que creemos dan sentido del *imaymana* del *runa kay* (ser persona) en la región. Los cinco sufijos que vamos a considerar son: *-naku*, *-ntin*, *-naya*, *-rayku* y *-ya*. Cada uno de los sufijos retrata las maneras de estructurar las relaciones sociales y la acción individual; para su aclaración partiremos de un ejemplo y luego definiremos el sentido que tiene el uso en cada caso.

El sufijo *-naku*: *Ayllunakuspa yanapanakusun*. Esto significa ‘haciéndonos familia nos asistiremos mutuamente’. *Runa kay* en el mundo andino es una *relación* constante que implica intercambio, reciprocidad, vínculo con otros. El sufijo *-naku* sintetiza una manera de luchar contra las inclemencias y la posibilidad de quedarse *chulla* (solo, aislado) y superar o evitar la amenaza de ser *wakcha* (abandonado, pobre, débil o vulnerable). De hecho, la forma social es el *aylluchanakuy* (hacerse familia), *yanapanakuy* (ayudarse con otros), *kamachinakuy* (organizarse) o *kuyanakuy* (amarse), entre otros.

El sufijo *-ntin*: *Lliw llaqtamasintinmi yarqata qispichisunchik*. Esto quiere decir, ‘todos entre vecinos vamos a hacer la acequia’. El *runa kay* es también una *estructura* y un *sistema* social que parte de las relaciones mínimas, haciendo una totalidad. De hecho, la sociedad y la cultura son también una estructura de relaciones y de pensamientos. El sufijo *-nti* da cuenta de esa realidad que es materia de construcción permanente. Desde un principio no es posible vivir *chulla* ni aislado y la unidad andina se expresaría en, por ejemplo, formas de relación estructural como el *yanantin* (con su pareja), *wawantin* (con su hijo), *qasantin* (con su esposo), etcétera.

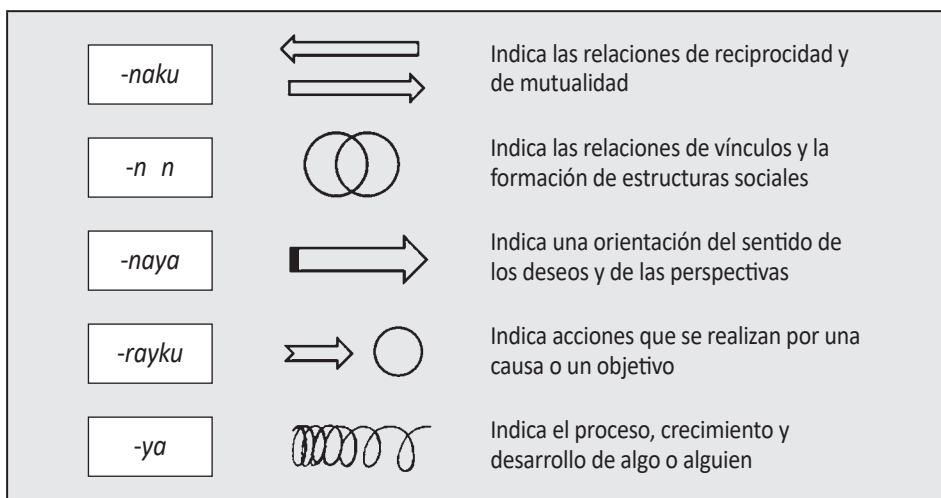
El sufijo *-naya*: *Llamkanayawachkanmi allinpaq*. Esto es ‘tengo deseos de hacer mi servicio para bien’. Aquí el sufijo indica el deseo de la persona, la expectativa que tiene con su posible servicio y la voluntad de hacer ese servicio. El sufijo *-naya* expresa la aspiración de las personas a lograr algo que quisieran realizar y que pueden ejecutar voluntariamente. Implica además que las personas tienen en el horizonte algo que quieren realizar para el beneficio individual o familiar o comunal. Así *mikunanayawachkan* (tengo deseos de comer) es una forma social para establecer vínculos.

El sufijo *-rayku*: *Yachapakuchkani runamasiyrayku*. Esto es, ‘estoy tomando lecciones por causa o en favor de la gente’. El *runa kay* tiene también una *orientación o intencionalidad* y da *sentid* a lo que hace. El sufijo *-rayku* contribuye a mirar en perspectiva y por ejemplo se puede decir: *Qichwasimirayku* (por el quechua o en favor del quechua), *qamrayku* (en favor de ti o por ti), y otros similares, para hacer una declaración del sentido y orientación de lo que quiere el ser humano.

El sufijo *-ya*: *Llaqtayayman runata yaykuchisunchik*. Esto significa: ‘Hagamos que la gente entre en el proceso de ser pueblo o ser ciudadana’. Esta es una manera de decir que el *runa kay* es también un proceso que está sujeto a cambios. Ser *runa* no es una esencia ni un modelo acabado, es tratar de ubicarse en medio de los cambios que se dan por diferentes aspectos y por ello buscar su propio desarrollo en relación con otros. El sufijo *-ya* nos permite ver el sentido de ese cambio. Por ejemplo, *runayay* o *sallqayay* nos permiten ver que el ser humano está en constante cambio, y puede ser más humano o des-humanizado.

El Gráfico 2.2. intenta ilustrar el sentido de los sufijos que acabamos de describir brevemente:

**Gráfico 2.2.**



Elaboración propia.

Teniendo en cuenta estos elementos, queremos proponer que el ser humano sigue siendo el centro de la naturaleza, y, a la manera de Max-Neef (1993) y Alkire (2002), reflexionar sobre algunas de las dimensiones que consideramos que hacen que el ser humano (*runa kay*) sea complejo (*imaymana ukunniyuq*) y responsable de lo que hace y de la naturaleza. Aquellas dimensiones que se pueden resaltar se dividen en dos grupos: i) dimensiones individuales y ii) dimensiones colectivas.

## 2.2.2 Dimensiones individuales del *runa*

*Riqsiy*: se trata de la cualidad de conocer que se desarrolla como *ruray*, *yachay*, *musyay* (practicar, aprender-enseñar, interpretar). Conocer para el andino es fundamental, no solo para saber dónde se encuentra, sino cómo salir de la condición; por ejemplo, de *mana ñawiyuq kay* (no tener conocimiento). El medio más importante y que lo diferencia de todos los demás seres existentes es el *hamutay*. Entonces *hamutaq* —dice González Holguín— es el ‘hombre de muchas trazas o sagaz inteligente’, y por lo tanto puede decir *hamutani*, es decir, ‘pienso, reflexiono’; esta actividad le permite al ser humano «inquirir, saber de secreto las vidas ajenas». La persona que dice *hamutani* quiere decir que es capaz de desarrollar consideraciones en relación a algún fin, buscar el orden de las cosas y juzgar qué debe hacerse. Este *hamutani* es también ‘conjeturar, sacar por discurso lo que será bueno y sucederá bien y lo que no’. En efecto, el sentido de *hamutay* es ‘elucubrar’, ‘pensar’, ‘raciocinar’ con la finalidad de llegar a tomar acuerdos, elaborar consejos o proponer determinaciones que han sido elaboradas en consulta.

El único ser en la *pachamama* que puede hacer *hamutay* es el ser humano. Esto significa que es capaz de informarse de lo necesario y de lo que está a su alrededor (*runapa kawsayninta hamutaq*). Por lo tanto, los *hamutaykuna* son las conjeturas o los razonamientos que hacen los seres humanos en relación con algo que les interesa. Solo las personas pueden *mana allinpaq hamutayta*, vale decir, ‘trazar mal o dar mal consejo o mal parecer’. El proceso de pensar es un ejercicio de construcción de la verdad (también lo contrario puede ser una realidad). El pensamiento debería hacerse en buena ley para el bien y para que sirva de orientación al resto; sin embargo, también pueden hacer el *hamutay* para el mal. Entonces, el término *hamutay* se puede ampliar a la capacidad de establecer ordenamientos con la finalidad de fijar tipos de conocimiento y elaborar discursos sobre ellos. El que piensa puede elaborar ideas nuevas y novedosas. Esta es la parte inventiva del ser humano, y esa invención se hace *pukllaspa*, es decir, jugando o hilvanando, que es parte de la capacidad de crear e inventar. Es en realidad el pensamiento el que crea la realidad, pone nombres a las cosas que va conociendo y saca del campo de lo visible lo no-conocido. Esa acción de poner nombres se dice *suticha* y organizar se dice *kamay* o *patachay*.

*Munay*: es la dimensión que posee el ser humano que le da la posibilidad de *akllay* (escoger) y *kuyay* (amar); estas acciones solo son posibles porque hay una voluntad en el sujeto. Esta voluntad es la que genera acciones decisivas en determinados campos. *Munay* es ‘voluntad, el querer, el gusto apetito o amor, que es acto’, dice González Holguín; pero también es sinónimo de poder. Entonces *munay* es la voluntad o la potencia de querer y desear. El querer como voluntad supone libre albedrío y libertad para hacerlo. Si se dice *munayniyta ruray* se quiere decir ‘haz lo que yo quiero’ o ‘te ordeno que hagas’. El deseo de hacer a su voluntad puede contribuir a la estética y llegar a decir *kayqa munaycham* (esto es bonito/a). Hacer beneficios de acuerdo con la voluntad de cada cual es *munayniykimanhina ruray*. El ser humano puede apeteecer (*munapayan*) según su voluntad o su deseo. Se suele decir que los niños no son capaces de decidir porque no habrían llegado a la condición de *runa kay* completo, y se suele decidir por ellos, y también por las mujeres. Sin embargo, estas ideas están cambiando en los nuevos contextos. Las mujeres deciden, en ausencia de los maridos o porque han decidido quedarse solas.

*Ruray/ruway*: es una de las dimensiones representativas del *runa*, la que se expresa a través del *llamkay* (actividad realizada para uno y para otro), *pukllay* (jugar), *unanchay* (crear). En la tradición andahuaylina se escucha más bien la forma *ruway* en lugar de *ruray*, pero su uso es indistinto. De manera extraña, González Holguín registra *ruray* y lo traduce como ‘la obra’. Sin embargo, otros autores, como Yaranga (2003), lo consignan como verbo y es ‘hacer, formar, crear, dar el ser, inventar’. De hecho, *ruraq* es el agente que hace y el *rurapuq* es el que hace algo para otro. El hacer es un acto individual, pero puede tener vinculaciones con otros. El *ruray* es un acto elemental que toda persona experimenta y es el origen de sus propias inventivas y creativities. Siendo una dimensión transcendental, solo el ser humano puede crear combinando diferentes elementos que existen en la naturaleza y en las relaciones sociales. El término *wallpay* es un arcaísmo que significa ‘crear o hacer novedades’. Del mismo modo, *kamay* es equivalente al anterior y además significa ‘ordenar’.

*Musyay*: es la capacidad de percibir y orientar la vida con la finalidad de protegerla: *ñawinchaspa* (observando), *taripaspa* (investigando). *Musyay* es también una actividad que implica aguzar sensibilidades particulares para mirar y hacer el seguimiento de los fenómenos y los acontecimientos. González Holguín no registra la palabra *musyay* o su equivalente como lo hacen otros. Los significados de la palabra *musyay* señalan la capacidad que tienen las personas de hacer aproximaciones o proponer hipótesis con la finalidad de advertir, observar, percibir o llamar la atención sobre alguna cosa o hecho. La capacidad de percibir peligros y posibles fenómenos está en relación a elaborar lo necesario para protegerse y desarrollar ventajas, advertir y enfrentar eventuales problemas. En la vida cotidiana se dice que también los animales son capaces de hacer *musyay*, sin embargo, es el humano quien da la última interpretación de los signos que presenta la naturaleza.

*Alli kay* o *qali kay*: es el campo del bienestar individual y de la salud. Para comenzar, hay que decir que *allin* o *alli* se refiere a cosa buena, lo bueno y el bien. Y *allilla* es ‘bueno y sano nomás’ y *alli kay* se refiere a la salud. Por otro lado, *alli kay* es la ‘bondad o ser bueno o la virtud’. Pero *allin* es también bien o bueno. En la misma ruta, *alli kay* o *alli kawsay* se refiere a la ‘vida quieta y gustosa’. El que ‘vive contento y con lo necesario’ es el *allin kawsaq*. Quien diga *alli allillam kawsani* estaría diciendo ‘vivo bien nomás y con gusto’. Una persona puede decir *allinniy* para mencionar lo que está bien para él/ella o le es provechoso lo que tiene. Se puede decir *allin kani* o *allinta kawsani* para decir que se vive en paz o con salud. *Alliyay* es estar saliendo de un mal o enfermedad y estar encontrando salud, vale decir que la persona puede recobrar la salud y las fuerzas porque las había perdido por alguna razón. Así, *alliyachini* es como decir ‘yo doy salud’ o ‘sano a otro’.

*Alli* con otros sufijos invita a describir con mayor precisión la calidad de la persona de quien se quiere decir algo. Así, *allichasqa* equivale a decir ordenado/organizado y ataviado o bien vestido. La persona que es noble, honrada, pero también rica, es nombrada como *allin runa* o *kaqniyuq runa*. Si hablamos del sujeto que es reparador o conciliador, este es el *allichay sunqu*. Si se hace la distinción entre estar bien y estar con salud, habría que valerse de *allin kani* y *allinmi kani*, respectivamente. También se puede fingir estar bien diciendo *alli tukuni*. *Alli rikchay* quiere decir ‘de apariencia buena o aparente’. Y *alli sunqu runa* es el hombre íntegro y cabal del que no se puede dudar. Según Herder (1897), *alli* es ‘bueno, excelente, perfecto, contento, sano, derecho’. Y si es *allipaq*, entonces es equivalente a ‘provecho’, ‘provechoso’. El *alli kay* es sinónimo de bondad y salud. Por lo tanto, el *alli kawsay* es una virtud. El *alli sunqu* es el bondadoso y afable. Todas las variaciones semánticas están siendo acompañadas de otros sufijos y a modo de ejemplo reproducimos los siguientes: *alli yachachisqa*: bien enseñado o bien criado; *alliyachiy*: componer o enderezar o sanarlo; *allichay*: ornamentar; *allillamanta*: con suavidad, con cuidado o de a pocos o despacio; *alliyay*: sanar, convalecer. En suma, *alli kay* representa la condición de bienestar humano como individuo, es decir *qali* (con salud), *kallpayuq* (con fuerza), *takyasqa* (estable). La constatación de esto es el logro personal como superación del *unquy*.

### 2.2.3 Dimensiones colectivas del *runa*

*Aylluchakuy*: es la dimensión humana que por las alianzas y los vínculos que se realizan en diversos niveles y con diversos actores sociales enfrenta la posibilidad del *chullayay* (aislamiento) mediante el *tupay* (encuentro), *tin uy* (encuentro agónico), *tinki* (vínculos de transformación). *Ayllu* según González Holguín es «parcialidad, genealogía, linaje o parentesco

o casta» (1989: 39).<sup>29</sup> Para Palomino y Quinteros la palabra *ayllu* es un sustantivo y se define como «*llaqtakunapi huñunasqa tiyaq runakuna; huk wasipi lliw yawar masikama tiya runakuna* (personas que viven juntas en un pueblo; personas que viven en una casa y son de la misma sangre)» (2005: 16); se traduce como comunidad y familia. Aunque la definición es discutible, nos da la idea de un grupo de personas que están vinculados por sangre o por una adscripción territorial. Para la AMLQ, *ayllu* es la parentela, «la organización social andina del inkano. Constituyó la célula fundamental, formada por el conjunto de descendientes de un antepasado común» (2005: 37). El *ayllu* es también la familia extensa que puede incluir a otras personas con deberes y obligaciones comunes. Pero también *ayllu* es el conjunto de comunidades que están en un espacio territorial y pueden tener, por ejemplo, *ayllu allpa* (tierra de la comunidad o de la familia) Igualmente, el *ayllu* puede ser un distrito o parcialidad territorial. Herder (1897) la utiliza para señalar que es también una nación o *llapantin runa*

El Ministerio de Educación del Ecuador (2009) señala que *ayllu* es una genealogía o un sistema donde hay «Yaya, mama, churikuna». Para Clodoaldo Soto (2012) *ayllu* es «*kuyanakuq, kuskanchasqa yawar masi runakuna* (personas relacionadas consanguíneamente que se aman y se sienten unidas entre ellas)»; y *aylluchakuy* es «hacerse miembro de una familia». Soto propone un ejemplo: «*Sapallan kaptinmi kay warmawan aylluchakurquniku hinaspas kuskaña yachaniku* (Nos hemos hecho parientes con este niño porque vivía solo y ahora vivimos en la misma casa)». La posibilidad de quedarse solo o sola en la vida es una realidad que, sobre todo, mujeres y niños viven como resultado de la migración temporal de los varones, a veces de manera definitiva. Si no hubiera la posibilidad de hacer *aylluchakuy*, sería como estar, literalmente, impedido de formar una familia y ser excluido del sistema social. Para impedir esta posibilidad las personas se buscan unas a otras y establecen *tupay, tin uy y tinki*, que son diferentes niveles de hacer relaciones y vínculos. No tener *ayllu* es como no tener sostén o soporte social o sistema que permita establecerse. Sobre esto, Córdova dice:

El *ayllu* en los Andes no es solo una noción que integra a los humanos, no sólo los de parentesco consanguíneo sino todas las colectividades viven en *ayllu*, el *ayllu* es una instancia de crianza y amparo donde se expresa la conversación y el compartir como mecanismos de convivencia. El *ayllu* vive en cada uno de nosotros que somos *runa*, una pareja vital con nuestra ánima armonizada con su cuerpo donde la comprensión, el cariño y el *kuyanakuq* (afectividades) hacen que la relación funcione (2004: 29).

*Uyway*: es la capacidad de ser responsable y atender lo que se considera débil, frágil, mediante el *qaway* (vigilar), *uqllay* (cobijar), *nanachikuy* (atender con responsabilidad). *Uywakuna* son, según González Holguín, ‘todas maneras, de aves, de animales, y arboleda criada a mano, o en casa, e hijos y mugeres, y todos los alimentados’, vale decir que son las criaturas que están

<sup>29</sup> Para González Holguín (1608) y también para Anónimo (Cerrón Palomino 2014), *ayllu o liwi* es «bolillas asidas de cuerdas para trabar los pies en la guerra, y para cazar fieras, a aves y tirar a trabar pies y alas».



en la condición de ser poseídos o domesticados. De ahí que la acción *uyway* sea la capacidad de criar, alimentar o sustentar algo que depende de uno o es la acción de tener o poseer y además cuidar. En la práctica andina todavía existe el *suñay*, que consiste en dar un animal de leche a un niño/a para que lo cuide (*uywananpaq*) y quede bajo su responsabilidad a manera de aprendizaje del atender.

*Uyway* es la capacidad de tener los elementos necesarios para hacerse cargo de la vida no solo de uno, sino de otros. Esto es un camino al *uywanakuy*, vale decir a ayudarse mutuamente a sustentar o alimentarse unos a otros, como también significa la capacidad de establecer acuerdos de carácter duradero, como casarse.<sup>30</sup> Sin duda esta dimensión demuestra la adultez del individuo y la asunción de responsabilidades (*nanachikuy*) en señal de conocimiento de las cosas que tiene y en demostración de la conciencia alcanzada sobre las cosas que están a su cargo ineludiblemente. Los que no tienen responsabilidades son las personas que aún no están en la capacidad de hacerse cargo de otros.

*Hawka kay*: es la dimensión de la paz que las personas como individuos o colectividad pueden vivir como consecuencia de condiciones estables, psicológica, social y materialmente hablando. Estar *hawka* implica estar *allin kay*. La palabra *hawka* en general puede ser traducida como ‘paz’, ‘plenitud’, ‘tranquilidad’ o ‘sosiego’. De hecho, si alguien dice *hawka kachkani*, estaría señalando una condición en la que estaría tratando de mostrar el ‘estar holgado’, ‘desocupado’, y ‘ocioso’ o ‘vago’, o ‘libre de ocupaciones’ y para reiterar su holgura puede decir *hawka kakuchkani*. El término indica también el fin de una actividad o un período de actividades regulares y productivas como el trabajo, y las personas pueden también elegir adrede este tiempo para expresar su nivel de satisfacción y de realización tanto individual como colectiva. Así, tener o buscar un tiempo de ocio o un espacio para el disfrute se puede decir *hawkarikuni*. En efecto, pasar el tiempo en recreación y solaz es *hawkarayay*; como estar pasando un día de fiesta o de tranquilidad o de paz o de jolgorio.<sup>31</sup>

Pero el término *hawka* también sirve para describir o definir una conducta. Así, el que es *hawkaykachaq* es el ‘vagabundo, ocioso no aplicado a ninguna ocupación sino a pasar tiempo’. El mismo término sirve para denominar el entretenimiento o el ‘pasar el tiempo’; *hawkaykachani* es una palabra que tiene como sinónimo *hinakachani* y que puede igualmente significar ‘pasar el tiempo sin ningún provecho’, vale decir: ‘solo estar en el tiempo del disfrute’. Aquí los sufijos son los que determinan el sentido de *hawka kay*. Sin embargo, teniendo el término distintas valoraciones, vale la pena insistir en la dirección que proponemos. *Hawkakuni* es tener un tiempo holgado donde es posible disfrutar de todo lo que se tiene y que señala el fin de las actividades y del trabajo; el término se asemeja mucho al tiempo del asueto. Este

<sup>30</sup> *Uywanakuy* es equivalente a interculturalidad (Mujica 2014).

<sup>31</sup> Ver sobre este punto en el capítulo 1, parágrafo 4.

tiempo también necesita de un lugar, que puede ser *hawkay wasi* o ‘casa de recreación’, o como es el caso de la plaza del Cusco, de un *hawkay pata*.

Al parecer hay una similitud entre *qasikuni*, *samakuni* y *hawkakuni*, en tanto los tres términos indican la naturaleza del sujeto que disfruta de un proyecto, período o tiempo de holgura en un espacio de tranquilidad y placer. El tiempo de re-creación o vacaciones es un tiempo vacío de ocupaciones y de actividades fundamentalmente productivas y de emprendimiento racional; es decir, es un tiempo de tranquilidades y de paz o *hawkaypacha*.

Decíamos que *hawka* también tiene un sinónimo, *qasilla*. Los diccionarios recuerdan que *qasi* es traducido como ‘cosa vana, cosa de burla o impertinente’ (González Holguin 1989) o ‘quieto, estático, tranquilo, inmóvil’ (AMLQ 2005), entonces un *qasi runa* sería un ‘hombre ocioso o que no tiene oficio’, ‘sin mando o desocupado’ y una persona pacífica (quieta) será *qasilla kakuq runa*, por lo tanto, un hombre sosegado o de paz interna sería un *qasi sunqu runa*. De ahí que el término *qasi* (con todas sus desinencias) está muy ligado a tranquilidad, paz, sosiego, desocupación, holgura, entre otros.

Una acción voluntaria lleva a *qasirayakuni*, que puede durar un tiempo indefinido. Una persona que elige estar desocupada se vale de la palabra *qasikuq* o *qasi kaq*, que significaría también una persona con tiempo de ocio. *Qasilla kay* es la ‘quietud, modestia, paz, sosiego’. En el lenguaje oral se trasmite que *qasilla kay* es estar tranquilo, sin tropiezos ni obstáculos. Una vida tranquila, sin sobresaltos, es tener una ‘vida dichosa, bienaventurada’, es decir *qasi qasilla kay*. Una persona también puede fingir tranquilidad y quietud, esto se dice *qasi tukuchkan*.

## 2.3 *Imaymana supaykuna*: potencias y energías humanas

Llegado a este punto, el *runa* diverso y complejo está transido por un conjunto de interioridades que en gran medida aún se mantienen en la condición de misterio y desconocido. Sin embargo, creemos que muchos han tratado de identificar los elementos que se muestran como potencias, pero sin lograr definir de qué se trata. ¿Por qué tomar en cuenta y hablar de potencia y de energías en el *runa* o en el *uku runakunapi* (en el interior de las personas)? Los testimonios que Escalante y Valderrama (1992)<sup>32</sup> recogen de los cotabambinos en la voz de Victoriano y Lusiku nos hablan de *almas* pero no sabemos qué significan. Antes de entrar en el tema quiero hacer un breve *excursus*. Se trata de la categoría alma.

<sup>32</sup> Los textos en quechua de este párrafo son tomados de Escalante y Valderrama (1992) sin alteraciones; sin embargo, las traducciones son nuestras.

El término *alma* no ha sido discutido aún con precisión en la cultura andina ni se ha desarrollado in extenso a propósito de él. Es necesario hacerlo y para esto requerimos de más investigaciones. Farah Cerna (2007),<sup>33</sup> una joven antropóloga, en su experiencia había escuchado decir a una de sus compañeras de habitación en un hospital: «ella es antropóloga, ella ve el *alma* de la gente»<sup>34</sup>. Reflexionando sobre este punto, Farah decía: «Yo no sé si como antropólogos realmente vemos el alma de la gente, pero una de las cosas más importantes que me llevé de la experiencia en la sala de salud mental fue que la mejor manera de entender a los demás es vivir como ellos». También, muchas veces escuchamos decir: «me duele el alma» o «te rompo el alma». ¿Qué significa entonces el «alma»? ¿Es probable ver el «alma» de la gente? ¿Qué formas tiene el «alma»? No lo sé. Entre tanto, tenemos el reto de no solo saber sobre el alma sino cómo y qué se dice sobre ella.

Para avanzar, recojo parte de la tradición árabe y que proviene de Avempace (2007), un árabe de Al-Andaluz del siglo XII, cuyo nombre se escribe Ibn Bayya y que es autor del *Libro sobre el alma (Kitab al-nafs)* escrito en Zaragoza, España. El libro tiene una impronta personal y se inscribe en la línea aristotélica. La edición que conocemos fue editada y traducida por Joaquín Lomba. Quiero subrayar, siguiendo a Avempace, que la palabra *alma* es un «término convencional» (2007: 29) y es una «entelequia de un cuerpo natural orgánico» (2007: 23) «lo cual incluye a cada alma y a cada una de sus facultades, esté dotada de unas u otras facultades» (2007: 28). El término entelequia se puede traducir como el tener un propósito o un fin en sí mismo y provendría de *entelés* (completo), *telos* (fin) y *echein* (tener). A la vez, quiero subrayar que el término *alma* esté abierto a más posibilidades de encontrar formas de almas y cada una de ellas con facultades diversas.

Para Avempace el alma, sin simplificar demasiado, es un término del cual se puede predicar de muchas maneras y que incluso pueden resultar «equivoco» (2007: 24) y al mismo tiempo, se puede hablar de potencias que se pueden vincular con la idea de alma y aquellas potencias tienen la función de ser nutritivas, sensitivas, imaginativas y racionales. De hecho, la vida se nos presenta como una complejidad hecha de materias y formas que hacen que su existencia no sea tan simple de ser definida y delimitada. El ser humano es, por ello, una complejidad que no se agota en unos cuantos términos o categorías.

Ahora bien, volvamos al hilo de nuestro discurso. Victoriano, según Escalante y Valderrama, es un hombre atareado por miles de peripecias dentro de un contexto cultural quechua, dedicado a las actividades ganaderas. Cuando Victoriano se siente disminuido dice: «*Manam*

<sup>33</sup> El manuscrito lleva por título: *Para el mundo entero. Una mirada antropológica en la sala de salud mental*. Este artículo fue escrito por Farah a modo de una etnografía de su experiencia en un hospital en 2006 y me lo hizo llegar para mi conocimiento. El artículo inédito expone casos de personas afectadas en una sala de salud mental. Quiero recordar aquí a Farah porque además de vivir intensamente su carrera nos privó, por propia decisión, de hacernos pensar más sobre temas de salud mental. Ahora descansa en paz desde 2008.

<sup>34</sup> La itálica es nuestra.

*balinichu, manan ati unichu* (No tengo valor, no tengo fuerzas)» (1992: 21), pero también dice «[...] *mana simiy kuyurichinaypaqpas kallpa kanchu*» [...] ni para mover mi boca tenía fuerzas) (1992: 22). Sin embargo, la fuerza y el valor de Victoriano entran en cuestión cuando se da cuenta de que su manera de entenderse como *runa* se vuelve más compleja y ubica su existencia en relación a *kimsa almamanta* (de tres almas). ¿Qué significa esto? ¿A qué se refiere cuando menciona tres almas? Aquí fragmentos de su testimonio. La traducción al castellano es nuestra.

*Chayqa, animuyki chaypiña kachkan. Kimsam animunchik almanchik. Kay makinchikpas rirukuna sullk'amanta kuraqman kikum; huk kuraq, huk sullk'a, huk chawpi. Chayqa, hukta wañunchik chayqa, kuraq kaq Qurpunaman ripum; huk kaqtataqsi Luriyapi qatinchik anchay kachkan hawapi puriq; huktaqsi kuwirpunchikwan kuska pantiyun u hupi pakakuq kachkan.*

Así, tu ánimo está ahí. Son tres nuestros ánimos, nuestras almas. Como los dedos de nuestra mano de menor a mayor, uno es mayor, el otro es menor, el otro es medio. Así, como una vez morimos, el mayor viaja a Qurpuna; el otro va a Luriya, ahí está el caminante extranjero; el otro se esconde con nuestro cuerpo junto al panteón.

*Chhaynas almanchik, wakin huk alma chayachkanña riki, tupamuchkanña Qurpunaman huknin. Huk kaqtataqsi kaypi wiltachkan, hukninwantaq kuska kachkanki, khayman. [...].*

Así es nuestra alma, uno de las almas ya está llegando, uno ya está encontrándose con Qurpuna. El otro, en cambio, está dando vueltas, y con el otro estás junto, así es. [...].

*Ñuqa rikukunim Chukibambillapi almayta llanthuyki kimsata. Hukmi allin, phragan kan, huk tumpa allin, huktaq wayra wayrallaña kan. Imaynapas chhayna kanpas. Khaynam chay unqusqa. (1992: 22-23).*

En Chuquibambilla, en mi sombra vi mis tres almas. Una de ellas bien, fragante, el otro parcialmente bien, y el otro muy difusa. Yo no sé a qué se deba eso. Así fue cuando enfermé. (1992: 22-23)

*Runawan tupaspapas mana riqsirqankuchu mikhuq ukya masinta. Mana pitaq riqsinpunchu, yuyaynin chinkarpan. Aksam alman phawasqa. Runaqa manam pita riqsinchu, suti tapas qunqaraqapunmi. Almallanchikmi hap'iwanchik runata hina. (1992: 29).*

Al encontrarse con gente no reconocieron con quienes comía y bebía. No podía reconocer a nadie, perdió su memoria. Así se salía su alma. La persona no reconoce a nadie, también olvida su nombre. Solo nuestra alma nos tiene como a humanos. (1992: 29).

¿Qué significan las tres almas? No tenemos elementos suficientes para realizar una interpretación, pues los testimonios no se amplían en torno a este dato importante. Por otro lado, tenemos a Lusiku, el otro personaje del que Escalante y Valderrama dan razón. Lusiku también tiene su versión sobre el mismo tema. Su testimonio habla de «*kimsa almakuna* (tres almas)». ¿Qué son estas almas? ¿A qué se refieren con este término? Su testimonio tampoco

logra esclarecer a qué se refieren con esta categoría. Aquí algunos extractos. La traducción es nuestra.

*Kunanqa imatapas buluntarninyuq runa rurapun, mana buluntarniyuq, mana rurapunchu. (1992: 154).*

Ahora cualquier cosa se lo hacen cuando la persona tiene voluntad, si no tiene voluntad no se hace. (1992: 154).

*Ñuqayku hap'iyarpasaqku. Qamtaq supaynin urqunakama dalimunki. (1992:167).*

Nosotros lo agarramos. Y tú, fórnicalo hasta dejarla sin aliento. (1992:167).

*[...] iskay chunka pichqayuq sillara rirqayku, ñispam kimsantiy alma ta qarayukuni yanqamanta, mana qayk'aq suwasqayta "ari" ñiyuni mana warku(y)ta atipaspa. (1992: 182)*

[...] fuimos veinte cinco, revelé a mis tres almas por las puras, acepté muchos de los robos que nunca hice, para no ser colgado. (1992: 182).

*¡Ay! warkuptinri maypiñam almayqa "Yapamantachá warkuywanqa", nispa kuwirpuqa kuwirpuñachu khatatarpani... (1992: 183).*

¡Ay! dónde estaría mi alma si me cuelgan. "Si fuera colgado nuevamente", decía, mi cuerpo ya no sería mi cuerpo, temblaría... (1992 183).

Tanto el testimonio de Victoriano como el de Lusiku hablan de almas y pérdidas de energías en momentos álgidos de sus aventuras. Saliendo de este espacio, a miles de kilómetros de distancia, en Pampallaqta (Calca, Cusco), también se habla de *kimsa almamanta*, en un contexto diferente (Robin 2008). Del mismo modo, en la zona aymara, Gerardo Fernández (2008) habla de tres o cuatro almas a modo de *ch'iwi* (sombra) pero que se resumen en *chuyma*, que según Bertonio ([1612] 1993) «se aplica al corazón y al estómago y a casi todo lo interior del cuerpo» y al mismo tiempo, es «todo lo perteneciente al estado interior del ánimo, bueno o malo, virtud o vicio, según lo que le precediere. Y para que se entienda pondremos algunos ejemplos tocantes al cuerpo y al ánimo». El mismo Fernández se queda con la idea de las tres o cuatro almas bajo la nomenclatura *ajayu*, *animu*, *coraje* y *angel de la guarda*. Es obvio que los tres últimos términos son castellanos (Gavilán 2011). Es importante recoger estas anotaciones para ir esclareciendo aún más el sentido que tendrían estas categorías. Por ello, estas notas invitan a considerar que el *uku* —quechua— y el *chuyma* —aymara— de la persona contienen fuerzas, poderes, potencias o capacidades. Cada uno de estos términos necesita de mayor esclarecimiento. Sin embargo, por el momento, seguiremos denominándolos como *tres almas*.

Para avanzar en la reflexión proponemos, a modo de hipótesis, tres categorías quechuas que requieren ser contrastadas con mayor detenimiento. De antemano digo que las tres almas, sin aproximarnos ontológicamente y más bien desde una perspectiva fenomenológica, podrían ser semejantes a *samay*, *supay* y *nuna* o *animu*. Para todos los casos, en adelante,

nos valdremos de las categorías quechuas para las consideraciones necesarias.<sup>35</sup> Con estas ideas adicionales, entonces, pasamos a considerar lo relativo a las *almas* en el mundo andino.

### 2.3.1 *Samay*: aliento vital

*Samay*, literalmente, es ‘aliento’ y también ‘respirar’. Es la forma más simple de decir que alguien o algo *vive* porque *respira*. *Samay*, en la perspectiva fisiológica, consiste en inhalar y exhalar aire y es lo que hacen todos los seres vivos; es el aliento que los hebreos identifican con la *neshámáh* o *ruaj*, los griegos con *pneuma* y los latinos con *spiritus* (Haag et al. 1964). Para el caso andino, el *samay* señala la *vida* de la persona o animal y su ausencia equivale a muerte o no existencia. Solo los *uywakuna* (animales) tienen *samay* y es lo que les permite moverse. Ya en González Holguín en la edición de 1608, así como en Laimé (2007), *samay* es ‘respirar y botar el aire o generar vaho’. Respirar de prisa o resollar es *samarqupayani* y *samayqakuni* es respirar por la boca o alentar. En efecto, *allikunapaq samaynin* es ser como el buen ejemplo para otros. En la zona del Ecuador los términos *samay* y *samiy* son equivalentes para decir respiración, aire y aliento” (Ministerio de Educación del Ecuador 2009). En todo caso, solo los seres vivos respiran. Sin embargo, el término *samiy* es ‘dicha’, ‘alegría’, ‘felicidad’, ‘ventura’, ‘fortaleza’, ‘energía’.<sup>36</sup>

Por otro lado, *samay* es también el vaho o aliento que puede transmitir una enfermedad a otro, y escuchar una frase como *samaykumawasqa unquyta* (me transmitió el mal) es equivalente a una suerte de contagio. Asimismo, el término *samay* también puede significar pasar a otros mi conducta: *samaykuni mana allin sunquyta*. *Samaykunim* podría, en efecto, mostrar alguna manera de enseñar a otros sus costumbres, sean buenas o malas, o sus conocimientos. El *samay* es muy cercano a lo que se entiende por *espíritu* o *alma* y puede *transmitirs* —como enseñanza— a otros hasta que estos hagan lo que el transmisor quiere. Por ello, *samay* está vinculado a la calidad de transmitir la salud y el conocimiento: «*Samaykuni, allin yachasqayta o yachaq kayniyta*. Enseñar o infundirle mi ciencia», como diría González Holguín. Estas frases son muy actuales. Si el *samay* es susceptible de ser transmitido a los otros, entonces queda la posibilidad de *pegarse* a otro y favorecer un modo de vida, que se puede llamar costumbre.

<sup>35</sup> Sobre este punto, Classen dice: «According to Glynn Custred, who has examined different Inca terms in relation to the Western concept of soul, *sonco*, the heart and the stomach, was a kind of "body soul," denoting a person's character, consciousness and intellect. *Yuya* -reason, memory, imagination- corresponded more specifically to the concept of "mind". *Samay*, breath or inspiration, was a "breath soul" providing life and linking a person with the spiritual aspects of the physical environment, while the term *nuna* apparently referred to a person's spirit, or "free soul"» (1990: 172).

<sup>36</sup> En efecto, *samiy* significa, además, tener suerte, bendecir, dignificar, entre otros. (González Holguín 2007; Yaranga 2003; AMLQ 2005). En Ecuador (Cordero 2010) se escribe solo *sami*, como también en Bolivia (Lara 1971).

*Samay* significa también ‘descansar’. En efecto, descansar es la acción que muestra la autonomía que el ser humano tiene de sí mismo y puede decir *samaykuni* (yo descanso por mí mismo). Este es el acto más importante para expresar que la vitalidad está vigente en el cuerpo del individuo, es decir expresa su autonomía y libertad. Sin embargo, solo el que tiene conciencia de que puede descansar es capaz de fatigarse o desfallecer por alguna razón. La fatiga, en cierto sentido, es una amenaza a su autonomía, el *samay se puede ir*. Esta es la otra manera de decir que el *samay* está en peligro y hay que protegerlo; pues el *samay* es señal de vida que puede reanimar el ánimo decaído. El resuello del ser vivo señala que está descansando. La respiración alterada, que se dice *ñusñuy*, muestra la dificultad de respirar. Esto puede ser señal de malestar en la existencia del ser vivo.

En el lenguaje cotidiano se logra diferenciar *samaykuy* de *samaykukuy*. La primera es la invitación de una persona a otra a descansar y la segunda es reposar por iniciativa propia o bien es una invitación a descansar. *Samaykuniy* es, en cambio, insuflar el poder o capacidad a otro. La persona que cura del mal del susto, por ejemplo, hace *samay* en un lugar y en una hora determinada. El *samay* de las personas y de los animales son elementos para recuperar la salud de las personas y sobre todo la de los niños; restaura a un *mancharisqa* (asustado) a través del *qayapa* (llamado). Esta acción realizada por las personas entendidas puede hacer que el *samay* de la persona debilitada recupere su autonomía. El *qayapu* es, por ello, la acción de insuflar o dar el aliento para que el *animu* regrese y el *sunqu qasilla kananpaq* (se tranquilice la interioridad de la persona) (Bugallo et al. 2011). La importancia del *samay* en las relaciones humanas consiste en valerse de todos los *samay* para recuperar la estabilidad en diversos campos. Entonces, transmitir el *samay* es también saber transmitir a otro su manera de relacionarse. El hecho de *alentar* (*samay*) en la cabeza del niño es vincularse con él interpersonalmente (Cáceres 2008), se trata de una terapia que genera relaciones diferenciadas entre las dos personas. El *samay* de los animales cansados (caballo o mula) dirigido a la cabeza de los niños o mayores tiene la finalidad de que esa bufada *sane* a aquellos que son considerados como débiles o enfermizos.

Pero, ¿cuál es la naturaleza del *samay*? ¿Qué muestra su *ausencia*? Solo sabemos que su ausencia debilita (*unquchin*) el cuerpo del ser viviente y, al mismo tiempo, lo pone en peligro; a este hecho algunos médicos lo conocen como riesgo de muerte. La ausencia del *samay* es señal de que el ser deja de ser autónomo y puede dejar de ser un ser viviente. *Samay* es identificado como el *aire interior* o el aliento, que la teología cristiana denominó como «espíritu y ánima» (Boyer 2006: 206), además, esta noción está ligada con «las entrañas y el corazón» (Boyer 2006: 188) asociados a la fuerza vital que se llama *animu*. Así mismo, *samay* «es al mismo tiempo la sustancia que diferencia al *runa* de todo cuanto le rodea. Como fuerza y energía vital, parece que en el hombre se canaliza a través del trabajo...» (Boyer 2006: 189). Una interpretación espiritual del *samay* podemos encontrarla en Zaruma (2006).

*Samay* es, entonces, la palabra que señala el primer signo (*illa*) de vida. Se trata del aliento vital, aquello que muestra que el *kay* (ser y aquí) tiene no solo existencia, sino una cualificada manera de estar y ser diferente, que podemos denominar vida. Boyer menciona que en la zona de Ayacucho «se concibe al ser humano y a muchas otras cosas más de la Naturaleza compuestas por un aire que los anima» (2006: 187). Hay que decir que el *samay* no es *wayra* (aire o viento). Es más bien el principio que genera acción. Alguien sin *samay* es un cadáver y una cosa inerte; es el *samay* el que hace que se mueva y realice acciones en señal de transformación y cambio. La presencia del *samay* hace que el ser actúe de diferentes maneras. *Samay* es, desde otro punto de vista, el resultado de combinaciones complejas de un organismo que muestra su autonomía y su libertad para moverse y generar su propia *autopoiesis*. Por eso, *samay* es inhalar y exhalar el aire para generar energía en todo el cuerpo; la ausencia del aire en el cuerpo lo deja inamovible. Entonces, *samay* es el principio de autonomía. Boyer insiste que es como «la fuerza que anima y sostiene al hombre y a todas las demás cosas de la Naturaleza» (2006: 188); punto que es discutible. Que el *runa* lo tenga es indubitable.

El equivalente del *samay* humano en la naturaleza es *waspiy*. El *waspiy* es lo que conocemos como vaho o vapor. Los andinos saben que el *samay* de la tierra tiene otro nombre y es *waspi*, categoría diferente del *samay* de los seres vivos. Lo que queda por aclarar es si los otros elementos de la naturaleza tienen o no *samay*. Al parecer no existe otro *samay* que no sea el de un ser que se mueve y cambia. En todo caso, *samay* es la primera energía que hace realmente al ser humano se acción y vitalidad.

### 2.3.2 *Supay*: energía

En este punto me apartaré de las traducciones e interpretaciones teológicas y religiosas del término *supay*, que ciertamente están vigentes y que requieren ser resignificadas. Jairo Soto (2012), por ejemplo, para el caso colombiano recoge abundante información sobre la visión ritualiza del diablo. Sin embargo, para nuestro caso nos valdremos de los diversos sentidos que los pobladores andinos dan al término *supay*, acudiendo a cuentos y a diálogos personales.

El cuento *Tutupaka o el mancebo que venció al Diablo* que Jorge Lira recoge (Anónimo Quechua 1974), es una pieza muy importante para entender el sentido del *supay*.<sup>37</sup> En resumen, un joven que pierde una apuesta en un juego queda empeñado a cumplir su palabra de viajar a la casa del diablo en Tutupaka. El joven debe sortear una serie de dificultades para vencer al diablo a quien debía someterse a su llegada. La hija del diablo, que hace de aliada, le aconseja

<sup>37</sup> El autor menciona una versión quechua a la que no hemos tenido acceso ni conocemos.



y ayuda a salir airoso de las tareas exigentes que le impone su padre, valiéndose de un anillo maravilloso. El joven, después de cumplir las tareas con la ayuda de su compañera (la hija del diablo), se fuga con ella para regresar a su pueblo. Llegando a este lugar se olvida de su compañera por el abrazo inesperado de una mujer, pues no debía realizar tal acto por advertencia de la hija del diablo. Cuando estaba por casarse con otra joven, una anciana a través de una gallinita logra influir para que recuerde que tenía una novia que le espera. El joven hace memoria de su olvido y pide perdón, pero la hija del diablo se lo lleva en un carro de fuego a un lugar sin paradero.

En este cuento, el término *diablo* está vinculado con las habilidades que las personas tienen para manejar información para fines diferentes. El *supay* representa a un tipo de poder que controla un espacio y a las personas en sus dominios. En cierto sentido, las personas que no controlan sus conocimientos pierden y quedan presas del dominio del diablo. Sin embargo, el diablo que hay en el joven le hace cumplir todas las tareas con los consejos de su compañera (hija del diablo), quien conoce todos los movimientos de su padre y le permite anticipar lo que debe hacer el joven. El manejo del conocimiento salvador lo tiene la mujer, olvidarla será la causa de la perdición del joven. De hecho, el joven al olvidar a su futura compañera no logra su perdón y su alejamiento de esta vida es definitiva. Conocimiento y olvido son dos caras de la misma realidad. En efecto, los conocimientos requieren del anillo (posible signo de alianza con la hija del diablo) para realizar todas las tareas que el diablo le da. El joven se descubre sin autonomía ni fuerzas para defenderse del olvido. Este es la causa de su perdición definitiva.

Délétroz, por su parte, recoge en Coaza, Puno, narraciones sobre el *supay*, donde lo presentan como una entidad externa que puede penetrar en el ser humano para enfermarlo a tal punto que «*kaywan unquqkunaqa pawariyta munapunku, chiqap kallpayuq kanku* (los que se enferman con eso quieren correr, tienen una fuerza tremenda)» (1993: 8).<sup>38</sup> En otra narración el *supay* aparece como un *saqra* hacendado (hacendado diablo) a quien en una apuesta un joven le gana sus bienes y se hace hacendado. El verdadero diablo o *supay*, en suma, es quien se vale de su inteligencia y sus capacidades para vencer al diablo imaginario que aparece en las narraciones y que cumple una función pedagógica y no ontológica en las relaciones sociales humanas.

En la zona de Atacama, Chile, Gabriel Martínez explora el sentido de *supay* y afirma que «el *Supay* de las minas y el dios del cerro *Wak'a* son una y la misma cosa» (2001: 138), vinculando así de manera directa *pachamama* y *saxra* (diablo hembra). Martínez sigue el derrotero de considerar la sexualidad de las entidades y no el poder en sus variadas formas, cuyos extremos pueden expresarse en el orden y en el desorden. Para nuestro caso, *saqra* se puede traducir

<sup>38</sup> La traducción es nuestra. La versión original es: «*kaywan onqoqkunaqa phawariyta munapunku, cheqaq kallpayuq kanku*».

como la ‘capacidad de perturbar’ y es propio de aquel que es considerado como travieso o inquieto; las acciones del travieso generalmente son perturbadoras y generan desorden. Las imágenes tanto de *supay* como de *saqra* están ligadas a las maneras de expresar la energía que tienen las personas y la naturaleza. Es verdad que los diccionarios traducen el término *saqra* como ‘diablo’ o ‘demonio’; sin embargo, en el habla común se usan con mucha frecuencia las mismas palabras para retar a alguien diciéndole: «*Yaw saqra, ¿imatataq maskachkanki?* (Oye, tú que estás intranquilo/curioso, ¿qué estás buscando?)»; «*Ima saqrataq kayqa kasqa* (Qué inquieto/ juguetón/ fastidioso este había sido)»; por ejemplo.

El *runa* es una entidad con energía que tiene expresiones diversas. A diferencia de otras maneras de traducir, y sobre todo de pensar, el *runa* está dotado de un *supay* excepcional que no está en el resto de los seres existentes en la naturaleza. *Supay* es la energía que está en el cuerpo, que se expresa como creatividad o violencia y que puede producir bienestar o hacer daño a sí mismo o a otros. «*¿Ima supaymi ukuykipi kachkan?* (¿qué fuerzas internas desconocidas tienes dentro?)» le dice una mujer a su marido que estaba ebrio; no es verdad «que el *diablo* estaba dentro» de su marido, sino que un tipo de energía le había generado malestar. La madre o el padre que reacciona y le dice a su hijo/a «*supayniykita aparqachisqayki*», quiere decir «qué tipo de energía es la que ha generado malestar y de ser posible debe ser expulsada». Por otra parte, el término *supay*, por todos los indicios, estaría asociado con el mundo femenino; nunca hemos escuchado decir *supaypa churin* (hijo del diablo), pero sí a menudo *supaypa wawan* (hijo/a de la diablo). El término *wawa*, en efecto, se emplea para vincular que el hijo/a es de la mujer. Entonces, ¿cómo entender al *supay*? Si mantenemos la idea de atribuirle la idea de energía, es probable que ese *supay* sea no solo femenino sino también masculino; sin embargo, creo que este no es el camino para definir el significado real de *supay*.

La tradición del *supay* debe ser explorada mucho más, pero hasta ahora nos queda claro que el término no puede reducirse a una interpretación maniquea y religiosa. Proponer que hay dos principios en pugna en el mundo andino no tiene asidero y más bien lo que existe es una unidad compleja con una variedad de dimensiones, de tal manera que el agua, por ejemplo, así como da vida también produce la muerte. La noción teológica de *supay* traducida en la Colonia le hace flaco favor a la potencia humana, que sigue hasta ahora creando formas de adaptación a los diversos cambios. Para González Holguín el término *supay* está asociado con la maldad y el exceso, pero no con la bondad o potencia. *Supay* es el demonio, pero es también la sombra de una persona o animal; además, aparece la imagen del juguetón a quien se puede decir *supay tukuq*. Entonces, el *supay runa* sería el hombre endiablado o malo como un demonio. Quizás, por ello, la tradición andina quiso introducir la imagen del diablo hispánico al folclore para expresar la transgresión y el desorden durante las fiestas.

El artículo de Carlos Valcárcel (1942) sigue siendo un documento importante que vale la pena revisar con detenimiento para considerar el tema del *supay*. En esta línea, después de escuchar

atentamente a las personas de diversos lugares, podría decirse que el diablo o demonio *no existe* en el mundo andino, sino solo como representaciones maniqueas folclóricas y que ahora forman parte de grandes fiestas y representaciones lúdicas. Pero *sí existe* de otra manera: como la capacidad humana que es capaz de transformar su entorno, pero también la de contribuir a la destrucción de lo que le rodea, con el propósito de sacar ventajas pragmáticas con fines individualistas. En todo caso, el *supay* es el equivalente a la *dýnamis* griega que significa potencia y poder. Las cosas tienen su *dýnamis*, que es una cualidad y a la vez es la capacidad de generar variadas formas de relación con efectos diversos. El sujeto que tiene *supay* tiene *ati* (poder); vale decir, quien tiene energía, tiene poder para cambiar, poseer, vincularse, establecer relaciones, construir, pero también destruir, malograr, desvincular, entre otros. Por lo tanto, el *supay* no es una entidad ontológica opuesta a algo bueno. Solo es la energía que todo ser humano posee y por esta razón *atin* (puede) y hace muchas cosas con consecuencias diversas.

Entonces, siendo el *runa* una unidad poderosa, tiene su *supay* como varón y como mujer. Cada varón tiene cualidades y capacidades diferenciadas, así como las tiene cada mujer, y sus capacidades no entran en contradicción necesariamente, sino son —como se suele decir— complementarias. En esta línea, es posible que el *supay* esté vinculado con la voluntad de cada cual y las consecuencias negativas de esa voluntad pueden ser leídas como *no gratas* desde el otro lado. La felicidad de uno podría ser la infelicidad del otro, y la enfermedad también podría ser la causa de la enfermedad del otro. En efecto, cuando alguien se muestra vulnerable, este *contagia* a otro y lo hace también frágil. La debilidad puede atacar a los miembros de una familia y hacerlos más frágiles.

Por lo tanto, uno *es supay* y uno no *ti ne supay*. Ese ser *supay* nos coloca en la posibilidad de constituir una capacidad propia de la vida. El hombre andino *supayllatañam imatapas ruran* (hace con firmeza y creatividad). Entonces, *supay* no es *per se* malo, es más bien la capacidad creadora y generadora de vida y de cambios.<sup>39</sup> En efecto, el cambio viene de la posibilidad de experimentar y producir variaciones en las relaciones. Cuando esa posibilidad excede los límites de la comprensión del mismo humano, se torna oscuro e incomprensible y por ello la realidad se hace *chusaq* o *ch'usaq* (incomprensible). Dicho de otra forma, se torna ininteligible y genera miedo (*manchakuy*). De hecho, muchas acciones humanas son incomprensibles y las personas se agarran la cabeza diciendo: «Qué diablos ha hecho este hombre o esta mujer (*Ima supaytam kay runaqa [warmi-qari] ruraraqun*)».

<sup>39</sup> Ayala, para la parte aymara menciona a *supaya* como demonio, es —entre otros— «el individuo que no observa las reglas de la moral y de la sociedad [...]; al bribón, charlatán, mentiroso, falsario, etc., los conocen con este apodo, al niño travieso e incontrolable [...]» (1990: 23).

### 2.3.3 Nuna / animu: poder

*Nuna* y *animu* aparecen en los registros escritos y luego hay muchas versiones orales de ambos términos: *ánimo*, *ánima*, *alma*, *espíritu*, son las más comunes. No sabemos con certeza de qué se trata cuando se utilizan los términos. Al parecer, el término *animu* está inspirado en la tradición cristiana de la primera evangelización. Al no encontrar entre los quechuas uno equivalente a alma o espíritu, pudo haberse acuñado el término *animu* o *nuna* para señalar que se trata de un principio teológico importante para dar *humanidad* a los pobladores de aquellos tiempos. Desde entonces, el término equivaldría a la *psique* griega o al *alma* latina, o simplemente al espíritu en general.

González Holguín tiene un propósito al recopilar el vocabulario quechua. Él mismo dice que hay cosas que «salen a luz» y, entre ellas, es la «suma de vocablos de cosas de Dios, alma virtudes &c. de que es corta la lengua» (1989: 3). Aun así, su trabajo de campo le ha permitido recoger los vocablos quechuas, atribuyéndolos a los naturales, como los auténticos autores de su obra. Pero también su vocabulario tiene partes que podrían constituir una anomalía producida involuntariamente por el autor. Una de esas frases, literalmente, dice: «*Nuna spiritu, yuyak nuna. El alma mana alli nuna. El demonio alli nuna. El angel bueno*» (1989: 263).<sup>40</sup> Dejo constancia que para nuestros fines *nuna* es sinónimo de *espíritu*. Sin embargo, ¿cómo resolver la aparente contradicción en la que alma es un *mal nuna* y que demonio es un *buen nuna*? Vale decir, ¿González Holguín quiso decir que alma es un mal espíritu y el demonio un buen espíritu?<sup>41</sup> En otra parte también se refiere al alma como *anima*.

Hasta aquí la nota histórica, la que requiere mayor exploración. Entre tanto, regresemos a lo que las personas dicen ahora en diferentes lugares. No tenemos la certeza de que el término se asigne a una realidad ontológica, pero sí tiene un significado importante dentro de la concepción antropológica actual. Por ejemplo, para Bugallo y Vilca:

El ánimo es quien provee vitalidad, crecimiento, permanencia a la dimensión afectiva y espiritual, y por ende al cuerpo material. Si bien dota de vitalidad, también puede ser muy endeble y susceptible de abandonar el cuerpo. Ello a partir de la acción de intencionalidades humanas (curanderos/as, curiosos/as), o no humanas (antigales, ojos de agua o pujios, árboles, lagunas), es decir seres concebidos con “hambre” de vitalidad o por entidades animadas más genéricas, como el carnaval, pachamama,

<sup>40</sup> Para corroborar estas palabras revisé una versión facsimilar y el texto es correcto; tuve la sospecha que la puntuación podría estar errada a la hora de la transcripción, pero definitivamente no lo está.

<sup>41</sup> Supongamos que el litógrafo se haya equivocado y el texto debería tener otra puntuación: «*Nuna, spiritu, yuyak. Nuna, el alma; mana alli nuna, el demonio; alli nuna, el angel bueno*». No quiero sostener que sea así, pero el hecho de que el texto se habría incorporado, como en otros casos, cuando ya estaban las cajas totalmente listas para la impresión, sería una posibilidad.

que no han sido atendidas con la deferencia que es esperable de su dignidad (2011: párrafo 23).

Por otra parte, en la zona de Potosí, Bolivia, Aguiló menciona al *animu* [sic] o *ajayu* que es como una entidad intermedia entre el cuerpo y el alma (1985: 44). También lo encontramos en Palmira La Riva (2005), quien realiza un trabajo agudo y pormenorizado de las representaciones del *animu* en la zona del Cusco, pues «el animu se considera de manera general como una fuerza que anima, que mantiene el cuerpo en vida y que se posee desde el vientre de la madre» (205: 64); además, es sinónimo de *kallpa* (fuerza) y su existencia es *wayrahina* (como el viento) pero no es viento, es *llantuhina* (como la sombra) pero no es la sombra, es como *samayhina* (como el aliento) pero no es el aliento. En todo caso, solo se puede sentir a través de otros medios, como el movimiento del aire, de las plantas, etcétera. Dicho de otro modo, el *animu* «*cuerpunchik ukupim kachkan animunchik, sunqunchikpiyá*»<sup>42</sup> —«el animu está adentro de nuestro cuerpo, en nuestro corazón, pues», como diría Ernestina Villafuerte—» (La Riva 2005: 71). Asimismo, Vivian Gavilán y otros, en la zona aymara, proponen profundizar en este campo, pues el corazón (*chuyma*) sería «el centro de la persona, puesto que en él se ubicarían las tres sombras o las tres almas: *mä ayu* (primer *ajayu*) o *Ajayu, pä ajayu* (segundo *ajayu*), o *ánimu, kimsa ajayu* (tercer *ajayu*) o coraje» (2011: 587). Ricard (2007),<sup>43</sup> por su parte, a propósito del universo religioso entre los pastores, recoge la tradición de Quispicanchis, zona del Cusco, donde el *animu* no requiere estar vinculado a una corporeidad (2007: 81) y más bien está vinculado con una *fuerza* que se mueve y mueve a otros, y es comparado con el viento (*wayra*); por ello, este autor dice que «el animu no es otra cosa sino la fuerza de realización contenida en cada ser y ontológicamente ligada a su propia naturaleza» (2007: 82).

Por otro lado, para los tzotziles de México el ser humano está movido por *ch'ulel*, que se suele traducir como 'espíritu' y que a la vez tiene un compañero animal en la naturaleza que nace y muere junto con la persona (Holland 1963). *Ch'ulel* es lo que hay en todo equilibrio y por lo tanto sería una señal de salud. Lo contrario es el tiempo de enfermedad, que es atribuida a excesos (de carácter natural) y a fatalidades (de carácter sobrenatural). Vale decir que hay enfermedades que son fácilmente comprensibles y están sujetas a los procesos comunes de cuidado; otras enfermedades en cambio, como es obvio, no son fáciles de determinar y tienen mayores dificultades en su tratamiento. Así como en el mundo andino no todas las enfermedades son *curadas* por los especialistas, su incompreensión suele derivarse a explicaciones míticas o hipotéticas que, posiblemente reflejan cierto desconocimiento, tanto de la causa como de las consecuencias.

<sup>42</sup> La versión original tiene la siguiente grafía: «*cuerpunchispi ukhupi kashan animunchis, sunqunchispiya*».

<sup>43</sup> Considero importante tomar en cuenta el capítulo 2; aquí se recoge la tradición entre los pastores en un contexto de alta montaña.

El lenguaje de los pobladores tzoztiles es probable que coincida con el de los pobladores andinos, pero no necesariamente en la forma. Si mantenemos esta hipótesis, podemos decir que la formulación lingüística puede ser útil para decir que *ch'ulel* es lo que permite sentir y pensar a los seres humanos. Entre tanto, *ch'ulel* es traducido como alma y este término es una convención; pues, la raíz de la palabra *-chul-* se traduce normalmente tanto en la lengua tzeltal como el en tzoztzil por '*santo*' o '*sagrado*'. No obstante, para el desarrollo ulterior de mi argumento conviene reparar en que *ch'ul* es '*sagrado*' solo en un sentido muy estricto, es decir, *ch'ul* es más bien lo 'otro' de 'algo'. Por esta razón *ch'ulel* se puede traducir como 'lo otro del cuerpo' y esto calza plenamente con el sentido de energía. Pues, 'en el *ch'ulel* residen la memoria, los sentimientos y las emociones, es responsable de los sueños y en él se origina el lenguaje' (Pitarch 1996).

Incluso para los kogí (Colombia) vivir es pensar y por eso «toda la vida es pensar y pensar y nada más» (Reichel-Dolmatoff 1985: Vol I, 250). «Cuando se va la respiración, se va la vida, se la alúna» (Vol I: 251). Para Reichel-Dolmatoff, *alúna* se puede traducir como espíritu, memoria, pensamiento, vida, voluntad, alma, intención, pero sin que «ninguna palabra de esas corresponda al sentido propio de alúna» (1985: Vol II, 95). Del mismo modo, cuando tomamos el término *animu* o *nuna* del quechua tenemos dificultades de traducir y solo podemos indicar lo que Reichel-Dolmatoff indica para el caso de los kogí. *Alúna* puede ser imaginación, pensamiento, proyección, acuerdo, también lo antiguo o lo invisible, etcétera. Entre los tobas (*qom*) existe el término *nqui'i*, el que es traducido como *alma*, pero también como múltiples cualidades y capacidades (Tola 2012). Entonces, no es posible trasladar un término a otro, sino tratar de indagar los sentidos profundos que tienen las categorías empleadas para entender en nuestra lengua lo que los quechuas quieren decir con una palabra por más que ya esté traducida.

Para la AMLQ (2005), el alma o espíritu o ánima se dice *nuna*, que también puede ser traducido como conciencia. Asimismo, Yaranga (2003) considera que además *nuna* puede ser *nuna mana allin* o espíritu malo o demonio; en última instancia, puede ser el ser humano. Laimé (2007) desde Bolivia considera que *nuna* es espíritu o alma y en cambio el espíritu maligno se dice *suq'a* o *suq'a machu*. En el Ecuador *nuna* es exclusivamente alma o espíritu. Las cualidades de *nuna* residen en que se trata de una potencia o de una capacidad que está en el ser humano y que por convención se ha traducido como alma o espíritu. Sin embargo, el *mana allin nuna*, que está cercano a lo *malo* sin que necesariamente lo sea del todo, está en la versión de González Holguín. En todo caso, podemos decir que *nuna* es un elemento importante que forma parte de la noción de *runa* y que posiblemente no tiene que ver con el alma teológica.

Mi pretensión con los datos que recojo es recordar el inmenso esfuerzo que los nativos de Europa hicieron por comprender el pensamiento y sentimiento de los andinos pero que no logró desarrollarse plenamente. La mera traducción o traslación de una palabra a otra no logró recoger los distintos sentidos que el término tenía, o trataron de simplificar para ajustar a

los principios teológicos que tenían como *teoría* de su comprensión de la realidad en la que vivían. Creemos que una categoría sigue siendo polisémica y está llena de posibilidades que hablan de lenguajes y metalenguajes (Sokolowski 2010).

Por lo tanto, qué decir de *animu*, *ch'ulel* o simplemente de *nuna*. Apartándome del sentido común (y tradicional), quiero decir que los términos tratan de decir que el ser humano, más allá de una materia viviente, es un ser complejo con una infinidad de potencias que pueden expresarse de varias maneras. Para comprender mejor este lenguaje necesitamos, antes que reducir su significado, ampliar las maneras de entender al ser humano más allá de su *cuerpo* material; esto invita a no reducir los sentidos de los términos a un conjunto de traducciones y más bien abrimos a entender mejor para diversos fines de trascendencia. Desde esta óptica, quisiera decir que el ser humano andino, *runa*, es más que un cuerpo sexuado jerarquizado (Godelier 1986) y más que un proceso histórico autorrealizándose (Merleau Ponty 1993) o un cuerpo en conflicto con el otro (Sartre 1972) o un ser evolucionado (Laín Entralgo 1989); es más, es un sujeto que va haciéndose con otros y haciendo la historia mediante la confrontación con las diversas realidades y buscando una adaptación permanente a los cambios.

Ahora bien, el *animu* para el sentido común de la gente es aquel que tiene *kallpa* y esto quiere decir que tiene poder, fuerza y diversas potencias. En la teología tradicional las potencias del alma son tres: memoria, entendimiento y voluntad. González Holguín menciona que *kallpa* son además fuerzas y potencias también del *cuerpo*, no solo del alma. Por lo tanto, el forzado es *kallpasapa* y figurativamente es el poderoso. Sin embargo, el autor establece cierta equivalencia entre *anima* y *uku sunqu* que es traducido como conciencia o alma. Así, *anima* es también alma. A esto hay que añadir que el alma es el hombre interior o *ukuruna*, y la parte externa o cuerpo es *hawaruna*. La teología del autor solo logra reconocer una dualidad. Entonces, los males (pecados) del alma se curan con los sacramentos y es en el *alma* (*sunqu*) que se conservan (*hatallin*) las cosas de Dios. Una expresión da cuenta de la ambigüedad de las palabras: «*Waqaychakuni sunquyta ñawiyta rinriygam &c. mana huchallicunaypac*. (Guardar su corazón y alma y sentidos y potencias para no pecar)». <sup>44</sup> Si *ukurunanchik* es el hombre interior o el alma, entonces, el «anima(l) racional» es «*sunquyuq alma, o yuyaq, o yuyayniyuq*». En concordancia con esto, acto seguido, González Holguín escribe que los «*animales brutos*» son los «*manasunquyuq [...] kawsaqkuna, o llamakuna, o tawachakiyuqkuna* (los que no tienen alma [...] los vegetales, o animales, o de cuatro patas)». Entonces, habrá que cuidar nuestras expresiones, como el decir: «Todos los seres, humanos, animales, plantas, minerales y divinidades tienen ánimo. Por eso debemos pensar que la noción de ánimo está estrechamente vinculada con el modo de concebir la vida, la existencia misma, de manera general» (Bugallo y Vilca 2011: párrafo 9). Hay mucho que investigar aún.

<sup>44</sup> La versión original dice: «*Huacay chaccuni soncoyta nauiyta rinriygam &c. mana huchallicun caypac. Guardar su corazón y alma y sentidos y potencias para no pecar*».

## 2.4 Conclusiones

El ser humano es, entonces, una complejidad de nociones que se pueden simplificar desde una disciplina y en favor de la eficacia. Requerimos de más disciplinas que ayuden a configurar el sentido de las almas entre los pueblos originarios y diversas culturas del país. Sin embargo, al parecer, el *runa* andino tiene un conjunto de nociones de sí mismo que aún no se logran entender del todo. Los aspectos señalados nos dan pistas para introducirnos en ese campo. Es esto lo que hemos tratado de seguir sobre la base de la escasa información y el trabajo de campo realizado en diversas zonas de las regiones andinas con quechuahablantes. Al menos, por el momento, nos quedan tres categorías que estarían fungiendo como referencias para comprender lo que es el *runa* dentro de sus relaciones. No olvidemos que se trata de tres términos que siguen siendo una convención para señalar la compleja multidimensionalidad del ser humano en la cultura andina.

No estoy seguro de que las *tres almas* a las que Victoriano y Lusiku hacen alusión en Escalante y Valderrama (1992), como lo hace también Robin (2008), sean las tres cualidades o principios del *runa* que hemos examinado. Lo cierto es que habría, probablemente, tres dimensiones de la interioridad en el *uku* del *runa*, tres campos con cualidades por acercarse y tratar de delimitarlas. ¿Es posible pensar que el *runa* andino tiene *tres almas* o tres principios que lo hace hacer y ser en la historia? Desde esta perspectiva, proponemos una hipótesis que puede darnos luces para repensar nuestra manera de entender al *ser humano* o *runa* andino. Para ello esbozamos en el Cuadro 2.2 algunos elementos que formarían parte de esa manera de diferenciar su estructura existencial y vital.

**Cuadro 2.2**

<b>Hawa (acción)</b>	<b>Uku</b>		
	<b>Uku (vitalidad)</b>	<b>Chawpi uku (energía)</b>	<b>Uku sunqu (refl ión)</b>
Lo que representa al <i>runa</i> , como el rostro y sus miembros de acción y locomoción.	Son los órganos de respiración, de las pulsaciones y de las autonomías.	Los órganos de las interacciones, la conflictividad y la dinámica social.	Son dimensiones de la voluntad, la memoria y la conciencia.
<b>Ruray</b>	<b>Samay</b>	<b>Supay</b>	<b>Nuna / Animu</b>

Elaboración propia.

Por un lado, si *ukuruna* tuviera el *samay*, la característica central de esta parte del ser humano es la de mostrar su autonomía y la capacidad de movimiento y acción en diversas direcciones.



Por otro lado, la interioridad del ser humano tendría *supay*; esta categoría solo mostraría el sentido de las interacciones, la dinámica y la conflictividad inherente del vivir con otros en diversos espacios sociales. Finalmente, entre los *ukukuna* de los seres humanos estaría el *nuna* o *animu*, que está ligado al principio de diferenciación, fortaleza, seguridad y estabilidad del *runa*, como lugar perenne y fundante de la persona misma. ¿Cuál es la manera de graficar las *tres almas* del *runa*? No tengo una certeza, pero sí intuyo que el ser humano andino ha ido construyendo su propia manera de entenderse a sí mismo tomando en cuenta diversos *ukukuna*, que trataremos de dilucidar en los siguientes capítulos.



---

## CAPÍTULO 3:

---

# UNQUYKUNA

## Las enfermedades

*El estado de enfermedad es una forma particular y a cidental de la indigencia del ser humano.*

Pedro Laín Entralgo (1964: 354)

### Introducción

Para nosotros las enfermedades describen la realidad del cuerpo. Entonces, ¿qué es una enfermedad? Trabajos sobre el tema abundan, como los de Laín Entralgo (1964, 1985), Laplantine (1999), Muñoz (1999), Peña y Paco (2002), Yáñez (2005), Velasco (2009), Bunge (2012), Villanueva (2012), Idoyaga (2012), Roselló 2017), entre otros. Las interpretaciones de lo que significa la enfermedad tienen también un largo recorrido. Por ejemplo, ha sido descrita como el:

[...] desequilibrio humoral o la corrupción de los humores... La enfermedad era descrita por la causa que supuestamente la desencadenaba. Se utilizaban expresiones relativas al exceso de frío o de calor, sequedad o humedad, ascitis, fiebre y laxitud o constricción de los poros. Muchos de los términos médicos de esta época perduran incluso hasta la actualidad (Villanueva 2012: 5).

Con el correr del tiempo, las enfermedades han sido estudiadas en el campo de la patología humana, para ello la medicina ha ido *anatomizando* el cuerpo humano hasta convertirlo en un espacio de observación, valiéndose de una profusión instrumental cada vez más sofisticada.

De hecho, la comprensión de los procesos de las enfermedades está en manos del desarrollo de las ciencias modernas. Para la Organización Mundial de la Salud (OMS), la enfermedad

«significa toda dolencia o afección médica, cualquiera sea su origen o procedencia, que entrañe o pueda entrañar un daño importante para el ser humano» (2008: 5). De este modo, se designa con radicalidad a la enfermedad como una dolencia o afección que daña al ser humano. Sin embargo, queda aún por definir qué se entiende por enfermedad y cuáles son sus formas, sobre todo cuando sus manifestaciones se entroncan directamente con el cuerpo humano, pues es este el que padece alteraciones, afectando el estado de salud y el bienestar *subjeti o y objeti o* de la persona. La enfermedad también ha sido construida históricamente, y de ello da cuenta, por ejemplo, Foucault (1984). En el Perú, Cosamalón señala que:

La enfermedad resulta el espacio privilegiado para llegar a esa realidad material y cultural que es el cuerpo, porque la enfermedad, como es conocido, no es sólo una cuestión somática; en ella influye la construcción social de lo que se considera enfermedad y cómo debe comportarse el enfermo dentro de ese rol elaborado por la comunidad. Y esto a través o a pesar del enfermo mismo, cuyo cuerpo se interpone entre la enfermedad (que no se ve como tal) y el médico (2003: 113).

Por ello, en este capítulo queremos explorar algunos elementos que nos den ideas que contribuyan a esbozar lo que es el cuerpo humano para los andinos a partir de: 1) las nociones de enfermedad que están en la vida cotidiana, 2) siguiendo el origen de las *enfermedades* del cuerpo como metodología de investigación y 3) señalando los *síntomas* de las debilidades o las enfermedades.

### 3.1 Los males y las enfermedades esbozan el cuerpo

Las lecturas que se hacen de los males forman parte de una larga historia. Para ello, mostrar algunos rasgos de esa historia nos ayuda a enfocar lo que queremos decir.

#### 3.1.1 La enfermedad en la tradición médica

En griego, enfermedad se dice *nosos* y también *astheneia*, cuyos significados oscilan entre estar débil, sentirse mal con intensidades diferentes y experimentar afectaciones a las capacidades de actuar, como se señala en los *Tratados hipocráticos* (Del Águila 1996). Del mismo modo, los términos *disease* e *illness*, que se encuentran en la tradición anglófona, diferencian los sentidos de lo que denominamos enfermedad. Así, *disease* está vinculado con la insuficiencia física por algún agente externo; e *illness* es la experiencia de un cambio en el estado de bienestar. Además, en la lengua inglesa

existen otros términos para denominar enfermedad como *malady*, *sickness*, *infirmity*, que significan ‘debilidad’, ‘dolencia’, ‘flaqueza’, ‘achaque’, entre otros. La enfermedad se define entonces, en general, como la alteración del funcionamiento de un organismo por causas internas o externas; así como también algo que perturba a una persona y que causa dificultades para combatirla o eliminarla. ¿Qué es ese organismo y qué partes de este son atacadas por las enfermedades?

Muchos han respondido a la pregunta anterior. El aporte de Galeno consistió en tratar de conocer el cuerpo y su fisiología mediante necropsias de animales para conocer las enfermedades y poder curarlas valiéndose de determinados remedios. El principio de la curación buscaba *sanar* la naturaleza del enfermo y para ello el médico debía ayudar a ese esfuerzo. En esta línea, Galeno hizo el «análisis de las cuatro fuerzas o *dynámeis* (energías) en que se expresa la virtud de la naturaleza (la atractiva, la retentiva, la alterativa y la de la naturaleza)» (Rico et al. 2001: 189). Asimismo, Averroes en el siglo XII mencionó que los médicos llamaban generalmente a la enfermedad *accidente* en relación con la salud, porque «lesiona la operación o la impresión de los órganos o lo con ello relacionado» (2003: 132). A lo largo de los tiempos, otros han logrado avanzar en la investigación para tratar de llenar los muchos vacíos en la comprensión de *quién* es aquel que tiene la enfermedad. Se supone que el estado de enfermedad debe permitir no solo buscar su etiología, sino saber *quién* la tiene y *cómo* la padece. Bunge considera que la enfermedad, en última instancia, es un estado y no una entidad o cosa: «La salud y su dual o complemento, la enfermedad, son estados de cosas de un orden muy especial de sistemas concretos: el de los organismos» (2012: 72).

En la tradición cristiana, la enfermedad es considerada como causa de aflicción, como ocasión de mérito o de caída y como signo de distinción sobrenatural (Lain Entralgo 1964). Pero los estudios de la salud y la enfermedad requieren más de una disciplina, que Bunge denomina *enfoque sistémico*, y al mismo tiempo presentan prejuicios con respecto a lo que llaman *medicina tradicional*. No se debe olvidar que la medicina es una disciplina que se ha desarrollado en contextos culturales y económicos locales, aunque muchas de sus funciones se han ido universalizando con el correr de los tiempos. Creo que no se puede dejar de lado una de las diferentes maneras de abordar la tarea de sostener la salud de las personas, cuando en realidad está quebrada o desestabilizada por alguna razón, pues las personas van a un tratamiento cuando toman conciencia de que su vida está en peligro, e incluso así muchos se resisten a tratarse, consciente o inconscientemente. De hecho, muchos mueren sin darse cuenta de que debieron tratarse a tiempo, porque el mal había avanzado tanto que lo inesperado se hizo presente.

Andreas Vesalius, en el siglo XVI, hace que la medicina moderna tome en cuenta el estudio de la anatomía humana en detalle; su trabajo fue publicado con el título *De*

**Cuadro 3.1**

Nombre / concepto	Síntoma	Causa	Tratamiento	Interpretación científica
<i>Aya tullu, aya waspi, aya unquy o wari unquy</i>	Rigidez de articulaciones, contracción de músculos, mancha rojiza.	Cadáveres, muertos.	Ortiga, ruda.	Reumatismo poliarticular, osteomielitis, gota, parálisis, artritis y otros.
<i>Mancharisqa, alma chaqusqa</i>	Escalofríos, fiebre, náusea, diarrea, astenia, depresión, palidez, etcétera.	Caída, susto por animales.	<i>Qayapu</i>	Neurosis de angustia, histerismo
<i>Wayrasqa (sullu wayra, usu wayra, qichu wayra, aya wayra)</i>	Dolor de cabeza, mareos, vértigos, lipotimia, síncope, hemorragias, colapso circulatorio, tic facial, tortícolis, etcétera.	Vientos.	Muña, ruda, <i>payqu</i> , remilla, molle, <i>wayra sacha, marku</i> , altamisa.	Dermatosis, herpes, síncope, hipertensión arterial, hipotensión arterial, parálisis facial, anemia.
<i>Pukyusqa, pukyu waspi, chirapa.</i>	Tumefacción, erupciones, embarazo.	Emanaciones, arco iris.	Cuidado de mujeres.	Impétigo, psoriasis, eczema, úlceras varicosas, dermatitis, diabetes.
<i>Miski piruchu, miski charango.</i>	Erupciones.	¿?	Palo calentado.	Ampollas, sarna, acarosis, dermatitis.
<i>Ñati ñatipu</i>	Vómito, dolor, falta de apetito (niños).	Posición anormal del órgano.	<i>Suysu</i> , fajar.	Ptosis gástrica, gastroptosis, enteroptosis, hepatoptosis.
<i>Sillki.</i>	Dolor en músculos, columna.	Levantar carga pesada.	Reposo.	Lumbago, hernia, esquinco, subluxación.
<i>Pacha chaski, pacha alcanzo, pacha waspi.</i>	Febrícula, anorexia, pérdida de sangre, fatiga, respiración difícil.	Caída, infección, ingestión.	<i>Qaqupa, muchda, uywa, pagapu.</i>	Bronquiectasia, neumonía, tuberculosis, cáncer.

Fuente: Cavero (1988).  
Elaboración propia.

*humani corporis fabrica* (1543). En esta línea, en la actualidad, los estudiantes de medicina desde muy temprano toman contacto con partes del cuerpo humano muerto y desarrollan una dimensión epistemológica y técnica del funcionamiento del organismo humano, y hacen el seguimiento de las patologías más importantes de manera mucho más precisa. Además, el ser humano bajo la categoría de *paciente* (ahora *cliente*) es un objeto de la atención para su recuperación o sanación, pero también forma parte de las estadísticas de las investigaciones médicas. En este sentido, el cuerpo se convierte en una fuente y objeto de observación, experimentación y producción de datos. En la actualidad, las investigaciones se valen de instrumentos que tienden a reemplazar las auscultaciones empíricas.

Juan Lastres (1943, 1951) hizo importantes aportes para ver la salud y la enfermedad en el incanato desde una perspectiva histórica. Gilberto Cavero (1988), por su parte, como médico de origen ayacuchano quiso establecer en un breve estudio la relación que habría entre el curanderismo, como una forma de medicina tradicional, con la medicina científica. Para ello recogió información importante sobre las enfermedades andinas, valiéndose de la terminología quechua. La importancia de este estudio consiste en proponer un concepto sobre la enfermedad, señalar algunos síntomas, indicar los tratamientos empleados, además presenta algunos casos y, al final, una interpretación médica sobre cada caso. Esta interpretación se hace tomando categorías de la medicina alopática para señalar de qué enfermedades se trata, lo que se puede resumir en el Cuadro 3.1.

### 3.1.2 La enfermedad en la tradición antropológica

Por otro lado, los estudios en perspectiva antropológica también han tomado en cuenta la salud y la enfermedad como objeto de descripciones variadas, bajo un techo común de la *medicina popular*. Se puede mencionar, entre otros, a Valdizán y Maldonado (1922), Cabieses (1993), Delgado (1984), Aguiló (1985), Cáceres (1988), Hinostroza (1988), Sánchez-Praga (1992), Caruso (2005), Pedersen (2006), Sánchez y Sánchez (2014), Pariona (2017) y a instituciones como el Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC 2002). Sin embargo, los diversos estudios no siempre vinculan las enfermedades que padecen los seres humanos con su corporeidad o simplemente con su cuerpo. Aun así, hay muchas señales de ello. Por ejemplo, al decir de Díaz Mujica, Pérez, González y Simon:

[...] para los mapuches la enfermedad ocurre cuando el hombre se encuentra en su estado más vulnerable, es decir, cuando su condición de ‘che’ (persona) se ha

debilitado; si el cuerpo y el alma de la persona no funcionan en un momento dado como una sola voluntad de ser y hacer, con una única e íntegra intención, se torna en nido atractivo para que lo posesionen o cohabiten en él espíritus (2004: 10).

Según Reichel-Dolmatoff, las enfermedades entre los *kogi* serían causadas por fuerzas sobrenaturales, que son como castigos y no como parte de un ataque malicioso del enemigo. La enfermedad se designa como *viento malo* y se clasifica en cuatro colores: blanco, rojo, negro y azul. En todo caso, las enfermedades tienen causas externas y los *kogi* tienen miedo de enfermarse «y son extremadamente hipocondríacos» (Reichel-Dolmatoff 1985: Vol I, 253). De otra parte, para los *arakmbut* la enfermedad se manifiesta en los trastornos del cuerpo humano, y al inicio es poco evidente —a modo de un asunto privado—, hasta que se «vuelve una amenaza social cuando hay la posibilidad de muerte» (Gray 2002: 218). Pero Sánchez-Praga considera que la complejidad de las enfermedades refleja «más allá de una nosología, una concepción del organismo humano que se encuentra integrado por uno o más principios anímicos o espirituales, los cuales por determinados accidentes pueden separarse de él» (1997: 108). Aguiló considera la enfermedad como un mal capital, una agresión de los demiurgos y finalmente como un castigo (1985).

Para los *yagua*, enfermedad es aquello que se padece por haber sido *soplado* por algo y esto significa que el origen del mal es externo. La malevolencia externa —visible o invisible— es la que provoca los males entre las personas, quienes no logran distinguir «lo somático de lo mental como oposición. Se considera que la enfermedad afecta al mismo tiempo al cuerpo y al espíritu» (Chaumeil 1998: 279). Asimismo, los males afectan no solo al ser humano sino a los miembros de su familia en grados diversos. Las enfermedades afectan a las personas, pero «el enfermo nunca conoce con precisión el origen de sus trastornos» (Chaumeil: 1998: 280). ¿No habrá una manera diferente de clasificar los males que enferman a los seres humanos? Chaumeil propone que las principales enfermedades y afecciones pueden clasificarse como *graves, fi bre, diarreas, dolores corporales*; además, están las afecciones por disfunciones orgánicas, parásitos, afecciones a la piel, picaduras y mordeduras.

Los trabajos sobre medicina popular en general han descuidado lo más importante, el *runa*, y se han dedicado a ver sobre todo la dimensión ideológica, mítica y ritual de las enfermedades. Algunas aproximaciones al tema, por ejemplo, consideran que la enfermedad

[...] es producto del pecado. Se enferma por haber transgredido una norma. No existe la idea sobre la existencia de agentes patógenos y, por esta razón, el tratamiento de las enfermedades es básicamente de contenido mágico y religioso, interviniendo en su práctica la sugestión, de tal suerte que la psicoterapia es la base de su tratamiento y sanación (Sánchez y Sánchez 2014: 25).



La insistencia en las dimensiones rituales y técnicas son las que predominan en la gran mayoría de los estudios. Sin embargo, la preocupación de un organismo mundial, como la OMS (2013), llama la atención e invita a apuntalar una dimensión que se ha dejado de ver. Se sabe que un porcentaje importante de personas sigue tomando los servicios de la *medicina tradicional y complementaria* (MTC), los cuales quizá nunca serán sustituidos por otros. Desde esta perspectiva, en el Perú necesitamos ampliar la red de investigaciones sobre el *runa* y sus enfermedades, pero tratando de decodificar el *lenguaje médico* que manejan los curadores en todas las diversas regiones del país. La OMS sostiene, por eso, que una de las estrategias del desarrollo de la medicina tradicional está en el «desarrollo de una base de conocimientos» (OMS 2013).

Desde esta perspectiva, es necesario reconocer que existen especialistas médicos andinos a quienes se les denomina *yachaq*, *hampiq*, *alto misayuq*, *pongo*, *chamán*, *curandero*, etcétera. Sin embargo, los estudios realizados siguen subrayando sobre todo las técnicas que utilizan los médicos y que incluyen los rituales, los medios y la parafernalia para el tratamiento de la salud. Ahora, puedo decir, no he encontrado estudios que se concentren en los procesos de curación desde la perspectiva de los que están en tratamiento o los enfermos. Los estudios de medicina tradicional, popular o ancestral, observan más las manifestaciones y las expresiones folclóricas e insisten más en la etiología mítica o religiosa de las enfermedades y no tanto en la comprensión del *cuerpo* y la fisiología humana.

Los estudios antropológicos, entonces, han dejado de lado la concepción que el *unqusqa* (enfermo o paciente) o el *hampiq* (curador o médico) tienen sobre el cuerpo humano, lugar privilegiado donde se libran las batallas con las enfermedades en sus diversas manifestaciones. Por ello, este trabajo intenta reunir algunas notas que quieren estimular la búsqueda de las concepciones sobre el cuerpo humano desde el punto de vista de las enfermedades y de los pacientes sobre sus enfermedades. Esta tarea es vital para entender que el tratamiento de la medicina popular tiene un sustento en las concepciones de la realidad humana que conocemos muy poco, primero, por nuestros propios prejuicios y, segundo, por el desconocimiento de la lengua originaria donde se practica la medicina, como el quechua, por ejemplo. Por ello, considero, junto con Wittgenstein, que «el saber se fundamenta, en último término, en el reconocimiento» (2000: 49c) de lo que las personas y los especialistas conocen sobre muchas cosas, no solo para responder a los problemas sino tratar de atender (*uyway*) adecuadamente al enfermo (*unqusqa*) y la enfermedad (*unquy*), y la salud (*qali kay*) de la persona.

Entonces, la enfermedad, siendo una *anomalía* en el cuerpo humano, es también un aspecto, un tema social, individual y colectivo. Para nuestro caso, no es la enfermedad *per se* lo que nos convoca, sino aquello que, a través de ella, puede ayudarnos a conocer al *runa* en el mundo andino. Por eso, tal como dijo Darío, un profesor de Talavera (Andahuaylas): «la mejor manera de conocer el cuerpo (humano) es saber qué pasa en una persona que está *unqusqa* (enferma) o que quiera hablar de su *unquy* (debilidad o enfermedad)».

### 3.1.3 La enfermedad entre algunos pobladores andinos

Hacia el atardecer de un día de enero logramos reunirnos con cuatro parejas en una sola sesión en Andahualyas. Algunos eran maestros de escuela y otros agricultores, todos bilingües conocedores del quechua y el castellano. Iniciamos una larga conversación entre bromas y silencios. Hablamos de las enfermedades más frecuentes que cada uno había tenido. La conversación se entrecortaba de vez en cuando y el silencio atrapaba a los presentes. El silencio pudo haber sido una estrategia para recordar o para no decir algunas cosas que estaban en su memoria, pero también para no ser descubiertos en su desconocimiento (Le Breton 2006). Como es obvio, no es fácil interpretar aquellos silencios en las personas cuando propusimos hablar de nuestros cuerpos y sus enfermedades. Podemos presuponer que el tema sugerido para la conversación era no solo un tema difícil de abordar, sino que además no era fácil hablar de uno mismo a un grupo, sobre todo si algunos eran desconocidos. Sin embargo, la conversación se dio y fue salpicada de risas, sobre todo cuando se tuvo que recordar las partes de los genitales o cuando surgían palabras que se prestaban a comentarios por el uso de metáforas alusivas al cuerpo.

Durante la conversación surgieron muchas dudas y en algunas de las intervenciones había confusión en la nomenclatura, la que se ponía en discusión; en otros casos, había olvidos y en otros no se conocían los nombres de partes del cuerpo. La importancia de la conversación consistió en acercarnos a reconocer las partes del cuerpo en las que se presentan los males o enfermedades en general. Aquí presentamos el resumen de dichas intervenciones, mencionando sobre todo la nomenclatura que emplearon para reconocer la enfermedad, que contribuye a reconocer la ubicación del mal en el cuerpo humano.

- *Ñuqata, taksaymantapacha, uhu chullintin, chayma ta kiru nanaykuna, uma nanay, wiksa nanay... (qari, 47 watayua).*
- A mí, desde pequeño, [he tenido] tos con gripe y después dolor de dientes, dolor de cabeza, dolor de barriga ... (varón, 47 años).
- *Ñuqaqa uhullawan hatun kasqaypiñam hapirquwan. Ultimo aqa llumpayta hapirquwan; tukuyta tomaykuni, kukawanña curarakuni. Kionniyuqta timpurachi uni. Chaywanña sanoyraqani (warmi, 45 watayua).*
- Yo, ya de grande, solo me agarró la tos. Últimamente me atrapó muy fuerte; he tomado de todo, me he curado con coca ya. En hecho hervir con kion. Con eso ya me he sanado (mujer, 45 años).

- *Ñuqata saranpion... papay qayapachiarqa sarachawan, waytachawan... chaymanta wiksa nanay, kiru nanay, uturpasqa. Kunankamanqa umanchik nanan, tullunchik nanan chiriwan, chullipas, chirin hapirqusunki (qari 47 watayuaq).*
- *Warmas kaspay mancharikuymantachusmi karqa, chakra purichkaspay, aywanqu hamun, relámpago, mancharichiwanyá. Iskaynin punchawmanta enfermo kakurquni. Uma nanay, resfriohina. Papay mamay tia wanchusmi hampichiarqa. Kariawan kunkanta kuchuspa yawarninta yakuchapi tomachiwasqaku. Mana valeq kaspayñan, media horallamanta recuperaquni. Tukuy malestar pasarpawan (qari, 50 watayuaq).*
- *Provinciakunapi uma muyu hapiwarqa. Kumparpakuyta munanki. Hinaptin s ñoran niwan uma muyupaqa sacha tomatem, nispa. Sacha tomateta, yakunta suysuyparini, tomani, chaywan pasawachkan tumpanta. Ñawpaqmanta ukuykunapi chulli, chaymanta siqsiapakuykuna hapisunki (warmi, 46 watayuaq).*
- *Warmakasqaymanta gripiqa siempre hapiwan; a veces, medicinawan, a veces campopi hierbakunallawan hampikuni; 45 añosman chayaspan tullu nanay, uma nanay tukuy cuerpo nanay, mana puriy atina ama. Medicoman rini, chayqa complicadom niwan, chay añosman chayaruptikiqa cu rpo cambia mana reglayki bajamuptin chayqa poco poco pasasunki. Mana ruray atiqma ta poco poco recuperani. Ñuqaa pensamientoypi nirqani mana recuperakuyta atiymanchu wañukusaqñachiki... (qari, 46 watayuaq).*
- A mí, el sarampión... mi padre me hizo el llamado con maicito, florcitas... y luego dolor de barriga, dolor de dientes, se había cariado. Hasta ahora duele nuestra cabeza, nuestro hueso duele de frío, la gripe, el frío te atrapa (varón 47 años).
- De niño creo que susto he tenido, cuando estuve caminando en la chacra, viene la tormenta, relámpago, me hizo asustar pues. A los dos días me enfermé. Dolor de cabeza, como resfrío. Mi padre y madre creo que me hizo curar con mi tía. Con rana, degollándola, su sangre me había hecho beber en agüita. De lo que no me valía por mí mismo a la media hora me he recuperado. Todos los malestares han desaparecido (varón, 50 años).
- En las provincias me daba vueltas la cabeza. Hasta querer echarte. Entonces, una señora me dijo para la cabeza que da vuelta el sacha tomate. He colado el jugo del sacha tomate, he tomado, con eso me pasó un poco. Desde antes ukuykunapi la gripe, también me dio alergias (mujer, 46 años).
- Desde que soy niño siempre me ha dado la gripe; me he curado a veces con medicina y otras veces con hierbas del campo; a los 45 años te da dolor de huesos, dolor de todo el cuerpo hasta no poder caminar. He ido donde el médico y me dijo que es muy complicado, cuando llegas a una edad determinada todo el cuerpo cambió cuando no baja tu regla, eso te va a pasar poco a poco. De lo que no podía hacer nada poco a poco me he recuperado. Yo pensaba que no me iba a recuperar, que ya me estaba muriendo... (varón, 46 años).

- *Taksaymantapacha mamayqa qurakunapi confian ata churakurqa. Papaymi siempre unqun... Punkipakuyta qallarin... qurakunata perolpi timpurparichini... samaylla wan, frazadawan wankirparin, camapi puñuchin... Antalginallawan, limonta hapirqun chaywanqa gripe pasarqun. Wiksay nanaptinga hierba buenachawan hinojochawan. Yawar chungqa takaykuspa, laqaykuwan, golpekuna urquna (warmi, 44 watayuaq).*
- *Wiqay nanay kasqa riñones nanay... taytay tukuy punchaw mulakunaman bultukunata qipispa. Unquyñan karqa, tutankuna hampikuq mati o puka kachiwan timpuy achispa. Tutan waspichin, waspisqanpim unquy ripun... wiqaw nanaypaq quñi qurakunata maskana, mati o quñiriki. (qari, 47 watayuaq).*
- *Urqupim puñurqani llamkapakusqaypim. Corazonniyta sientekurqani. Mamayllayña qurakunawan hampiwani... Yuyayniy richkaptiy valor tu urqun (llamsirqum), abuelitohina purini. Mana valor kanñachu... Motomantaqa bajayta atininichu iskaymanta aysaypariwanku. Ima remediotayá quykuwarqa. Chayllawan hampiwani. Consecuencia kunan puñuy hapiwan después de almuerzo. ¿Chayqa machuyaychu? (qari, 45 watayuaq).*
- Desde mi infancia mi madre ha puesto confianza en las hierbas. Mi padre ha estado siempre enfermo... comenzaba a hincharse... ha hecho hervir hierbas en perol... con el aliento, lo ha envuelto con frazadas, lo ha hecho dormir en la cama... con antalgina, aprieto el limón y con eso la gripe pasó. Cuando duele mi barriga, con hierba buena, con hinojo. Machucando **yawar chungqa** se hace emplasto, es para sacar los golpes (mujer, 44 años).
- El dolor de la cintura había sido dolor de riñones... mi padre cargaba bultos en las mulas. Ya había enfermedad, por las noches se cura con matico con sal roja, se hacía hervir. Por las noches se hace vaporación, con el vapor las enfermedades se van... para el dolor de cintura se busca hierbas calientes, el matico es caliente. (varón, 47 años).
- Cuando estuve trabajando me quedé dormido en el cerro. He sentido mi corazón. Solo mi madre me curó con hierbas... estando con memoria se acabó el valor [debilitado] como si fuera un abuelito. Ya no hay valor.... Ya no podía bajar de la moto, entre dos me han llevado. Qué remedio me habrá dado. Solo me curó con ese remedio. Esto tiene consecuencias y ahora me da sueño después del almuerzo. ¿Eso es envejecer? (varón, 45 años).

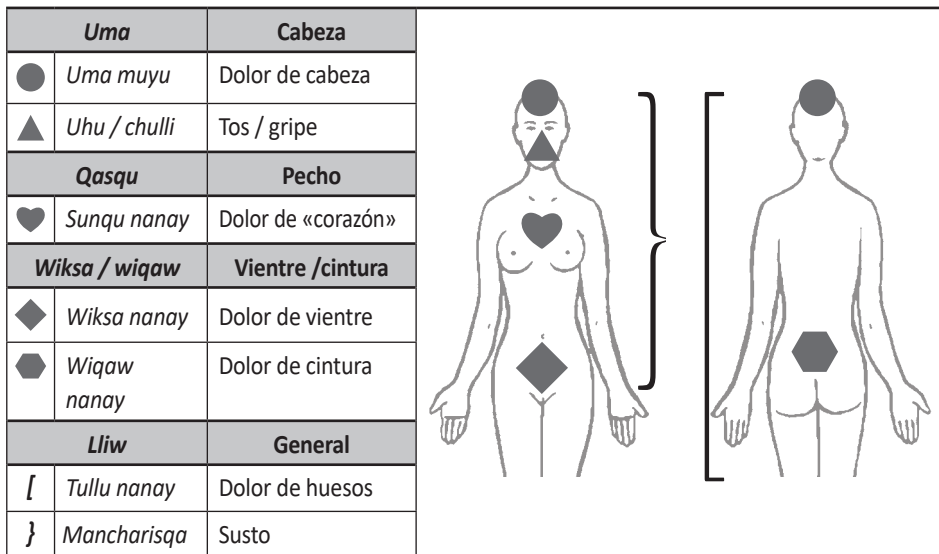
- *Ñuqataqa tukuymi pasawan... Uhullawanmi masta unqurquni. Medicopas inicio asmallata tariwan. Medicinata quykamuwarqa chaywampas manam pasamurqachu. Hinalla, hinalla chaymatan hapiwan rupapakuykuna. Presión alta chayqa doctor niwan, medicinata tukuspaypas mana sanoyanichu... Tukuy clase qurata kutaspay tomani, tayta Diospa suti ta unanchaykuspa kayta tomaspaychiki sanoyarisaq... Compañeraykunata tapupachakuni... paykunam niwan kayqa chirin pasarqusunki. Chayqa yuyullawan... cañapurachata rantiru uy, ajo macho, ajo hembra, kioncito y jugo de naranja. Chayta sapa temprano mikuykuspa qawachanman... Señoraman nini valorniyas mana kanñachu, wañusaqñachiki... (warmi, 44 watayuyq).*
- A mí me da de todo... Me enfermo más con tos. El médico también solo me encontró asma nomás. Me dio remedios y después con eso no me pasó. Asimismo, ahora también me dio calenturas. El doctor me dijo que se trataba de presión alta, me he terminado el remedio, pero no me he curado... moliendo toda clase de hierbas he tomado, pidiendo en nombre de Dios, he tomado para sanarme... he preguntado a mis compañeras... ellas me han dicho que se trata de un enfriamiento. Eso se cura con hierbas... comprando un poco de caña, con ajo macho, ajo hembra, incluido kion y jugo de naranja. Eso cada mañana después de comer... la señora me dijo que ya se ha ausentado mi valor, seguramente ya voy a morir... (mujer, 44 años).

Los testimonios solo muestran, a modo de diagnóstico rápido, los puntos de sus cuerpos que estaban afectados, como personas dedicadas sobre todo a labores de enseñanza y a la actividad agrícola. Aquí señalamos aquellos puntos indicados por nuestros interlocutores y que indican en su experiencia lo que es significativo en su vida personal. De este modo, veremos un mapa corporal en el que las personas han indicado sus partes afectadas. Aquí el interés no es conocer la semiología noseológica, sino solo aquello que los participantes indican sobre algunos tópicos generales de las zonas afectadas.

Los males o las enfermedades comunes, están, en primer lugar, en la zona de la cabeza, y nuestros interlocutores mencionaron los siguientes: a) *uhu* y *chulli* (tos y gripes o resfríos); b) *uma muyu* (dolor de cabeza); c) *kiru nanay* (dolor de muelas). En segundo lugar, los males se ubicaban en la zona de vientre y cintura, y para ello señalaron: a) *wiksa nanay* (dolor de vientre/barriga/estómago); b) *wiqaw nanay* (dolor de cintura/riñones). En tercer lugar, solo una persona señaló dolor del corazón, pero sin mayor explicación. En cuarto lugar, se señalan otros males que no están ubicados en un lugar preciso pero que afectan al cuerpo y son: a) *tullu nanay* (dolor de huesos); b) *mancharisqa* (susto en general); c) y otros como *sikspakuy* (alergias) y sarampión que es una eruptiva (Ver gráfico 3.1).

El gráfico solo indica los lugares donde *grosso modo* se manifiestan las enfermedades. Dicho de otra manera, el gráfico muestra los lugares del cuerpo donde se manifiestan las fragilidades y las amenazas de las que padecen las personas. Los males indican los lugares del cuerpo, que llamaremos *uku*, en los que determinados males ponen en peligro la vida del *runa*. Se trata de formas culturales de señalar aquellos *puntos* de un conjunto articulado. Así, las enfermedades o los males ayudan a distinguir las partes del cuerpo y su vulnerabilidad, y al mismo tiempo descubren el carácter multidimensional del *runa*.

**Gráfico o 3.1**



Elaboración propia.

En esta línea, Cástor Saldaña muestra que algunas partes del cuerpo son las más afectadas y que requieren mayor atención:

[...] operaciones de: cabeza, hígado, columna (cervical, dorsal, lumbar), pulmones, corazón, mamas (tumores), riñones, próstata (prostatitis), hormonas, ovario, oído, sinusitis, vista, colon, rodilla, gastritis, úlcera, sangrado de la nariz, diabetes, prolapso, brazo, vejiga, infiltraciones en la rodilla y columna, tendones (2017: 168).

Si tuviéramos que hacer un recuento de las enfermedades señaladas por Saldaña, no es diferente al esquema presentado anteriormente. Sin embargo, el dato más importante para este estudio es nombrar que el órgano más importante del ser humano que es afectado es el hígado. Ahora bien, este dato proviene de una comunicación hecha por el Apu,<sup>45</sup> a quien

<sup>45</sup> *Apu* es un personaje invisible que forma parte de las actividades curativas y se expresa mediante aleteos en la oscuridad y en conversaciones, que ha sido registrado por Saldaña.

Saldaña pregunta y recibe una respuesta durante una *mesa general de operaciones*:<sup>46</sup> «[...] Para mí el órgano más importante del ser humano es el hígado. Por el hígado tantas adolescencias, muchas dolencias por el hígado, el hígado no te avisa hijo mío, [...] y recuperarlo a veces es casi imposible» (2017: 162). Los datos de las personas que acudieron durante el año 2014 —por ejemplo— a la sesión de sanación para realizar una consulta médica y seguir un tratamiento, según lo registrado por Saldaña, se han sintetizado en el Cuadro 3.2 (ver página 104).

La reagrupación de las enfermedades la hemos hecho tomando en cuenta partes del cuerpo de las que daremos cuenta en el siguiente capítulo. Observando el conjunto podemos inferir que las partes más afectadas están vinculadas con la cabeza (*uma*), la espalda (*wasá*) y el estómago (*wiksa*); aspectos que requieren un examen mayor. Sin embargo, esta aproximación muestra las partes vulnerables del *uku* en diversos grados. ¿Qué enfermedades han afectado a las partes señaladas? Desde la perspectiva del Saldaña (2017), el mal es materia de un diagnóstico y de un tratamiento terapéutico previo antes que el Apu pueda realizar la *operación* respectiva.

Entonces, ¿qué son *unquy* y *unqusqa*?<sup>47</sup> *Unquy* es el término genérico para decir enfermedad. *Unqusqa* es la persona debilitada y en estado de peligro y fragilidad, y por eso se enferma. Ahora bien, *unquy* es, desde el punto de vista de la persona, una experiencia de la condición temporal de fragilidad, debilidad, vulnerabilidad o enfermedad ocasionada por diversas afecciones a las diversas dimensiones del ser *runa*. Una persona *unqusqa* (enferma) es aquella que, por diversas razones, experimenta en su *cuerpo* un proceso complejo e invisible de fragilidades y por esta razón presenta debilitamiento, decaimiento, achaque, malestar y otros similares en su vida personal, que le impiden trabajar, desplazarse, hacer sus labores personales, pensar o sentir coherentemente; vale decir, realizar sus actividades cotidianas. A la persona que está en estas condiciones se le describe con adjetivos como *umpu*<sup>48</sup> (apocado), *llamsa* (desganado), *iqu*<sup>49</sup> (debilitado), *wañu wañu* (sin energía), entre otros. La persona enferma, además, tiene diversas maneras de experimentar y expresar su condición de fragilidad, debilidad o vulnerabilidad; en suma, su estado de inestabilidad y de *no firm za*, que se presta a ser adjetivado como *enfermizo*. Desde otro punto de vista, la enfermedad en una persona es un estado de fragilidad que afecta las diversas dimensiones del cuerpo humano, por causas determinadas (o no conocidas), y que genera momentos de peligro y riesgo para la integridad del ser humano y en última instancia la vida misma de la persona afectada.

<sup>46</sup> Sobre este punto, consúltese ampliamente en Saldaña 2017: 153-163.

<sup>47</sup> Para la AMLQ es «onqoy» [sic] y se trata de un «nombre genérico de las enfermedades, dolencias, padecimientos corporales, indisposiciones o males de salud», también es la acción de enfermarse y el estado de enfermedad.

<sup>48</sup> Según otra grafía, se escribe *unphu* [sic] y tiene el mismo significado. El grado de decaimiento se dice *unphu unphu*. También se dice *t'apa* y tiene el mismo significado. En cambio, *k'uytuy* significa retraerse, disminuirse, apocarse (AMLQ).

<sup>49</sup> Según la AMLQ, se escribe como *eqo* y es un adjetivo que significa además enano, enfermizo, desnutrido desde muy pequeño.

Cuadro 3.2

	Cuerpo	Mujer	Varón	Totales	
<b>Uma</b> (cabeza)	Cabeza	88	67	155	357
	Vista	83	53	136	
	Oído	6	15	21	
	Sinusitis	22	17	39	
	Tiroides	6	0	6	
<b>Sunqu</b> (corazón)	Mamas	28	0	28	56
	Corazón	16	11	27	
	Tumor de pecho	0	1	1	
<b>Wasa</b> (espalda)	Pulmones	29	23	52	469
	Columna	250	159	409	
	Cadera	2	1	3	
	Nervio ciático	2	0	2	
	Hombro	2	1	3	
<b>Wiksa</b> (vientre)	Ovario	126	0	126	587
	Hígado	273	162	435	
	Vesícula	1	1	2	
	Páncreas	3	1	4	
	Desparasitación	7	6	13	
	Colon	34	23	7	
<b>Qari-warmi kay</b> (sexo)	Próstata	0	37	37	65
	Prolapso	7	0	7	
	Vejiga	1	0	1	
	Hernia	10	10	20	
<b>Chaki</b> (pie)	Ingle	4	0	4	56
	Rodilla	37	10	47	
	Tobillo	3	0	3	
	Pie	1	0	1	
	Talón	0	1	1	
	<b>Total</b>	<b>1041</b>	<b>599</b>	<b>1590</b>	<b>1590</b>

Fuente: Saldaña (2017: 256-257).<sup>50</sup>

Elaboración propia.

<sup>50</sup> Hemos dejado de contabilizar categorías generales como tumor, transfusión y medicamentos.



Entre los andinos son *unqusqakuna*, en grados diversos, las personas que pierden sangre, pierden la conciencia, sienten dolores, sienten que su organismo se deteriora, se consideran incapacitadas para hacer sus actividades, imposibilitadas de sostener sus relaciones sociales, etcétera. También, una persona embarazada en proceso de parto se considera *unqukuq* (que experimenta fragilidades), pues su cuerpo entra en un proceso de modificaciones que la hacen sentirse vulnerable. Pero el *unqusqa* es también una persona que lucha o pelea por recuperarse y recuperar su autonomía y estar bien (*allin kay*), sabiendo que sus funciones orgánicas y mentales se ven limitadas o perturbadas en grados y causas igualmente diversas.

Por lo general, la enfermedad se manifiesta a través de signos (*rikurimuqkuna*) o síntomas que no siempre son evidentes o claros para la misma persona *enferma*, para los familiares y menos para las personas que atienden la salud. Las personas sienten malestares (*qiwikuna*) y dolores (*nanaykuna*) en sus diversas manifestaciones, incomodidades (*mana allin kay*), incapacidades (*mana ati*), aislamientos (*sapallan kay*), etcétera. La persona *enferma* es, entonces, quien se halla como *presa de un mal*, cuyas energías y capacidades se ven disminuidas e imposibilitadas para valerse por sí misma. Por ello, el *unqusqa* se convierte en un paciente, y hay muchas maneras de manifestar el no poder hacer lo que podría hacer. Es evidente que el *unqusqa* es consciente de su debilidad o fragilidad, o simplemente de su imposibilidad de realizar lo que quisiera (Roselló 2017).

Entonces, cuando una persona se encuentra débil es sometida a interpretaciones que conducen a hacer aseveraciones o hipótesis sobre las posibles causas de los males que la afectan y las posibles soluciones a dichos males. La primera atención y cuidado que recibe es la de sus familiares; luego de las personas especializadas, quienes son las que tratan de identificar las causas de la enfermedad. En el mundo andino, ¿qué pasa con la persona en su *nueva* condición de *enfermo*? El *unqusqa* se convierte en un sujeto poco comunicativo que trata de establecer, sin embargo, alguna forma de relación con los otros en diversos niveles y participa de los diagnósticos de su situación de debilitado o vulnerable; vale decir, trata de conocer transversalmente lo que ocurre en las diversas dimensiones de ser *runa*. Pero también, una persona considerada *enferma* entra en un proceso de atenciones y cuidados diferenciados a través del *unqu uyway* (cuidado de la debilidad).

### 3.2 El origen de las enfermedades del cuerpo

El cuerpo humano es concebido como un espacio en donde es posible entrar y salir, y en donde ocurren operaciones que generan modificaciones en la vida orgánica y emocional con repercusiones en la dimensión social. Las enfermedades son como un pincel social que permite esbozar el cuerpo humano a partir de los estragos que producen en este. Por esta razón, en este apartado recogemos algunas maneras de acercarse a cómo se originan los males en el cuerpo de una persona. Por ejemplo, Delgado (1984) señala que las enfermedades tienen origen a) en los excesos que cometen las personas (alimentación, actividades), b) en la transgresión de las normas de reciprocidad, y c) en accidentes fortuitos. Desde el punto de vista de Hinostroza (1988), las enfermedades se originan por a) transgredir las reglas morales de comportamiento con las divinidades; b) por transgredir reglas morales de comportamiento entre los seres humanos (o enfermedades sociales); c) por transgredir reglas morales de comportamiento con los elementos de la naturaleza y con las cosas, o por el exceso de consumo de alimentos. Valencia (2002) clasifica las enfermedades por a) causas naturales y b) causas sobrenaturales; las que son por causas naturales están vinculadas con la intervención de fenómenos naturales que entran en el organismo humano y generan diferentes situaciones.

Montibeller (2009), por su parte, clasifica a las enfermedades teniendo como referencia a) lo «cálido y fresco»; b) la desarmonía «entre cuerpo y espíritu o ausencia del espíritu, o espíritu enfermo»; y c) según los «castigos puestos por las entidades que representan a los elementos de la naturaleza». La primera está vinculada generalmente con inflamaciones en diversos lugares del cuerpo, se hace un diagnóstico mediante la temperatura del órgano afectado, siguiendo su enfriamiento o su calentura:

El estómago, intestinos, riñones, vejiga, pulmones, músculos, faringe y articulaciones, se origina por el consumo desordenado de alimentos o insumos cálidos, como el alcohol, chocolates, café y plantas medicinales como la manzanilla, romero y por una excesiva exposición al fuego o al sol, entre otras (Montibeller 2009: s.p.).

La segunda clasificación señala que la enfermedad se da por la ausencia temporal del espíritu, donde el *susto* es lo más común. La persona padece «anemia, que se expresa en la palidez del rostro, pérdida de peso, diarreas, vómitos, dolores de cabeza, insomnio, exceso o falta de sueño, sudoraciones nocturnas, entre otros» (Montibeller 2009: s.p.). La tercera se manifiesta a través de las sanciones o castigos que provienen de la naturaleza en sus diversas formas por el uso inadecuado de los recursos como «los alimentos, el agua y la tierra, desconocimiento o invasión a las fronteras propias de las entidades, conflictos en la convivencia comunal, entre otros» (Montibeller 2009: s.p.). Una cuarta clasificación indica que es producto de la brujería, que consiste en un *daño* que atenta contra la vida familiar, el trabajo y la salud de las personas.

La explicación social de la enfermedad está sobre todo en la ruptura de los pactos sociales como la fidelidad entre las parejas.

Idoyaga, desde su perspectiva, distingue las enfermedades por:

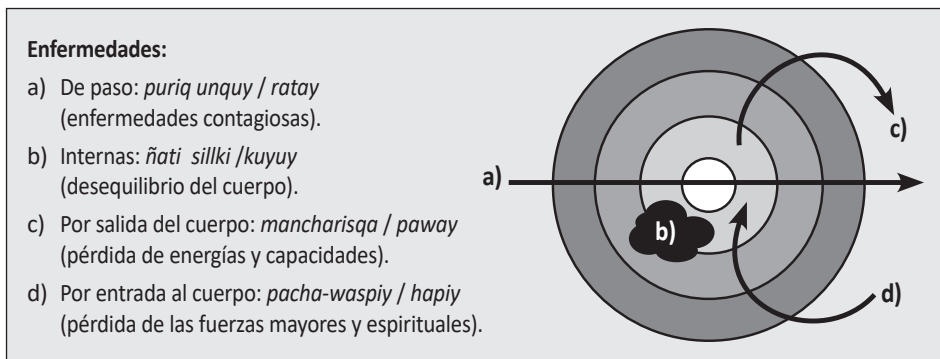
- a) causas o desequilibrios orgánicos, otros desbalances y factores fortuitos, b) causas o desequilibrios emocionales, c) causas o desequilibrios sociales, d) causas o desequilibrios originados por otras personas, e) causas por desequilibrios entre las entidades que conforman la persona, f) causas o desequilibrios ambientales, g) causas o desequilibrios por contagio de entidades corrompidas y g) causas o desequilibrios mítico-religioso-rituales (2012: 130).

Para Aguiló (1985), la enfermedad se adquiere por posesión (penetración) y por pérdida (ausencia o abandono) de un elemento de la persona. De un lado, una persona se enferma por posesión cuando algún elemento externo penetra en su cuerpo y la debilita de muchas maneras. De otro lado, una persona se enferma por pérdida cuando el *animo* que está en ella se aleja de su cuerpo, motivado por algún factor externo.<sup>51</sup>

Teniendo en cuenta las propuestas de los autores que hemos revisado, proponemos la construcción del cuerpo tomando en cuenta el *origen* de las enfermedades. Así, se pueden distinguir: a) las enfermedades que están *de paso*; b) enfermedades que se generan dentro del cuerpo; c) enfermedades que se generan por la ausencia de algo en el cuerpo; y d) las enfermedades que se generan en el cuerpo por presencia de elementos externos, como se puede ver en el gráfico 3.2. Veamos pues por partes.

**Gráfi o 3.2**

**Origen de las afectaciones o enfermedades**



Elaboración propia.

<sup>51</sup> Aguiló, además, en su trabajo recoge 144 enfermedades en la zona de Potosí, Bolivia, considerando la etiología, un diagnóstico de la enfermedad e incluyendo los tratamientos para cada caso. La mayoría de las enfermedades tienen nomenclatura quechua y un grupo de ellas reciben un nombre en castellano con terminación quechua.

### 3.2.1 *Puriq unquy / ratay*: enfermedades de paso / contagio

En muchos lugares de los Andes algunas enfermedades se conocen como *puriq unquy* o en plural *puriq unquykuna*, cuyas traducciones podrían ser ‘enfermedades que están de paso’ o ‘enfermedades pasajeras’. Son *enfermedades* que aparecen en el cuerpo y generan trastornos orgánicos y en la piel de las personas.<sup>52</sup> Aquellas enfermedades están vinculadas con lo que conocemos como eruptivas, como el sarampión (*murú unquy*) y la varicela (*llampu muru*), y enfermedades como la gripe (*chulli*) y la verruga (*k*) (Hinostroza 1988: 142). González Holguín recoge la terminología y la registra como *murú unquy* o ‘mal de viruelas o sarampión’ y con mayor precisión «*hatun murú unquy* (sarampión) y *huchuy murú unquy* (viruelas)». Yaranga habla de *yana muru* para el sarampión y *uchuy muru unquy* para la viruela. La terminología está vigente en la actualidad. A estas enfermedades hay que incluirles el *qutu* (bocio) o mal de paperas, que también tiene sus rezagos en el cuerpo de la persona si no es cuidado adecuadamente. En algunas zonas a estas personas les dicen *chipru*, ya que la característica de este tipo de enfermedades son los estragos que dejan en su cuerpo, dejándolas con marcas visibles de por vida. En la actualidad, estas enfermedades han sido superadas en gran medida por las vacunas y no constituyen un real peligro. Pero no por ello deja de haber cierta preocupación para muchas poblaciones.

El *k* (verruga) se caracteriza por gránulos de carne que brotan en el cuerpo, sobre todo en las manos. Aquellos brotes son pasajeros, pero tienden a multiplicarse, generando impaciencia en las personas por el simbolismo social que tiene, ya que se interpreta como ‘enfermedad del avaro’ (*apu unquy*), haciendo evidente la no solidaridad de algunos miembros más necesitados de la comunidad. Sin embargo, hoy en día se sabe que la verruga es causada por el virus del papiloma humano, que hace que algunas células de la piel se multipliquen. Como virus es muy contagioso y existen muchos subtipos del papiloma que causan verrugas. Hinostroza señala que:

La enfermedad del *ti ti* cumple la función social de controlar la circulación de bienes, principalmente alimentos al interior de las comunidades campesinas de bajos recursos económicos, con segmentos de población que poseen mayor cantidad de recursos económicos, es decir se busca la armonía económica entre el campesinado diferenciado, por los recursos que controla, en los diferentes pisos ecológicos (1988: 144).

<sup>52</sup> Algunos entienden que la *enfermedad* es una *persona* y por eso *camina* (Pratec 2002). Es probable que la comprensión del sentido andino de *puriq* indique más bien el carácter transitorio de la enfermedad.

Finalmente, *puriq unquy* es también la *chulli* (gripe o catarro o resfriado), que aparece sobre todo durante los cambios de la temperatura del ambiente, las lluvias fuera de tiempo, los ventarrones, la humedad de las madrugadas, entre otros. Estas enfermedades atacan todo el cuerpo, dejándolo postrado por un tiempo corto. No requiere mayores cuidados, sin embargo, el descuido puede acarrear la muerte, sobre todo en niños y ancianos. Además, la *chulli* puede pasar de una persona a otra, vale decir, *ratarqunman* (contagio). Su permanencia en el cuerpo hace de este un sistema endeble y frágil, incluso vulnerable a otros males. Desde esta perspectiva, el cuerpo de la persona que está con *chulli* experimenta un período corto de riesgos para la integridad del sistema humano.

Las *puriq unquy* son, entonces, enfermedades pasajeras, pero pueden dejar secuelas graves en las personas. Estas enfermedades se cogen por contagio y esto se dice *ratay* en quechua. El término *ratay*, además, significa acostumbrarse a algo o quedarse prendido, adherirse, pegarse a algo por un tiempo. La fuerza del *ratay*, hasta cierto punto, equivale a considerar la enfermedad en el cuerpo por tiempo indefinido con tendencia a quedarse y generando una marca. En el caso del *yana muru* (sarampión), que puede ser mortal de no tratarse adecuadamente, deja marcas en el rostro de la persona. Asimismo, el *qutu* (bocio) es un mal que puede afectar la tiroides generando hiper o hipotiroidismo; el *qutu* es también conocido como papera y está vinculada con la inflamación de los testículos, lo que puede afectar la fertilidad. Los *puriq unquy* hacen daño a quienes no son atendidos a tiempo y adecuadamente. Es probable que tanto factores biológicos como emocionales estén presentes en el proceso de esta clase de enfermedades, que son más embarazosas que peligrosas. Su tratamiento se hace considerando un período relativamente corto y existe una serie de procedimientos que cada grupo humano ha desarrollado para enfrentarlo.

Todos las *puriq unquy* deben atenderse (*uywasqa*) adecuadamente. Para ello existen técnicas como el *wankiy* (arropar), *pistuy* (envolver), *quchiñiy* (calentar), entre otros. El tratamiento debe seguir un conjunto de rituales —que para este caso no se van a detallar— y se usan diversos elementos naturales con la finalidad de cuidar a las personas para que sus cuerpos no sean expuestos ni se fragilicen más por acción de agentes patógenos externos. Las personas saben que su cuerpo es sobre todo un conjunto de *adentros* que deben ser atendidos adecuadamente. El cuerpo como un sistema de *ukukuna* (adentros) requiere ser revisado en el siguiente capítulo.

### 3.2.2 *Ñati y sillki / taspuy y suysuy*: indisposición y disloque/ reacomodar

Si la primera forma de enfermedad es pasajera, hay otra que se genera por procesos fisiológicos internos o *runapa ukumpi* (dentro del cuerpo de la persona); también existen factores externos a los que pueden atribuirse como los causantes de los males. Al parecer,

existen dos modalidades de enfermedades por razones del *mal funcionamiento* del cuerpo. En primer lugar, *ña* se puede traducir por ‘indisposición general de las personas’. Según mama Carmen y mama Rosa, dos ancianas de Huamanga y Ongoy, respectivamente, con muchos años de experiencia en atender a sus hijos, se trata de *mal del estómago*, que se expresa en vómitos que generan dolor de cabeza e indisposición general del cuerpo. Tal como dice Yaranga, *ña* es una «enfermedad cultural a consecuencia de una caída, como niños que vomitan enseguida lo que han comido» (2003: 190). Además, *ña* está vinculado con algún órgano que está dentro del cuerpo. De otro lado, la AMLQ menciona que *ñat'i* [sic] son las entrañas o lo vinculado a lo íntimo del corazón humano y el verbo *ñat'iy* es sentir náuseas o arcadas (2006: 355). González Holguín menciona que *ña* son las entrañas o lo interior del alma (1989: 258). Del mismo modo, para Hinostrza (1988), *ñati* es como la *volteadera del estómago* o también *wiksa tikra usqa*. El estómago padece por causa de un accidente o acciones no adecuadas generando en las personas falta de apetito (1988: 153-154). Se suele decir que *ña* es el resultado de las *volteretas o volantins* que hacen los niños o jóvenes, que posiblemente generan una suerte de *oclusiones* estomacales que generan dolores y vómitos. Una de las características de este mal es la debilidad corporal total. Esto equivale a decir que el ser humano pierde sus fuerzas (*kallpa*) y su energía (*supay kaynin*).

En segundo lugar, *sillki*, según mama Carmen y mama Rosa, es la desarticulación o dislocación de las partes del cuerpo por actividades inusuales de las personas tales como levantar peso en exceso o hacer un esfuerzo superlativo que, por lo general, genera mialgia muscular, disloques en las articulaciones, entre otros. Estos efectos causan también debilidad en las personas, que en algunos casos son postradas por un tiempo indeterminado. El término *sillki* no tiene un registro escrito en los diccionarios clásicos, pero sí está muy presente en las versiones orales. Hinostrza (1988) menciona que *sillki* es sinónimo de ‘desarticulación muscular’ y es originado por cargar exceso de peso, genera contracturas musculares, mialgias y en ocasiones dislocaduras de huesos; asimismo, algunas acciones pueden dañar la columna vertebral. En general, este mal afecta la estructura corporal y orgánica, generando dificultades para movilizarse (Hinostrza 1988). Este tipo de enfermedades deja el cuerpo como *molido*, sin ganas de hacer muchas cosas, y de no *arreglarse* la postración puede alargarse.

Muchas veces, para recuperarse de esta enfermedad los especialistas se valen del *taspipay* o el *suysuy*. Las dos modalidades son sacudones rítmicos al cuerpo, o a la parte afectada, que tienen la finalidad de *devolver* los órganos a su lugar. ¿Qué implica hacer el *taspipay* o el *suysuy*? Por lo general, *suysuy* es cribar, cernir, tamizar; sin embargo, estas traducciones no calzan con la intención de las personas que la practican; pues no se trata de *cernir* el organismo, sino de *re-articula* los miembros y órganos que se habrían *salido* de su lugar. Entonces, ¿qué significa hacer *suysuy* para los pacientes y los curadores? González Holguín solo habla de *suysuna* como cedazo o coladero y de *suysuni* como la «acción de colar algo líquido o cernir o ahechar con

harnero» (1989: 333). También la AMLQ utiliza el verbo *suysuy* para fines de cribar harinas, pero ninguno de los autores señala algo relacionado con una actividad con el cuerpo humano. Velarde menciona que se trata de «sacudidas especiales que se realizan en forma ordenada con movimientos definidos de un lugar hacia otro específico» (2010: 42) Del mismo modo, *taspiy* es sacudir y *taspiyay* es sacudir varias veces. El término *taspiy* está mucho más cercano a la actividad médica del sacudir para rearticular los elementos que se habrían movido de su lugar. Pero, ¿qué significa cada una de las categorías desde la perspectiva de los curadores y de los enfermos? Queda mucho por observar para llegar a conclusiones categóricas. Delgado considera que *taspiya* [sic] es el:

Procedimiento a través del cual, el curandero sacude al paciente en forma brusca, utilizando para ello un poncho o una faja puesta a la cintura. Generalmente se usa para provocar la eliminación de los gases del estómago. En el caso de las parturientas, la persona entendida sacude a la paciente, levantándola por los pies o los brazos, ejerciendo —generalmente— presión al mismo tiempo, con la finalidad de ‘acomodar’ al niño y facilitar el parto (1984: 8).

Sin embargo, para Delgado, al parecer un sinónimo de *taspiy* sería *silki* [sic], y esto sería un:

Procedimiento físico que consiste en levantar a una persona enferma de ‘un jalón’, tomándola por la espalda y apretándola contra el pecho con las manos cruzadas, con la finalidad de quietar el dolor de espalda” y *suysuqa* [sic] es el procedimiento de sacudir al paciente con una manta “con la finalidad de acomodar en su sitio los órganos internos... que se halla volteados”. En el caso de las parturientas se hace para “acomodar” a la criatura “por hallarse atravesada y constituir consecuentemente, una dificultad para el parto y un peligro para la criatura. (1984: 7).

### 3.2.3 *Mancharisqa / paway y llusiy: susto / saltar y salir*

Una tercera forma de las enfermedades se ocasiona por el vacío que se genera *dentro* del cuerpo de las personas. El enfermo por *mancharisqa* está vinculado con alguna de las formas del miedo, causado por lo no-conocido o por una experiencia de violencia y dolor inusitada (Cáceres 2008). *Manchay* en quechua es miedo y se trata de una reacción personal en forma de defensa ante la amenaza que no se conoce aún en su versión tanática real. El sujeto *mancharisqa* (asustado) es aquel que padece alguna forma de retraimiento y prefiere no aparecer ante el otro, pues este es concebido como un peligro. En la experiencia de las personas el mal o la enfermedad es una consecuencia de algo que también llega a faltar en la *runa*. Cuando se diagnostica que alguien está con *mancharisqa* se suele traducir esta palabra como *mal del susto* o en algunos casos como *encanto* (Delgado 1988a). *Mancharisqa* significa, por un lado, ‘estar asustado’ por un shock o un choque causado

por diversas causas, que hace que el espíritu de la persona salga del cuerpo; la ausencia de ese *algo* (que podemos llamar espíritu o *animu*)<sup>53</sup> hace que las personas vivan un impacto emocional con diversas manifestaciones. Los casos de *mancharisqa* están acompañados por la falta de lucidez mental, la pérdida de la conciencia, pasando por la transpiración y aceleración de los latidos del corazón, palidez, respiración acelerada y enfriamiento general, etcétera.

Es necesario entender las explicaciones de la ausencia o la carencia de ese *algo* en las personas. Las personas se sienten mal porque experimentan la ausencia del espíritu o el *animu*,<sup>54</sup> que está vinculada con la pérdida de energías o fuerzas y simultáneamente con la presencia de *algo* que genera pesadez y debilidad. La *presencia* de *algo* en el organismo y la *ausencia* de *algo* vital dejan desintegrada a la persona. Ese *algo* que es *desplazado* por efecto del susto o el miedo —que produce una suerte de parálisis interna— es conocido por los andinos como *animu*. El *animu* es una noción muy cercana a la de *samay* (aliento vital). La persona que pierde el *animu* tiene dificultades para respirar y sostenerse de manera estable. La ausencia del *animu* en la persona provoca la pérdida de apetito, desvalimiento, hasta dejarla mustia y sin fuerzas. Esta sensación se conoce como la condición de *umpu* (decaimiento). La respiración es entrecortada y el cuerpo se debilita por haber perdido el espíritu. La persona queda atemorizada y puede vivir sobresaltada. En otras palabras, la persona habría perdido su *animu*.

Una persona que sufre *mancharisqa* padece de la ausencia temporal del *animu*, el que habría viajado (*paway*) o salido (*lluqsiy*) del cuerpo. La idea de la ausencia de *algo* en el cuerpo es la sensación de *algo* que se va. Este *algo* está relacionado con lo que la teología o la psicología refieren del alma o espíritu, o simplemente de energías indefinidas. En este aspecto, queremos dejar sentado que no está en cuestión la naturaleza del espíritu o el alma, pues para nuestra perspectiva las dos categorías solo representan una etiología sanitaria y cultural. El uso de la nomenclatura podría ser una ocasión para cuestionar el sentido que se le quiere dar a las mismas categorías. No se puede, sin embargo, asegurar que las categorías que se emplean en estos campos tengan el mismo sentido para todos. Para su mediana comprensión es necesario entrar en el sentido que los andinos le quieren dar a las diversas categorías en contextos concretos, para no tergiversar lo que los actores quieren decir. Por ello, tenemos el deber de entender aquellas categorías que se usan desde hace tiempo y que forman parte de los conocimientos comunales. Entonces, si se dice que el *animu pawayun* (el espíritu voló o salió), ¿qué significa, entonces, el *animu* entre los andinos? ¿Qué significa que el *animu* haya volado o salido para las personas que no pertenecen al círculo cultural quechua? La *ausencia*, entonces, deja un vacío que, de no llenarse, puede generar problemas en las personas. De

<sup>53</sup> Hago notar que se escribe *animu* y que, al parecer, es diferente al ánima o alma en castellano.

<sup>54</sup> Rösing considera el susto como la pérdida del alma (1992, 1993).



hecho, aquella ausencia de algo hace de las personas seres frágiles y endeblés, propensas a perder incluso la vida. Por lo general, los niños y los ancianos, al tener el *espíritu frágil*, son los más propensos a quedar sin *animu*.

Por otro lado, el *mancharisqa* (el asustado) como agente social pierde vínculos con la realidad; aislado por un tiempo y sin conectividad con otros siente que se resiente su estabilidad emocional. Ese aislamiento del individuo por la ausencia de sus energías, fuerzas y capacidades es conocido por la medicina alopática como *shock hipovolémico*, que consiste en la pérdida de sangre interna o externa, pérdida de líquido por deshidratación, diarrea y vómitos. La ausencia de energías es también conocida como *shock sépti* o que es producido por infecciones en la sangre. Asimismo, el *shock anafilác* o es por reacción alérgica por alguna picadura de un animal. El *shock cardiogénico* está asociado con el corazón, que no bombea sangre suficiente. Y el *shock neurogénico* está vinculado con los daños que se producen al sistema nervioso. Entonces, los males de los *mancharisqa* son como males del demonio y son tratados de muchas maneras, y depende de la capacidad del especialista local para descubrir las razones de ese *mancharisqa*.

Para *curar* el *mancharisqa* se acude a una terapia que se llama *qayapu*, que consiste en hacer llamados al espíritu o al *animu* que ha abandonado el *cuerpo* de un individuo; este llamado se lleva a cabo por personas no necesariamente especializadas. Llamar a que regrese el *animu* que se fue, ¿cómo ocurre?, ¿es posible saber cómo regresa el *animu*? Según muchos testimonios el *animu regresa* en forma de *aleteos de algún ave*, y en buena parte uno ni se da cuenta y simplemente la persona tratada recupera sus capacidades. En todo caso, la recuperación del *animu* es una tarea que depende mucho de los familiares, y solo en segundo lugar de los especialistas. Para la persona que *sufre de mancharisqa* se requiere de formas culturales homeopáticas para su recuperación y reinsertión en la sociedad. El tratamiento homeopático del *qayapu* es una metodología que contribuye a que la persona que ha perdido *algo* recobre su *yuyay*<sup>55</sup> (memoria o conciencia de sí). Esto es, que la persona en tratamiento vuelva a la realidad o que recupere la conciencia.

Cuando una persona es mayor de edad y tiene el *espíritu ido*, por lo general se busca a alguien con mayor trayectoria en esos menesteres terapéuticos. Estas personas están siempre vinculadas a actividades de la salud, quienes pueden denominarse como *yuyaq* (personas mayores), quienes son conocedores de la vida cotidiana y la psicología de las personas en la comunidad. De esta manera, la salud no depende de un conjunto de pócimas, sino de las maneras de decir y tratar a la persona enferma en lugares determinados. Las palabras

<sup>55</sup> Pariona (2017) considera *yuyay* como alma; sin embargo, el término significa, según González Holguín, AMLQ y Yaranga, ‘memoria’, ‘razón’, ‘pensamiento’, ‘juicio’, ‘buen sentido’, ‘entendimiento’. Desde esta perspectiva, *yuyay* no puede ser alma pues es ante todo un verbo y en segundo lugar apunta, incluso en la práctica, a la actividad humana de *darse cuenta, estar consciente*.

precisas que lograrán devolver el equilibrio de las personas son sumamente importantes. Dicho de otra manera, el *qayapu* es un tratamiento homeopático que se vale del *yuyaq* para contribuir a que para la persona que está ida y debilitada regrese su espíritu o *animu* a su cuerpo.

### 3.2.4 *Pacha hapiy y waspiy: naturaleza que atrapa y emanación*

Finalmente, una cuarta forma de enfermedades se genera, a la inversa que el *mancharisqa*, por la intromisión de un agente externo en el cuerpo humano y que revuelve todo el ser de la persona. Ese agente externo, en sus diversas versiones, es la *pacha* o lo vinculado con la *pacha* o la naturaleza en general; estos son, por ejemplo, *pukyu* (fuente de agua), *mayu* (río), *wayqu* (quebrada o cuenca), entre otros. El agente de la enfermedad que penetra en el cuerpo está vinculado con el *waspiy* (vaho o efluvi). Para Hinostroza (1988), *pacha* es lo relativo a las diversas caras de la naturaleza y puede ser los lugares, el viento y sus componentes, así como los cambios de temperatura. Sin embargo, no tenemos claro qué son aquellos elementos que *atrapan* (*hapin*) a las personas en lugares inopinados.

*Hapiy* tiene acepciones diferentes y puede ser ‘agarrar’, ‘atrapar’, ‘penetrar’, ‘cuajar’, ‘fijar’, ‘encarar’, ‘aprisionar’; por ejemplo, *hapiy* es el verbo que se utiliza para mencionar que la lana ha sido teñida y por eso se suele decir *paquta hapirusqa* (el color se fijó marrón claro). Cuando la persona menciona que la *enfermedad agarra o atrapa*, significa que el individuo ha entrado en un período de debilidad o fragilidad. *Hapiy* es, entonces, una acción que es ejecutada por alguien o algo. El verbo *atrapar* significa que algo o alguien entra (*yaykun*) en el cuerpo de la persona y logra sumirlo en debilidad; además, *hapiy* sirve para decir, por ejemplo, *chullim hapirquwan* (me atrapó o me dio la gripe); *uhum hapiwan* (tengo tos o ha dado la tos); *imayá hapirqun* (que le habrá dado [como enfermedad] o que le habrá penetrado en el cuerpo), etcétera. Solo sabemos que *el* malestar que enferma a la persona hace que esta se sienta atrapada y la mantiene sin fuerza y energías. Este algo que atrapa es como algo externo al cuerpo y que debe penetrar en el cuerpo (*ukunpi*) para descomponerlo.

El cuerpo es, entonces, un espacio que puede ser atacado o invadido por algún elemento externo y generar debilidad y fragilidad del *runa*. Esos elementos externos que causan el mal pueden ser identificados de muchas maneras, pero sobre todo, por *explicaciones* de elementos no conocidos que se simbolizan, por ejemplo, como el *diablo o demonio* (Muñoz 2011). Otras explicaciones se buscan en otros elementos más conocidos como el cerro, la quebrada, el pasaje solitario, el puquio, etcétera. Lo que no sabemos definitivamente es qué tipo de energías entran en el cuerpo de la persona hasta dejarla lánguida y sin fuerzas. En la experiencia de las personas, el hecho de sentirse mal o verse disminuido es sentirse atrapado por fuerzas que sus familiares no logran entender del todo; en este

campo lo no-conocido se convierte en una forma más de opresión de la persona. En casos, la comprensión de los orígenes ha llevado a sintetizar en categorías como espíritus del mal (*supay*).

La expresión *pacha hapin* (la tierra agarra o atrapa) nos hace pensar que existe un tipo de enfermedad que sujeta a las personas hasta dejarlas sin capacidad de moverse o sostenerse de pie. De hecho, el verbo *hapiy* se emplea de diferentes maneras para decir que la persona está enferma: *unquy hapirquwan* (fui atrapado por algo que me ha dejado débil) o también *unquymi yaykurquwan* (me ha penetrado algo que me ha hecho débil o frágil). Entonces, *hapiy* para los andinos tiene una connotación concreta y también abstracta. Es concreta porque el verbo *hapiy* expresa tangiblemente el hecho de ‘agarrar el pan’ (*tantata hapiy*), por ejemplo; sin embargo, el mismo verbo *hapiy* vinculado a la enfermedad significa que la persona es consciente de que es objeto de fuerzas incomprensibles que lo atrapan con la probabilidad de ser transformado en *nuda vida* (Agamben 1998). Entonces, la enfermedad, literalmente, es una situación en la que una persona es presa de una fuerza que atrapa las energías, poderes, capacidades, para disminuirla, incluso hasta aniquilarla. De hecho, el verbo *hapiy* es una manera de mostrar que el *runa*, en algún momento de su vida, experimenta la situación de *wakcha* (pobre) o la de estar débil (*unquy*) o desvalido, vulnerable, decaído, hasta incluso convertirse en un ser insignificante.

Entre aquellas enfermedades que *atrapan*, según Valencia (2002), están el *qaqya hapisqa* (atrapado por un espíritu) y que posiblemente es causa del labio leporino; y los elementos que pueden entrar para atrapar, *chirapa* (arco iris), que puede entrar por los genitales; *wayrakuna* (vientos), que produce parálisis facial, desvanecimiento, ciática, reumatismo. Las expresiones concretas se llaman: *machu wayra* (viento viejo), *aya wayra* (viento de muerto), *suqa wayra* (viento de momia), *muyuy wayra* (viento de molino), entre otros. Las enfermedades que tienen un origen supuestamente sobrenatural provienen de la *tierr* que atrapa o penetra en el cuerpo de las personas, es decir que estas quedan *pacha hapisqa* (atrapadas por la tierra) y se enferman de los *nervios*; así como el *machu* o *suqa* (espíritu de la momia) que penetra en el cuerpo de la mujer embarazada y que puede producir el aborto, la *layqa* (brujería) que puede hacer perder la razón de las personas, y la *uriwa*, que genera modificaciones en la conducta personal y estructural.

El poblador andino, al utilizar su propio lenguaje para mencionar que ha sido atrapado (*hapisqa*) por algo, dice que sus males se deben a «algo que le entró» y que genéricamente se puede llamar *waspi*. Este término es una palabra quechua que se puede traducir como vaho o vapor que se encuentra en los puquios, en los manantiales, en la tierra o en cualquier lugar y que puede entrar en el cuerpo de una persona por la nariz, la boca y, sobre todo, por los genitales femeninos. El *waspi* perturba el funcionamiento del organismo, incluso hasta hacer perder la conciencia de la persona. En algunos casos, el *waspi* es vinculado a los espíritus de los cerros y en otros casos al aire de la naturaleza.

Ese *waspi* es como el aire frío o caliente que penetra en los pulmones o el polvo de los caminos que genera descompensación en el cuerpo de la persona. No siempre el hecho es de efecto inmediato, pues las personas que han tenido un *encuentro* con el diablo (o *waspi*) se sienten mal un tiempo después.<sup>56</sup> Después de un largo día de trabajo la persona está propensa a alguna descompensación por la variabilidad climática, que es muy común en los Andes. La variabilidad climática es el cambio de la temperatura ambiental en muy poco tiempo y de manera abrupta. Muchas de las personas experimentan enfriamientos que se manifiestan sobre todo al atardecer, cuando el sol se ha ocultado y la temperatura ambiental ha descendido notablemente.

La presencia de *waspi* (que tiene diversas representaciones) puede generar fiebre, palidez e incluso hemorragia. Lo cierto es que las personas sufren alteraciones en su organismo hasta quedar en peligro de muerte. El cuerpo de la persona tocada por *waspi* (que proviene de la *pacha*) requiere de atenciones diversas y sobre todo el hacerse *qaqpay* (frotaciones), que consiste en frotar el cuerpo con un cuy o con plantas y luego hacer el *wischupa* (eliminar la *qaqpa* en lugares especiales). La función del cuy es la de *extraer* lo que ha *entrado* en el cuerpo de la persona *enferma*.

Por otro lado, las maneras de tratar la *pacha* están relacionadas con protocolos pautados según los lugares y las comunidades. Entre esas, están *qaqpay* (frotamiento), *pampapu* (enterramiento) y el *pagapuy* (pago) que los curadores realizan valiéndose de diversos medios para buscar restablecer la salud del debilitado. La enfermedad va dejando rastros en el cuerpo que deben ser indagados; aquí, el lenguaje que el *unqusqa* emplea y el seguimiento lógico de su discurso pueden ayudar a describir mejor el sentido de los lenguajes míticos con la finalidad de reducir los peligros que son ignorados aún. Aunque para Hinostroza (1988) la enfermedad de la tierra o *pacha* equivale a tuberculosis, por el momento, considero que las categorías que se emplean para designar las enfermedades permanecen en su gran mayoría en lo *no conocido*, por no decir desconocido. Sin embargo, desde una mirada transdisciplinar, las enfermedades de la tierra podrían tener explicaciones en las intoxicaciones por la exposición al mercurio, que produce disartria en las personas y en algunos casos también la ataxia (Santa María 2017). Entonces, ¿qué es el *pukyu waspiy*, *qayqa*, *ayu tullu* entre otros? La traducción literal o transliteración no nos ayuda a entender lo que el andino piensa sobre estos hechos y procesos. No podemos abandonar aquella realidad al simple traslape de una lengua a otra y generar nuevas formas de prejuicios y discriminación, más aún cuando podemos hacerlo sin darnos cuenta.

<sup>56</sup> Santa María (2017), revisando los orígenes del *taki onqoy* [sic], establece que se trata de males producidos por la intoxicación por exposición al mercurio a finales del siglo XVI. Y estos males están simbólicamente vinculados con la penetración de los diablos.

Sin embargo, existen *espíritus malignos* que penetran el cuerpo de las personas como *qayqa* (espíritu maligno). Las variantes de este *qayqa* están vinculadas con las concepciones de *waspiy*. Por el momento dejamos de lado las nociones teologizadas de los elementos que entran al cuerpo del ser humano. Es probable que aquello que penetra en el cuerpo son agentes patógenos que desequilibran el organismo humano hasta dejarlo incapacitado para desenvolverse independientemente. Entre tanto, el único argumento que tenemos es que existen diversos factores exógenos que generan debilidad y fragilidad en la persona y que esta situación es atribuida culturalmente a algún ser; esto requiere un mejor estudio por otras disciplinas y manejar mejor el sistema lingüístico local y sus semánticas para comprender el problema real.

Para acabar esta parte, incluyo un cuadro (Ver Cuadro 3.3) que toma en cuenta las formas de las enfermedades recogidas aquí. Solo se trata de una percepción que los no-andinos tenemos sobre el cuerpo. ¿Habrá otra forma de ordenar lo que se presenta?

**Cuadro 3.3**  
**Una clasificación de las «enfermedades» y sus implicancias**

Tipo	Causa	Acción	Afecta	Manifestación	Respuesta
<i>Puriq unquy</i>	<i>Chiri, quñi, nuyu.</i>	<i>Ratay</i> (contagio).	<i>Qara, uku.</i>	<i>Chulli, muru, ti ti qutu, «qara parejo».</i>	<i>Pistuy, wankikuy, quñi, chiri.</i>
<i>Ñati sillki</i>	<i>Pukllay, llamkay, mikuy.</i>	<i>Kuyuchiy</i> (desarticulación) <i>Kichkiy</i> (empacho, oclusión).	<i>Uku, kallpa</i>	<i>Kutichi, punki, qiwiy, nanay</i>	<i>Taspipay, qaqay, suysuy, waltay, chumpichiy.</i>
<i>Mancharisqa</i>	<i>Qarqacha, aya tullu.</i>	<i>Paway, rakiy, qarqay, lluqsiy</i> (desplazar).	<i>Animu Kallpa.</i>	<i>Umpu, uma nanay.</i>	<i>Qayapu.</i>
<i>Pacha</i>	<i>Urqu, pukyu, wayra, qayqa, aya tullu, usnu.</i>	<i>Hapiy</i> (atrapar) / <i>waspiy, «alcanzo».</i>	<i>Animu, nuna.</i>	<i>Umpuyay, iquyay, uma nanay.</i>	<i>Qaqupa, pampapu, pagapu.</i>

Elaboración propia.

### 3.3 Los síntomas de las debilidades o enfermedades

Las debilidades o las formas de la enfermedad se expresan a través de síntomas o señales. La palabra *síntoma* proviene del griego *śýmptōma*, que equivale a decir que diversos elementos concurren al mismo tiempo para expresar algo. Al parecer, Galeno al hablar de *síntoma* se refería a aquellas señales que acompañan a la enfermedad y de la que no se tenía certeza. Por otro lado, la señal es algo que muestra con cierta objetividad que algo está ocurriendo. Por ello, entre los especialistas de la salud identifican como signo cualquier manifestación visible que altera el cuerpo y la salud de la persona. Tanto los síntomas como las señales son elementos que permiten percibir lo que le sucede a una persona que está o que dice estar enferma.

González Holguín menciona que *sanampa* es un término que significa una ‘señal para conocer, o advertir o avisar’.<sup>57</sup> Pero se trata de una suerte de marca que se coloca para señalar diversas cosas. En efecto, uno puede decir *sanampamuni* y eso significaría colocar una marca para orientar a otros. Un objeto o animal puede ser *sanampasqa* para decir que están marcados o señalados con algún motivo. ¿Es posible hablar de algunas señales o síntomas como *sanampakuna* de algo? Al parecer, el término se ha ido encaminando en un sentido y se ha dejado de usar en otros. La AMLQ (2005) registra el mismo término para los mismos significados, pero con un sentido más restringido, quedando así como marca. Sin embargo, hay otro término que sí aparece y es *chinpuy* [sic], que significa ‘marcar, señalar y medir. Del mismo modo, Yaranga mantiene el término *chimpu* o *chinpu* para mostrar que se trata de una «señal para animales, insignia, señal de lana, borla de colores» (2003: 49). En todos estos casos, los términos no están vinculados al campo de la salud. Por ello hay que preguntarse si es pertinente o no usar los vocablos *sanampa* o *chimpu* para denominar a los síntomas o signos de la fragilidad, debilidad o enfermedad del *runa*.

Es probable que aquello que la medicina alopática conoce como sintomatología y que tiene la tarea de mostrar el conjunto de características de una enfermedad determinada no corresponda con las maneras de determinar una enfermedad en el mundo andino. Es probable que lo que aparece y es considerado como síntoma pueda decirse: *rikurimuq* (lo que se nota). Sabemos que los signos clínicos muy conocidos son la fiebre (*rupapaku*), edema (*punki*), el enrojecimiento de una zona del cuerpo (*pukayay*); asimismo, existen otros como el mareo (*uma muyu*), la náusea (*ña*), el dolor (*nanay*), cefalea (*uma nanay*), astenia (*umpuyay* o *iquyay*). El cuerpo da señales de que algo ocurre en el *uku*. Esas señales son *qawarikamun*, *rikurimun* (lo que aparecen). En ambos casos, significa que se presentan o aparecen señales del estado o los cambios que ocurren en el cuerpo. Esas señales son leídas

<sup>57</sup> La AMLQ escribe *sanampa*. Es sinónimo de *unancha*.

o interpretadas<sup>58</sup> en primer lugar, por cualquier persona que conjetura alguna forma de enfermedad; en segundo lugar, por personas que son muy sensibles a los hechos y miran con preocupación las manifestaciones de los cambios en la persona; en tercer lugar, cuando hay algún grado de dificultad, por un entendido (*yachaq*), y en última instancia por un médico especializado o *hampiq*. Por ello, en esta última parte del capítulo, no se mostrará la sintomatología médica propiamente dicha, sino solo las expresiones o manifestaciones que indican las partes del cuerpo a partir de las formas de ver y considerar los efectos de una enfermedad. Para ello hemos elegido cuatro grupos de síntomas o señales que muestran de alguna manera los males que las personas dicen sentir: a) *sasi*, *umpu*, *iqu* y *suksu*; b) *llakiy* y *puti* ; c) *nanay*; y d) *ñakariy*.

### 3.3.1 *Sasi*, *umpu*, *iqu*, *sukya*: ayuno, malestar, debilidad, fragilidad

Veamos cuatro expresiones en contextos distintos: Un síntoma poco visible es cuando una mujer deja de hacer algunas actividades que pueden ser consideradas un riesgo para el desarrollo de su vida en estado de gestación: «*Manañan llasaqtaqa apaymanñachu, sasichkaniñam* (Ya no puedo llevar cosas pesadas, debo evitarlo)». Otra expresión es la que se usa cuando se ve a un niño que está muy debilitado: «*Kay warmaqqa imanasqayá umpuyasqa kachkan* (Este, ¿por qué estará taciturno?)». También, cuando un niño deja de estar activo y luce disminuido se le dice: «*Warmaqqa iquyarusqa* (El niño se ha debilitado)». Finalmente, cuando el semblante de una persona cambia se dice, por ejemplo: «*Paulaqa sukyuyasqa kachkasqa, imanasqayá* (Paula está muy enfermiza, ¿por qué será?)». ¿Qué connotaciones tienen las palabras resaltadas en las frases señaladas? Para tomar en cuenta nuestra propuesta queremos recoger lo que dice la gente y revisar paralelamente lo que algunos diccionarios registran sobre los temas en cuestión.

En primer lugar, el verbo *sasiy* indica el dejar de hacer algo habitual, que incluye la posibilidad de ayunar o hacer dieta. Del mismo modo, el verbo indica que uno puede dejar de alimentarse con determinadas comidas, de hacer determinadas actividades regulares. Para González Holguín, como para la AMLQ, el término *sasikuni* o *sasini* equivale a abstenerse de comer o abstenerse de hacer obras. Al parecer, es semejante a realizar un tiempo de abstinencia o dejar de hacer algo que es cotidiano o que es común. Entonces, el dejar de hacer algo muy común, de consumir lo habitual, evitar acciones que pueden hacer daño, es un síntoma que transmite una realidad muchas veces no visible de lo que le pasa a la persona. Una mujer embarazada, por ejemplo, expresa el cambio de su estado cuando evita hacer lo que hace regularmente cada día o evita comer algo que le puede caer mal; se trata

<sup>58</sup> Aquí es donde habría que utilizar verbos como *ñawinchay* o *qaway* (observar, leer) o *musyay* (interpretar, anticipar).

de un lenguaje codificado comunalmente que al explicitarlo puede develar su condición real. Por ejemplo, no montar caballo, no levantar bultos pesados, entre otros, señalan el estado de vulnerabilidad o fragilidad al que las mujeres embarazadas entran por un tiempo determinado.

De otra parte, la condición de debilidad se dice también *umpu*. En efecto, cuando se menciona que una persona *umpuyasqa kachkan*, solo se está diciendo que aquella está en condición de fragilidad. Tal como dice González Holguín, *umpuni* es ‘estar aterciado, o entecado, andar enfermizo doliente cabizbajo achacoso’. Entonces, el sustantivo *umpu* señala un estado de debilidad y de apagamiento de la persona hasta verse, en algunos casos, incapacitada de hacer las labores de la vida cotidiana; así, *umpuyay* es estar enfermizo, además de acompañado con algún signo como vómitos o malestares en todo el cuerpo. Entonces, estar *umpu* es estar disminuido o apocado. En ocasiones, estar *umpu* es estar muy debilitado, con expresiones de pereza, de entumecimiento y decaimiento general, cabizbajo, a tal punto que la misma palabra sirve para mencionar ciertos comportamientos en las relaciones sociales como agacharse, inclinarse y humillarse ante otros.

Además, una manera de describir el cuerpo debilitado o frágil de las personas es empleando el término *iqu*.<sup>59</sup> En general, el término *iqu* se utiliza sobre todo para describir la situación de los niños, quienes, de tener algún mal, se tornan muy susceptibles y frágiles en varios sentidos, lo que genera mucha preocupación en los padres. *Iquyay* es un proceso lento de fragilidad humana que puede concluir en situaciones de mayor riesgo, de no atenderse a tiempo a los niños. La falta de agua o de alimentos, sumada a alguna afección por causas biológicas, puede generar incluso la muerte. En otras zonas, son equivalentes a *iqu* los términos *irqi*, *qulla* y *llamsa*.

Finalmente, un término diferente para mostrar la calidad de débiles es *sukya*, que es quedarse sin fuerzas (*mana kallpayuq*). En efecto, el debilitado y que no se sostiene por sí mismo es *sukyay*. Las personas que no tienen fuerzas para realizar cosas son aquellas que pueden presentar el cambio de semblante o coloración de la piel, mostrando a todas luces que están enfermas de algo. Es un estado de decaimiento de larga duración. En González Holguín como se ha señalado líneas arriba, aparece el término «*sucsuni*, o *umpuni*. Andar achacoso estar entecado sin poder convalecer»; asimismo, «*sucsucayani*. Estar caído sin fuerzas sin sanar» (1989: 331). Sin embargo, no tenemos más datos que nos permitan profundizar sobre estas palabras.

<sup>59</sup> El término *iqu* es escrito por la AMLQ y Yaranga como *eqo* o *equ* [sic] para decir que se trata de la condición de una persona como enfermiza, enclenque, raquítica o mal nutrida.



Los términos que acabamos de revisar no nos ayudan a ver una enfermedad en particular; pero pueden mostrar que el cuerpo humano, por diversas razones, presenta a la persona como paciente y en una realidad diferente y vulnerable. De hecho, el cuerpo humano es el lugar donde los males se entrecruzan y expresan como enfermedades, recurriendo a diversas señales o síntomas. ¿Qué muestran estos síntomas? Que el cuerpo es frágil y que padece cambios en su proceso, que está sujeto a probables ataques de agentes externos y a tener alteraciones por su propia fisiología. El debilitamiento en todo el cuerpo indica que ocurren hechos de manera silenciosa y que no se manifiestan del todo. El cuerpo humano es, entonces, un campo de resistencia y de luchas de agentes tanto externos como internos que causan desequilibrios, parálisis y convulsiones de diversas maneras y grados.

### 3.3.2 *Llaki, putiy*: aflicción, pen

En la experiencia humana existen situaciones que son causadas por factores exógenos que impactan en *todo el cuerpo* de la persona: *runapa ukumpi*. No se trata sino de enfermedades que están vinculadas con el campo psicológico y psicosomático. En efecto, las enfermedades denominadas *llaki* (tristeza) (Theidon 2004) y *puti* (pena) generan *waqay* (llanto) y son males psicológicos y sociales que influyen en el cuerpo y afectan el organismo en su conjunto y de diversas maneras, y se pueden denominar ansiedad, depresión o estrés. De hecho, por lo general, tanto el *llaki* como *puti* son síntomas semejantes que se conocen en otro espacio como depresión o estrés y pueden generar dolores de cabeza, mareos, vértigos, hormigueos, parálisis musculares, visión doble, afonía, incluso pueden alterar el sistema circulatorio. *Llaki* significa sobre todo la profunda pena que aflige a la persona; el término *puti*, en cambio, significa ‘tristeza’ o ‘pena’ o ‘melancolía’ y se usa para señalar pesadumbre y arrepentimiento. *Llaki, putiy* o *phutiy* [sic] (AMLQ), también significan ‘entristecer’, ‘afligir’, ‘atribular’, entre otros. Sin embargo, es necesario subrayar que el *llaki* y el *puti* son categorías que requieren de una profunda exploración para no quedarnos en manifestaciones muy externas.

Ahora bien, si los síntomas anteriores son globales e indican modificaciones en el funcionamiento o la estructura del cuerpo, analicemos un poco más lo que afecta fundamentalmente a otras dimensiones del cuerpo humano y que se expresa a través de la palabra *llaki*. «*Sinchi sinchitam llaki hapiwan* (la aflicción me atrapa demasiado fuerte)», «*llumpaytam llaki chayawan* (la pena me llega muy profundo)», «*sunquymi llakisqa kachlan* (mi corazón o mi subjetividad está afectado)», «*llakiwanmi kachkani* (estoy sufriendo)», son frases muy frecuentes en la vida cotidiana y hay muchas más. Los diccionarios apuntan en la misma dirección, por ejemplo, González Holguín menciona que *llakini* o *llakikuni* es tener pena o pesar o sentimiento. Todos los derivados de *llakiy*, como *llakichini*, significan afligir a otro y *llakiq* es la persona que está triste y afligida. Estar con extrema tristeza es *llakiyllakiylla*.

Pero también hay modificaciones terminales que pueden cambiar el sentido de la palabra, así *llakipayay* es misericordia o compasión.

Por otro lado, *llaki* es una profunda experiencia de pena, tristeza, sufrimiento y angustia. Esta experiencia es producto de una turbación, de un conflicto, de algún choque que la persona padece en algún momento de su vida. La condición de aflicción que genera algún tipo de padecimiento se experimenta aún más en alguna de las dimensiones del cuerpo, que aún no conocemos. Hay penas y penas, y no deben ser confundidas. Por ejemplo, para Theidon (2004) hay varios *llakikuna*,<sup>60</sup> que constituyen uno de los males centrales producido por la pobreza, y sobre todo por la violencia política en Ayacucho. Es una pena que llena el cuerpo, que puede llevar a la locura y la muerte, que afecta la memoria y genera el olvido, entre otros. Rösing (1991) menciona que *llaki* es el duelo y que sus pesares atraen desgracias poniendo en peligro al doliente. ¿Qué dimensiones ataca el *llaki*? El término puede decirnos de la pena o el sufrimiento, pero ¿en qué parte del *cuerpo* se ubica la pena y el sufrimiento? En todo caso, *llaki* es una experiencia íntima y, en diversos grados de profundidad, es causado por el *llakichiq* o el *muchuy*. El *llakichiq* es el generador de penas, tristezas y sufrimientos, puede tratarse de una acción humana como también natural; pero *muchuy* es el padecimiento causado por los fenómenos naturales o políticos de gran magnitud.

Entonces, *llakikuy* es la acción de padecer, penar, sufrir, entristecerse o afligirse, pero también es tener compasión y misericordia. En cualquiera de las modalidades, *llaki* es una manera de sentir los cambios y modificaciones dentro del cuerpo y afecta profundamente al individuo, y le permite expresar esas experiencias en direcciones opuestas: hacia adentro y hacia afuera. Hacia adentro puede subsumirlo en la más profunda depresión y hacia afuera puede mostrar una peculiar solidaridad. En esta perspectiva, el cuerpo representa un cambio de dinámicas bivalentes y ambiguas; los síntomas no permiten entender con claridad lo que dice el cuerpo y al mismo tiempo lo que aparece no tiene un único significado. En todo caso, *llaki* es aquella experiencia humana que socialmente muestra un profundo desorden en algunos de los campos del *uku* o la interioridad humana, que puede conducir a la destrucción del *runa*. La pena y la enfermedad tienen causas diferentes, pero pueden convenir para graficar un cuerpo que se convierte en un campo de luchas de muchos elementos que revuelven incluso la propia conciencia humana.

*Llaki* no tiene cabida en un punto definido en el cuerpo; las expresiones de *llaki* se pueden percibir de diversas maneras y comportamientos de la persona. Los versos de un poema escrito por un joven universitario bilingüe dicen de ese *llaki* que atraviesa su intimidad. El poema *Llakipayay* dice:

<sup>60</sup> La autora utiliza el plural del castellano para decir tristezas: *llakis*. Lo más probable es que los testimoniantes nunca hayan utilizado este término, sobre todo si han sido hablantes quechuas.

*Wañuyumi hapiwan  
 Kusikuymi chiqniwan,  
 Llakim maqawan,  
 Waqaymi machachiwan,  
 Muchuymi wañuchiwanckan.  
 ¡Kawsarychiway!  
 Mana chayqa samaykachiway  
 Ama ichaqa ñakarichiwaychu.*

Me acorrala la muerte  
 Me odia la alegría  
 La profunda pena me castiga  
 El llorar me embriaga  
 La necesidad me está matando.  
 ¡Hazme vivir!  
 O si no hazme descansar  
 O quizás no me generes heridas profundas.

(Borda 2016: 18)

No basta decir que *llaki* es pena, tristeza, aflicción, entre otros. Es mucho más importante saber dónde se ubica ese *llaki* y qué hace el *llaki* con el cuerpo del *runa* y qué hace con el *runa* mismo. Vale decir, es importante saber en qué es convertido el ser humano como *warmi* y como *qari* por el *llaki*. Si alguien logra contestar y desarrollar estas ideas, posiblemente estaría entrando en el umbral de lo que los psicólogos dicen *psiquismo*. En efecto, estar con *llaki* es estar afligido o estar golpeado por factores diversos que afectan igualmente diversas dimensiones del ser humano. La aflicción genera, entre otros, tristeza, atribulación, sufrimiento, padecimiento, haciendo del cuerpo humano muchas veces un guiñapo de problemas de difícil solución. En muchas ocasiones esos problemas no se resuelven a la brevedad y más bien se extienden tanto en el tiempo como en gravedad. Esa gravedad tiende a profundizarse si es que no se encuentra una salida y puede causar la locura, que también se dice *utiqya*. La raíz *u* significa adormecimiento de cualquier parte del cuerpo, por ejemplo de los músculos, pero también de otras partes del organismo hasta causar la locura.

Por su parte, C. Soto señala que *llakikuy* es apenarse hasta tal punto de «tener el sentimiento y el juicio en un estado de temor; estar en un estado de infelicidad» (2012: 118). Esta situación puede generar, entre otros, ganas de llorar (*waqay*) u odiar (*chiqniy*). En esta dirección, el aporte de Pedersen (2006) puede ser importante y consiste en recoger algunas categorías para tratar de entender lo que se quiere decir. Para este autor no existe en quechua un equivalente a estrés y trauma; sin embargo, en su breve exploración considera que existen suficientes elementos para decir que, si bien no existe un equivalente, la experiencia humana ha dado cuenta —no sabemos desde cuándo— del sentido del estrés (*llaki*) y trauma (*ñakari*). Sabemos que el estrés es la experiencia de presión emocional o física que la persona padece por diversas razones y que le hace sentir *tiquusq* (apretado). De hecho, están apretados por la experiencia no solo de pobreza, sino de factores externos que han irrumpido en la vida cotidiana hasta verse muchas veces sin salida: «Está relacionada a la inseguridad material como a los conflictos interpersonales que amenazan la tranquilidad y el equilibrio de la vida personal de la comunidad» (Pedersen 2006: 6). El sentimiento de vivir *apretados por todos lados* es lo que los especialistas dicen estrés y, en efecto, los andinos

viven estresados (*llakisqakuna*) cuando se dan cuenta de que muchas veces no tienen salida con los *ajustes* a los que son sometidos por el Estado, por los agentes externos que imponen sus categorías en nombre del desarrollo y por las presiones estructurales como la pobreza y el sentimiento de abandono.

### 3.3.3 *Nanay*: dolor

El otro síntoma que es mucho más expresivo y que depende de la palabra de la persona es el término *nanay*, que se puede traducir como dolor. Aquí no vamos a dilucidar sobre la naturaleza del *nanay*. Desde González Holguín hasta ahora el término se sostiene en el tiempo y tiene como función ayudar a las personas a decir lo que sienten; el autor indica que *nanaykachani* significa ‘andar enfermizo o con dolores’. Sin embargo, el verbo *nanay* precedido de un sustantivo puede describir el cuerpo entero y por partes. Así, *uma nanay* o *chaki nanay* significa sencillamente que es dolor de cabeza (o cefalea), o dolor de pie, respectivamente. Ahora bien, ¿qué es *nanay* o dolor? No podemos, en esta ocasión, hurgar en torno a sus significados, muchos ya lo han hecho, tales como Cicerón (2011), Morris (1991), Le Breton (1995), Thernstrom (2012), entre otros, quienes presentan diversas maneras de entenderlo mejor.

Existen muchas expresiones que se valen del verbo *nanay* para expresar puntualmente las partes del cuerpo afectadas por algún mal. De hecho, se suele decir, entre otros, *sunqu nanay* para decir tengo enojo y —al parecer— es también sinónimo de dolor del corazón. Cuando el dolor es profundo y *llega hasta los huesos* se dice *nanaymi atiwa* ; pero también sirve para decir que la enfermedad se ha apoderado de todo el cuerpo. El dolor es la expresión más clara para decir que el ser humano tiene el cuerpo debilitado o atormentado y que no tiene fuerzas. En este caso, la persona puede llegar a decir: *nanay apawan* cuando el dolor es extremo y deja a la persona sin resuello. En contraposición, si alguien dice *nanaylla nanawan* dice que el dolor es leve pero constante. Esto nos remite a las distintas formas del dolor como la transitoria o la crónica; pero también la intensiva y la débil (Le Breton 1995). Asimismo, puede ser un dolor localizado físicamente y en otros casos no. Este es el caso de *sunqu nanay*, que no tiene una ubicación espacial en el cuerpo y algunos dirían se trata de un dolor moral o subjetivo, a tal punto que la persona inclusive no tiene voz para decir lo que pasa (Thernstrom 2012).

En el caso andino, desde la interjección *ananáy* o *ananaw* se trata de identificar el lugar preciso del dolor en el cuerpo.<sup>61</sup> El sustantivo *nana* está vinculado a formas de dolor y padecimiento tanto físico como emocional o moral; pues: «— El golpe físico o el contacto

<sup>61</sup> La máxima expresión del dolor, según la AMLQ, sería la onomatopeya *khanananay* [sic]; sin embargo, no tenemos la misma palabra en otros autores.

que te da... es menor, como que no lo sientes.../– Cuando te insultan es diferente, eso es lo que más te duele» (Calle et al. 2011: 52). Sin embargo, el verbo con un conjunto de sufijos como *nanachikuy* tiene varias interpretaciones: a) dolerse, quejarse por algún dolor que se siente; b) tener constricción, sentir pena, causarse dolor, c) sentir el dolor ajeno por solidaridad y d) tener responsabilidad por el otro. Las tres anteriores están asentadas en la AMLQ y el último es un término que se deduce de las formas coloquiales (Calle et al. 2011; Yaranga 2003).

El dolor, entonces, es un lenguaje del que el ser humano se vale para mencionar que el cuerpo es el espacio donde se libra alguna forma de batalla con agentes internos que han penetrado en el organismo o que el organismo está en una condición inestable. El verbo *nanay* señala relativamente el lugar del cuerpo que está afectado, pero sin certeza de qué es lo que le genera ese dolor. Así, *nanay* puede estar precedido de sustantivos como *uma*, *sunqu*, *ninri*, *chaki*, *tullu*, etcétera; pero el dolor que está ubicado en cada lugar requiere de un diagnóstico para saber de qué anomalía se trata en cada caso. Por ejemplo, el *uma nanay* podría ser desde una cefalea hasta una simple preocupación; un *sunqu nanay* puede ser desde una arritmia hasta el *mal de amores*; *tullu nanay* podría ser desde una artrosis hasta un problema estructural óseo. Entonces, ¿cómo diagnosticar una enfermedad cuando no tenemos los indicadores del mal? Esto significa que el diagnóstico no solo requiere de los instrumentos sofisticados de la medicina moderna, sino también de la connotación social del dolor con la que la persona dice que está enferma y que hay un dolor que está en algún lugar de su *cuerpo* (*ukumpi*).

### 3.3.4 *Ñakariy*: padecer

Finalmente, uno de los elementos que ayudaría a reconocer el cuerpo humano como el espacio de realizaciones, creaciones y dificultades es el término *ñakariy*. Esta categoría requiere de una explicación dedicada. Yaranga (2003) y la AMLQ (2005) presentan el nominativo *ñaka* como ‘maldición, dificultad, con mucha pena’. El verbo *ñakay* es ‘maldecir, desear el mal a otra persona por acción de venganza’, también blasfemar y sobre todo, padecer. De ahí se derivan las desinencias lingüísticas que nos van indicando variaciones importantes en el significado que se le da a la categoría *ñakay*. Así, por ejemplo, *ñakariy* está compuesta por *ñaka-ri-y*; el sufijo *-ri* indica que la acción comienza otra vez (Zariquiey et al. 2008: 176). Esto significa que el *sufrimiento* o *padecimiento* se reinicia en la acción y el *-y* le da fuerza de acción. *Ñakarichiy* es hacer padecer, hacer sufrir a otro.

Estas notas invitan a considerar lo que las personas dicen de sus propias experiencias de padecimiento, que no tienen una fecha determinada. Las personas padecen de heridas o marcas en diversos grados, que experimentan en su ser *runa* y se expresan en maneras del *kiri* (herida), pues hay heridas en el *soma* o cuerpo, como en el interior o el *sunqu*,

que en muchos casos no se pueden curar. Aquellas heridas (en sus diversas expresiones) que se causan en las personas algunos las denominan trauma. Las personas en todos los tiempos han padecido traumas en grados diversos y formas diversas, como los efectos de la violencia que ha generado la «presencia de trastornos mentales (ansiedad o depresión) y de las secuelas post traumáticas» (Pedersen 2006: 9). Por ello, las personas que dicen «*ñakarichkanim* o *ñakaypim kachkani* (estoy padeciendo)», probablemente lo que están tratando de decir es que tienen experiencias profundas de ansiedad y depresión, entre otros.

El término *ñakariy* —al parecer— tiene otros significados que deducimos del hablar cotidiano. Las personas suelen decir *ñakayllatañam qispirqamuni* para indicar que han tenido dificultades para llegar hasta un lugar determinado. Sin embargo, este *ñañayllataña* es sinónimo de esfuerzo y lucha para conseguir una meta. «*Ñakaywanmi sayachini*: (he hecho peleando o he resuelto con mucho esfuerzo)». En efecto, el adverbio *ñakaymanta* equivale a decir a duras penas, con mucho trabajo o con esfuerzo. Posiblemente, la noción negativa de *ñakay* es la que domina el imaginario social. Pero si uno dice *ñakayta rurani*, equivale a decir «yo lucho para conseguir lo que quiero». No cabe duda que la noción negativa está presente en todos los textos que González Holguín recoge: «*Ñakaymanta ñakaymana kawsay*. Vida mísera insufrible trabajosa». Este sentimiento se mantiene en el argot popular y está fuertemente asentado en la mentalidad de la población. Siendo así, no es posible dejar de lado el término que contribuye a nuestros fines.

Es probable que *ñakay* sea la base para repensar lo que las personas hacen para realizar cosas que requieren resolución y confrontación, incluso consigo mismas, vale decir luchar o pelear con la dificultad y el obstáculo. Luchar se dice en griego *agon*, esto es combatir o pelear, en última instancia con la muerte, para poder vivir. De ahí el término *agonizar* está vinculado a la última instancia del ser humano que busca superar el último momento de su vida. De ser así, *ñakariy* es también pelear o combatir con diversas vicisitudes con el propósito de salir airoso del problema. Entonces, *ñuqa ñakaripaymi kayta qispichini*, por ejemplo, yo puedo decir que «este trabajo lo logro con esfuerzo y tesón». Entonces, si *ñakariy* es sufrir, es también luchar. Toda luchar implica un esfuerzo para lograr salir de algo o lograr lo que se anhela. ¿En qué parte del cuerpo se ubica el *ñakariy*? ¿Se debe decir así o hay otra forma de denominarlo?

### 3.4 Conclusiones

Antes de continuar con el siguiente capítulo debe quedar claro que las enfermedades son elementos que nos permiten dibujar el *uku* andino. Este *uku* está transido por fragilidades, debilidades; vale decir, por enfermedades que hacen que el ser humano pueda perder su *samay*, su *supay* y su *animu* o *nuna*. Entonces, las diversas formas de *males* que se presentan se irán expresando bajo formas y grados de *llakiy*, *nanay* y *ñakariy*. Cada uno de estos términos, además, nos da señales claras de que el organismo humano, cuerpo o *uku* andino es el espacio donde se libran diversas batallas, donde la naturaleza hace su incursión, así como los sinsabores de las intervenciones sociales, económicas y políticas, y la naturaleza humana tiene que asumir las formas de defensa necesarias para sostenerse. Los avatares de los procesos naturales, por ello, necesitan de las formas culturales para responder adecuadamente a la compleja realidad de la fragilidad humana. El cuerpo es el lugar donde las personas y las culturas siguen apostando para dar la última batalla para trascender en la historia. Las enfermedades son solo los enemigos que obedecen a nuestro desconocimiento y al no-conocimiento de una realidad insondable de nuestro *uku* (cuerpo).





---

## CAPÍTULO 4:

---

# RUNA UKUNCHIK

## El Cuerpo Humano

*Nuestro saber forma un enorme sistema. Y solo dentro de este sistema ti ne lo particula el valor que le otorgamos.*

Ludwig Wittgenstein (2000: 52c).

### Introducción

Desde que empezamos con el reto de estudiar acerca del cuerpo entre los pobladores de habla quechua de Apurímac, Ayacucho y Huancavelica, hemos ido encontrando en sus respuestas una serie de matices, los que presentamos en esta sección. La categoría ‘cuerpo’, hasta ahora, era tratada como un *objeto* al que se hacía referencia perdiendo de vista la multidimensionalidad (*imaymana kaynin*) del ser humano. Las escuetas preguntas que se hacían a los pobladores andinos eran respondidas a menudo con el silencio. ¿Qué estaba pasando con nuestros interlocutores? o ¿qué estaba pasando con nuestras preguntas que no lograban empatar con aquellas subjetividades?

El cuerpo, al parecer, no constituía un tema central en las conversaciones que entablábamos. Sin embargo, nuestro interés creció una vez que nos dimos cuenta de que lo que nosotros identificábamos como cuerpo sí estaba en las conversaciones, pero de otra manera. Así, decidimos intentar una lógica algo diferente a lo que estábamos acostumbrados en la investigación. Para ello se tomó el camino de una perspectiva comprensiva del concepto de cuerpo en los discursos de los pobladores andinos, sobre todo con los que tenían ocupaciones permanentes relacionadas con el campo y otros oficios como la enseñanza y el negocio.

En la zona sur andina, Campbell (s.a.) realizó un primer trabajo bilingüe (castellano-quechua) sobre la salud que incluye muchos datos sobre el cuerpo en quechua. La autora tuvo el cuidado

de popularizar la información de los años sesenta,<sup>62</sup> con la finalidad de poner al alcance de la población sureña del Perú el cuidado de la salud: *Nuestra salud. Qhali kayninchis [sic]*. El libro es un manual elaborado teniendo como base una experiencia educativa en la zona sur del Cusco y tenía el objetivo de ser una «guía para ayuda a enfocar problemas de salud en base de los conocimientos científicos» (Campbell s.a.: 7-8). La obra incluye un conjunto de dibujos del cuerpo para orientar al lector. Se utiliza el vocablo castellano ‘cuerpo’ en todo el texto. Se trata de un esfuerzo importante por explicar al posible lector sobre el parto, la tuberculosis, la parasitosis, la dentadura, las enfermedades contagiosas y los alimentos. De este documento se han recogido vocablos quechuas utilizados para nombrar las partes del cuerpo humano.<sup>63</sup>

En los lugares de trabajo de campo, las primeras noticias sobre el cuerpo humano se presentaban de modo quechuzado: *wirpu* o *kurku* o *kwirpu*. Sin embargo, estas palabras, que son comunes, no han invadido todos los intersticios de la lengua quechua ni sus dichos. El término quechua equivalente a ‘cuerpo’ se emplea en muchos lugares, pero de manera indirecta y casi inconscientemente; por ejemplo, alguien decía *ukuyuqmi kachkani* (está dentro de mí o en mi cuerpo) para mencionar que estaba embarazada. Es así que se fue encontrando frases donde el término *uku* estaba muy presente, además este término ya había sido registrado por Santo Thomas en 1560 (2006), Ricardo en 1586 (Aguilar 1970), el Anónimo de 1603 (Cerrón Palomino 2014), González Holguín en 1608 (1989) y sigue vigente en estos tiempos. Asimismo, autores como Lira y Mejía (2008), Lara (1971), Yaranga (2003) y Yáñez (2007) incluyen en su vocabulario el término *uku* para mencionar el cuerpo (humano).

En efecto, el término *uku* se usa en la comunicación cotidiana para referirse ‘a sus adentros’: «*ukuypiqa tukuy imakunayá kachkan* (hay muchas cosas pues en mi cuerpo)». En un sentido, el *ukuypiqa* podría traducirse como ‘en mi adentro’ o también ‘en mi interior’ o solo ‘en mi cuerpo’. Según la tradición, el término *uku* podría ser simplemente ‘muchas partes de mí o dentro de mí’. Así, el cuerpo del *runa* se convierte en un lugar donde suceden acontecimientos que no son necesariamente del todo conocidos. Entonces, ¿cómo entrar en el *uku* cuando ese campo es, por definición, ‘de adentro’? La disponibilidad de las personas para poder explorar el tema no era, de primera intención, la más favorable.

También habría que decir que el término cuerpo ha servido para enraizar y profundizar una tradición dualista, oponiéndose este al alma o al espíritu. La perspectiva dualista contribuye a profundizar una concepción dicotómica y anatomista, como diría Le Breton (2002). No se puede ignorar la tentación de revisar aquello que se ha ido construyendo socialmente, desde esta perspectiva, y señalar que la concepción de lo humano tendría que pasar por un cuerpo y un alma. Esta nomenclatura está arraigada en el lenguaje actual, incluido el de los andinos. Es obvio que después de más de quinientos años de colonización cultural y política, las categorías

<sup>62</sup> Se propone esta fecha en base a los años de los textos bibliográficos mencionados por la autora.

<sup>63</sup> Los textos quechuas de ese manual han sido traducidos por Antonio Cusihamán.

estén presentes y hayan sido profundizadas, de tal manera que los estudiosos ya no puedan no encontrar la organización dual y cuatripartita en muchos espacios.

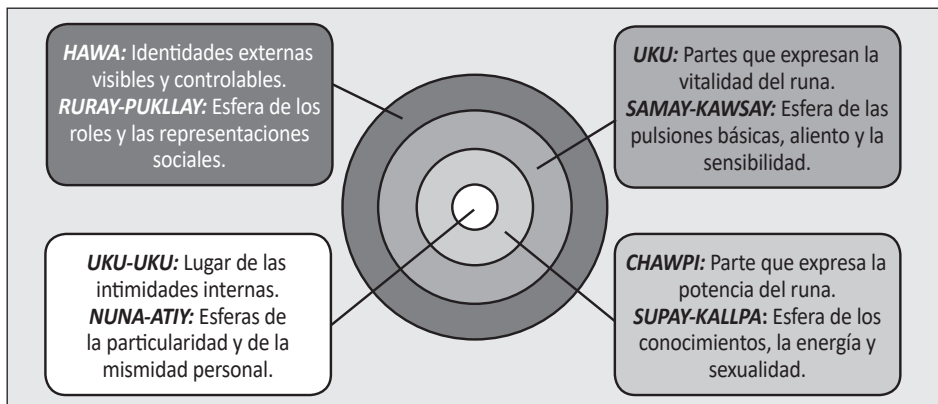
Sin embargo, perspectivas diferentes tienden a anotar el cuerpo como una complejidad, con un conjunto de potencialidades que debemos considerar con atención. Así, Canguilhem considera que:

El cuerpo vivo es, pues, ese existente singular cuya salud expresa la cualidad de los poderes que lo constituyen en tanto debe vivir con tareas impuestas, y por lo tanto en relación de exposición a un entorno cuya elección, en primer lugar, él no tiene. El cuerpo humano vivo es el conjunto de poderes de una existencia que posee capacidad de evaluar y de presentarse a sí mismo tales poderes, su ejercicio y sus límites (2004: 58).

Más allá de los términos, cuyos significados pueden modificarse con relativa rapidez, queremos revisar el sentido (andino) de lo que estamos indagando bajo la categoría ‘cuerpo’. En este proceso encontramos algunas señales que nos permiten recuperar y afirmar —con relativa certeza— que el término equivalente a cuerpo en el quechua tiene sus propias complejidades. El cuerpo es el *uku*, cuya traducción puede ser adentro, interior, interioridad, profundidad y, por supuesto, una unidad con muchas partes. Por esta razón, para hablar de cuerpo en el mundo andino hemos recurrido a narraciones que los pobladores hacen sobre él y a tomar en cuenta las maneras de decirlo cuando se está hablando —probablemente— de lo que nosotros conocemos como cuerpo; no por ello estamos totalmente seguros de que se está haciendo alusión a lo que objetivamente se está mencionando como cuerpo.

Desde esta perspectiva, queremos presentar un primer esquema que ubique la realidad del *runa* considerando cuatro campos semánticos, que podrían contribuir a comprender cómo perciben los pobladores andinos su corporalidad en relación con los otros y con la naturaleza. El *runa* es una unidad en la que se pueden distinguir cuatro esferas concomitantes: *hawa*, *uku*, *chawpi* y *uku-uku*, como queremos mostrar brevemente en el Gráfico 4.1.

**Gráfico 4.1**



Elaboración propia.

Este gráfico solo representa las interpretaciones que se proponen en este libro y cada parte constituye una propuesta de hipótesis de trabajo para siguientes investigaciones. A través del gráfico queremos representar que el *runa* es 1) su *hawa* como externalidad y sus representaciones identitarias, 2) su *uku* como su vitalidad en sus adentros, 3) su *chawpi* como fuente de energía y relacionalidad, y 4) su *uku-uku* como sus interioridades y su identidad definitiva. Veamos estas partes en detalle para luego sacar conclusiones de orden práctico.

## 4.1 *Hawa*: externalidad e identidad

*Se puede decir que el rostro no es visto. Eso es aquello que no puede ser poseído por un pensamiento, es el incontenible, te conduce más allá.*

(Lévinas 1987: 213).

La parte externa (*hawa*) del cuerpo (*uku*) de las personas es lo que está expuesto a los otros (Rella 1999). El individuo es visible a través de un conjunto de presentaciones y representaciones. Las presentaciones son sus maneras de comunicarse y establecer relaciones en espacios relativamente ritualizados (Flores 2006). En efecto, la presentación y el reconocimiento de la persona se hace a través de la combinación de algunos rasgos externos que están *hawapi* (en la parte externa), donde interviene también el rol de representar a otros que forman parte de su propio círculo y de sus vínculos sociales. *Hawa* significa ‘fuera de algo’, pero también ‘encima de algo’; señala la parte visible de la persona en relación con las partes que están dentro de una forma de ser, vale decir, aquello que forma parte de sus identidades.

La presentación de una persona se hace no solo por la vestimenta, que es un elemento simbólico y estético, sino que también se hace a través de las acciones del cuerpo y la palabra, que sintetizan las maneras de comunicarse con los otros. *Hawa* es lo que aparece ante los otros, son las identidades que representan la vida interna de la persona; vale decir, muestra los sentimientos, los pensamientos, los deseos y las expectativas de la persona. La representación incluso permite actuar en nombre de otros. El *runa* se muestra a través de la conducta y el comportamiento. Para nuestro caso, son tres los elementos simbólicos que muestran de quién se trata. Dicho de otra manera, esos elementos *hablan* de lo que son las personas en los Andes. Aquellos aspectos están visibles y forman a) la *uya* (cara o rostro), b) las manos (*makikuna*) con las que hacen cosas, c) los pies (*chakikuna*) que movilizan al *runa*. Estas partes son las que

definen la identidad general del individuo en el campo de las interacciones básicas<sup>64</sup> y los que simbólicamente expresan las maneras de hacer o desempeñarse social e históricamente.

#### 4.1.1 *Uya*: el rostro y sus identidad

La persona tiene un rostro o cara (*uya*), en el que se concentra la representación de su personalidad e identidad. González Holguín señala que *uya* significa ‘figura o rostro, cara de persona o de animal, o pintura’. Así, el término *uya* permite presentar lo que es una persona ante los otros. *Uya* está definida por la particularidad del individuo. Esta particularidad, sin embargo, también sufre modificaciones y variaciones que dependen de alguna de las partes del *uku*. La cara puede mostrar a la persona como *iskay uya* (hipócrita o traidor) o también *mana uyayuy* (sinvergüenza).

Además, la *uya* manifiesta a la persona a través de sus haceres. Estos haceres muestran a la persona cómo ve el mundo y cómo se comunica con los otros. Tanto el ojo como la boca hacen el *rostro* de la persona, tal como López Albújar describe en el personaje Maille en *Ushanan-jampi*, quien:

[...] después de lanzar al suelo un escupitajo enormemente despreciativo, *con ese desprecio que sólo el rostro de un indio es capaz de expresar*, exclamó: —¡Ysmayta-micuy! (1920: s.p.).<sup>65</sup>

También José María Arguedas, en *La agonía de Rasu-Ñi*, recordando a uno de los danzantes, decía:

Su rostro enmarcado por el pañuelo blanco... resaltaba, porque todo el traje de color y luces y la gran montera lo rodeaban...; su rostro cetrino, no pálido, cetrino duro, casi no tenía expresión. Sólo sus ojos aparecían hundidos como en un mundo, entre los colores del traje y la rigidez de los músculos. (1983: 205).

El rostro de la persona habla de su historia personal, es el expresar su modo de vivir y la primera forma de manifestarse ante el otro. El rostro lleva un nombre (*su*), tiene una familia (*ayllu*) y un origen (*Ilaqta* o *paqarina*), que son elementos primarios para el reconocimiento personal. Si alguien entrevista a un miembro de una comunidad, por lo general se suscita el siguiente diálogo:

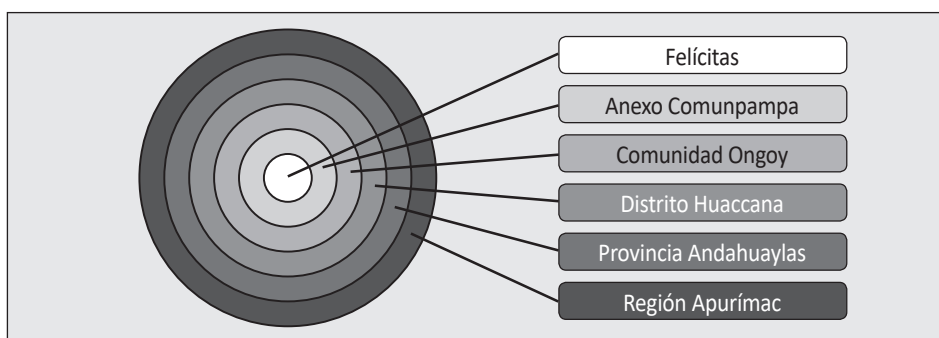
<sup>64</sup> Sánchez-Praga tiene una clasificación semejante para la parte exterior del cuerpo humano y «contiene los órganos de directa relación con el mundo natural y social, pero relacionados con los niveles somáticos que incluye: ojos (ñahui), pies (chaqui), boca (shimi) y manos (maqui) [sic]» (1992: (párrafo 48)). La presentación de las otras partes del cuerpo difiere en la manera de estructurar la representación del cuerpo humano que seguimos nosotros.

<sup>65</sup> Nuestra traducción de *Ushanan-jampi* es ‘remedio final’ (Weber 1998) y de *Ismayta-micuy* es ‘come mi caca’. [Las itálicas son nuestras].

- ¿Pitay kanki?
- *Ñuqanchikqa Felicitasmi kanchik, anexo Comunpampa, comunidad Ongoy, distrito Huaccana, provincia Chincheros, Apurímacmanta, taytay.*
- ¿Quién es usted?
- Somos Felicitas, anexo Comunpampa, comunidad Ongoy, distrito Huaccana, provincia Chincheros, Apurímac, señor.

Tal como se muestra en el Gráfico 4.2, esto significa que no hay individuo sin comunidad, y viceversa, no hay comunidad sin individuos.

**Gráfico 4.2**



Elaboración propia.

La presentación de sí mismo ante los otros es representar su existencia misma a través de un conjunto de elementos simbólicos que están en el rostro (*uya*). *Pakisqa uya* (perder el equilibrio) es la persona, por ejemplo, a la que le ha pasado algo y no está del todo bien. Las personas pueden leer en el rostro el malestar (*umpu*), la molestia (*piña*), la preocupación (*llakiriy*), la pena o la depresión (*llaki*), la alegría (*kusisqa*), el desconcierto (*utisq*), el cansancio (*pisipasqa, saykusqa*), el enfado (*simi chutarayasqa, chumurayasqa*), etcétera. Los gestos son sociales y son los otros los que interpretan el rostro de uno. No hay que dejar de mencionar las características particulares de un individuo que porta alguna señal como signo de ser parte de una familia (*ayllu*). Entonces, se dice: «*Payqa taytan kaqllam kan* (Él/ella es semejante a su padre)». También: «*Payqa Huamanmi sutillam kan* (Él/ella sin duda es de la familia Huamán)». También puede valerse del término *rikchay* para mencionar la semejanza o el parecido con otro.

El rostro de la persona, sin embargo, se expresa mejor en los ojos (*ñawi*)<sup>66</sup> y la boca (*simi*). Los ojos han jugado un rol muy importante en las culturas para mostrar lo que es una persona y el significado de las relaciones. No tener ojos es ser ciego (*ñawsa*) y también estar en la

<sup>66</sup> A. Fernández (2004, 2005) hace un recuento sobre la función de los ojos en la cultura europea.

condición de ignorante. Por ello, ‘tener ojos’ es tener conocimiento y conciencia de lo que pasa en el mundo. Tener *ñawi* para un andino es demostrar que ha desarrollado habilidades de percibir las cosas con precisión (*ñawinchay*), y sabe leer la realidad y los símbolos que están codificados en la vida real. Pero también, los ojos son las ventanas al mundo, son el espacio donde se puede leer la interioridad de la persona. En los ojos se fija la imagen de uno o de otro: *Ñawillaykipiñan kachkani*, dice un verso de una canción, lo que significa ‘que estoy presente en tus ojos’.

También los seres y las cosas tienen *ñawi*. Este es un elemento genésico, lugar por donde tanto *kawsay* (vegetal) como *uywa* (animal) expresan su vitalidad y su potencial de desarrollo. La *pachamama* también tiene ojos y estos son los *pukyukuna* (puquios). Por ello, *ñawi* es una categoría que expresa la potencialidad y valor que tiene en sí el ser para desenvolverse por sí mismo en cuanto se relaciona y vincula con otros elementos que conforman su entorno.

De otra parte, la persona vale por la palabra (*rima*), mejor dicho, por su palabra. Lo que diga hace mención a su propia existencia: «*ñuqa kani* (yo soy)», y esta palabra proviene de la boca (*simi*), que es como una revelación trascendental, revela lo que es uno y lo vincula con el otro hasta hacerlo *ñuqanchik* (nosotros incluyente), pasando por el *ñuqayku* (nosotros excluyente). El término *rimay* es a la vez hablar y el habla. Por el habla se conoce al otro y uno se hace conocer para el otro. Las personas viven *por* y *de* la palabra (*rima*), y el uso de ella se hace en contextos de negociación y construcción de acuerdos; los resultados que se derivan de su uso deben respetarse y son sagrados. El juego de las palabras se hace a través del *rimay* (hablar). Las relaciones sociales y los vínculos se construyen por el *rimanakuy* (diálogo); aquí, la raíz *rimay* está seguida del sufijo *-naku* que significa reciprocidad y mutualidad y es el espacio del debate, que González Holguín registra como «*pukllay, yachachikusqa, rimachinakuy* (articularse, enseñarse, hablarse)» (1989: 488). En una sociedad oral la palabra lo es todo; de ahí la importancia del léxico quechua por fijar cada elemento de la naturaleza de manera precisa.

La formación de la pareja, por ejemplo, se hace mediante el *rimaykukuy* (visita de los padres del novio a los de la novia). Los conflictos se resuelven *rimanakuspa* (hablando y dialogando con los otros). Pero, ¿cómo se puede hablar con el otro si no se conoce su lengua?, ¿de qué se puede hablar con él? El mundo andino ha tratado de adaptarse forzosamente a la lengua de los otros (castellano) y estos no han hecho los esfuerzos necesarios para adaptarse a la lengua de los unos. La colonización lingüística sigue siendo una forma de violencia social y el Estado y la academia siguen siendo las instituciones que aún la sostienen, a pesar de los esfuerzos que hacen en los últimos tiempos. Si las instituciones actúan sin considerar las lenguas de los pueblos originarios, simplemente ignoran la existencia, los rostros de los otros que siguen hablando en quechua, aymara y en otras lenguas originarias.

De igual modo, el oír (*uyariy*) es una acción que los andinos desarrollan para estar conectados con el mundo que los rodea. A la persona que no oye se le dice *upa*; pero esta palabra tiene una variante que es el *upa tukuq* y es ‘el que se hace que no oye’, lo que es considerado como alguien que no toma en serio sus roles y que puede engañar y quebrar las reglas sin remordimiento. Del mismo modo, las personas saben distinguir los olores en sus diversas manifestaciones, ya sean naturales o artificiales. El oler (*muskiy*) supone un conjunto de conocimientos adquiridos que permiten discriminar las hierbas aromáticas de otras; pero oler también significa *musyay* (anticipar o prever), interpretar o pronosticar hechos posibles que pueden acontecer. Entonces, la nariz (*sinqa*) no solo es una parte del cuerpo para oler, sino es también un elemento simbólico que califica a las personas de manera específica.

Finalmente, los andinos dan mucha importancia al pelo (*chukcha*) en diversas circunstancias. La historia del pelo es larga y ha pasado por muchas peripecias (Caillavet 2000), pero aquí interesa señalar lo que hoy se vive. Los niños deben pasar por el rito de *rutuchikuy* (corte de pelo) para mostrar el paso de un estado a otro y debe contar con participantes para mostrar su compromiso en la formación de los niños. En algunas zonas, cortar el cabello largo de la mujer es un castigo muy drástico, el cabello corto de los varones es un distintivo de masculinidad y el pelo crecido en su caso es sinónimo de afeminamiento. Esta situación ha ido cambiando durante los últimos años. Aún así, el cuidado del pelo se mantiene y es ocasión para las relaciones entre parejas y sobre todo entre madres e hijas. El arreglo del pelo con trenzas (*simpakuna*) es uno de los gestos más importantes de la belleza andina y para esto se requiere organizar el tiempo. Además, el pelo que se cae o pierde (*tampa*) no debe ser arrojado a la basura, sino que debe ser quemado, pues podría volver a crecer en contacto con el agua o en la tierra y producir dolor en la cabeza de la persona. El *uma nanay*, que puede ser la preocupación que tiene una persona, puede ser resuelto quemando simbólicamente su pelo.

#### 4.1.2 *Ruraq makikuna*: los haceres

El rostro no termina con los rasgos faciales, antes bien, estos continúan con las características que están en las manos (*makikuna*, en plural). La vida de las personas depende de sus manos y de lo que estas puedan hacer. La mano es la que mueve la vida cultural y social, así como la organización, y la que asigna la estabilidad colectiva. Entre los andinos se «dan la mano (*makita qaywanakunku*)», se «prestan la mano (*makita mañakun*)» y se «endeudan (*manukun*)»; se hace la organización y aparece como *chulla makilla* o *huk makilla* (unidad total), o hacer las cosas con la participación total (*makipura*) (De la Torre et al. 2004). Aunque parezca obvio, es mejor señalar que las identidades de las personas andinas dependen del *estado* de sus manos. Así, la primera apreciación que se tiene de la persona se hace tomando en cuenta sus manos, pues estas reflejan lo que sabe. Las manos son simbólicamente el espejo del *homo faber* y del desempeño, por lo tanto, son la valía de cada individuo.



Asimismo, las habilidades o la motricidad (*pukllay*) del individuo se muestran en las manos. Los dedos (*rukana o rawkana*) de las manos hacen y articulan movimientos que producen, por ejemplo, arte. Esa articulación se dice en quechua *pukllay*. «*Makinwan puchkata pukllachin* (con las manos hace jugar la rueca)» o «*sumaq makiyuqmi kasqa* (había tenido buena mano)» cuando lo plantado brota con lozanía. Como ejemplo de esa visión se puede encontrar dichos como: «*Karun purinay, llañum puchkanay, ukucha millwam tisanay* (Tengo que irme lejos, debo hilar finamente, debo cardar lana de ratón)» (Caso et al. 2013: 153),<sup>67</sup> esto significa que las manos expresan la habilidad y responsabilidad de la persona por lo que hace. A través de las manos las personas expresan el conocimiento meticuloso de su técnica. Allí están los rasgos evidentes e inconfundibles de su actividad; las otras profesiones como la de un *hampiq* o un médico (Fernández, A. 1987) también deben tener ‘buena mano’ para curar a sus pacientes. Con razón, Flores dice que «saber es sinónimo a ‘saber hacer con las manos’... [Pues], el conocimiento no es para contarlo o narrarlo, es sobre todo para hacerlo» (2006: 283).

Las manos permiten diferenciar la identidad del individuo. En efecto, la personalidad de una mujer o un varón se manifiesta a través de las manos. La rudeza o tersura de la mano da los primeros indicios de la habilidad y de la conducta de la persona. La lectura que se hace de la mano dista mucho de la quiromancia; no son las líneas de las manos las que se interpretan en el mundo andino. Antes bien, lo que se mira y se observa es la forma de la mano (*rikchayninta*), el tamaño (*sayayninta*), la aspereza (*qachqa kayninta*) y la tersura (*llampu kayninta*). «*Makillampin warmi qaritaqa riqsina* (Solo en sus manos se conoce quién es una mujer o un varón [responsable])», se suele decir. Además, la conducta de una persona se refleja en las manos; si es ociosa o laboriosa, y en ellas se puede reconocer e interpretar a qué se dedica la mujer y el varón.

Del mismo modo, las manos hablan de la personalidad de alguien y diversas expresiones dan cuenta de la manera de conocer el comportamiento y la actitud de los interlocutores. Ahora bien, *maki* como palabra es usada para asignar una personalidad; así, *allin maki* es hacendoso o cuidadoso; *ruraq maki* es laborioso; *kurpa maki* es sinónimo de ocioso, pero es también paralizada; *hunta maki* es la persona que puede dar a manos llenas; para decir que se hace con suma urgencia se dice *maki makilla*; *qisqis maki* se le dice a quien tiene la mano muy pequeña. Además, con adjetivos se designa la condición física de una persona: *kutu maki* o *chulla maki* o *willuq maki* o *qulluta maki* (manco) y también *quru maki*. *Wiqsu maki* es el tullido o discapacitado de la mano.

Por otro lado, con algunos sufijos se señalan conductas de las personas: *makisapa* es la persona que se apropia de bienes ajenos y *makiyuq* también designa al ladrón y es

<sup>67</sup> El texto debía ser: «*Karum purinay, llañum puchkanay, ukucha millwam tisanay*» (Tengo que ir lejos, debo hilar finamente, debo cardar pelo de ratón)».

sinónimo de *suwa*. También se usa el término *makinchay* para designar la contribución en las tareas de otro o ayudar o dar una mano a otro, es la acción de prestarse en alguna labor. Por último, se usa la palabra *makipura* para sintetizar el «intercambio directo de productos y objetos, sin intermediarios» (AMLQ), que es la acción que se sigue realizando en muchas partes del Ande, no para sobrevivir sino para mostrar relaciones sociales simbólicamente importantes.

González Holguín presenta la mano (*maki*) como sinónimo de castigo o un elemento para el juego. De hecho, la mano es el primer elemento del cuerpo que brinda información sobre el poder que una persona tiene en la comunidad o en las relaciones sociales concertadas y que coincide con las prácticas sociales actuales. Desde esta óptica, el que tiene poder puede mostrarlo diciendo «*makiytan mallinki* (probarás mi castigo)», o también mostrar que es gastador o dadivoso (*wayra maki*). Si escuchas decir a alguien «*makiypim kachkan* (está en mis manos)», significa que tiene control sobre algo y que está en su decisión su futuro; por ello, si alguien dice «*taytaypa makinpim kani*» está diciendo ‘yo dependo de mi padre’ o ‘estoy bajo la tutela de mi padre’.

De otra parte, la mano también expresa conductas humanas como ser *muruchu maki*, que significa insensibilidad o tener la mano dura (Yaranga 2002: 180); *rataq maki* es la imagen de un ladrón en la medida que algo *se le pega* para llevarse lo ajeno; *utu maki* es la persona ociosa o la que no trabaja, asimismo *millma maki* es ser ocioso; *apta maki* es decir que tienen la mano torcida (literalmente) pero también ser ladrón. Sin embargo, el poder expresado en la mano también sirve para dar y socorrer (*makita qun*). Si alguien quisiera ofrecer resistencia o expresar rechazo a alguien se dice: *maki uqariy* y esto puede significar desde levantar la mano para defender hasta darle un golpe (*takay*) al otro. Si un grupo humano quiere manifestarse como una unidad y una sola fuerza debe decir *huk makilla*. Una nota final: aunque *maki* señala sobre todo desde la muñeca, que incluye los dedos, también puede hacer extensiva a lo que conocemos como antebrazo y el brazo (*rikra*).

Las manos son simbólicamente, entonces, las que ‘hablan’ de lo que es la persona, descubren su personalidad. Además, son aquellas que dicen de la capacidad y la integridad que la persona tiene para trabajar, de la experiencia acumulada, o del principiante en alguna ocupación y de su responsabilidad. Esta lectura sigue siendo actual. No conocemos la importancia de la mano izquierda (*ichuq maki*) o derecha (*alliq maki*) *per se*, lo que sí es importante es que las dos (*iskayninwan*) pueden jugar o articularse adecuadamente y producir diferentes productos valorados por los pobladores. Entonces, las manos representan al individuo y sus relaciones sociales en diversas circunstancias de la vida; ellas muchas veces definen quién es quien. Las manos hablan de alguna forma por la persona y su vida. Si no hacen lo que deben hacer, muestran a una persona que está enferma o que es de doble corazón.

### 4.1.3 *Puriq chakikuna*: cambios y movimientos

Por otra parte, los pies (*chakikuna*, en plural) forman parte de las primeras formas de identificar a las personas en la historia (A. Fernández 2003). Los pies también hablan de lo que es una persona, dicen de su comportamiento y de su compromiso. La acepción de *chaki* incluye los pies y las piernas. El término *chaki* señala también las patas en los animales y de los objetos. La historia ha registrado que la técnica adecuada para el cultivo andino es la *chakitaqlla*, que es la síntesis de una *taqlla* (instrumento) para el pie (*chaki*). Además, los pies en los Andes son el medio de transporte para las personas. Sin ellos no se podría recorrer el terreno, el INS (2005) recoge el testimonio de Hugo Pesce:

El frío se había apoderado otra vez de las orejas, de la cara, de las manos, de los antebrazos. El vientecillo se metía, tajando en la epidermis cortes que parecían llegar hasta el hueso. Dolían las articulaciones, las mandíbulas, los ojos: una especie de dolor de muelas lento y generalizado (Instituto Nacional de Salud 2005: 58).

Para el andino esta experiencia ha sido por mucho tiempo algo vivido constantemente pero no comprendido por muchos visitantes y viajeros. Los pobladores de Challhuahuacho (Cotabambas), por ejemplo, han cambiado sus ojotas por unos zapatos Caterpillar resistentes no solo al agua, sino que protegen los pies del frío. En este contexto moderno, ¿qué representan los pies de los pobladores andinos?, más aún cuando tienen que trasladarse por medios de transporte masivo, como colectivos, autos o motos.

En ocasiones se escucha decir: «*chakiymi apawan, paymi yachan maynin rinayta* (mis pies son los que llevan, ellos conocen por donde debo ir)». De esta manera, se atribuye a los pies la memoria territorial, pues no hay persona que no se haya desplazado de un lugar a otro a pie por diversas razones. El poblador andino sabe que el recorrido y la experiencia por diversos lugares le dan solvencia moral y técnica, pues, metafóricamente, los pies son los que tienen contacto con la tierra y están sobre la *pachamama*. Entonces, el significado de los pies para la identidad del poblador andino se puede medir, en cierto sentido, por los lugares por los que ha pasado y también las distancias que ha recorrido; dicho de otro modo, conocen los lugares y tienen información de las rutas transitadas.

La persona es descrita como *suní chaki* o *chakisapa* si es que es patilargo y *wistu chaki* si es cojo o patituerto. Sin embargo, los pies también mencionan un conjunto de conductas de las personas. Un *wayra chaki* es aquella persona que es considerada como un deambulador, un *purinkichu* o andariego, pero también significa veloz o rápido, gran corredor. También se dice *piki chaki* a quien es veloz o rápido o ágil. *Chakichay* es la acción de colocar patas a muebles o cosas para su estabilidad; pero también, prepararse para hacer un largo viaje. Sin duda las categorías no se pueden confundir, sobre todo cuando se usan en su contexto. Así, *uma chaki* es estar cabizbajo, y en otro contexto es sinónimo de *kumurayay* o agachado. El

*chulla chaki* es el personaje mítico con un solo pie o es cojo. También se dice *chapra chaki* para mencionar al perezoso o al inútil. El léxico quechua es abundante, por ejemplo, *qala chaki* es equivalente a pies desnudos. *Quru chaki* es el que es mocho de pies. *Apta chaki* es el que tiene los pies torcidos. *Palta chaki* es el que tiene los pies planos. *Taapi chaki* es aquel que es patudo o tiene los pies anchos. *Sisi chaki* es quien lleva prisa. *Kaspi chaki* es la persona que tiene pies delgados. Las parcialidades físicas de lo que corresponde a *chaki* se distribuyen, de la parte alta hacia la baja, de la siguiente manera: el muslo se llama *chaka* o *chanka*, *chakipa miskin* sería la pierna, *chaki muqu* sería la canilla expresamente, *chaki qipa* es el talón, *chaki pata* es el empeine. La punta de los pies es el *chakipa ñawpan*, donde están los dedos que llevan el mismo nombre que los de la mano: *rawkana*, y la uña se llama *sillu*; *chaki pampa* es la planta del pie.

Para concluir esta parte queremos hacer una reflexión sobre el sentido de las partes del cuerpo que hemos ido mencionando. La imagen y la identidad de las personas se muestra, decíamos, por el rostro, las manos y los pies. La importancia de los pies está, entonces, en la capacidad que las personas tienen de sostenerse de pie (*sayay*). El verbo *sayay* (parar o sostener) implica que quien se mantiene de pie simboliza la firmeza y la capacidad de saber esperar y estar presente en los momentos necesarios de la vida social; además, es asistir a otros, estar allí, ejercer sus derechos como ciudadanos. *Sayay* es la capacidad de ser referente para otras personas y también de representación. De esta manera, se determina la identidad, la personalidad y la adultez de los individuos. Por ejemplo, el emparejarse es la ocasión para mostrar cuán valiosos son, tanto la mujer como el varón, el uno para el otro, y mostrar que han llegado a la etapa de la adultez y que se mostrará en la maternidad y paternidad, y en el «saber trabajar» para la familia (Ortiz 1993: 199). Por ello, *ruray* es el verbo por antonomasia más importante en el quechua. Este verbo significa hacer, formar, realizar, ejecutar, obrar, crear, operar, facilitar, entre otros. En algunas zonas de habla quechua también se dice *ruway*, que es una variante fonológica. El *ruray* es la primera forma del existir actuando. Solo algunos animales, por extensión, hacen lo necesario para proteger su especie, como nidos o covachas (aves y algunos mamíferos), pero quien se recubre a sí mismo con lo que hace, es solo el *runa*. El hacer del *runa*, definitivamente, es complejo y lo convierte en el ser absolutamente diferente del conjunto de vivientes en la *pachamama*.

El *runa* no solo es diverso, sino que se encarga de marcar la diferencia para distinguirse de los otros *runakuna*. El *ruway* es, por tanto, el acto más importante para definir lo que es el *runa* como agente e historia. Esto es el *runapa sayaynin* (esta es la identidad del ser humano). Entre los andinos se suele mencionar aún como *mana ruway yachaq* (el que no sabe hacer) a la persona que es menor de edad o a la que no tiene conciencia (pricipiante o novato). La idea que se suele tener de los niños es como «*manaraq ruwayta yachankuchu* (aún no saben hacer bien las cosas)» y de esta manera se indica que están en proceso de aprendizaje y que sus acciones están en permanente prueba de maduración. Esta constatación es jurídica y moral y de este modo se asigna a una persona que no está comprometida necesariamente

en alguna transgresión. El *ruway* o *ruray* es, pues, la forma primigenia del aprender a ser *runa*, es la experimentación permanente, la exploración de la novedad y de lo desconocido; es la manera de penetrar en la naturaleza para hacerse de ella de mil maneras. El saber hacer tiene su metodología *qawastin rurasti* (mirando y haciendo), y de esta manera se van conociendo los misterios de las cosas y de las relaciones para encontrar un nudo de vínculos que ata a los que interactúan.

Las acciones del *ruray* se muestran en el *pukllay*. *Ruray* es ejecutar acciones conforme a las reglas sociales que sostienen la vida familiar y local. En cambio, *pukllay* son las maneras de hacer o articular las acciones, que implican estrategias y formas de realizar dichas acciones. Las partes establecen formas sofisticadas de acciones que simbólicamente se manifiestan en las fiestas. *Ruray* muestra la capacidad, potencia o carisma personal y *pukllay* la realización armónica y estética de las acciones. Tanto *ruray* como *pukllay* implican el encuentro agonístico de las partes y la necesidad de realizar roles sociales para expresar pertenencia a la comunidad. Desde esta perspectiva, el cuerpo de la persona es la imagen más segura para apreciar no solo las identificaciones o roles que desempeña cada individuo, sino que el mismo es una compleja corporalidad expuesta en sus propias actividades.

## 4.2 *Uku*: las partes internas

En una segunda esfera se encuentran un conjunto de órganos del cuerpo humano que son considerados como aquellos que ‘dan vida’, son como el motor, y requieren atención y cuidado. Alejandra, mi abuela,<sup>68</sup> solía repetir constantemente que son tres partes del cuerpo las que había que proteger permanentemente: la cabeza (*uma*), la parte del vientre (*wiksa*) y toda la espalda (*wasá*). Diciendo esto mostraba lo que tenía: un sombrero (*ruqu*), un cinturón (*chumpi*) y una pequeña manta en la espalda (*llikllita*). Aquí vamos a dar cuenta de tres partes: *uma*, *wasá*, y *wiqaw*.

### 4.2.1 *Uma*: los conocimientos y el pensamiento

*Uma* (cabeza) es el término genérico que sirve para asignar al menos tres significados diferentes: a) en la cabeza se cierra un ciclo en el proceso de maduración de la persona; b) ser cabeza en una comunidad es representar a la colectividad; y c) la cabeza contiene la información necesaria para guiar la vida en sus diversas formas de organización. En primer

---

<sup>68</sup> Fue mi abuela de parte de padre, de quien guardo muchas frases y enseñanzas del tratamiento de la salud.

lugar, en la cabeza se cierra el proceso de crecimiento biológico del niño recién nacido, ello se observa en el *uma puyuk*, que es la fontanela o mollera, que también se dice *ñupu*.<sup>69</sup> Esta parte es blanda en el cráneo del niño recién nacido y se tarda en cerrar unos meses. Los padres esperan que la fontanela se cierre para considerarlo como alguien terminado; entre tanto, el peligro se cierne sobre la vida del niño y requiere de un cuidado particular, pues por este lugar puede entrar la enfermedad. Pero también esa parte blanda es concebida como el espacio asociado con la actividad cognitiva y al *animu* (La Riva 2013).<sup>70</sup> Alguna acción externa puede generar en ese lugar el *mancharisqa* (susto) (Cáceres 2008) y la consecuente pérdida del *animu*, y de esta manera también puede ser afectada la conciencia y la capacidad de pensar. La presencia del *animu* garantiza el equilibrio y la razón de la persona (La Riva 2005). Entonces, el *ñupu* o *uma puyuq* es una referencia importante para sostener que las formas de energía que están en el ser humano pueden debilitarse y consecuentemente afectar la integridad de la persona si no se cuida adecuadamente (Flores 2006). Los andinos saben que el cráneo (*uma putu*) contiene *ñutqu* (cerebro o sesos), pero se desconoce —en cierto sentido— la función que tiene este órgano; sin embargo, saben que se trata de una parte del cuerpo que debe ser protegida con mucho esmero. El sombrero o el gorro son los medios que se usan para cuidarlo del exceso de sol y del frío de la sierra. El descubrirse la cabeza en el saludo es un signo de reconocimiento del otro. Una persona no puede entrar a una oficina o al templo sin descubrirse.

En segundo lugar, la cabeza (*uma*) tiene connotaciones políticas y de representación social. Se reconoce a una persona como *uma* (dirigente o líder) de un cuerpo social porque tiene la función de representar socialmente a su comunidad. Muchos estudios han sido dedicados a este rubro (Montes 1989, Ossio 1992, Malengreau 2009) y aquí solo señalamos lo relativo al significado de *uma* para el sistema de representación social. En efecto, una persona es *uma* de la comunidad en la medida que cumple roles de dirigente o líder, a quien se le dice *umalliq*. Esta representación está acompañada de símbolos de poder, que se portan generalmente en la mano y pueden ser una vara o un látigo. Ser *umalliq* en una comunidad implica manejar ciertas formas de poder. El dirigente o líder o representante, siendo cabeza de todos, no puede abandonar a sus dirigidos ni representados; el hacerlo podría significar una traición. Por lo general, los *umalliq* tienen cargos temporales y son rotativos; la mayoría de las veces y mientras dura su cargo, el *umalliq* es *primus inter pares*. La posición de *umalliq* indica la condición de jerarquía y la administración del poder ante los otros.

<sup>69</sup> Para la AMLQ se escribe *ñup'u* y es el «espacio suave entre los huesos frontales de los niños tiernos» y es sinónimo de *pukyun*.

<sup>70</sup> Un texto clave dice: «*Chay uma pukyuqa sirvin pinsanapaq, napaq... chay pinsanapaq, akna imapis ruwanaykipis anchaypaq sirvin riki umaman riki tarpushanchis imatapis riki*. (La fontanela sirve para pensar, pensar en todo lo que debes hacer, para eso sirve la cabeza; en la cabeza sembramos todo lo que uno quiere (Abelino Huillka Huaraya)» (La Riva 2013: 372).

La cabeza, en tercer lugar, es el símbolo de la producción de conocimientos y es el espacio donde se procesan los datos y se establecen vinculaciones de cuanto está al alcance de la persona. Ese proceso de producción de conocimientos se dice *musyay*. Este término es muy común en el habla quechua, pero no siempre está presente en la bibliografía quechua. *Musyay* se traduce como adivinar, anticipar, seguir el rastro, entre otros. Sin embargo, el sentido de *musyay* en el ser humano es saber articular los datos que se conocen y establecer conocimientos a modo de hipótesis e interpretaciones con la finalidad de prever, planificar, anticipar hechos y acciones. En este terreno, el ser humano es capaz de valerse de diversos elementos para presentar soluciones a cuestiones que constituyen un problema central en la vida social. Así, las personas utilizan el *musyay* en todo momento con la finalidad de atender necesidades y resolver problemas reales.

La manera de procesar esas ideas se dice *hamutay*, vale decir, pensar, reflexionar, procesar, hacer conjeturas, ordenar, arreglar, acordar, como también en cierto sentido planificar, entre otros. *Hamutay* equivale a generar ideas lógicas, distinguiendo y separando lo que sea necesario, para que las propuestas y las respuestas a los problemas sean atinadas y puntuales. En efecto, los individuos antes de decidir sobre algo deben someter el hecho a la familia (pareja) o a la comunidad, para que tenga un valor simbólico colectivo legítimo. Como el *musyay* (interpretación), las *yachaykuna* (técnicas) son formas del conocimiento que se concretan en prácticas y que pueden ser transmitidas y enseñadas a otros, como también aprendidas e incorporadas en las prácticas. De ahí, *yachay* es aprender y enseñar determinadas maneras de conocer. El habituarse a estas acciones permite a las personas establecer conocimientos que pueden concretar en tecnologías y procedimientos muy prácticos.

Asimismo, existen muchos adjetivos vinculados a *uma*: *tasta uma* es la persona que tiene la cabeza achatada; *taksa uma* es quien tiene cabeza pequeña; *palta uma* es la que es aplanada y ancha; *paqla uma* es la persona que tiene la cabeza calva o sin pelos. Aparte de los adjetivos, hay que decir que la cabeza para el andino es una parte del cuerpo que está en la capacidad de producción y creación de conocimientos: es *umanchay*, vale decir que es capaz de entender y comprender no solo las condiciones en las que vive, sino aquello que busca y aspira como individuo y colectividad. En este espacio se producen los diversos tipos de conocimientos (*riqsiykuna*) que se requieren para el desarrollo social y comunal.

#### 4.2.2 *Wasa*: la fuerza y la resistencia

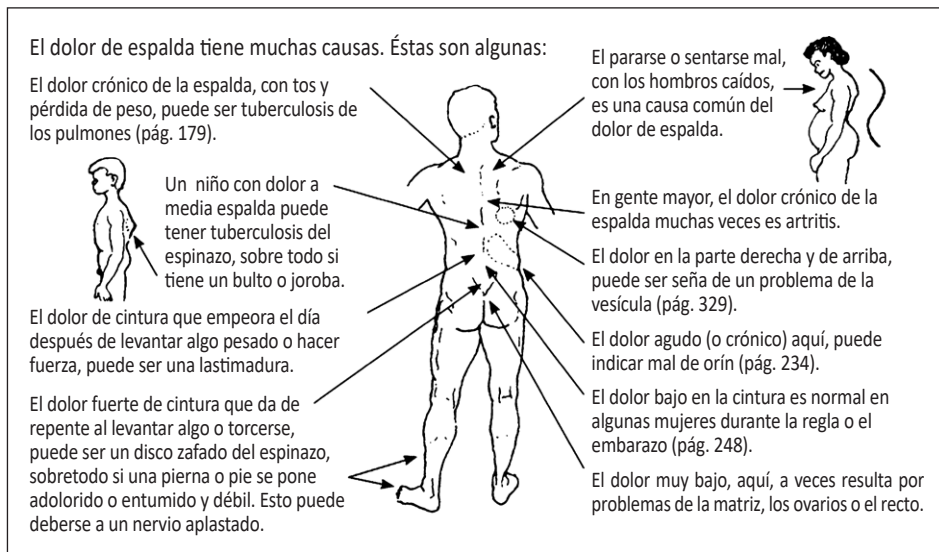
Las personas, cuando dicen «*wasaymi nanawachkan* (me está doliendo mi espalda)», tienen diversas connotaciones. El dolor expresaría distintas modalidades de afección. El dolor de espalda o mialgia expresaría males provocados por razones mecánicas o por inflamación, o

ambas; también el dolor podría estar asociado con infecciones renales. El *wasa nanay* puede manifestarse alrededor del cuello, en la parte dorsal que incluye los hombros y la parte más baja de la espalda que está vinculada a la cintura (*wiqaw*). Es la *wiqaw* la que suele ser afectada entre los agricultores como consecuencia de la posición de *kurku* (inclinado, agachado) que adoptan para el trabajo. Esta posición puede generar fuertes contracturas musculares o lesiones a las vértebras.

Sin embargo, el dolor de espalda interior significa que son los pulmones (*qapsan*) los que están afectados con algún mal difícil de controlar. Nadie dice que es su *qapsan* (pulmones) lo que está mal o que sufre de bronconeumonía. La persona suele decir «*wasaymi supayllataña nanawachkan* (tengo un dolor insoportable en la espalda)» y con esto estaría diciendo que hay un mal que está dentro de su cuerpo, pero para descubrir con precisión de qué se trata hay que vincularlo con la cabeza, cuya afección está vinculada a la respiración (*samay*). Respirar mal pone en peligro la vida de las personas y en algunos casos, produce *wasa nanay* (dolor de espaldas). La respiración (*samay*) es, entonces, un punto básico en el sostenimiento de la vida de los animales y de las personas.

La información sistematizada que Werner (2010) acopia sobre las diversas enfermedades en el ser humano, nos da luces para seguir pensando que existen partes del cuerpo que son *más* sensibles y que son nombradas más veces por los que los padecen; y así, podemos encontrar algunas indicaciones que nos ayudan a visualizar. La imagen que Werner proporciona señala las distintas partes de *wasa* (espalda) en las que se ubican algunas afecciones.

**Gráfico 4.3**





La *wasá* (espalda) y su *wasá tullu* (columna) mantienen estable el centro de gravedad del cuerpo. Es la parte que puede soportar el peso y está compuesta por huesos y músculos muy fuertes. La *wasá* protege los pulmones y sus afecciones pueden postrar a la persona. Las personas ven en las gruesas espaldas el complemento de su vida. Se suele decir, por ejemplo: «*Wasasapa qari, allintam llamkapuwanqa* o *wasasapa warmi, allintam churiyta qipinqa* (Varón con buena espalda trabajará bien o mujer de buena espalda podrá cargar bien a mi hijo)». La espalda ancha y fuerte no solo es funcional para la seguridad, sino es una referencia para el trabajo duro que requiere el mundo andino (Huangaya 2014). La espalda es un lugar seguro para los niños, pues «desde la comodidad y calidez de la espalda de la madre, el niño percibe las conversaciones y las interacciones que ella realiza durante el día» (García 2013: 5). La mujer andina sigue llevando a sus hijos pequeños en la espalda por algún tiempo (Cáceres 2015), pues la espalda de la madre es como un *pukara* (torreón) para el niño hasta que puede caminar por sí mismo.

Tener una buena espalda es condición social para el contexto andino; pues, desde niños deben cargar, según sus fuerzas, lo que sea necesario para contribuir con la economía familiar. Por ello, *wasapay* es cargar los bultos o también pasar un collado. Las personas deben cuidar su *wasá* del sol y de las lluvias. El exceso de sol y de frío puede enfermarlas. Tener la espalda firme es señal de calidad de vida, pues se puede trabajar y cumplir con las obligaciones sociales. Sin embargo, la información que Anderson recoge da cuenta del desgaste de energías y del cuerpo en las comunidades rurales de los Andes, y cita a Leatherman y Oths que estudiaron:

[...] los efectos en los huesos de caminar sobre sendas empinadas, cubiertas de piedras y frecuentemente resbalosas debido a las lluvias y la neblina, al mismo tiempo cargando grandes bultos sobre los hombros y la espalda. Diversos autores describen las condiciones como debilidad o sobrepeso como reacciones frente a regímenes de trabajo que dejan poco lugar para el descanso y la recuperación de energías. Algunos han sugerido que el uso de la fuerza de trabajo infantil en determinadas tareas como el pastoreo responde a la necesidad de desplegar con extrema economía las energías de niños y adultos de una misma familia campesina, frente a la carestía de calorías en el típico sistema de alimentación (Anderson 2013: 456).

Aun así, la espalda sana sostiene a la familia y, simbólicamente, puede soportar todas las ‘cargas’ que se pongan en ella. En una palabra, *wasá* significa protección. Las personas, voluntariamente, toman *cargos* y se convierten en *carguyuyq* porque deberán llevar el peso de la responsabilidad de redistribuir los bienes que han recogido durante un año en una semana de fiestas. *Wasá* es pues un punto central para medir la resistencia que las personas deben sobrellevar en la vida andina. Esto no significa que abandonan su cuidado, antes bien —como dijimos—, es tomado en cuenta en todo momento.

### 4.2.3 *Wiqaw*: los riñones y los músculos

*Wiqaw nanay* (dolor de cintura) puede tener dos significados: un dolor que proviene de adentro y está vinculado a una infección renal y un dolor que tiene su origen en la inflamación de los músculos o alguno de los nervios en la zona del sacro. El dolor de la primera forma afecta el aparato urinario y, de no tratarse, la infección puede complicar la vida diaria de las personas. La enfermedad en la parte renal se expresaría más en las mujeres que en los varones. El dolor de la segunda forma afecta los músculos por algún esfuerzo realizado o por mala posición. Esta forma de mal imposibilita a la persona realizar sus actividades cotidianas de manera severa, sobre todo si tiene que cargar algo o hacer largos recorridos (Flores 2006).

El dolor de cintura (*wiqaw*) puede manifestarse como *wiqaw nanay* (dolor de cintura), *uti* (cansancio muscular) y *susunkay* (adormecimiento). Cada uno de los dolores puede tener orígenes diferentes y son afecciones igualmente diferentes. Los mitos señalan que los riñones, el hígado y la barriga son lugares que están en peligro y a merced del *pishtaco*, personaje mítico cuya construcción social proviene de la explicación de un ser que extrae la grasa del ser humano, que aquí denominaremos como *pistaq* (cirujano) (Ansión 1989). El verbo *pistay*, con un agentivo *-q*, se convierte en *pistaq* (cortador, cirujano). El sinónimo de *pistaq* es el *nakaq*, que también significa degollador; pero *nakay* es cortar la carne, por ejemplo: «*aychata nakaykusaq* (voy a cortar en trozos la carne)». Entonces, si alguien corta el cuerpo genera debilitamiento (*unqusqa*) por la pérdida de la energía que habría sido extraída por un agente pasajero externo en una delicada operación equivalente a una cirugía. A la persona (víctima) sedada se le extrae su grasa, lo que simboliza perder su fuerza vital. En resumen, el *pistaq* que extrae la fuerza vital de la persona convierte a la víctima en *unqusqa* (debilitada). Para el mundo aymara según Gerardo Fernández (2008)<sup>71</sup> son los *kharisiris* los que extraen la grasa. En una de sus narraciones, Ana María Castrillón dice:

A pesar de las múltiples formas de atacar a las víctimas y las distintas armas que se utilizan para la extracción de la misma [grasa], los lugares del cuerpo de los cuales se extrae son unos en específico: los riñones, el hígado y la barriga. [...]. El hecho que la grasa se acumule en estos lugares específicos del cuerpo humano hace que uno de los nombres de estos seres, el *Nakaq*, que [...] significa degollar, pierda su validez, puesto que un degollador no podría extraer la grasa de ninguna persona, pues no ataca a los lugares en donde esta se encuentra (Castrillón 2014).

En la cultura andina, la zona del *wiqaw*, entonces, es vista como un lugar vulnerable a la que el trabajo puede afectar. Su debilidad está también vinculada con alguna enfermedad, por lo general, como el *ispay pi* o infección urinaria. El órgano expuesto a los males es el riñón

<sup>71</sup> Manya (1969) ya había recogido datos sobre el *nakaq* bajo el título «Temible ñakaq?».

(*rurun*). El término es muy cercano a la traducción de *fruto*. De hecho, González Holguín registra como «*wasá ruruy*. Riñones» (1989: 184). Con estos datos indicamos que el término *wiqaw* es polisémico y está expuesto a que el *pistaq* o *nakaq* (que representa a la enfermedad o el mal) puede afectarlo. Santa María (2017) recuerda que la *extracción de la grasa* se trataría de caquexia que es producida por aguda intoxicación por contacto con el mercurio, que genera la pérdida de la grasa en el cuerpo, lo que conduce a las personas a una debilidad extrema y la muerte.

La enfermedad genera calenturas que conducen a la postración de las personas, y de no atenderse a tiempo pueden hasta sumirlas en estados avanzados de decaimiento y muerte. La protección del *wiqaw* es importante y se debe hacer con frotaciones y beber infusiones, y cuando los dolores son fuertes se puede mitigar con compresas de agua caliente. La protección de esta parte del cuerpo se hace con una faja (*chumpi*) que todos deben tener, sobre todo cuando se tiene que trabajar. El *chumpi*, además, significa que se trata de un elemento que protege a la persona de un ataque externo y da seguridad a la columna. El ‘mal de cintura’, por ello, está vinculado con la posibilidad de perder estabilidad, fuerzas y energías para sostener el trabajo cotidiano, sobre todo si son trabajos que requieren de mucha energía como la agricultura. El malestar en el *wiqaw* es, finalmente sinónimo de estar en incapacidad temporal, hasta que la persona no haya encontrado aquello que la aqueja. Los músculos resentidos de la cintura incapacitan a realizar acciones regulares.

### 4.3 *Chawpi*: la parte central de *uku*

El pensamiento andino, como venimos diciendo, al parecer ha estructurado las partes de su cuerpo a modo de esferas o dimensiones que pueden diferenciar no solo la parte externa y la parte interna inmediata, sino también reconocer que existe una parte más interna antes que otra aún más interna, a la que vamos a denominar *chawpi* (centro); es la tercera esfera que va hacia adentro. Gráficamente podemos identificar como el centro entre dos puntos o unidades diferentes. La función del *chawpi* es la de señalar la importancia de algunos puntos que las personas consideran que son trascendentales o vitales para la continuidad de los procesos individuales y sociales.

Para González Holguín, *chawpi* es la «mitad o el medio de cosas o lugares o tiempo, obra», pero es también el centro de un espacio o tiempo o elemento (Osorio 1987). El centro es el lugar donde se encuentra la energía que genera movimientos, cambios, transformaciones en diversos sentidos; el lugar de encuentro de los diferentes y que genera acumulación de fuerzas (*kallpakuna*, en plural). El centro de los polos genera energías, como el *supay*. Este término se toma aquí en su versión secular y cotidiana como equivalente al término griego *dynamis* (energía). Del mismo modo, *dynamis* y *supay* están emparentados en su significado y sentido.

Volviendo a nuestro tema, los puntos de mayor importancia del *chawpi* de las personas son señalados como fuentes de acción, que son los que generan transformaciones tanto en el campo personal como en el comunitario: a) *sunqu* (entrañas), b) *wiksa* (estómago-vientre) c) *warmi-qari kaynin* (sexualidad).

### 4.3.1 *Sunqu*: el campo de las sensibilidades

El término *sunqu* está muy presente en el mundo andino y su uso es muy generalizado, con diversos significados. En esta parte queremos ampliar uno de los sentidos que está presente entre los pobladores. Polia (1996) había propuesto que la energía o fuerza vital en la persona está en el corazón, identificado con la voluntad, la memoria, la razón y los afectos; Golte (1973) había ya explorado el sentido de la palabra en sus diversas acepciones basado en el vocabulario de González Holguín. En efecto, el término *sunqu* es empleado por este autor más de novecientas veces y tiene diversas acepciones y *sunqu* es 'el corazón y entrañas, y el estómago y la consciencia, y el juicio o la razón, y la memoria y el corazón de la madera y la voluntad y entendimiento'. Sin embargo, 'corazón de persona y animal' es *sunqu* y 'corazón de animales solos' es *puywa* y 'corazón bestial' es *puywan sunquyuq runa*. En esta línea, en el trabajo de campo hemos hallado significados que es importante presentar y comentar.

- En Chungui dicen *puywan* al corazón.  
*Manan allinchi warmakunapaqa, warma warmikunapaqa mana valinchi puywaqa mikunapaqa, chaynatan ninku. Qari warnakuna normalmi mikunku. Yuyayyasqanpiña warmiqa killanki hamunña, hinaptin ach asu hamun, chayqa uriwan. (45 watauyq).*
- En Chungui dicen *puywan* al corazón. No es bueno para las adolescentes, no es bueno que las jóvenes mujeres lo coman, se dice así. Para los jóvenes varones es normal que coman. Cuando las chicas toman conciencia de su menstruación, entonces hay mucha... eso es *uriwa*. (45 años).
- *Kaypiqa carneropata puywan mamay nin. (40 watauyq).*
- Aquí, mi madre dice *puywan* (al corazón) del carnero. (40 años).
- *Mamay nin: runapapas, animalpapas hinalla corazoninqa puywanmi sutin Sunqun niqñataqmi chay qapsannin, corazonpa ladochampi, higadopa waqtachampi. (45 watauyq).*
- Mi madre dice: tanto de la gente como de los animales el corazón se dice *puywan*. En cambio, *sunqu* incluye los pulmones, que está al lado del corazón, al lado del hígado. (45 años).

La discusión que se suscitó en la conversación anterior nos hace ver que son diversos términos los que se usan para asignar al órgano corazón. En todo caso, aquí solo queremos mostrar la importancia que tiene el corazón como aquel músculo que dinamiza el cuerpo; *puywan* es el del animal y *sunqu* es el *puywan humano*. Sin embargo, con el término *sunqu*

los pobladores señalan al corazón como el lugar de los sentimientos humanos en tanto que los efectos de las acciones se visibilizan en: «*piñachiwaptinmi sunquypas pumpumyan* (cuando me da cólera mi corazón se acelera)» o «*sunquy pumpumyanankamam kuyawan* (me quiere hasta que mi corazón quiere explotar)». La diferencia está en que el *sunqu* de adentro (*ukusunqu*) es la conciencia, que es propiedad exclusiva del *runa* (tema que veremos más adelante).

Dicho de otro modo, los latidos del corazón (*sunqu*) son señales de las afecciones que el ser humano siente en toda su humanidad en determinadas circunstancias. De hecho, si la afección es muy grave puede generar shock, parálisis, paro cardíaco, entre otros. Entonces, el ser humano ‘no tiene’ propiamente solo un *puywan* orgánico, sino tiene un corazón que se amplía al estómago y a los pulmones (La Riva 2005). En ocasiones el *sunqu* incluye a los órganos internos de la caja torácica, que no son siempre visibles. El ser humano, por ello, cuando dice que siente algo en el corazón, lo está sintiendo en todo el cuerpo; por ejemplo, si alguien dice *sunqu suwa* (literalmente, ladrón de corazón), se refiere a que es todo su ser el que se conmueve y se alegra, y la pasión es la que se mueve. La Riva (2005) recoge el testimonio de Saturnino Mamani, quien dice:

- *¿Imapaq sirvin sunqunchis?*
- *Sunqunchikqa, kawsananchikpaqyá [...] yuyanachikpaq, pansananchikpaq, umanchikwan likanchik pensamientunchiktariki, imaymanata pansananchikpaq, rimananchikpaq, purinanchikpaq, imapas yuyakunanchikpaq, umaqa trabajanyá, sunquwan umawan trabajanriki, sinchita uma masta trabajan...*
- ¿Para qué sirve nuestro corazón?
- Nuestro corazón es para vivir, pues [...] para recordar, para pensar, leemos nuestro pensamiento con nuestra cabeza, de cómo estamos pensando, para hablar, para caminar, para recordar cualquier cosa; la cabeza trabaja pues, el corazón con la cabeza trabaja juntos, mucho; la cabeza trabaja mucho más... (La Riva 2005: 73).<sup>72</sup>

La Riva recuerda que:

Uno de los centros receptores privilegiados del principio vital es, en efecto, el *sunqu*. Actualmente, el *sunqu*, aunque traducido por ‘corazón’, como órgano posee múltiples funciones vitales como la circulación de la sangre, funciones digestivas, funciones relacionadas con la memoria, el pensamiento y estrechamente asociado a la cabeza (2005: 72-3).

<sup>72</sup> Tomamos prestado un texto de La Riva (2005: 73) con pequeños recortes y una adecuación al quechua normalizado. La versión original dice así: «—*Imapaq sirvin sunqunchis?* / —*Sunqunchisqa, kawsananchispaqya, kawsananchispaq yuyanachispaq, pansananchispaq, umanchiswan liinchis pensamientunchista riki, imaymanata pansananchispaq, rimananchispaq, purinanchispaq, imapis yuyakunanchispaq, umaqa trabajanya. sunquwan umawan trabajan riki, sinchita uma masta trabajan, uman trabajan masta*».

En esta misma línea, el corazón humano tiene una función orgánica pero los pobladores saben además que al hablar del corazón (*sunqu*) están hablando también de la vida entera, de la existencia misma. Esto significa que el término onomatopéyico *pumpumyay* (latidos visibles) del corazón solo muestra que algo externo ha afectado profundamente a la persona. Así, *sunqu nanay* (dolor de corazón) es sobre todo el dolor que uno siente internamente por alguna afección emocional que está ligada a un sentimiento doloroso que ha experimentado. Unos jóvenes de Ayacucho dijeron: «el golpe físico o el contacto que da... es menor, como que no lo sientes... Cuando te insultan es diferente, eso es lo que más te duele» (Calle et al. 2011: 52). Por ello, las expresiones que se valen del término *sunqu* tienen significados diferenciados: el *chiri sunqu* (insensible), el *chuya sunqu* (sincero), el *sunqupi hatalliy* (extrañar), entre otros (Gálvez 2013), son caracterizaciones explícitas de lo que significa para el andino el *sunqu*.

En todo caso, el *runa* como ser humano tiene *sunqu*, pero como *uywa* tiene *puywan*, pues cuando muere y no tiene más *sama* (aliento) deja de existir, deja de ser humano para ser otro diferente. La existencia del ser humano depende de su *puywa* como *sunqu*. Este *sunqu* es el que expresa la centralidad en la existencia del ser humano y por eso es su *chawpin*. Quien toca ese centro está en el corazón de la persona, ya sea por amor o por odio (Garcés 2004). Por esta razón es necesario indicar que la sexualidad es también la parte central de la persona (*chawpinpuni*). El *sunqu*, entonces, no es solo un órgano biológico (que sería mejor denominar *puywan*), es más bien un centro vital del ser humano por donde pasan necesariamente las vivencias de la vida cotidiana. Estas vivencias pueden ser, de hecho, tanto buenas como no-buenas, pero —definitivamente— alteran al *runa* en su integridad. Es por ello el campo de las sensibilidades.

### 4.3.2 *Wiksa*: el estómago y el vientre

Al revisar el trabajo de Freder Arredondo (2006), encontramos una valiosa información que apunta a nuestro objetivo. Arredondo recoge los datos que provienen de Jacinto Quispe Merino (llamado Jashi), curador de 59 años natural de Huancavelica que reside en El Tambo, Huancayo. Jashi ha registrado cuidadosamente información de 460 casos de sus pacientes entre 1979 y 2004. La primera sistematización la hizo Arredondo y nosotros hemos simplificado dicha información con la finalidad de dar énfasis en las partes afectadas y no tanto en las enfermedades. La información encontrada se distribuye en niños (15%), jóvenes (12%) y adultos (72%); de todos ellos, 54% son mujeres y 46% varones. El principal medio que Jashi utilizó para el diagnóstico fue el *cuy* (*quwi*).

**Cuadro 4.1**

Enfermedades	Casos	%
Alteraciones gastrointestinales	173	37,6
Trastornos renales, genitourinarios y gastrointestinales	73	15,8
Problemas gastrointestinales, psicosomáticos o nerviosos	37	8,0
Alteraciones gastrointestinales y problemas cardiovasculares	32	7,0
Alteraciones gastrointestinales, afecciones respiratorias y problemas cardiovasculares	34	7,4
Alteraciones óseas o articulares y gastrointestinales	25	5,4
Problema nutricional y alteraciones gastrointestinales	22	4,8
Alteraciones psicosomáticas o nerviosas	22	4,8
Problemas cardiovasculares y alteraciones psicosomáticas	10	2,1
Afecciones respiratorias y problemas cardíacos	8	1,8
Otros	24	5,2
<b>Total</b>	<b>460</b>	<b>99,9</b>

Fuente: Arredondo 2006: 159.

Reelaboración personal: El cuadro ha sido modificado simplificando los rubros.

En este cuadro podemos encontrar que una de las afecciones más importantes, que asciende al 86%, es a la región gastrointestinal (*wiksa*); el 15,8% señala la región renal (*wiqaw*); y el 9,2% las vías respiratorias (*wasá*). Del mismo modo, Katelyn Scott menciona que en el Cusco el 92% de las personas se acerca a la medicina tradicional y que «las enfermedades más populares a tratar con la medicina tradicional son dolores de estómago, tos, infecciones e inflamaciones» (2011: 35). Una vez presentado el conjunto de datos, explicaremos lo que significaría cada una de las partes para los pobladores andinos.

*Wiksa* es un término genérico que indica la región ventral del ser humano. Señala dos partes: la parte superior relacionada con la bolsa del estómago y los intestinos, y la parte inferior más vinculada al vientre y cercana a los genitales. Si alguien dice «*wiksaymi nanawachkan* (me duele el vientre)» no tenemos la certeza de a qué se refiere con dicha expresión; se requiere entonces ampliar las preguntas para saber qué parte del vientre es más sensible. *Wiksa* para los varones es la zona relativa a la bolsa estomacal y es la que está propensa a afecciones, sobre todo derivadas por problemas de alimentación. El estómago del ser humano es sinónimo de la panza de los animales; al parecer *wiksapá*<sup>73</sup> es un término relativo a la barriga de los varones. Por ejemplo, «*wiksapá kasqanpin kamachiqta riqsinki* (a quienes nos gobiernan

<sup>73</sup> Wiksapá es sinónimo de eqhe y phaksa [sic] que señala la AMLQ (2005).

los reconocerás porque son más barriga que hombres)» (Hurtado de Mendoza 2002: 210). En cambio, para las mujeres, *wiksa*, además, puede ser la parte inferior vinculada al campo ginecológico, la parte vinculada con el útero y los ovarios. De hecho, el valor de *wiksa* cambia desde el punto de vista del género. Las descripciones que se pueden hacer de *wiksa* deberán atenerse a las indicaciones diferenciadas que cada persona puede hacer.

El dolor de estómago «puede deberse solo a la exposición del abdomen al ambiente nocivo, sino también a los males hábitos alimenticios, que van haciendo que la enfermedad se profundise [sic] en las vísceras huevas de la digestión (*mama pusun y chunllulli*)» (Serrano 1999: 232); entonces, el dolor puede ser producido por el frío y el retortijón «impide al paciente hablar, caminar y lo hace revocar» (Serrano 1999: 32). Así, el *puchquli* (gastritis) puede generar dolores muy fuertes y hacer que la persona no pueda moverse. Algunas narraciones confirman que la *mala* alimentación puede generar la muerte, que se conocía como el *miserere*; el *cólico miserere* o *wiksa qiwi* se manifiesta con dolores muy fuertes por falta de evacuaciones del vientre o por una obstrucción intestinal. Las personas reconocen que el *wiksa nanay* puede ubicarse en la parte superior o boca del estómago, que se identifica con el término *rupachkan* o *rawrachkan*, vale decir que la persona siente ardor y puede ser también una gastritis. En algunos casos, la fuente de dolores en el vientre está asociada a factores externos como la *qayqa* (contagio) y al *wayra* (viento). Uno de los males de la *wiksa* es el empacho (Campos 2009), este mal es conocido como *wiksa punki* o tener 'barriga hinchada' con diversas manifestaciones. También está el *wiksa tanananasqa* del *Vocabulario Políglota Incaico* de 1905 y significa 'empachado' (Franciscanos Misioneros 1998: 191). «La causalidad es atribuida a comidas abundantes y excesivas, al desequilibrio frío-caliente, alimentos cuya cocción ha sido insuficiente y sustancias no digeribles. Se presenta de preferencia en edades infantiles» (Campos 2009: 77).

Ahora bien, la parte inferior del abdomen coincide sobre todo con el vientre de la mujer. Esta parte quedará abultada cada vez que está embarazada o *wiksayuq*. Este término es exclusivo para las mujeres, porque la preñez de los animales se dice *chichuyay*. No es posible utilizar este término para atribuirlo a la mujer, pues sería una forma de mostrar ignorancia sobre el tema. Se usa el término *chichu* (preñez) para designar a una mujer que no tiene una pareja conocida y es por ello una *wachapakuq* (la que tiene el vientre a modo de *alquiler*): «*Pipatayá chay warmiqqa chichuyachkan* (esa señora de quien estará preñada)». En todo caso, estar *wiksayuq* para las mujeres es entrar en una etapa del *unquy*, que es un período temporal en el que el organismo humano experimenta fragilidad. El término *wiksayuq* es para describir sobre todo la parte abultada y por ampliación lo que está *adentro*.

El vientre de la mujer incluye órganos como el útero (*kisma*), que comúnmente es denominado como *madre*, el ovario (*q'isa runtu*, término del que no estamos seguros) y lo que conecta con la parte externa, la vagina (*raka*). El útero, que es el lugar donde crece el niño (*wawa*), representa la cuna (*kiraw*) interna de lo que será la cuna externa hecha *ad hoc* para el recién



nacido.<sup>74</sup> Por ello, el vientre de la mujer ha sido visto como el lugar de la realización humana. Allí se asegura la herencia y la continuidad familiar. Históricamente ha sido considerado como el espacio de control social (Chávez 1997).

El embarazo, deseado o no, es para la mujer un momento de conflictos y de decisiones importantes para su vida futura y la de la familia. La venida de un hijo suele ser interpretada como un referente para la seguridad en la ancianidad, sobre todo si es una niña la que viene. En cierto sentido, el vientre de las mujeres es un campo delicado porque está mensualmente sujeto a los dolores y las molestias que pueden sentir durante la menstruación. Por ello, cuando una mujer dice que tiene *wiksa nanay* está refiriéndose a su vientre; si dice *wiksayuqmi kachkani* o *ukuyuq kachkani* está nombrando directamente al feto que está en su vientre. De esta manera, la mujer es consciente de que su *interior (uku)* se convierte en el lugar de complejos procesos de crecimiento y cambio. Sin embargo, el embarazo no impide que la mujer siga haciendo sus actividades cotidianas (Lizana 2016), antes bien, reorienta sus actividades con tal de que no pongan en riesgo su seguridad.

### 4.3.3 *Qari kay-warmi kay*: las sexualidades y el género

La sexualidad es una de las dimensiones del cuerpo que implica el uso de la energía humana en el marco de las relaciones sociales. No existe una palabra similar a sexo en quechua, pero esto no significa que no exista la sexualidad. Entre los andinos, para diferenciar el género se valen de dos palabras: *warmi* (mujer) y *qari* (varón); para distinguir a los otros seres vivientes animados se utiliza *china* (hembra) y *urqu* (macho). Podemos, con la información que tenemos, distinguir cuatro elementos para comprender la sexualidad andina: la cuestión anatómica, las relaciones con el otro, los tratamientos en las relaciones y la dimensión de las identidades de género.

En primer lugar, la nomenclatura anatómica es corta y muy específica, con algunas variantes locales. Las personas en los Andes, por lo general, para mencionar la sexualidad no usan los nombres de los órganos biológicamente identificados como vagina (*raka, chupi*) o pene (*lani, pisqu*). Antes bien, la identificación de la sexualidad de las personas se dice *warmi kaynin* y *qari kaynin*. El verbo *kay* es lo que asevera la identidad de género y es la forma de expresar precedido de *warmi* o *qari* si se trata de un ser femenino o masculino, respectivamente. De hecho, la identidad de género se define como «*warmi kasqayraykum wachakuni* (porque soy mujer es que puedo dar a luz)», tal como diría una mujer, y un hombre podría decir «*qari kayniymi nanawachkan* (mi región genital me duele)».

<sup>74</sup> Reichel-Dolmatoff (1986) recoge de los Desana una idea similar: el útero es como una casa, fogón, olla o un nido.

Para el caso de la mujer, la sexualidad es un campo que puede poner en tensión su vida como evidencia de sus relaciones sexuales. Felicitas, madre de cuatro hijas, natural de Chincheros, a partir de su experiencia y la de otras mujeres embarazadas que conoce, se refiere al proceso vital en su cuerpo mediante una frase: «*Wiksayuq kayqa pampakunanchikhinam uchkun kicharayan*», cuya traducción literal podría ser: ‘El estar embarazada es como tener abierta la fosa para nuestro entierro’. Esto significa que el tiempo del embarazo es un tiempo de peligros, de vulnerabilidades y de riesgos para la mujer y su bebé. Ese tiempo, que parte de la concepción hasta el parto, es un tiempo propenso a vicisitudes (La Riva 2017). El período de nueve meses es un tiempo y espacio *central* en el que la mujer vive un acontecimiento incierto, pues puede vivir o morir. En efecto, cualquier descuido puede ocasionar la muerte de la madre o el niño o la de los dos. Pero el tiempo no termina con el parto; hay aún un tiempo adicional y por ello las mujeres suelen decir: «*Pichqa, suqta punchawkamam kicharayachkanraq [uchku pampakunanchikpaq]*, (cinco o seis días aún está abierta [la fosa para nuestro entierro])»; la *Parca* permanece, pero también la vida se hace fortaleza. Por alguna razón, «es interesante constatar que en la iconografía prehispánica la valoración de lo femenino no está representada en los pechos, sino en los genitales» (Rostworowski et al. 2003: 132).

La mujer, desde esta perspectiva, es un *uku* donde la vida y la muerte están juntas, jugando hasta que la debilidad (enfermedad) mengüe o se retire definitivamente. Para las mujeres, entonces, «*wañuyqa kawsaynintin kuskam kachkanku* (la muerte y la vida andan juntas)»; es un *uku* complejo (con adentros diferentes) y solo días después del parto se puede decir que una de las dos queda establecida. Por ello, el *uku* es ese lugar donde diversas dimensiones de la vida humana entran en suspenso: *sama, kallpa, supay, nuna, ati*, etcétera. El *uku* es un lugar misterioso, donde las personas que padecen fragilidades entienden que se trata de un *uku pacha* donde se desarrolla la lucha por la vida. Como dice Flores, los diversos agujeros del cuerpo (boca, ano, vagina, pene) «son orificios por donde pueden sentirse sensación placenteras o peligrosas» (2006: 293).

En segundo lugar, la sexualidad es uno de los campos donde la dominación masculina está muy presente y el cortejo violento deja pocas posibilidades a la libertad femenina. Lo masculino tiene a su favor el dominio simbólico y real de la genitalidad, y el control de las relaciones de parentesco. Los hijos de personas importantes habrían tendido a expresar su orgullo clasista usando a las mujeres en diversos espacios, sobre todo donde hay relaciones que recrean la vida patronal (Altamirano 2017), como se narra en el cuento *Warma kuyay* (Arguedas 1983), amén de todos los casos de violaciones durante la violencia política en las zonas que hemos visitado. Existen escasos estudios sobre la sexualidad andina actual, entre estos están el que editaron Araujo y Prieto (2008), o el de Millones y Pratt (1989), quienes hacen anotaciones sobre la sexualidad andina expresadas en algunas tablas de Sarhua. En todo caso, cuando las parejas comienzan a establecer vínculos duraderos el proceso atraviesa por la experiencia de ‘invasión’ en la vida del otro. Pero no conocemos mucho lo que son las motivaciones subjetivas

de las mujeres y de los varones en los Andes en esa dimensión de la vida. Aunque la idea de que la fragilidad de la mujer es mayor que la del varón es una constante (La Riva 2005).

Una mirada mítica de la sexualidad podría no ser coherente con los procesos sociales complejos. Hoy se pueden ver estrategias en las personas para vigilar la sexualidad a través de diversas reacciones emocionales. Las tres reacciones de las personas ante una posible amenaza son: *pinqakuy* (vergüenza), *manchakuy* (miedo) y *achalakuy* (arreglarse). Estas ideas remontan a Sartre (1972), que recuerda la cosificación de uno ante la mirada de los otros. Veamos cada caso brevemente. El primero, es la reacción de incomodidad de su *uku* y de la probabilidad de perder su dignidad. De hecho, en los Andes, en medio de las relaciones asimétricas la vergüenza ha sido siempre también un mecanismo de protección ante la presencia avasalladora de alguien con mayor poder o fuerza. El segundo, *manchakuy*, es tener miedo ante la presencia de alguien con mayor poder y cuyos efectos son siempre desconocidos. Asimismo, el miedo puede ser un mecanismo personal de encerrarse en sí mismo para no manifestar su propia identidad (Montes 1999). Mejía recuerda que «Siendo el sexo un elemento esencial de la existencia no había razón para avergonzarse por ello, a no ser que se dé un ab-uso de él...» (2005: 195). El tercero, sin embargo, el acicalarse es otra estrategia que le permita a la persona vincularse de otra manera con los otros. La dimensión estética del *achalakuy* (adornarse, arreglarse) ha sido poco estudiada y requiere ser tomado en cuenta con más información (Robles 2014).

Parte de los mecanismos sociales que se requieren para los cuidados de la sexualidad han sido construidos en forma de normas de conducta social. Por lo general, las relaciones de pareja están regidas por dos principios: la seguridad de la familia extensa mediante la endogamia y la ampliación de la red familiar mediante la exogamia. El primer principio debe enfrentar al temor de desaparecer y el segundo debe enfrentar al temor de diluirse. En los dos casos, las relaciones deben construir redes de confianza entre las familias y para ello han ido construyendo elementos de control social como el *qarqacha* (Ansión 1987). ¿Qué es el *qarqacha*? Es un personaje mítico que fue construido para controlar el incesto en los diversos niveles organizacionales de la sociedad andina y que está cada vez más ausente entre las nuevas generaciones. En cuanto a los mitos del incesto, que incluye a primos, ahijados y compadres, depende del grado del incesto que haya mayor o menor tolerancia, pero las reacciones no pasan de murmullos y aislamiento social, aunque la comunidad piensa que se ha perturbado el orden social y asociará el hecho con cualquier desgracia natural o accidente.

Por otro lado, los pobladores buscan garantizar las relaciones de pareja y para ello generan formas de respeto y confianza. Frases muy comunes señalan el cuidado que suelen tener las personas de esas relaciones. Por ejemplo, algunos suelen preguntar: *¿Leche timpuykiri*. Esta pregunta literalmente significa '¿Dónde está tu hervido de leche?'; sin embargo, el metadiscurso significa: 'Donde está tu pareja que es como la leche en proceso de ebullición y

que no se debe dejar de vigilar porque puede rebalsarse'. La frase tiene la finalidad de guardar respeto a la pareja del otro. Cabe mencionar que en griego el término celo significa *hervir*, pero el significado que se conoce es, entre otros, «Cuidado, diligencia, esmero que alguien pone al hacer algo» (RAE), y que Simmel identifica como un sentimiento en el que «el sujeto cree tener derecho a la posesión» (2014: 324) generando desconfianza en las relaciones. Los términos que se emplean en quechua son *tumpay* o *sancha*, que significa inculpar a otro por la acción de uno (Yaranga).<sup>75</sup>

En tercer lugar, aunque de forma breve, las relaciones de pareja están atravesadas por un lenguaje propio, que nosotros podemos llamar metafórico. El término *achalaw* es una expresión que significa qué bonito, pero *achala* es adorno, ropa lujosa o algo que llama la atención. En algunos lugares se usa para denominar a los aretes o adornos en el cuerpo. En la práctica social todas las personas suelen arreglarse no solo para aparecer bien ante el otro, sino también para defenderse de aquello que quiere que no se conozca. Las flores son de uso corriente por mujeres y varones. La vestimenta hecha por una persona para su pareja es la mejor manera de mostrar el interés y el afecto que siente por el otro.

Sin embargo, en este campo los tratamientos discursivos que denotan la sexualidad son importantes allí donde no aparece la palabra sexo, pero señala directamente que se trata de la sexualidad. Algunos ejemplos del tratamiento están en las canciones y en la conversación que denominaríamos de doble sentido. «*Imaynam urpituchanchik kachkan* (Cómo está nuestro pajarito)», , «*Chupillanchik quñirichinapaqmi* (Nuestra sopa está para calentarlo)». En estas frases, el término *urpitu* designa el órgano sexual masculino y *chupi* el órgano sexual femenino; y las formas de decirlo señalan el tratamiento delicado de la propia genitalidad. En las conversaciones surgen términos como *chanka kuchu* para decir el sexo, que literalmente es 'al fondo de las piernas'; estas formas lingüísticas dicen de las maneras de referirse entre las personas al querer hablar de la propia sexualidad. *Ama puytyich* podría decir alguien para mencionar que 'no se agache sin flexionar las rodillas' porque expondría su genitalidad. Así, existen muchos términos en la lengua de las relaciones donde es importante conocer los tratamientos para establecer relaciones diferentes y respetuosas con los otros.

Finalmente, cuarto, es verdad que el género es *urqu* y *china* (macho y hembra), y es la forma más simple de clasificar y distinguir la diferencia entre los seres en el mundo andino. Sin embargo, también existen otras formas de entender el comportamiento de género y la mejor manera es por el rol fundamental de reproductor. La imposibilidad de dejar herencia es vista como *qulluq*,<sup>76</sup> vale decir, la persona que no ha podido engendrar; pero también es *qulluq* la persona que opta por no tener hijos y puede convivir con una pareja del propio género, aunque de manera sutil. Sin embargo, el término que habla de un 'tercer sexo'

<sup>75</sup> AMLQ identifica al celoso como *llaklla sonqo* [sic], que puede traducirse como 'espíritu resentido'.

<sup>76</sup> La AMLQ lo escribe como *qolloq* [sic].

es *maqllu*, persona afeminada o masculinizada. En la parte aymara, estudiada por Rösing (1997), nos presentan diez maneras de expresar el género que no conocemos en la parte quechua. Esto quiere decir que el género masculino y femenino son solo los extremos de un *uku* social que está presente históricamente (Ortiz 1993; Spedding et al. 2016). Ahora bien, ser *maqllu* puede generar la condición de *qulluq*, término que está vinculado a la condición de esterilidad, pero también a la posibilidad de no tener hijos; dicho de otra manera, *maqllu* es aquella persona que puede decidir no tener hijos por otras causas, lo que no está necesariamente vinculado a la condición biológica.

En suma, la sexualidad es el campo de las modificaciones de las relaciones y del crecimiento de la familia o el *ayllu*. No es extraño que existan muchas mujeres solteras o muchas mujeres abandonadas por sus maridos o parejas. La sexualidad genera vínculos y rupturas en la vida social. Los discursos sobre estas situaciones siguen rutas diferentes a la de otras culturas. Los silencios sobre el tema dicen de las difíciles relaciones entre las parejas y al mismo tiempo la importancia de ellas a través de las canciones, las narraciones, los cuentos y los chistes. La sexualidad está vista como el campo del pecado; por ejemplo, una mujer decía que con su marido había tenido *pichqa huchakuna* (literalmente, cinco pecados [hijos]), otra persona mencionaba que tenía sus travesuras y otros hijos en otra mujer que no era su esposa. El campo de la sexualidad requiere de estudios que podrían acercarnos a conocer mejor la psicología personal y las formas de relacionarse entre una mujer y un varón. Desde el campo antropológico, los estudios de Malinowski (1975), de Choza (2017) y De Rachewiltz (2017), entre otros, podrían darnos mejores pistas para estudiar el tema.

#### 4.4 *Uku-uku*: las interioridades del *runa*

Llegamos a una de las dimensiones más internas del cuerpo humano, que puede ser denominado *uku-uku*, vale decir, la interioridad o el fondo del ser *runa*. En el quechua repetir la palabra indica la profundidad y la importancia que tiene aquello que se dice, e invita a pensar en cualidades o capacidades humanas diferenciadas. Esta parte del cuerpo no tiene una ubicación física u orgánica, pero está muy presente en la vida de las personas. En todo caso, lo que ocurra en esta dimensión se siente en todo el cuerpo y genera incluso *katatatay* (temblor) cuando se tiene que poner de manifiesto. Esas partes del cuerpo que intervienen permanentemente en la vida de los individuos son a) el *munay* o la voluntad; b) el *yuyay* o la memoria; y c) el *ukusunqu* o conciencia. Veamos cada una de ellas.

#### 4.4.1 *Munay*: la voluntad y las decisiones

El *munay* es una síntesis de las cualidades humanas. González Holguín lo registra como ‘voluntad, el querer, el gusto apetito o amor, que es acto’. Esta es, a grandes rasgos, una buena manera de haber visto la complejidad de la palabra. Para nuestro caso, vamos a distinguir tres dimensiones que nos ayudan a entender el término como partes del cuerpo que no tienen una referencia *físi a*. El término *munay* puede entenderse como voluntad, deseo y apreciación.

En primer lugar, *munay* significa voluntad y poder. Existen expresiones en el quechua que dan esta idea: «*munaywan ruray* (hace con voluntad)», «*munaynikiqa sunquykipim* (tu poder está en tu conciencia)», «*munaspaqa hamunki* (vendrás si tienes voluntad)», «*munasqantam maqarquwan* (me pegó a su voluntad)», entre otras.

*Munay* (voluntad) y poder, en este caso, son similares en la medida en que un sujeto puede hacer *munayninta* (lo que quiere), siempre y cuando la otra persona le obedezca. La capacidad de mandar y ordenar se dice *munayniyuq*, que puede ampliarse a la capacidad de hacer las cosas con placer y gusto. Si alguien hace lo que quiere otro, entonces, se puede decir que este tiene poder o *munayninta ruran* (uno hace lo que el otro quiere). Los niños, mientras están en desarrollo, hacen *taytamamankunapa munayninta* (lo que dicen los padres), pero cuando los hijos asumen responsabilidades para con otros se convierten en *munayniyuq*. Tener voluntad no es necesariamente una expresión de dominio o control del otro, sino expresión de madurez y de tener conciencia; tener *munay* muestra la capacidad del ser humano para controlar en cierta medida la naturaleza. Si depende de uno lo que hay que hacer, *makiykipim kachkan* (está en tus manos y tu libre albedrío). De hecho, la expresión *munayniykamam kanqa* expresa que la decisión final está en la voluntad de uno, en su gusto, en su decisión. Desde esta perspectiva, *munay* señala un horizonte, una orientación y no necesariamente la posesión definitiva de poder.

Sin embargo, no en vano, el más fuerte puede hacer uso de su cuerpo para violentar al más débil y aquel puede decir: «*munayniytam rurakusaq* (puedo hacer lo que quiero)». En este sentido, *munay* tiene una connotación de violencia, aunque para expresar este término es mejor utilizar otro: *kallpay*. Este término se puede traducir como violación (sexual, por ejemplo). Tener voluntad y querer son solo matices de la posibilidad que tiene el ser humano de escoger, elegir y decidir. Esto indica que yo como ser humano con *munay* tengo el derecho de buscar un horizonte o una orientación para mi vida. *Munay* es por eso una categoría que permite hacer una hermenéutica y apostar por el futuro. *Munay* está en todo el cuerpo de la persona y no sale de este si es que no está configurado como algo diferente para su vida. Es probable que esta perspectiva no siempre sea ventilada en el diálogo entre las culturas. El andino, desde hace mucho tiempo, se ha dedicado a construir —a pesar de todos los males— una orientación de su propia vida como expresión de su *munay*.

En segundo lugar, *munay* se puede entender como el deseo, anhelo, que una persona tiene para su existencia. En este ámbito, el ser humano busca expresar la libertad que quiere disfrutar y a la que aspira. En cada una de sus dimensiones, el ser humano andino hace presente sus capacidades, como la de elegir y decidir qué hacer con su vida. Diversas expresiones en la vida cotidiana nos ayudan a comprender la importancia del término *munay*. Por ejemplo, al decir que alguien es un *munayniyuq runa* (persona con libertad) o *munayninta ruran* (hace según su voluntad) se expresa aquello que una persona busca encontrar o construir. No es difícil preguntar, por ello, «*imatataq munawaq* (qué es a lo que aspiras)» o decir «*munaykullaway* (quiéreme por favor)». Quizás, la expresión más simple signifique lo que el hombre andino busca ser: *munaysapa* (querendón o con voluntad). Esta palabra dice de la persona que tiene libertad y que aspira a la libertad para sí, su familia y su comunidad. El término no deja de incluir la capacidad creadora que está muy presente en la vida del *runa* andino. Las diferentes estrategias de adaptación dicen del *munay* que se trata de una manera de vivir en permanente cambio.

La expresión *munakuykim* no es sino la forma más sencilla de expresar el deseo de una persona hacia otra; vale decir, aquella frase significa 'quiero expresar mi deseo de ser tu compañía o ser tu pareja', pero también 'te quiero' o mejor 'te quisiera a ti para mi vida'. Es verdad que en muchos lugares el término expresa el *amor* que se siente por la otra persona o el deseo que se tiene por algo. Podría también significar *amor*, como lo expresa Anchorena (1874); pero si al término *munay* le añadiésemos algunos de los sufijos del quechua, su combinación daría cerca de seiscientos cincuenta desinencias. En efecto, Anchorena trata de mostrarnos que el quechua es una lengua precisa cuando se usan sufijos; por ejemplo: «*munarparimuy* (ir a amar con decisión)», «*munaycachipuy* [sic] (ofrecer cierto objeto de otro)», «*munachipamuylla* (ir a ofrecer por atención solamente)» (1874: 168,169.179).

En tercer lugar, *munay* también expresa la idea de apreciación. Como vemos, el término *munay* no puede ser reducido a un solo significado. En efecto, si digo *munayllam* estaría diciendo que es algo a gusto y además se estará apreciando que es estéticamente adecuado para mi gusto. «*Munaypaqmi kayqa* (esto es muy lindo como para quererlo)» se suele decir para expresar una apreciación estética sobre algo, que puede ser comida, arte, música u otros. Si se dice *munayllapaqñam kayqa kasqa* se está mencionando la calidad extraordinaria o inusual de algo o de alguien. O al decir *munaychapaq* se hace alusión a que algo es simplemente peculiar y único.

¿En qué parte del cuerpo se aloja la posibilidad de cualificar las relaciones? No hay un lugar preciso, pero los pobladores aprecian las cosas y sus relaciones con el cuerpo: «*ñawichallaymi munakusqasunki manam ñuqachu* (mis ojos son los que te quieren o aprecian, no yo)». Esta es una forma de decir que mi manera de ver a otra persona, por ejemplo, escapa al control de mi corporalidad y es la totalidad de mi ser la que aprecia y califica a la otra persona. De ahí que *munay* es una dimensión del *uku-uku* humano que no radica en un elemento orgánico del cuerpo, sino en todo el ser humano y que lo hace *runa* y un ser diferente a los otros seres de la *pachamama*.

#### 4.4.2 *Yuyay*: la memoria y los olvidos

Por otro lado, tenemos el término *yuyay* (memoria o recordar) y su contrario, que sería *qunqay* (olvidar). Al parecer, el término *yuyay* expresa tres dimensiones de la vida humana: la adultez, la sabiduría y la capacidad de hacer memoria, las que acompañan a las personas de por vida (Cabieses 1993). En primer lugar, las expresiones más simples del *yuyay* están vinculadas a un proceso al que todo humano debe arribar: ser maduro. Esta madurez implica sobre todo la capacidad que la persona tiene de dar cuenta de sí misma; es decir, de haber llegado a tener conciencia y ser responsable de sus actos. Los individuos que toman la condición de casados, por ejemplo, se hacen adultos porque asumen responsabilidades para con su pareja, los hijos y la familia de la pareja: «*Qari warmiqa yuyayniyuq kaspapa kuskanchakunku* (el varón y la mujer si son maduros pueden emparejarse)». Asimismo, la mujer o el varón muestran su adultez (*yuyayniyuq kaqta*) cuando asumen, entre otros, tareas comunales y cargos comunitarios. El *yuyayniyuq* (el que es consciente) es el que libremente puede tomar la palabra y comprometerse a dar sentido a su vida.

¿Dónde reside el *yuyay* en las personas?; en toda su persona: «*personaypim kayqa kachkan*» (en mí descansa la responsabilidad)», diría alguien, por ejemplo. La madurez no está en el proceso biológico sino en la respuesta que cada individuo hace desde su niñez y que debe expresar en lo que va haciendo; por ejemplo, en el *suñay*. Esto significa que un niño al recibir como regalo, por ejemplo, un pequeño animal, este queda en manos del niño (*warmapa makinpi*), quien debe atenderlo y cuidarlo porque es suyo, y de esta manera mostrará su madurez y su responsabilidad. El animal donado, al final de su desarrollo, constituye un aporte valioso en beneficio del niño. El animal, por lo tanto, es un regalo, pero su crecimiento depende de la acción de cuidado permanente, del acompañamiento pedagógico de los padres o de personas mayores.

La madurez se percibe en la persona que maneja su cuerpo y su vida en general, vela por su autonomía y busca horizontes nuevos. Esto significa que es capaz de desarrollar razonamientos y establecer relaciones críticas con otros para tomar decisiones que redunden en su crecimiento personal; tiende a manejar todos sus sentidos de manera juiciosa, se da cuenta de los actos que realiza y es capaz de responsabilizarse o negarlos. Por ello, el *yuyay runa* es la persona cuerda, adulta, con razón y con conocimientos prudentes.<sup>77</sup> Estos elementos hacen que la persona se distinga de los otros animales y de la misma naturaleza. Solo el *chusaq yuyay*, que equivale a un hombre necio y sin razonamiento, es quien no tiene conciencia y se le puede decir *pisi yuyayniyuq* (con poca memoria) o también *pisi sunquyuq* (con poco sentido de responsabilidad).

<sup>77</sup> Los griegos dirían que poseen *frónesis* (sabiduría prudente).



En segundo lugar, como correlato del aspecto anterior, los *yuyaq* son las personas, sobre todo mayores, que han *acumulado conocimientos* (*riqsiykuna*) y tienen consigo una información valiosa o *yachaykuna*; por ello, en general, este término podría ser equivalente a sabiduría(s). Si *yachay* es saber, este forma parte de la manera de vivir; ese saber es equivalente a *habitus* o costumbre, pues una persona mayor o *yuyaq* «sabe más por experiencia que por diablo», como se suele decir. El cuerpo de la persona ‘sabe’, por ejemplo, por dónde deben ir sus pies, lo que hacen sus manos, lo que ven sus ojos, etcétera. La atribución de que su cuerpo conoce, equivale a decir que tiene experiencia y conoce bien sobre muchas cosas (Flores 2006). El saber es, por eso, un conocimiento particular incorporado en una persona como producto de su experiencia y su reflexión. Esta experiencia es una fuente importante de maneras de resolver problemas o también crearlos.

El origen de la palabra sabiduría está vinculada al buen gusto que uno tiene y a los conocimientos que se adquieren por experiencia; en efecto, el buen gusto está relacionado a saborear o a saber la naturaleza de algo. El término sabiduría, por ello, está muy cerca de *yachay*, en tanto que este término da razón de nuestra experiencia, de lo que hacemos y lo que nos gusta del convivir con otros. *Yachay* significa ‘habitar’, ‘vivir’, ‘estar’, ‘conocer’, ‘saborear’. Esta palabra puede ser identificada con el *éthos* griego y la *moral* latina. Los ancianos o mayores de una comunidad andina tienen sabiduría en un determinado campo por su amplia experiencia y su conocimiento. Aquello que es lo nuclear y central del saber o del sabor es probable que en quechua podría ser *miskiñin* y tiene la capacidad de guiar la vida misma. El sabor de las cosas es su *miskiñin* y el saber de las personas es también *miskiñin*. Sin embargo, para unos la sabiduría andina está más ligada a una ideología andina (Grillo 1994; Rodríguez 1999) y otros buscan proponer neologismos como *ruwanasofi* (Estermann 1998) para hablar de ética entre los andinos. Sin embargo, creo que es necesario volver a revisar el sentido que tiene la ética para la vida andina cotidiana actual (Mujica 2017, 2017a).

En tercer lugar, el término *yuyay* está relacionado a *recordar* (*yuyana*). El mejor ejemplo que tenemos sobre este término es el título de la exposición fotográfica de la Comisión de la Verdad y Reconciliación: *Yuyanapaq* (para recordar o para la memoria). De hecho, *yuyay* significa también hacer memoria o tener memoria de algo. Sin embargo, Gavina Córdova<sup>78</sup> observa que probablemente el título pudo haber sido «*Mana qunqanapaq* (para no olvidar)». En la mentalidad andina nadie quiere recordar la mala experiencia y más bien se busca olvidar para que no forme parte de la vida cotidiana, pues aquello que se queda en la memoria (*yuyayniypi hatallini*) es aquello que se mantiene, que resulta satisfactorio y constructivo. Por ello, el *yuyaq* (sabio) es aquel que guarda o es el depósito de algo para el futuro y, sobre todo, es depositario de aquello que se constituye como tradición, vale decir, de lo que es transmisible a las generaciones venideras. Las personas no buscan transmitir lo que forma

<sup>78</sup> Comunicación personal.

parte de la experiencia negativa y antes bien tratan de *borrar* dicha experiencia y buscan los medios necesarios para olvidar. Los padres no quisieran que sus hijas e hijos tengan la misma experiencia que han tenido, y por ello suele decirse: «*ama ñuqahina kaychu* (no seas como soy yo)».

El opuesto de *yuyay* es *qunqay* (olvidar). Augé (1998) reconoce tres formas del olvido en los rituales: retorno (recuperar el pasado), suspenso (recuperar el presente) y comienzo o re-comienzo (inauguración radical). En la experiencia andina existe la tendencia de quienes quieren retornar al pasado tratando de sostener una idea ancestralista mediante la folclorización de elementos pasados como prioritaria, como los hay también quienes miran el futuro sin acordarse del pasado, valiéndose de nociones como el emprendedurismo. Sin embargo, existe una corriente que reclama el *mana qunqay* (no-olvidar), que significa que 'es mejor no olvidar para estar sano, que estar sano olvidando todo'. Por ello, al parecer, *yuyanapaq* no sería la mejor manera de decir a los andinos que hay que *recordar*, cuando en realidad hay necesidad también de olvidar las experiencias de terror que se vivieron.

*Ñuqaqa yuyanim* dice cualquier persona para señalar que se acuerda de algo, que sabe pensar y tiene algo bajo su responsabilidad. Por otro lado, si alguien dice *kaytaqa yuyakunim*, está diciendo que no solo recuerda algo, sino está pensando e imaginando algo como aporte para otra cosa o acción. Por ello, el recordar es siempre un acto del pensar y se hace desde la experiencia para generar cambios. Puede, de hecho, hacer memoria o recordar algo en alguna circunstancia u ocasión: *yuyarayani* o *yuyarquni*. Esta manera de recordar o hacer memoria tiene la finalidad de construir nuevas relaciones y no repetir la experiencia negativa que circunda la vida humana. En este campo, la imaginación (*yuyarina*) no desaparece, antes bien, cada persona reconstruye la imagen de lo que no quiere y trata de construir aquella que quiere para bien suyo y la de su familia.

#### 4.4.3 **Ukusunqu: la conciencia, último rin ón**

Estamos al final del capítulo. Nos queda una dimensión del cuerpo, el *ukusunqu*. Este término se encuentra sobre todo en González Holguín, quien lo registra como «chuyayanñam uku sunquy. Ya voy purificando mi conciencia». Este lugar en el cuerpo es sumamente importante porque denota un campo relacionado con lo que podemos denominar como interioridad, espiritualidad y conciencia. En primer lugar, la parte de la interioridad de la persona coincide con el *kikillan* (solo el mismo), lo que es cada individuo y no otro. El *kikillan* muestra el ámbito íntimo, delicado y esencial de la persona en cualquier espacio que esté. Este espacio es donde no es posible entrar y es inaccesible a todos, incluso al mismo individuo; forma parte de su experiencia profunda y es estrictamente personal. Es la dimensión subjetiva, vale decir, aquello que depende solo del sujeto que lo posee. Allí está la identidad en toda su dimensión y se hace visible siempre; puede hacerlo tomando actitudes de *iskay uya* (doble cara o hipócrita) o

*kullu uya* (cara dura o sinvergüenza o sin conciencia), *qara uya* (insensible o descarado), pero también manifestarse tal cual es como *kikinpuni*, *paymi kasqa* (el mismo, él había sido) como persona, y una persona con sentido de claridad en su conducta: *sunquyuq*. La mismidad o *kikinpuni* no es negociable, incluso si su cuerpo físico entra en cualquier negociación, lo que es uno mismo (*kikinpuni*) se mantiene hasta el último momento. La dimensión subjetiva puede ser un torreón (*pukara*) o plataforma para pasar a la trascendencia.

En segundo lugar, la dimensión interna es también el campo de la espiritualidad; es el lugar sagrado (*mana chankana*), allí donde nadie puede poner un pie ni pretender controlar de algún modo. Antes bien, la proyección humana trata de buscar e investigar (*taripay*) y encontrarse con lo que considera como necesario del más allá; vale decir, con la alteridad hecha naturaleza o *sallqa*. Ese lugar, donde todo es no-controlable como el sol, las aguas, los vientos, el crecimiento, el desarrollo, etcétera, constituye un proceso autopoietico e irreductible a la voluntad misma. Desde esta visión, lo sagrado es lo no controlable, no vencible y, por definición, es lo otro diferente y que es no asible. Por definición, *sallqa* es la realidad que no se puede controlar ni sujetar del todo por la voluntad humana. Incluso la posibilidad de hacer *uywa* (domesticar) puede fracasar, puesto que el animal puede hacerse *kita* (no dominable y así volver a la naturaleza). En efecto, nadie puede atar a la persona que considera su pareja, pues cuando ocurra ello, la pareja se convertirá en cosa o en *kita* o *purum*.

El sentido de la espiritualidad, en realidad, proviene de una corriente cultural diferente donde se reconoce alguna forma del espíritu. En la cultura andina es probable que el término equivalente a espíritu sea *animu* o *nuna*, esto dentro de la tradición escrituraria. No estamos seguros de que el término *nuna* sea muy común en los diversos ámbitos culturales andinos, pero sí lo es el término *animu*. Todo tiene *animu* y por ello es posible sentir su presencia en algún momento de la existencia humana. En todo caso, la espiritualidad consistiría en las maneras en que el *runa* se vincula con los diversos elementos de la naturaleza, que es no controlable del todo. La condición de no controlable la hace, en cierta medida, inalcanzable también del todo. Lo no conocido (*mana riqsisqa*) mantiene su naturaleza de misterioso y el tratar de acercarse a ese campo genera en cada persona sensibilidades diferentes o espiritualidades, diríamos de otra manera.

En esto podría consistir la trascendencia, en saborear parcialmente lo diferente y proyectar a través de los anhelos el *wiñaypaq* (lo inalcanzable) de la vida. En efecto, lo que no se puede alcanzar (estando ahí) es al *nuna* o al *animu*, porque no se puede atrapar ni manipular. Vivir según el *nuna* hace al *runa* alguien libre y enajenable. En esta ruta, la ‘espiritualidad’ andina busca ser autónoma, tener una continuidad y buscar un sentido de la trascendencia; quizás esta perspectiva esté expresada en el cuento de *La agonía de Rasu-Ñi* : «¡El Wamani aquí! ¡En mi cabeza! ¡En mi pecho, aleteando! —dijo el nuevo danzak... Por danzak el ojo de nadie llora. Wamani es Wamani» (Arguedas 1983: 209); vale decir que el espíritu no muere, continúa en

la acción del otro, eso significa *wamani*, es el espíritu, es *nuna*, presente en la persona como vida que se transmite en la historia.

Finalmente, el último rincón del ser humano y su cuerpo sería el *uku-sunqu*, propiamente dicho. Es el lugar donde no hay manera de entrar, a no ser que su naturaleza se conozca cuando se revele por sí mismo. En este espacio se guarda el secreto más personal y se puede ir con él al otro mundo. Para ello recurrimos a las reflexiones sobre *sunqu* que, sea dicho de paso, es también sinónimo de conciencia. La conciencia es la medida del individuo, el último refugio de la subjetividad y de la vida misma. Si uno no tiene *ukusunqu* es como ser algo inanimado u otra cosa que no reacciona, que no siente o no piensa. Ahora bien, el término conciencia en la cultura universal significa el conocimiento que el ser humano tiene de su propia existencia, de sus deseos y aspiraciones y de sus acciones. Así, el *cum-scire* latino es convergencia del conocimiento sobre sí mismo o de otro y esta manera de concebir entronca con la tradición andina, y el *ukusunqu* es eso: saber lo que es uno mismo en relación a los otros. Si se conoce a sí mismo, puede sostener, exponer, ocultar su ser *runa*. Allí está su totalidad, su ser total.

Está en la decisión del *ukusunqu*, sostener, mantener o dejar cualquier tipo de relaciones con los otros. Allí se conjuga la posibilidad de hacer *tupay* (relaciones pasajeras), *tin uy* (relaciones rituales) y *tinki* (relaciones interpersonales e institucionalizadas estables). Es la última dimensión en el interior de las personas donde los individuos deciden hacer o no algo que les compete para sí mismos. Solo el *ukusunqu* es quien autoriza a realizar una relación del *tinki*, vale decir, realizar relaciones entre personas que comprometen a las partes vínculos *para siempre* (*wiñaypaq*). La experiencia de la pareja (*warmi-qari*) es el campo más evidente (y frágil) de cómo se establecen aquellos vínculos del *tinki*. El intercambio total hace que las relaciones sean interculturales y que se establezcan nuevas relaciones y se pueda construir una nueva estructura familiar, vale decir, hacer una nueva vida y vivir en comunidad.

En el *ukusunqu* es donde se sostiene la identidad de la persona. Allí es donde está lo que es la persona misma y, por lo tanto, tiene *ati* (poder). Se trata de una capacidad peculiar de sostener la tranquilidad y generar movimiento en las relaciones. Ese *ati* es aquella capacidad, como potencia, que hace que la persona pueda actuar con garantía, solvencia y libertad: *imatapas munayninman ruraspa* (haciendo según sea mi libertad y voluntad). El *runa* andino vive la naturaleza del espíritu y por ello no tiene *nuna*, él mismo es *nuna* que es capaz de mover todo lo que está a su alcance. La persona que tiene la conciencia tranquila (*hawkakay*) es capaz de influir en otro. Quien tiene un *ukusunqu hawkayasqa* tiene *ati*, vale decir, quien tiene la conciencia en paz puede hacer que las relaciones perduren y hacer la diferencia dentro de una comunidad y de la sociedad. La conciencia limpia edifica y sostiene una relación social con garantía y libertad.

## 4.5 Conclusiones

Nos encontramos con un conjunto de categorías que escapan de nuestra manera de entender al *runa* en una cultura que creíamos conocer medianamente. El *ukusunqu* interno tiene en la esfera del *hawa* (externalidad) una representación de la complejidad de ser humano en los Andes. En la esfera del *hawa* aparece lo más evidente y visible, las presentaciones personales y los roles que desempeña en la sociedad. Estas representaciones y roles son los *ruraykuna* o *ruwaykuna*. En esta esfera las personas se hacen conocer a través de tres elementos simbólicamente importantes: los órganos más importantes del rostro (*ñawi-simi*), las manos (*maki*) y los pies (*chaki*).

En la segunda esfera, el *uku*, está lo que expresa el *samay*, que es el aliento, aire, ánima, que simboliza el existir como viviente; es probable que el *samay* (biológico) pueda ser equivalente al alma (teológica) o el *animu* quechua. Las partes simbólicamente más importantes en esta esfera son la espalda (*wasá*) que esconde los pulmones; el corazón y la sensibilidad (*sunqu*); y la fuerza y estabilidad (*wiqaw*).

En tercer lugar, la centralidad o *chawpi* es una dimensión donde se juegan las relaciones más dinámicas del ser humano, que van de un lugar a otro y aparentemente generan inestabilidad. La cabeza (*uma*), lugar del pensamiento, se combina con una fuente energética (*wiksa*) y la sexualidad (*warmi/qari kay*), donde las manifestaciones afectivas (*kuyay*) y la búsqueda de las satisfacciones totales hacen que el ser humano muestre su potencial, que se expresa en *kallpa* o en *supay*; estos dos términos nos dicen de la fuente energética, potencia o poder que tienen las personas.

Finalmente, la cuarta esfera está relacionada con el *uku-uku* (interioridades), que podemos traducir como las partes internas del ser humano y que se puede expresar como el lugar que es vivificado por el *nuna* quechua. Esta esfera es el ámbito de la vida humana donde se procesan su forma de vida y la orientación que debe tener, donde la mismidad y la particularidad se manifiesta a través de la voluntad (*munay*), la memoria (*yuyay*) y la conciencia (*ukusunqu*). En efecto, esta esfera es el espacio donde se procesan las ideas, estrategias y se toman las decisiones; es el lugar donde el *nuna* quechua se manifiesta libremente y que es probablemente equivalente al espíritu o alma (teológica). De hecho, en esta esfera se reflexiona y se crea el pensamiento humano. Estas ideas, quizás, se podrían graficar como en el Cuadro 4.2.

De lo que hemos ido desarrollando hasta ahora emergen cuatro categorías que requieren mayor atención, a saber: *ruray*, *samay*, *supay* y *nuna/animu*. Estas categorías, al parecer, se vinculan a *pukllay*, *kawsay*, *kallpa* y *ati*. Como verbos tienen la capacidad de actuar y realizar hechos en diversas direcciones. Hago notar que solo *nuna/animu* es un sustantivo que no se puede convertir en verbo. Asimismo, el término *kallpa* como sustantivo o adjetivo se

mantiene como fuerza o potencia; en cambio *kallpay* es un verbo que es equivalente también a violencia.

**Cuadro 4.2**

Hawa	Uku	Chawpi	Uku uku
<i>Uya</i> (Rostro)	<i>Uma</i> (Cabeza)	<i>Sunqu</i> (Corazón)	<i>Muna</i> (Voluntad)
<i>Maki</i> (Manos)	<i>Wasa</i> (Pulmones)	<i>Wiksa</i> (Estómago)	<i>Yuya</i> (Memoria)
<i>Chaki</i> (Pies)	<i>Wiqaw</i> (Columna)	<i>Warmi-qari kay</i> (Sexo)	<i>Ukusunqu</i> (Conciencia)
<i>Ruray</i> <b>(Haceres)</b>	<i>Samay</i> <b>(Vitalidad)</b>	<i>Supay</i> <b>(Energías)</b>	<i>Nuna / Animu</i> <b>(Poder)</b>
Pukllay	Kawsay	Kallpa	Atiy

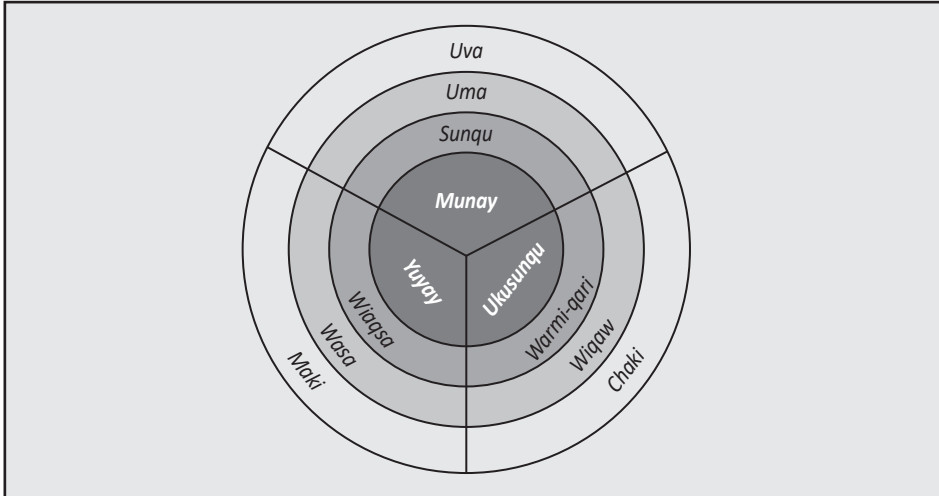
Elaboración propia.

Aunque ya se ha dicho que *pukllay* es articular lo diverso, tiene en los juegos su máxima expresión; en ellos los sujetos hacen encuentros en grados diversos, generando cambios sobre todo en los participantes. De hecho, en el *pukllay* los sujetos ponen en juego lo que son a través de la presentación de sus identidades, valiéndose de las más diversas expresiones. De otra parte, el término *kawsay* adopta la noción de vivir que muestra una unidad diferenciada en el seno de *pachamama* en la medida que tiene *samay*, que es aquello que lo presenta como una entidad viviente diferente a los otros elementos visibles de la naturaleza.

La otra dimensión que hace al ser humano diferente del resto de seres es que el *runa* tiene *kallpa*, esto significa que la vida que fluye se manifiesta como fuerza y potencia con capacidades de transformar las relaciones. El ser humano, por ello, tiene *supay* y se comporta como tal modificando agonísticamente diversos procesos. Finalmente, si existe en el ser humano una fuerza peculiar, eso es el tener *ati* ; que hace que la naturaleza del ser humano sea ser *nuna* o *animu*, que lo hace diferente de los otros seres vivientes de la naturaleza o *pachamama*.

Esta mirada multidimensional del ser humano nos coloca en una circunstancia muy compleja para responder y resolver la pregunta de quién es *runa*. Pero al menos se tiene la certeza de que necesitamos mirar lo que es el ser humano (*runa kasqanta*) pluri e interdisciplinariamente. Con el propósito de mostrar la complejidad humana incluimos una figura en la que se incluye las partes más importantes de la compleja manera de concebir al *runa* (Ver Gráfico 4.4).

Gráfico 4.4



Elaboración propia.

El concepto de *runa* incluye dimensiones que llamamos físicas y no físicas. El lenguaje nos queda estrecho, creo, para intentar decir lo que el andino busca narrar a través del castellano. Es verdad que existen esfuerzos por entender lo que está presente entre los pobladores andinos desde distintas direcciones. Y esta perspectiva quiere contribuir a las ya existentes.





---

## CAPÍTULO 5:

---

# HAMPIQKUNA, HAMPIYKUNA

## Curadores y Procedimientos

*Imayninchikpas unquptin organismunchi  
complicakamun... preocupacuptyki higadoyki,  
corazonnyki, uma cerebroyki, nerviosniykipas  
llakikunku.*

Mama Rosa<sup>79</sup>

### Introducción

Este capítulo recoge retazos de lo que hemos tratado de entender en torno a las personas que tratan los males (*hampiqkuna*) y los tratamientos de las enfermedades (*hampiykuna*) que expresan las personas. Sin embargo, hay que aclarar que no se trata de una teoría sobre las personas vinculadas con las tareas de curar, sino que se trata de mostrar la importancia de ser sujetos de conocimientos y estar dispuestos a aprender las novedades que se presentan en contextos nuevos, pero que tienen, sin duda, un cúmulo importante de datos que merece ser explorado con seriedad de manera interdisciplinaria. Por ello, en este capítulo solo ponemos a consideración dos subtemas a tomar en cuenta para avanzar en la comprensión de los asuntos relativos a la enfermedad y la salud, desde el punto de vista de las personas que son atendidas por alguna dolencia. En efecto, lo más importante es considerar la formación médica de los curadores<sup>80</sup> andinos, cuyos diagnósticos y tratamientos suponen un conocimiento del *runa*. Por ello necesitamos, por un lado,

---

<sup>79</sup> Traducción: «Cuando cualquiera de nuestras partes está enferma, nuestro organismo se complica... cuando te preocupa tu hígado, tu corazón, tu cabeza y cerebro, tus nervios se afectan» (Mama Rosa).

<sup>80</sup> Adoptamos el término *curador* en lugar de *curandero*, porque el verbo curar —que proviene del latín *curare*— nos da la idea de que la persona que asume determinados roles está en relación directa con la atención, el cuidado y vigilancia que ponen los médicos andinos ante sus pacientes. No se trata de una *profesión*, sino de hacer de mediador para que los males regresen a un orden y el organismo, igualmente, pueda seguir su proceso.

enfocar nuestra mirada en los roles que los médicos andinos realizan como concededores de la persona y sus fragilidades y, por otro lado, incluir un conjunto de anotaciones sobre las intervenciones terapéuticas o procedimientos para tratar los males en el marco de las lógicas homeopática y alopática.

## 5.1 **Hampiqkuna: los médicos o curadores**

Desde la tradición hipocrática el médico es *tekhnites* (técnico); en el mundo andino se diría *yachaq* o *hampiq*, vale decir que se trata de una persona que investiga lo relacionado con las enfermedades y practica las maneras de abordarlas (Del Águila 1996). En el antiguo mundo de los griegos el tema del ser humano, en cierto sentido, estaba en el orden *esotérico* (adentro); muchas de las partes del cuerpo eran *adela* (invisibles) o se mantenían en el *misterio* (oculto), así como entre los andinos puede decirse que lo relativo al cuerpo está *ukupi* (en el interior, adentro), pues el ser humano por su existencia tiene partes visibles y también ocultas, invisibles e internas. El cuerpo es, como se ha ido señalando a lo largo de este libro, muchas interioridades que requieren de especialistas que puedan «ver con la mirada [de] la inteligencia lo que escapa a la mirada de los ojos» (Del Águila 1996: 196). Las intervenciones de los médicos, a lo largo de la historia, han ido generando muchos conocimientos, al mismo tiempo muchos de estos conocimientos se han ido dejando porque «la curación la brinda el tiempo, pero a veces también el momento oportuno» (Del Águila 1996: 233); esto significa que «el que practique la medicina no se atenga a una teoría creíble en principio, sino a la experiencia razonada» (Del Águila 1996: 233-234).

El desarrollo del conocimiento se ha ido complejizando y perfeccionado a lo largo del tiempo. Las personas que han desarrollado una técnica apropiada para leer la gramática del cuerpo son, finalmente, llamados médicos y psicólogos; en México, por ejemplo, doña Rosita Asencio, curandera *purépecha* (Campos 2016) es un ejemplo de conocimientos que requieren de estudios más detenidos. Lejos de pretender hacer el trabajo de otros, en esta sección se intentará presentar sintéticamente una semblanza de las personas dedicadas a tratar quienes padecen algún mal y hacen curaciones valiéndose de técnicas y medios que están circunscritos a su campo de conocimiento y experiencia. Para ello veremos a) quiénes son los *hampiqkuna*, así como los conocimientos que tienen del cuerpo y b) se expondrán además algunas consideraciones sobre el conjunto de estrategias que tienen para enfrentar los males.

### 5.1.1 *Hampiq*: médico o curador

Las observaciones que hace Cabieses distinguen entre curanderos y médicos. En su texto de reflexiones menciona lo que sigue:

El curandero es una persona que surge de la misma comunidad en que actúa y que, aún en los casos en que es migrante o foráneo, está totalmente integrado a la cultura, habla la misma lengua y comparte con los pacientes las mismas ideas, la misma cosmovisión y los mismos conceptos de la causalidad de las enfermedades (1993: 258).

Sin embargo, considera que para el médico formado científicamente su práctica

[...] lo ha alejado intelectual y emocionalmente de su cuna socio-cultural. Con gran frecuencia no habla la misma lengua y su cosmovisión y causalidad médica es muy alejada del grupo étnico que tiene que atender. Su permanencia en la zona geográfica es efímera y poco interesada (258-259).

En efecto, hay una diferencia importante que se debe tomar no solo para distinguir a los curadores y médicos, sino para repensar la formación que deben tener los agentes de salud, así como la distribución de conocimientos mediante las políticas de salud. Entre tanto, los agentes de la salud en distintas zonas son denominados como ‘terapeutas tradicionales’ (Portocarrero, J. et al. 2015) y en otras se mantienen como *hampiq*.

¿Quiénes son los *hampiqkuna*? Con esta voz genérica y en plural queremos identificar a las personas que de manera permanente o eventual cumplen el rol de curadores de daños que las personas atribuyen a diversas causas. *Hampiqkuna* se puede desglosar así: *hampi-q-kuna*. La voz *hampi*<sup>81</sup> es bivalente: es remedio y es veneno. Esto significa que los curadores saben que algunos elementos de la naturaleza que utilizan pueden contribuir a la recuperación de la salud de las personas enfermas, así como también generar malestares en el cuerpo de personas a las que se quiere hacer daño. El *hampi* es una planta, mineral o pócima preparada que puede curar o matar a quien lo consuma. El *hampi* requiere, antes de consumirse, ser procesado y preparado con un conjunto de elementos de la naturaleza, siguiendo un procedimiento especializado para que tenga los efectos deseados.

Ahora bien, el término *hampi* seguido de *-q* convierte al ser humano en un agente dotado de *yachaykuna* (técnicas) para tratar de curar o malograr a las personas. El *hampiq* es el especialista no solo en el preparado de la pócima, sino en la administración de ella

<sup>81</sup> La AMLQ escribe como *hanpi* [sic].

según protocolos y procedimientos específicos para cada caso.<sup>82</sup> Por lo general, el *hampiq* es identificado según las regiones como *yachaq*, *paqu*, chamán, *altomisayuq*, *layqa*, curandero, pongo, etcétera, y tiene funciones de mediador con la trascendencia o administrador del *remedio* dosificado. A la persona especialista en las artes de curación se le llama *hampiq* cuando utiliza plantas y animales; *unquchiq* es la que acompaña a las mujeres en el proceso de parto, y *tullu allichay yachaq* son las personas entendidas en arreglar disloques de articulaciones y fracturas de huesos.

Pariona, por ejemplo, entiende por *hampiq* a un «depositario de los conocimientos médicos ancestrales *reelaborados*» (2017: 63).<sup>83</sup> Sugiere una tipología que es pertinente reseñar, incluso cuando hay bastante que hurgar sobre el tema. La formación de los *hampiqkuna*, al parecer, tiene fundamento en a) la *revelación de la divinidad*, b) el aprendizaje hecho en la familia, y c) lo aprendido de otros curanderos. Los primeros están vinculados con alguna experiencia extraordinaria, como haber sido cogido por un rayo, y se mueve en el contexto religioso. El conocimiento de los segundos se fundamenta sobre todo en el aprendizaje realizado en contextos familiares, aunque no se excluye su vinculación con el ámbito religioso. Finalmente, los terceros son curadores que han aprendido *ocasionalmente*, participando en sesiones de curaciones o prácticas curativas. Los primeros tratan los males relativos a la *pacha*; los segundos, gruesamente, lo relativo a *mancharisqa*; y los últimos tratan tanto males relativos al *mancharisqa* como a la *pacha*. La edad de los *hampiq* oscila está entre 40 y 80 años, con algunas excepciones. Finalmente, el sufijo *-kuna* solo indica el plural de la palabra. No hay una sola clase de *hampiq*, antes bien, en cada lugar y en cada comunidad existen sus propios *hampiqkuna* y con diversas habilidades. La pluralidad de los *hampiqkuna* expresa la multidimensionalidad del ser humano.

Ahora bien, la imagen del agente curador o *hampiq* construida desde antaño está identificada con aquella persona dotada de un conjunto de habilidades vinculadas a saberes extraños y a menudo asociados con el campo mágico (Aguiló 1985). Es probable que el uso de este término implicaba en su momento la no comprensión de los hechos, por no decir la ignorancia, de los observadores sobre *esas* prácticas. Pensamos que las imágenes construidas de los curadores o médicos andinos no hacen justicia a la práctica social; sobre todo a la práctica profesional de atención y curación entre las poblaciones y que obedece a conocimientos comunales diferentes. El *hampiq* no es una persona extraordinaria, tan solo es una persona dotada de peculiares habilidades y el manejo de una determinada información sistematizada sobre distintos tópicos a los que no tenemos necesariamente acceso por diversas razones (Chirapaq 2015) y es conocido como el médico de las poblaciones (Arredondo 2006). Desde esta perspectiva, el *hampiq* es una

<sup>82</sup> La nomenclatura es aún más compleja. Habría que decir *hampi kamayuq* al médico o cirujano; y *hampiq* también al que proporciona una ponzoña.

<sup>83</sup> La cursiva es nuestra.

persona que tiene un conocimiento del cuerpo humano y su fisiología, y un conjunto de datos e informaciones de la naturaleza y de sus cualidades reparadoras (Organización Mundial de la Salud 2002); elementos que son combinados adecuadamente por procesos prácticos del *yachay* (técnica) y elaboraciones intelectuales especializadas del *musuyay* (interpretación).

Cástor Saldaña (2017) ha hecho un seguimiento pormenorizado de una de las formas del *hampiq*, que denomina *pongo* dentro del Sistema Etnomédico Apu. En efecto, es probable que el término *pongo* sea una derivación del sustantivo *punku* (puerta o umbral); visto así, el *pongo* sería la persona que hace de intermediario, mediador o conector entre la trascendencia y las personas que requieren de la sanación. En el caso que Saldaña estudia, la trascendencia es identificada como *Apu*, aspecto que no desarrollamos en este estudio. De otro lado, el *pongo* es como la ‘llave del portal’ que —a diferencia de otros especialistas— es capaz de «comunicarse directamente con los seres tutelares en una habitación a oscuras» (Saldaña 2017: 130) y realiza «operaciones médicas complejas» en un salón totalmente oscuro. La formación del *pongo*, en este caso, es similar a la formación de un *sacerdote*, aquel que debe tener un conjunto de características que lo hacen diferente y distinto al común de los miembros del grupo y actúa como mediador especializado. Hay que hacer notar que, para Saldaña, quien cura a los enfermos no es el *pongo* sino el *Apu*. Esta manera de ver requiere de una línea de la antropología de las religiones o de la cosmovisión (Martínez, C. 2010).

Por ello, consideremos al *hampiq* como una persona (mujer o varón) dotada de habilidades peculiares que forman parte de una tradición comunal y que cumple la finalidad de sostener, acompañar y restablecer del mal a las personas que acuden a él o ella. El o la *hampiq* adquiere por su práctica conocimientos que le permiten atender con relativa objetividad y eficacia los males que las personas suelen presentar. Como personas son, en efecto, confiables y referentes para una comunidad; vale decir, constituyen un medio muy importante para contribuir en el restablecimiento de la vida regular de la persona afectada y de la familia.

### 5.1.2 *Runa ukupi chiki / waqlliy riqsiy*: conocimiento del mal en el cuerpo

Al parecer, no tenemos en quechua un término específico para decir el ‘mal’; en todo caso, se dice *mana allin*, que se traduce como ‘no bien’; por ello, aquello que ‘no está bien’, de alguna manera, está en el campo del mal. No hemos desarrollado todavía lo que es el *mana allin*, proponemos aquí algunos aspectos que pueden considerarse para dicha tarea. El *mana allin* se experimenta en tres dimensiones: en la ruptura, en lo corruptible y en el exceso.

La ruptura de las relaciones o de un tipo de vínculo, por ejemplo, genera dolor y hasta daño; la violencia (*kallpay*) es la forma más directa de destruir la integridad del otro, de este modo

se rompe y quiebra la integridad. De otro lado, la experiencia del mal está en el proceso de corrupción de la naturaleza misma y esto se expresa concretamente, por ejemplo, en la enfermedad (*unquy*) o en la podredumbre (*ismuy*) de algo. Finalmente, la experiencia del *mana allin* está en la abrumadora presencia de algo que excede, satura y que, por esta razón, debilita y pone en apuro la totalidad. En este sentido, la experiencia del *mana allin* tiene origen externo, también puede ser interno o la combinación de los dos. Lo que podemos presumir —hasta aquí— es que en la mentalidad andina no habría un principio ontológico del mal, como fue desarrollado por el maniqueísmo. Antes bien, el ser humano es quien experimenta las vicisitudes de vivir en la *pachamama* sabiendo que esta también puede hacerle daño en algunas ocasiones. Si se tuviera que proponer lo opuesto a *allin* (bien) elegiría la palabra *unquy*, pues es donde la persona experimenta las distintas maneras de vivir el *mal*.

En la experiencia andina, Zambrano (2006) recuerda que aquel que causa males entre los aimaras es el *kharisiri*, mientras que en el mundo quechua es el *nakaq* o el *pistaq*. Ambos son seres míticos que buscan sacar la *wira* (grasa) de la gente (Ansión 1989; Portocarrero et al. 1991). Pero también la experiencia del mal radical ha sido vivida durante el conflicto armado interno en el Perú entre 1980 y 2000. La muerte venía de cualquier parte inopinadamente, como lo testimonian miles de pobladores de los Andes ayacuchanos, apurimeños y huancavelicanos. El mal consistía en la desaparición o muerte de los familiares, la violencia de agentes externos e internos, la presencia inusitada de agentes sin ninguna explicación razonable. Este campo del mal se llamó *sasachakuy pacha* (tiempo de no comprensión de los hechos) que generaba diversas formas de *unquy* en las personas, vale decir debilidades, fragilidades y enfermedades.

En esta situación, ¿qué es conocer la realidad del mal? ¿Quiénes podrían saber las razones de los males vividos? Habría que dividir la percepción del mal en diversos campos y buscar respuestas diferenciadas entre los sujetos sociales. En nuestro caso, orientamos nuestra mirada al campo de la salud. Y en este terreno están los especializados en percibir qué es el mal o el *mana allin* o simplemente el *unquy* en la vida de la persona. Un *hampiq* orienta sus conocimientos a desarrollar un conjunto de prácticas a cuyo contenido no tenemos acceso necesariamente. El conocimiento de esas prácticas requiere de una sistematización de cómo se afronta el mal o aquello que daña a la persona. Un rápido diagnóstico puede expresarse así: «*Chikirqusqan runataqa* (la persona ha sido inducida al daño)», pero también «*kay runaqa waqllisqam kachkan* (esta persona está dañada por algo)». *Chiki* y *waqlliy* son dos términos que se refieren a las maneras de acercarse a los hechos para entender el posible daño que una persona puede tener *ukunpi* (en su cuerpo).

En primer lugar, el término *chiki* sirve para anunciar o presagiar un peligro o la desgracia inminente; si se dice, por ejemplo, *chikipim purin*, significa que alguien se encuentra en peligro y no se sabe cuáles podrían ser las consecuencias de esa situación. *Chiki* es sinónimo de mal y también de daño; en todo caso, el término tiene la finalidad de simbolizar el mal ‘anunciado’

(*musyasqa*) y el mal ‘enunciado’ (*rikurimuq*). Los ‘anuncios’ están vinculados con la lectura que se hace de los indicadores bioclimáticos (*chikim rikurirqamun*), que permiten presentir una posible causa del mal. Del mismo modo, cuando se constata que alguien tiene un mal se dice *kayqa chikisqam* (se percibe el mal), pero no se dice cuál es la causa.

En este sentido, *chiki* es la desgracia o hecho malo que se avecina y para su anuncio existen bioindicadores que advierten la probable desgracia o daño. Asimismo, si digo *kay runam chikiwan*, estaría diciendo ‘esta persona me impide hacer un bien o me empuja o hace inclinar a hacer algún daño’, indicando o enunciando lo cerca que estoy para hacer algún daño. El *chiki runa*, en última instancia, es el hombre potencialmente peligroso y fuente de males proclive a hacer males. En la experiencia humana existe un gran mal, una adversidad o daño enorme, este término se puede decir *wañuy chiki*. Por ello, el mal está en la acción del ser humano, lo que no significa que el ser humano sea *per se* malo. Es posible que la protección que los asesinos reciben por parte de sus parientes tenga alguna justificación cuando se dice: «*piña kayninpi chaynata ruraraqun* (ha hecho algo [malo] en su molestia)». Este tema abre muchas interrogantes a la naturaleza del mismo mal.

*Chiki* debe leerse, también, como la posibilidad de que ‘algo’ pueda entrar en el cuerpo y hacer daño; como *qayqa*, por ejemplo, cuya etiología es algo (como el ‘espíritu de un difunto’) que habría ingresado (*hapiy*) en el cuerpo de la persona, debilitándola. Pero lo que no podemos saber —por el momento— es qué es ese espíritu que habría penetrado y que solo puede ser leído a través de la etiología y los síntomas o manifestaciones en el cuerpo, incluso sin saber la naturaleza misma de ese espíritu.

Aquí debemos añadir otro término que significa hacer daño: *qaruy*. El término se utiliza para señalar las consecuencias de los hechos dañosos: «*wayran sarata qarun* (el viento dañó el maíz)». Pero también se puede decir de cosas que fueron malogradas o dañadas por el uso: «*pachaymi qarun* (mi ropa se ha gastado)». En efecto, Yaranga interpreta este verbo como ‘atropellar’, ‘adulterar’ y ‘pisar’. Así mismo, la AMLQ lo menciona como *q’aru* [sic] y lo identifica como derrochador o despilfarrador. En todos los casos, *qaru* es el término que indica el resultado de la acción que tiende a destruir o malograr una cosa, o perjudicar a alguien, sea voluntariamente o de forma inconsciente.

En segundo lugar, el término *waqlli* (malogrado, herido) determina la gravedad del daño recibido a través de adverbios como *tumpa waqllisqa* (poco afectado), *ancha waqllisqa* (muy afectado), *nisyu waqllisqa* (demasiado afectado) y *supay waqllisqa* (extremadamente afectado). ¿Cuál es la gravedad del daño recibido, por ejemplo, por una mala digestión, por el *aire* que entra en el cuerpo o por la *ausencia* del *animu* en el cuerpo? La gravedad se debe determinar por el daño que la persona padece como señal de su fragilidad, debilidad y, definitivamente, de su enfermedad. Una persona que está *waqllisqa* es aquella que tiene recortadas sus capacidades de desempeño o desarrollo.

El verbo *waqlliy* indica la capacidad de hacer daño a otro de variadas formas, forzando o haciendo perder la integridad del otro. Pero, ¿qué es lo que hace daño a la persona? En este campo habría que dar un sinnúmero de respuestas, pero en materia de salud vamos a delimitar algunas. Una de las respuestas es *qayqa*, cuyo significado no terminamos de entender pero que lingüísticamente señala un fenómeno ocasionado por un agente externo que debilita al ser humano. En otros lugares *qayqa* se dice también *pacha* y *chacho* (Culqui et al. 2008). De otro lado, Peralta, hablando de las nieblas, en la película/documental *Los ojos del camino* menciona a una ‘niebla enferma’ que afectaría a las personas. Esa niebla sería el ‘mal’ que sería la enfermedad misma que podría entrar por la boca de alguien y, por supuesto, producir algún daño. El texto dice (con nuestra traducción):

- *Ichaqa huknin kan unquniyuq  
phuyu chaypiqa simita mukikuspa  
purina mana chayqa unquymi  
haykutunqanchis...*

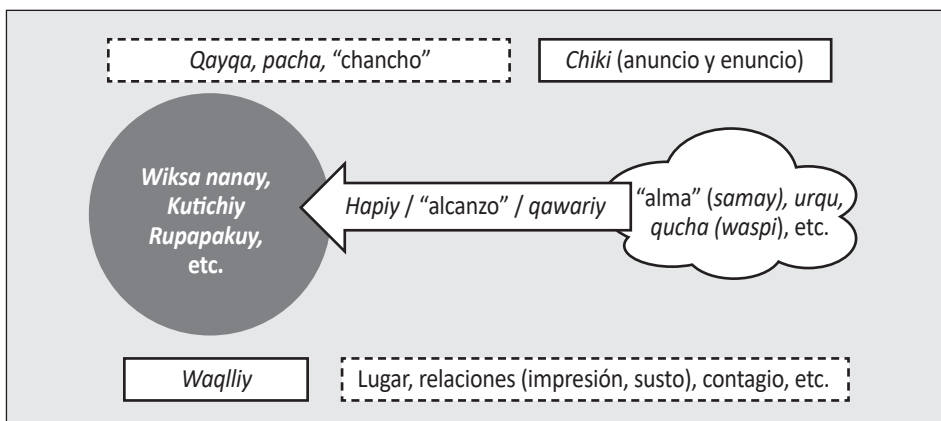
(Peralta 2017: 18)

- También existe otro, una niebla con enfermedad, ahí hay que caminar cubriéndose la boca, para que la enfermedad no logre entrarnos...

(Peralta 2017: 18)

Ahora bien, ¿cómo entender la relación entre causa y efecto, vale decir, entre *chiki* y *waqlli*? No debemos olvidar que *chiki* es anuncio y un enunciado de algo que puede afectar a la persona. Asimismo, *waqlli* es aquello que finalmente impide que la persona pueda desarrollarse. Hagamos un gráfico y observemos las relaciones entre los diferentes elementos:

**Gráfico o 5.1**



Elaboración propia.

Ahora bien, ¿cómo leer el Gráfico 5.1?

- El círculo gris es el ser humano que acusa, por ejemplo, dolor de estómago, vómito y fiebre, debilidad, cansancio, entumecimiento, entre otros, y que por ello estaría enfermo.



- La nube, por otra parte, sería 'la causa cercana' que penetraría en el ser humano. La nube representa un agente externo y puede denominarse espíritu o simplemente *waspi* (vaho) u otro elemento externo indeterminado.
- La flecha indicaría la dirección que toma el agente externo como alma, espíritu, etcétera, realizando el *hapiy*, término que se puede traducir como introducirse, atrapar, alcanzar el cuerpo humano.
- Este conjunto (1,2,3) genera una situación de debilitamiento (*waqlliy*) de las personas y la probabilidad de algún posible daño (*chiki*) que habría sido advertido, anunciado y enunciado antes de que se manifestara.
- El atrapamiento o *alcanzo* por parte del espíritu o vaho se hace en diversas circunstancias: en algún lugar, en determinadas interacciones entre personas o por un probable contagio.
- Por lo tanto, la enfermedad es una situación en la que una persona padece debilitamiento y esto es lo que se conoce como *qayqa*, *pacha* o *chacho*, por ejemplo.

Lo que hemos indagado sobre el significado de *chiki* en la literatura y el habla de los pobladores solo deja constancia de que se trata de un peligro o daño. Sin embargo, la especificación del daño se puede ver en el campo humano como *kiri* (herida), *nanay* (dolor), *ñakariy* (padecimiento). Estas tres palabras, por el momento, expresan la profundidad del padecimiento humano del *mana allin* o el *unquy* o el mal. El *kiri* es un daño ocasionado al cuerpo externo, pero también en el campo interno, y está vinculado real y metafóricamente a la herida infligida a la persona con un instrumento que ha violentado cualquiera de las dimensiones de la persona. La herida (*kiri*) puede ser física, emocional o moral. *Nanay* es el término que nos aproxima a la expresión de dolor y que se manifiesta de muchas maneras, de igual modo en el cuerpo, en el alma y en el espíritu. Finalmente, el *ñakariy* es el dolor extremo que las personas pueden padecer por diversas causas y por un tiempo indefinible; es una forma de sufrimiento por la presencia de obstáculos que mantienen el dolor constante en las personas.

El conocimiento del mal está vinculado con el conocimiento del cuerpo. ¿Cuánto conoce el *hampiq* del cuerpo humano? Plotkin (2014) nos da un ejemplo de esta problemática, pero no sabemos cómo lo hace el *hampiq*. El autor narra lo que le pasó a un chamán experto en ayahuasca cuando fue llevado a Los Ángeles para conversar con una fundación y buscar fondos:

El hombre miró al curandero y le dijo: «Ud. no estudió medicina, ¿verdad?». El chamán respondió: «No». «Bueno, entonces, ¿qué puede saber acerca de sanidad?». El chamán le miró y dijo: «Ud. sabe que si tiene una infección, hay que ir al médico, pero muchas enfermedades humanas son males del corazón,

la mente y el espíritu. La medicina occidental no puede curarlos. Yo los trato» (Plotkin 2014: s.p.).

Entonces, ¿qué piensan los *hampiq* sobre el cuerpo humano? ¿Cómo conocen las distintas formas de fragilidad a las que se llama genéricamente enfermedades? ¿Cómo clasifican las enfermedades? ¿Cómo distinguen una enfermedad de otra? Existen muchas más preguntas que no podemos responder aquí, lo que sí podemos hacer es señalar algunas ideas en torno a este punto.

El *hampiq*, antes de iniciar un tratamiento, hace observaciones del paciente y de las personas que la acompañan. Los médicos alópatas hacen lo mismo, vale decir que observan —consciente o inconscientemente— la actitud del paciente y de su acompañante. Para esta observación se valen de los sentidos, los ojos, el olfato, el tacto y de la intuición o *musyay*; vale decir, una suerte de interpretación de diversos elementos del enfermo. Este *musyay* podría traducirse también como sentir o presentir; se trata de una hipótesis para el tratamiento. Las observaciones del *hampiq* no son del todo perceptibles, pero, ¿qué es lo que observa en el cuerpo del paciente? ¿Lo conocemos?

La lectura que se hace del cuerpo debe pasar por una observación minuciosa de la gravedad del mal que está en la persona enferma. El mal percibido en la persona se diagnostica simplemente diciendo que aquella persona está *unqusqa* y que en última instancia: «*manam allinchi* (no se encuentra bien)». Con estas palabras se señala la condición del sujeto en situación de no valía y, en cierto sentido, en la posibilidad de dependencia de otros. Entre los andinos, al parecer, para señalar el mal se valen de formas lingüísticas específicas. Por ejemplo, se dice *qincha*<sup>84</sup> para mencionar al malagüero; *ñakariy*, para padecer; *qaru* y *usuchiy* para decir malgastar; lo malogrado se dice *ismusqa* o *waqllisqa*; abortar es *sulluy*; etcétera. El tema queda abierto para seguir recogiendo más información. Si no existe un principio que se oponga al principio del bien, ¿qué es aquello que se contrapone a ese bien? Desde el punto de vista de los pobladores, lo malo está muy cerca a la experiencia humana en forma de daños o hechos que descontrolan la vida social como *kaninakuy* (maltratarse con otro), *maqanakuy* (golpearse con otro), pero también como *awqanakuy* (enemistarse con otro). Estas interacciones generan malestares y alejamientos entre familias y entre pueblos; pero también son formas de relación a las que recurren para expresar su identidad.

¿Qué significa para el *hampiq* el conocer? La información proporcionada por los pobladores o pacientes requiere de una decodificación adecuada y de una interpretación culturalmente pertinente para su comprensión. El lenguaje que se usa no corresponde al

<sup>84</sup> Qhencha [sic], según la AMLQ.

médico ni a alguna especialización determinada. Podemos tener acceso a la información valiéndonos de instrumentos útiles para ‘recoger’ los datos, pero no tenemos seguridad de qué quiere decir el término que los *hampiqkuna* usan para explicar su experiencia. Así, por ejemplo, ¿qué quiere decir *uriwa* o *hapisqa* o *chacho* o *qaiqa*? Este es un problema para el campo epistemológico y para el proceso de diálogo de conocimientos. Para conocer el *cuerpo (uku)* de la persona, el *hampiq* requiere hacer una etiología necesaria de los hechos para determinar el inicio del tratamiento. Esto significa que el *hampiq* debe observar el cuerpo humano para hacer diagnósticos y para ello utilizar diversas metodologías como la lectura de la coca (*kuka qaway*), tomar el pulso (*maki llapchay*), pasar con el huevo (*runtuwan qaquy*) y pasar con el cuy (*quwiwan qaquy*), oler (*muskiy*), hacer preguntas (*tapuy*), entre otros. Es probable, entonces, que la formación de los conocimientos esté en el campo epistemológico, el que es necesario explorar mucho más con la finalidad de saber la connotación peculiar que tiene cada categoría en los procesos curativos.

### 5.1.3 *Qura uywamanta yachaykuna*: información sobre la naturaleza

Además de saber qué son los males y sus causas, los *hampiq* deben saber con qué curar. ¿Qué saben los *hampiq*, en general, sobre los elementos que usan para sus prácticas sanatorias? Esos elementos son las plantas, los animales y los minerales, que por ejemplo Ayala (1990) recoge para el mundo aimara. Sabemos que se sirven de estos elementos, pero no sabemos por qué los usan ni qué efectos producen. Lo que observamos fenomenológicamente no transmite información necesaria para conocer mejor. ¿Conocemos las fórmulas de combinación y el proceso de preparación y el uso del producto o *hampi*? Hasta ahora los trabajos se han detenido en recoger, en el mejor de los casos, los elementos que se usan en los rituales. La donación ritual de los elementos como *anqusu* o *pagapu* no nos permite entender el significado de lo que entra en el proceso de recuperación de la salud de las personas. Sabemos que el uso de plantas para el tratamiento de algunas enfermedades es notable (Oblitas et al. 2013; Ruiz s.a.), pero no conocemos necesariamente los componentes y sus reacciones químicas. Dicho esto, pasamos a hablar brevemente sobre el significado de los tres elementos que entran en los procesos de recuperación de la salud: plantas, animales y minerales.

En la práctica, las personas de las zonas rurales hacen uso de la vegetación existente y conocida para fines alimenticios y terapéuticos. Cada zona tiene un conjunto de hierbas conocidas como medicinales que tienen funciones diferentes (Whaley 2010) y tienen un conjunto de base energética (Gálvez 2013). La clasificación que se hace es funcional a las demandas de las comunidades, no todos los medicamentos de una zona pueden utilizarse en otras; algunos saltan la frontera local para introducirse en otro ámbito, pero no significa que tengan el mismo valor. En todo caso, algunas plantas tienen funciones

míticas y de placebo; otras son conocidas y su receta doméstica tiene una eficacia adecuada al mal que hay que superar. Chaumeil menciona que:

Los Yagua de Loreto, por ejemplo, han elaborado una «tipología-procedimiento» de los alucinógenos: primero están los que «hacen ver» y los que «hacen viajar»; los que «enseñan» el arte de curar o de hechizar; luego aquellos que calientan” el cuerpo o los que «afinan y embellecen la voz» para seducir; los que «dan fuerza»; los que «quemán» las almas o «cicatrizan» las heridas y, finalmente los que se «intercambian» con las entidades invisibles (Chaumeil 2008: s.p.).

Las plantas tienen valoraciones diferentes, pero también su existencia tiene diversas interpretaciones desde ‘medio’ hasta ‘persona’ (Rengifo 2016). Este no es el lugar para esta discusión, pero sí hay que señalar que la objetivación de las plantas, animales y minerales se da en todas las culturas. El reconocimiento del valor diferenciado de cada uno de sus atributos pasa por la asignación de términos que subrayen la naturaleza y la funcionalidad real de cada elemento. De hecho, no todas las plantas curativas son conocidas ni usadas por todos los *hampiqkuna*; las más conocidas son recomendadas por el efecto ‘bola de nieve’ hasta que su origen se pierde en el transcurso y otras se retoman en la medida en que reaparecen en la zona. Aunque la muña ya se siembra en algunos lugares, esta planta sigue siendo *sallqa* (no domesticable) y crece en las alturas de manera diversa (*urqu muña*, *china muña*, por ejemplo). La clasificación de las plantas obedece a determinados usos y funciones (Smith-Oka 2007; Mantilla et al. 2008).

Evidentemente, la *kuka* (coca) está muy presente en muchas de las prácticas curativas andinas. Sin embargo, a la *kuka* le atribuyen roles simbólicos que debe desempeñar en las maneras que el ser humano usa para enfrentar a las fuentes de los males y tratar de dilucidar el *chusaq* (no conocido). Ahora, solo nominamos algunas de esas plantas que están presentes en el tratamiento y que requieren mayor observación (que otros ya han empezado a realizar) (Gobierno Regional de Cajamarca 2012; Mostacero 2011; Rodríguez, J. s.a.): *chillka*, *marku*, *muña*, *ayrampu*, *yana uma*, *pilli-pilli*, *mullaka*, *wallwa*, *allqu kichka*, *chikchipa*, *qitu-qitu*, *mulli*, *payqu*, *panti runa manayupa*, *yawarqucha*, *qusuysa*, *nukay*, *muqu-muqu*, *piki pichana*, *uchu-uchu*, *kimsa kuchus*, *tullma*, *waraq*, *matiqlllu*, *taya*, *tara*, *marmakilla*, *waylla ischu*, *runtu wayra*, *chikchinpay*, *tuta wayra*, *chukuru*, *sakapi*, *suqla*, *arwi-arwi*, *yawar chunqa yawar suqu*, y la lista sigue, pues hay mucha información en diversos estudios que aún están sin procesar. A estas hay que añadir las plantas para los rituales, como *kuti wayruru*, *kuka*, *waytakuna*, *willka*, *qasi*, *urqu chunta*, etcétera; sin olvidar a las plantas consideradas sicoactivas como *San Pedro*», *ayawaska* y otras, que tienen un régimen especial usado más por los curadores y no siempre por los pacientes.

Los animales son también elementos importantes para la recuperación de los males, los productos son extraídos tanto de animales vivos como muertos. Por ejemplo, el *quwi* (*china quwi* [hembra] y *kututu* [macho]), que es conocido como cuy o cuye, es uno de los más valiosos para el tratamiento de ciertos malestares, son domésticos y muy importantes en muchas familias andinas (Bolton 2009). Además de servir como fuente proteica es utilizado para el tratamiento de recuperación de la salud de determinadas enfermedades. Sin embargo, no solo el *quwi* es el animal para las sanaciones (Azarola 2013), son también utilizados el perro y el caballo o similares, así como los batracios como el *hampatu* (sapo), la *kayra* (rana), la víbora (*machaqway*) y la lagartija (*qalaywa*). En otros lugares, como Argentina, se usan otros animales para fines terapéuticos y curaciones muy específicas (Barbarán 2004).

En los procesos de curaciones también son usadas partes de los animales como grasa (*wira* o *unto*), huevo (*runtu*), sangre (*yawar*), hueso (*tullu*), un animal abortado (*sullu*), excremento (*aka*), cuernos (*waqra*), plumas de cóndor (*kuntur puru*), entre otros. Pero también utilizan partes de animales muertos como *qinti* o *siwar* (picaflor), *aqaruway* (langosta), *amaru* (serpiente), *atuq* (zorro), etcétera. No se trata de hacer un listado de animales, sino de mostrar que para la práctica curativa los curadores deben conocer las propiedades curativas de los elementos para introducirlas en el tratamiento. ¿Qué se conoce y cómo se conocen ventajosamente los elementos usados? Es importante señalar que esos elementos, en cada caso, deben ser analizados y estudiados y para ello se requiere de otras disciplinas, pues la antropología no puede y no tiene suficientes instrumentos para estudiarlos.

Finalmente, en los procesos de curación se utilizan muchos elementos minerales, tales como *llampu*, *azufre*, *uchpa*, *rumi kachi*, *aqu*, *puka kachi*, *qullpa*, *chawa quri*, *chawa qullqi*, etcétera. ¿Cuáles son los reactivos que están presentes en los elementos usados? La farmacopea andina requiere mayores análisis y puede ser observada en la *hampi hatu* (botica de los remedios) (Pariona 2017); pues, como señala Gerardo Fernández, «el conocimiento de especies herbáceas y otras sustancias relacionadas con la farmacopea tradicional y su empleo terapéutico se combina sin fricción alguna con diferentes hipótesis sobre la naturaleza y etiología de las enfermedades» (1997: 167). Estos y más elementos están seguramente estudiados, pero no tenemos acceso a ello. Sin embargo, solo se quiere dejar sentado que necesitamos más estudios interdisciplinarios y aportes decisivos de cada disciplina para entender cada vez mejor los conocimientos que están ahí como bienes comunes. Esto nos hace pensar cada vez más en el significado real de los derechos de propiedad sobre los conocimientos comunales.

## 5.2 Hampiykuna: procedimientos terapéuticos

La terapia (*hampiy*) es el procedimiento de utilización de los mejores medios para hacer frente al mal o al daño. A pesar de que ya hemos visto antes lo que significa *hampi*, es menester desarrollar algunas anotaciones adicionales aquí. Si *hampiy* es curar o sanar —también dañar—, esto implica un sujeto, un procedimiento y un protocolo que seguir para establecer un vínculo con el enfermo, con la enfermedad y también —probablemente— con los espíritus para definir la vida de la persona tratada. En griego, el término terapeuta (*therapeutés*) es semejante a *hampiq*; pero, el término *hampiq* se compone de *hampi* y *-q*. El sufijo *-q* es un agentivo y convierte a la raíz en acción. De hecho, terapeuta significa el que trata o cuida y *hampiq* es el que cura o cuida del enfermo, no de la enfermedad.

Sin embargo, un verbo que abarca la acción de curar (*hampiy*) es el de cuidar (*uyway*). Es importante ampliar sobre este término. En González Holguín, *uywakuna* son ‘todas maneras de crías, de aves, de animales, y arboleda criada a mano, o en casa e hijos y mujeres, y todos los alimentados’.<sup>85</sup> Por lo tanto, el verbo *uyway* es además criar, alimentar y sustentar. En cambio, en Yaranga y en AMLQ el sustantivo de animal doméstico es *uywa*; y *uyway* —como verbo— es también criar, que puede ser una persona o animal. El terapeuta o *hampiq*, entonces, tiene la tarea de hacer *uywa* la debilidad de la persona y por eso de la enfermedad; así, *uyway* es también atender, mantener, alimentar y, por lo tanto, curar, etcétera. Sin embargo, el proceso del *hampiy* es lo que se sostiene para la especialidad de la salud. El terapeuta, como el *hampiq*, deben ceñirse a un conjunto de procesos para la curación o el tratamiento del enfermo. Para ello queremos solo mencionar el a) horizonte del tratamiento y b) las implicancias del tratamiento.

### 5.2.1 Unquy qatiy: orientación en el tratamiento o curación

En la relación entre *unquq runa* (enfermo) y el *hampiq runa* (médico) se establecen vínculos de confianza (*iñiy*, *sunqulliy*), seguridad (*hapipakuy*) y esperanza (*suyay*) para recuperar la salud. En primer lugar, el *unquq runa* debe creer o depositar su confianza en las manos o experiencia (*maki*) del *hampiq runa*. El término ‘confianza’ en quechua se puede decir *sunqulliy*, pero sobre todo *iñiy*. Ahora bien, se utiliza a González Holguín para hacer la siguiente reflexión, que el autor registra en su vocabulario y que es importante para nuestro caso. *lñini* es yo creo o yo confío, pero el término en referencia está escrito como *yñini*. El término está formado por dos partículas: *y* / *ñini*. En el mismo texto, González Holguín indica

<sup>85</sup> El autor escribe: «Huyhuaccuna. Todas maneras de crías, de aves, de animales, y arboleda criada a mano, o en casa, y hijos y mujeres, y todos los alimentados».

lo siguiente: «Y, *ari*, *hu*. Dicen sí concediendo: con y que es así verdad; con *hu* que hará lo que pide; con *arí* que es hecho o pasa así». <sup>86</sup> De esta manera *i-ñini* es «yo confío que es verdad que será así». El término confianza, que tiene raíces indoeuropeas y latinas, significa, según el Diccionario de la Real Academia (RAE), ‘Seguridad que alguien tiene en sí mismo’ basado en una relación de fidelidad y empatía con el otro; pues, confiar es como juntarse al otro para estar seguro.

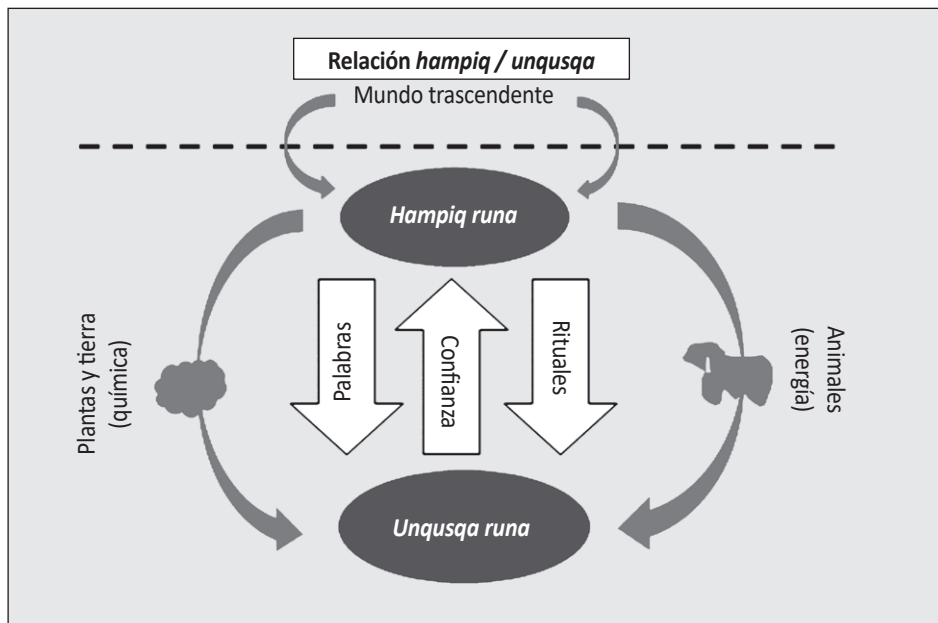
En segundo lugar, el *unquq* debe asirse de algo o de alguien para recuperarse, vale decir que debe buscar una relativa seguridad para su propia vida y su restablecimiento. El verbo *hapipakuy* es pertinente para esto y se puede traducir también como acogerse o agarrarse de algo, que en última instancia debe nacer de su propio deseo y voluntad. *Hapipakuy* es sostenerse en sí mismo y emprender acciones que deben darnos un resultado esperado. El *unquq runa*, entonces, debe saber esperar (*suyay*), es decir, abrigar que el resultado debe ser favorable incluso si no sabe cómo es que funcionan todos los rituales y los medicamentos que debe ingerir. «La esperanza es lo último que se pierde», se suele decir, y esto está siempre presente en los *unquq runakuna*, porque no confían en otras instancias para recuperar su vitalidad y su salud. La seguridad consiste en dejarse en manos del especialista porque este no lo dejará ni abandonará.

Por otra parte, las relaciones entre el *unquq runa* y el *hampiq runa* son relaciones —grosso modo— de intercambio entre entregas y acercamientos de ambas partes. El primero deposita confiadamente sus preocupaciones, sus males, su fragilidad en manos de la *trascendencia*, bajo la mediación del *hampiq runa*. Solo sabemos que la confianza (*sunqullispa*) y la fe (*iñiy*) se mezclan para esperar el mejor resultado, para recuperarse del estado en el que se encuentra. El *unquq runa* encomienda en última instancia su recuperación al campo *divino*, o lo *no conocido*, sobre todo en los casos en los que hay un riesgo mayor y no se conocen las causas reales de la enfermedad y solo se conoce el mal que ha dañado el cuerpo. <sup>87</sup> Cuando el enfermo cree estar en mayor peligro ante el mal o cree tener más conocimiento de las causas de su mal, se establece una mayor confianza en la trascendencia. Asimismo, a menor riesgo o peligro, es mayor la confianza en los intermediarios o en los *hampiq runakuna* y sus recomendaciones (Ver Gráfico 5.2).

<sup>86</sup> En el original está escrito de la siguiente manera: «Y, *ari*, *hu*. Dizen si concediendo con Y, que es assi verdad, con *hu*, que hara lo que pide, con *ari*, que es hecho, o passa assi».

<sup>87</sup> Hay que hacer notar que un estudio de Saldaña (2017) hace hincapié en la acción de la trascendencia bajo la denominación *Apu* en contextos peculiares. La dimensión trascendental requiere de un espacio propio y cumple un rol en la sanación (o no) de las personas que tienen altas expectativas de recuperar su salud. Sobre el particular, ver también Martínez (2010).

Gráfico o 5.2



Elaboración propia.

El *unquq runa* en cierto sentido tiende a entregarse de manera total (*tukuy imayninti ta*) en las manos de la trascendencia y a la mediación del *hampiq runa*. ¿Cómo distinguir entre uno y otro? El enfermo, al apostar por su salud, cree que se sanará y confía en los poderes (*yachaykuna*) del curador, como también de la trascendencia. Los conocimientos (*riqsiyninkuna*) y las técnicas (*yachayninkuna*) del curador operan en diversos niveles y con diversos medios, los que son controlados hasta cierto punto. En contextos rituales, los curadores hacen uso de la palabra (*rimay*), de la energía (*uywakuna*) y de los elementos químicos (*qurakuna* y *allpakuna*). Cada uno de los elementos es usado en diversas medidas y circunstancias. Los usos se hacen en espacios rituales donde el *unquq runa* es considerado —al parecer— de manera holística (*tukuy imayninti ta*), vale decir en *todas* sus dimensiones. La idea de holística, en realidad, implica que el tratante considere al otro en sus diversas dimensiones (ver capítulo 3) y las circunstancias en las que fue cogido (*hapisqa*) por el mal. El tratamiento implica, entonces, que el *hampiq* debería conocer minuciosamente el cuerpo del ser humano en sus diversas dimensiones, la enfermedad, los medios para tratarlas, el proceso del tratamiento y las consideraciones particulares sobre el enfermo. Esto quiere decir que ver holísticamente al enfermo es concebirlo como una totalidad (*tukuy imayninti ta*), pues el ser humano es una unidad-total compleja del que hemos ido reconociendo algunas de sus dimensiones.

El sentido de las curaciones sigue el horizonte de la recuperación de la persona y su re-integración a la vida comunitaria y social activa. Los curadores tienen que hacer lo necesario



para que la vitalidad o *animu* del enfermo *regrese* (*hampuy*) y los males también retornen (*kuti*) a su lugar. El verbo *kuti* es regresar, reponer, volver a entrar, restituir. Sin embargo, el sustantivo *ku* también se usa para nominar una planta en los rituales, como un instrumento de trabajo. En las curaciones, el *ku* —como palabra o materia— es un medio para asegurar que el mal se aleje y *retorne* de donde vino. En este sentido, el *ku*, por ejemplo, puede ser un medicamento alopático u homeopático si nos atenemos a lo que dice la Real Academia Española; en efecto, alopátia es una ‘terapéutica en que se emplean medicamentos que producen efectos contrarios a los que caracterizan la enfermedad’ y homeopatía es un ‘sistema curativo que aplica a las enfermedades, en dosis mínimas, las mismas sustancias que, en mayores cantidades producirían al hombre sano síntomas iguales o parecidos a los que se trata de combatir’. Aunque este no es el espacio para discutir las dos corrientes de tratamiento médico, que tienen bastante historia, Mata (1851) ya decía que en relación a los procesos curativos es mejor seguir pensando en el enfermo. Pues, «llega el momento crítico, el momento de decisión, y ora entre el homeópata con sus glóbulos, ora el alópata con sus recetas, los unos le reciben con la hiel del sascarmo [sic],<sup>88</sup> los otros con el frío de la duda. ¿*El enfermo se cura?*» (Mata 1851: VI).<sup>89</sup> En todo caso, los dos principios se mantienen y son: *contraria contrariis curantur* (Los contrarios se curan por los contrarios) y *similia similibus curantur* (lo similar cura lo similar)<sup>90</sup> y siguen aportando a la curación de las personas enfermas.

Se suele decir que la medicina andina es holística. Hay que señalar que al término *holos*, que proviene del griego, puede dársele significados relativos a espacios y unidades integrales; permite considerar el conjunto de elementos de una unidad mayor, pero también el de una unidad menor, como el cuerpo humano. En nuestro caso, el *uku* humano que es una *imaymana ukuyuykuna* (complejidad total), al parecer, sigue siendo para muchas de nuestras disciplinas un desconocido donde se hacen pruebas de diversas maneras y muchas veces sin su consentimiento. En este campo, ¿qué medicina específica es la más adecuada? ¿Un tratamiento puede curar sin hacer daño a otros espacios del cuerpo? La medicina moderna que utiliza medicina específica para casos específicos tiene también consecuencias nefastas para el resto del cuerpo, como la quimioterapia. Bunge dice que la medicina moderna es sistémica y analítica, en oposición a la tradicional que es holística; es porque a esta «se le escapan las peculiaridades de las partes» (2012: 32); además, menciona que la homeopatía no es holista «porque reconoce la necesidad de usar remedios específicos» (2012: 33). Difícil camino para los que siguen pensando que el *unquq runa* es lo más importante en los procesos terapéuticos.

<sup>88</sup> Es probable que el término tenga connotación de sarcasmo.

<sup>89</sup> Las cursivas son nuestras.

<sup>90</sup> La propuesta de la medicina homeopática proviene de Samuel Hahnemann (1755 - 1843), a quien se conoce como su fundador, en vista de que no solo inventó el nombre sino también esa forma peculiar de ejercer la medicina. Frazer (1986) menciona que la magia homeopática está fundamentada en la asociación de ideas por semejanza.

La visión general del tratamiento de las enfermedades debe ponerse en consideración y clasificar de alguna manera con la finalidad de distinguir las relaciones entre los *hampiq runakuna* y los males. Para ello vamos a considerar, por razones de síntesis, los cuatro tipos de enfermedad expuestos en el Capítulo 3, en relación a la atención que pueden dar los especialistas. El primero es el que se produce en la parte interna del cuerpo y requiere, según los casos, de un especialista en plantas para los que tienen males digestivos, pero las personas embarazadas requieren de un *unquchiq* o acompañante. El segundo tipo de enfermedad está producido por agentes externos y es pasajero y de corto tiempo, como la gripe o una eruptiva; estos males requieren de especialistas que conozcan del tratamiento adecuado, pero son los familiares del enfermo los que se hacen cargo de estos males. El tercero es un mal producido por la ausencia del *animu* en la persona y para ello se requiere además de un tratamiento con elementos botánicos, la interacción interpersonal del *hampiq runa* con el *unquq runa*. Finalmente, el cuarto mal es de mayor gravedad, porque los males no tienen una sola explicación y el tratamiento requiere de varias especialidades, hasta aquellas que tienen que intervenir en terapias especiales.

En suma, los *hampiq runakuna* van adoptando una nomenclatura especializada dependiendo de la gravedad de la enfermedad y, a su vez, la gravedad de la enfermedad determina la búsqueda del especialista, como se puede ver en el Cuadro 5.1.

**Cuadro 5.1**

Tipos de enfermedad	Grado de curación Medicina / curador		
	1°	2°	3°
1. <i>Wiksa nanay/wachakuy</i> Dolor de estómago/dar a luz	<i>Hampi/unquchiq</i> Remedio/matrona	--	--
2. <i>Puririq/ruapakuy</i> Enfermedad pasajera/ calentura	<i>Hampi/hampiq</i> Remedio/curador	--	--
3. <i>Mancharisqa/iquyay</i> Asustado/debilitado	<i>Hampi/hampiq</i> Remedio/curador	<i>Qayapu/qayapaq</i> Llamado/llamador	--
4. <i>Pacha/umpuyay</i> "Tierra"/debilitado	<i>Hampi/hampiq</i> Remedio/curador	<i>Qayapu/qayapaq</i> Llamado/llamador	<i>Pagapu/paqu, layqa, altomisayuy</i> 'Pago'/sacerdote o intermediario

Elaboración propia.

## 5.2.2 *Imayna hampina*: las relaciones en el tratamiento

Finalmente, ¿qué tipo de tratamiento está presente en las terapias o *hampiy* andinos? Al parecer, la medicina andina también considera, en primer término, las relaciones con las personas. Por ejemplo, según J. Rodríguez:

El Yachac [sic] deja hablar al paciente para que le cuente su dolencia, luego hace sus preguntas para determinar el origen de la enfermedad, si es natural o sobrenatural; ejemplo, pregunta de posibles tensiones sociales y otros problemas de la comunidad, situación que orientaría a pensar en chontapalas, etc. (s.a.: 272).

En efecto, antes de ejercer cualquier acción sobre los males el curador o médico debe haber establecido un protocolo adecuado, basado en los aprendizajes anteriores.

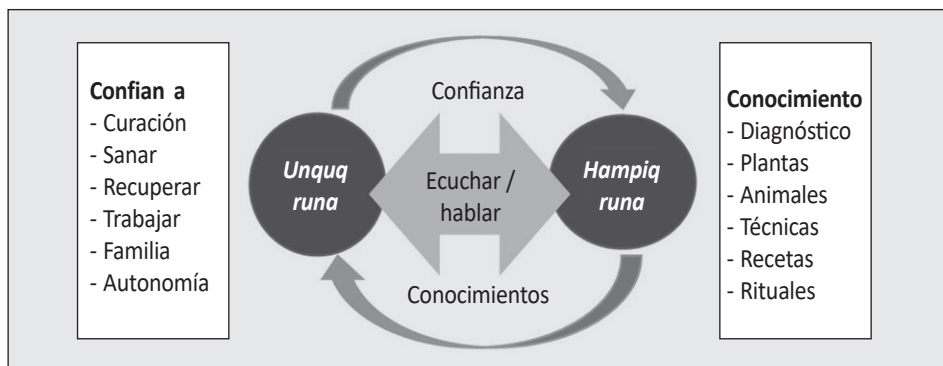
Los curanderos establecen una diferencia nítida entre aquellos problemas que consideran de naturaleza puramente física y aquellos que pertenecen a un área que, de acuerdo con nuestros conceptos, pero no con los suyos, denominaríamos psicósomática, es decir, males de origen incierto que causan extrema ansiedad. Aunque en estos últimos también hay manifestaciones de síntomas físicos, por medio de una serie de indicios y por adivinación y comunicación con entes espirituales el curandero llega a la conclusión de que son causados por hechicería (Gubler 1996: 12).

Cáceres sugiere que en la relación entre el paciente y el curandero debe existir confianza. Además, dice que «la entrega total de fe y confianza del enfermo, es decir, creencia de que (el) curandero la sanará con sus técnicas» (1988: 104) es una condición básica para el proceso de recuperación. Sin embargo, la confianza no es unilateral sino bilateral, donde la relación se establece como un intercambio entre confianza y conocimiento. De ahí que sea necesaria un «área de confianza para ambos (enfermo y curandero) donde sintonicen las mismas categorías y los mismos códigos; para que les sirva a ambos de opinión colectiva» (1988: 104). No hay que creer necesariamente en los *apukuna*, pero sí en la mano del curandero y en la confianza que el enfermo deposita en sus referentes mediatos e inmediatos. En todo caso, para la recuperación y salud en un proceso de curación, se trata de un intercambio complejo de elementos que se establecen en los dos actores que buscan llegar a buen término. El Gráfico 5.3 muestra lo que podría ser esa relación.

Las relaciones interpersonales son sustanciales en el tratamiento. El *qayapu* (llamado) y la *uriwa* (homeopatía) son las dos terapias en las que se observa con mayor claridad la participación de los actores de la sanación. En el primer caso, por lo general, la persona que interviene para curar se vale de la palabra *hampukuy* (regresa o vuelve) que repite ritualmente para que el *animu*, que se dice está perdido en alguna dimensión, regrese, el valor de la palabra está en que puede reconstruir la identidad del enfermo, así como la de restaurar las relaciones con sus

familiares. En el segundo caso, se trata de utilizar elementos energéticos *contrarios* para generar la recuperación de algún mal o anomalía que se quiere revertir; la anomalía se identifica con alguna deformación corporal, conducta o comportamiento no deseado, que marca la identidad de una persona que por lo general es un niño (Delgado 1984c). El niño, por ejemplo, puede tener deformaciones en alguna parte del cuerpo o tener alguna similitud conductual con algo, pero también el niño puede llorar mucho en horas inusuales, tener conductas contrarias a las esperadas por los padres; dicho de otro modo, algún animal o fenómeno natural habría influido o contagiado al niño en alguna circunstancia. Este hecho de *contagio* se llama *uriwa*, pero el ejercicio de quitar lo *contagiado* es igualmente *uriwa*.<sup>91</sup>

### Gráfico 5.3



Elaboración propia.

En todo caso, hago hincapié en que en los procesos de curación la intervención del *hampiq runa*, cualquiera sea su especialidad, supone el conocimiento de causa para encaminar lo que perturba y dar con lo ‘desconocido’ que causa daños a la persona. La intervención tiene un carácter agonista, en tanto la lucha con lo desconocido tiene también resultados no necesariamente esperados. Las relaciones entre los dos actores<sup>92</sup> se realizan en un umbral significativo que puede ser en la noche o en espacios oscuros. ¿A qué se debe esto? ¿Qué significado tiene la selección de lugares y tiempos determinados para la recuperación de los enfermos?

Quedan muchas preguntas sin respuesta y que requieren ser estudiadas adecuadamente para establecer una medicina intercultural. Los conocimientos están en permanente cambio y es importante saber si los cambios también afectan a las relaciones entre médico y paciente

<sup>91</sup> Entre los tobas (*qom*) del chaco argentino existe un término que da cuenta, al parecer, del mismo proceso de *uriwa* y se trata de *naouga* (Tola 2012: 159-160).

<sup>92</sup> En estas circunstancias, los familiares también tienen participación activa en algunos casos. En muchos otros, los rituales se realizan en *secreto*, sin que los familiares se enteren del hecho, por diversas razones.

(Lain Entralgo 1964). Entre tanto, las reflexiones de Lévi-Strauss en su artículo «La eficacia simbólica» (1968) siguen mostrando una de las rutas que habría que tener para un serio estudio y el seguimiento del camino terapéutico, pues el *hampiq* (o el shaman) ejerce, entre otras estrategias, una mediación psicológica en la medida en que la «cura shamanística está a medio camino entre nuestra medicina orgánica y las terapéuticas psicológicas como el psicoanálisis» (Lévi-Strauss 1968: 179). Esto significa que los tratamientos a los pacientes deben considerar al ser humano de manera multidimensional y no solo con una enfermedad localizada.

### 5.2.3 *Allichaypaq*: el protocolo

Para los tratamientos, el *hampiq runa* sigue un protocolo adecuado. Aquí resumimos las reglas que el médico o curador debe seguir para atender a su paciente hasta su recuperación final. El *hampiq* prevé o manda pedir lo necesario para el tratamiento, esto se llama *allichay*. De hecho, el médico debe ‘arreglar’ todos los medios para atender adecuadamente al enfermo. El verbo *allichay* significa también componer y ordenar; y se amplía al hecho mismo de, por ejemplo, «devolver el hueso salido a su lugar». Sin embargo, *allichay* se refiere a la organización y previsión de los elementos que deben estar presentes para la realización de la curación de alguna persona. No existe un protocolo estándar, pero aquí proponemos un esquema general que cada tratante seguramente puede modificar según su especialidad o el tipo de enfermedad que se debe tratar. Las fases que los *hampiq* deben seguir durante el tratamiento son aproximadamente las siguientes:

- **Contacto con el enfermo:** al empezar el proceso, el *hampiq* debe conocer al paciente y el primer contacto con este determina el inicio de un conjunto de acciones. Este primer encuentro es determinante, pues la observación del cuerpo del paciente va a determinar los siguientes pasos que realizaría el *hampiq*.<sup>93</sup>
- **Primera califi acción:** el *hampiq* se informa, en primera instancia, y determina el tipo de mal que estaría afectando al enfermo y el probable tratamiento al que debería someterse. Para ello se determinan lo siguiente pasos:
  - **Definición del lugar y tiempo** el *hampiq* considera el lugar, si fuera necesario, el día y la hora para hacer el tratamiento. Según los males por tratar, puede ser a medianoche, en la madrugada o en otro momento adecuado.

<sup>93</sup> Existe, por ejemplo, la «Norma técnica para la atención del parto vertical con adecuación cultural» (MINSa 2005), que no se cumple necesariamente en el ejercicio cotidiano.

- **Parafernalia requerida:** el *hampiq* determina los primeros elementos que se requiere para empezar la curación-diagnóstico, a modo de receta, para que los parientes del *unquq runa* se encarguen de dotar de lo necesario al médico tratante. Los elementos que componen la parafernalia se ajustan a las indicaciones del médico.
- **Segunda calificación:** el *hampiq* en contacto directo con el enfermo desarrolla los siguientes pasos:
  - Hace un auscultamiento visual del enfermo.
  - Luego se procede a palpar los lugares del cuerpo enfermo con la finalidad de determinar la ruta del tratamiento.
- **Intervención:** una vez hechas las calificaciones necesarias, el *hampiq* pasa a una etapa de contacto directo con el enfermo a través de:
  - Sobar el cuerpo del paciente con plantas (flores, hojas), animales (cuy, batracio) o simplemente inhalar el aliento, dependiendo de cada caso.
  - En algunos casos, puede haber un asistente que contribuye con la acción de sobar el cuerpo del paciente.
- **Diagnóstico y recomendación:** el *hampiq*, una vez realizada su intervención, determina la enfermedad y:
  - Realiza la lectura en el interior del cuerpo de animales, en el movimiento del fuego o el huevo, entre otros.
  - Ratifica el número de tratamientos que deben darse para recuperarse del todo.
  - Recomienda el tratamiento del paciente y para ello informa lo que se debe hacer hasta la siguiente cita.
- **Cierre de la sesión:** el *hampiq*, luego de haber informado el caso del enfermo, según cada caso:
  - Envuelve los elementos usados en la intervención con la finalidad de quemarlos.
  - Llevarlos a otro lugar adecuado, sobre todo si es la *qaqupa* (plantas que fueron utilizadas para sobar).
  - Concluye con la recomendación final, que incluye alguna receta que el paciente debe observar.

Se trata, entonces, de un esquema general que varía de caso en caso y depende del tipo de enfermedad a ser tratada. En todo caso, los curadores andinos siguen protocolos suficientemente elaborados tomando en cuenta las cosas que deben usar, los lugares y la hora determinados. Sin embargo, el trabajo de Saldaña (2017) nos permite señalar que el protocolo

de la sanación por los *Apus* tiene un curso peculiar que se realiza en un contexto determinado y *paradigmático*, Materia que requiere ser estudiada con mayor detenimiento.

### 5.3 Refl exiones finale

Tomando en cuenta los aportes de Lain Entralgo (1964), consideramos cuatro formas de relación entre el médico y el enfermo que podrían ser útiles para ver el sentido de esas relaciones: la dimensión sociocultural, la psicoanalítica, la comunicativa y la humanista. Y desde nuestra óptica añadimos la intercultural. Estas cinco formas no son excluyentes, por lo que deberían contribuir a afinar la mirada sobre el tema con una perspectiva interdisciplinar.

En primer lugar, la dimensión sociocultural de la relación entre el médico y el enfermo permitiría tomar en cuenta los roles que los actores deben adoptar en dichas relaciones, ya que muchas veces termina siendo una acción instrumental unilateral que muestra más la capacidad profesional y técnica del médico. En estas relaciones habría que incluir con mayor claridad el enfoque de género, de generación, pero también tomar en cuenta las características culturales de origen de los dos actores para que haya una mutua atención (*uywanakuy*). En este campo, la despersonalización de la relación es en la práctica una relación instrumental en la que ambos actores pueden buscar soluciones *rápidas* en nombre de la eficacia. En esta dimensión debe considerarse como un elemento importante la lengua de los *otros* y el contexto cultural en el que se puede desarrollar mejor el proceso de recuperación de la salud.

En segundo lugar, la dimensión psicoanalítica de las relaciones entre el curador y el enfermo debe estar siempre presente, sobre todo en lo que se refiere a la transferencia de las emociones del enfermo al médico durante el tratamiento. En este terreno se conocen las dificultades de las relaciones que existen entre el médico y el paciente, y los entrapamientos en los que pueden entrar los dos, pues las relaciones *waqllirqunmanmi* (pueden fracasar) y producir un contrasentido de lo que se busca. El control de la ansiedad resulta trascendental para la vida sana de los dos. El hacer conciencia, vale decir, conocer la razón de la enfermedad, muchas veces ‘cura’ a las personas y otras veces no. Sin embargo, el solo hecho de escuchar adecuadamente al otro puede contribuir a la curación de la persona. Aquí, la fuerza y el valor de la palabra están poco estudiados y merece tenerse en cuenta. *Uyarillaway* (escúchame por favor) es el reclamo tácito y explícito de los enfermos en los hospitales, pues en un terreno frágil se requiere de referentes para seguir caminando. Es probable que la contratransferencia, que debe realizar el médico al paciente, no es sino lo que conocemos en el mundo andino como

*uriwa*, un terreno donde la homeopatía ha estado siempre, pero con otro nombre. En el campo psicológico, queda por conocer el valor del *llaki* (sufrimiento) con la finalidad de atender al enfermo y no a la enfermedad.

En tercer lugar, se debe tomar en cuenta las formas de comunicación entre el médico y el enfermo; esto es lo nuclear de la asistencia en salud. En esta relación se requiere de la actitud denominada *llampu kay*, que consiste en el tratamiento al otro con una pedagogía con ternura, como diría Cussiánovich (2010). Un requisito es que el médico debe conocer y responder a las necesidades de las personas que quieren curarse, cualquiera fuere la magnitud de la afección. ¿Qué tipo de comunicación establece el chamán o el curador con su enfermo? Esta debe ser materia de un estudio minucioso y que falta hacer.

En cuarto lugar, Laín Entralgo propone considerar la dimensión humanista en la relación médico y enfermo. Reconociendo que el curador maneja un cierto tipo de poder, puede devenir en iatrogenia. La curación del otro es la sanación de uno, y para que esto suceda es imprescindible la comunicación interpersonal. El paciente tiene derechos y capacidades, los que deben ser reconocidos pues el ser humano es multidimensional y no solo es un objeto con alguna enfermedad. En las relaciones entre el médico y el paciente, al parecer, se siguen generando relaciones paternalistas y oligárquicas (aunque también democráticas). Hoy por hoy, el consentimiento informado se ha ido regularizando; pero, ¿desde cuándo y cómo está presente en el mundo andino? ¿Qué derechos tienen los andinos y qué deben preservar para ser tratados como seres humanos y no como enfermos con una enfermedad?

Finalmente, una dimensión intercultural supone que la relación entre médico y enfermo es ante todo una relación interpersonal, vale decir, entre una persona con dotes de curador y otra que pretende curarse; esto es lo que Laín Entralgo recuerda al decir: «Él y yo nos consideremos y tratemos como seres a cuya realidad individual pertenecen la vida, la intimidad, la inteligencia, la libertad y la capacidad de apropiación» (1964: 237). Esta reflexión debería insistir en que el médico deje de considerar al enfermo solo *como* un objeto de la atención; pues en definitiva se trata de una persona con la que hay que establecer una diáda en un *ñuqanchik*: «el “nosotros” de un yo y un tú amorosamente fundidos entre sí sin mutua confusión física» (Laín Entralgo 1964: 240). La *chulla* (impar) encuentra su *chullan* (su impar que es su par) para lograr una meta, que es la recuperación de los dos. La curación del otro es posiblemente también la curación de uno mismo.

En la relación interpersonal se realizan un conjunto de actividades como las de aconsejar, enseñar y curar, que tienen técnicas rigurosas que permiten una sanación eficaz. Desde esta perspectiva, la salud (*qali kay*) es una relación interhumana de «cooperación cuasi-diádica de ayuda enderezada hacia el logro del hábito psicossomático que solemos llamar salud» (Laín Entralgo 1964: 241). En las relaciones se suceden una



serie de acciones de atención absolutamente primarias como punto de partida para la sanación y la salud. Tanto el curador como el que se va a curar deben desarrollar actitudes para superar la ansiedad y la depresión; estos males se perciben claramente en el *manchay* y el *manchaku* profundo (miedo y tener miedo interno, respectivamente). El desconocimiento, la desinformación y la ignorancia producen aún mayor depresión personal. Por ello, la confianza de un individuo hacia otro es también una entrega a su sabiduría y conocimiento. Es evidente que los pacientes tienen problemas de falta de información sobre su enfermedad o sobre los efectos del medicamento que generan tensiones profundas. Para terminar, en la perspectiva intercultural lo que importa es el enfermo y no solo la enfermedad.



---

## CAPÍTULO 6:

---

# UKU MITAKUNA: Partes del cuerpo

## Introducción

¿Qué conocen los quechuas de la anatomía humana? ¿Es posible, al menos parcialmente, recopilar el léxico que hoy los pobladores tienen sobre su cuerpo? Este capítulo es, en realidad, en parte la respuesta a las preguntas que se hicieron al inicio del libro. Bunge (2012) recuerda que Aristóteles no logró estudiar el cuerpo humano, Descartes lo concibió como una máquina y Darwin contribuyó a que los seres humanos sean considerados como seres superiores porque tienen una vida mental diferente al resto de la naturaleza. Pero fue Vesalius (1543) quien marcó la pauta para la posteridad al lograr graficar la anatomía humana *in extenso*. Por ello, este capítulo es apenas un esbozo parcial de una larga tarea que queda pendiente.

En la medida en que nos hemos ido adentrando en el tema del cuerpo, hemos tomado conciencia de que se requería un esfuerzo mayor para recoger la nomenclatura anatómica del cuerpo en el mundo andino y desde su propia perspectiva. En el camino encontramos información que daba luces, pero también vacíos que llenar. Reichel-Dolmatoff en su estudio sobre los Kogi decía que «la anatomía humana es la misma que la del puerco [...] En el cuerpo hay sangre, huesos, los riñones, el hígado, el estómago, los intestinos, el corazón, el cerebro y los órganos sexuales. No hay más. La vida del cuerpo depende de su respiración y el órgano central de ésta es el corazón» (1985: Vol I, 250). Su estudio abunda en otros aspectos de la vida de los Kogi y no toca propiamente el cuerpo humano. Sin embargo, ya otros han realizado lo necesario para mostrar la importancia del cuerpo en las diversas culturas, muchos han sido mencionados en la presentación de este mismo estudio y los repetimos aquí: Alfredo López Austin (1984), Gabriel Luis Bourdin (2007), Graciela Chamorro Argüello (2009), Jean Chapuis (2015) y añadimos un estudio pionero en Bolivia que es el de Federico Aguiló (1985).

En la historia andina está presente la imagen del cuerpo y hay identificaciones entre cuerpo y naturaleza, y viceversa. Los pobladores andinos siguen preservando los nombres de las partes de su cuerpo en el ámbito mítico y también, en los últimos tiempos, por personas que buscan un diálogo intercultural en el campo de la salud. Entre nuestras búsquedas nos topamos con un mito muy interesante y conocido, el de *Raywana* o *Rayhuana*; este personaje es la madre de la comida (Weber et al. 1998) y forma parte de un mito que está asociado al origen de los productos andinos mediante la construcción del cuerpo humano (Rostworowski 1983; Mendoza, P. 2009).

El mito que tomamos ha sido recogido y editado por Elizabeth Lino (2008) y se puede resumir así: Un niño es dejado al cuidado de unos pajarillos por su madre Rayhuana, mientras ella trabaja. El niño muere accidentalmente debido a los pajarillos (llamados *pichiwchanca*) mientras trataban de consolarlo, pues lloraba mucho de hambre. Los pajarillos se alarmaron de lo que habían hecho y después de un conciliábulo con otras especies de aves decidieron que cada ave se llevaría una parte del cuerpo del niño para enterrarlo en diversos lugares. La madre, al regresar y conocer el hecho, se convierte de pena en el nevado Huascarán. Después de un tiempo, del cuerpo del niño comenzaron a brotar productos:

De su dentadura el maíz, por eso la dentadura del hombre tiene mucha relación con el maíz. De sus uñas que fueron llevadas por el rucchi brotaron las habas, por eso la cáscara de las habas tiene un parecido con las uñas. De sus ojos brotó el chocho o el tarwi que conocemos hoy. De sus testículos brotó en poco tiempo el olluco. De su penecito brotó la oca [...]. De su riñón la papa. De su sangre la quiwicha. De su cabello las ortigas. De su carne las frutas. De su brazo la yuca. De su glúteo el zapallo (Lino 2008).

Cuando las aves vieron que de las partes del niño habían brotado frutos, hicieron celebraciones. Pero luego vino la escasez y tuvieron que pedir a mama Rayhuana que les diera más semillas para mitigar el hambre.

Este mito permite reconstruir la imagen del ser humano (cuerpo) relacionado con elementos vegetales (Díaz 2016) que, sin duda, están vinculados a la actividad agrícola de la biodiversidad. Del mismo modo, Yapita y Arnold (1998) encuentran que es posible referirse al crecimiento de la gente siguiendo el modelo de desarrollo vegetal y animal. Sin embargo, el esfuerzo en nuestro caso consiste en hacer una recopilación del léxico acerca del *uku* «sin abrir el cuerpo» (Fernández, G. 2009). Esto significaría que habría que considerar posibilidades tales como que los quechuas y aymaras admiten la pluralidad de formas de existencia, bajo «el principio no maniqueo de división entre un mundo que es bueno y malo a la vez, sin necesidad de contradicción aparente» (Fernández 2009, G.: 16), pues, la forma terapéutica de tratar la enfermedad se hace mediante «una buena conversación gastronómica» (Fernández, G. 2009: 16).

Guillermo Olano (1913), en una ponencia para el V Congreso Médico Latinoamericano incluye en *Medicina en el Idioma Incaico* un grupo de términos quechuas sobre el cuerpo humano y las enfermedades. Asimismo, Juan Lastres (1951) hace un importante trabajo sobre la historia de la medicina peruana y en el primer volumen escribe sobre *La medicina incaica*, transitando por diferentes rubros de la especialidad. Los pocos términos que recoge están en el capítulo XXXII bajo el título de «Fisiología y medicina»; el glosario quechua elaborado contó con la colaboración de Farfán, médico cusqueño, e incluye voces quechuas en general y voces quechuas para designar las partes de la anatomía, la fisiología y algunas enfermedades. Sin duda, el trabajo de Lastres ha tratado de mostrar el proceso de la medicina andina con la idea de sostener una larga tradición en materias de cuidado de la vida y la salud. En esta parte hay que hacer un reconocimiento a médicos peruanos por la sensibilidad de registrar el quechua como parte de su trabajo profesional.

En un artículo inusual, Stark (1969), desde la antropología lingüística, dio luces para comprender la estructura mental del *runa* sobre su propio cuerpo. No tenemos, entre tanto, otros estudios que vayan en esa dirección. La perspectiva de Stark establece siete niveles en la organización del léxico quechua sobre el cuerpo. Sin embargo, el trabajo más importante es el de Jesús Covarrubias (1976), *médico quechua*, que publicó con el apoyo del Ministerio de Salud. La obra tiene siete capítulos que es importante conocer: 1) Anatomía y fisiología humana, 2) Ciencia médica, 3) Estados psicológico y anímico, 4) Estado de salud y bienestar, 5) Dolores, 6) Profesiones, empleos y oficios, y 7) Interrogatorio al paciente en el consultorio externo. En efecto, se trata de un trabajo extenso (167 páginas) que nos permite acercarnos más en el conocimiento del vocabulario de la anatomía humana y muchas palabras quechuas relacionadas con la fisiología, y el léxico para el tratamiento médico.

Suponemos que el acopio de la información de Covarrubias habría sido parte de su profesión como médico y conocedor del quechua, en el Hospital Regional del Cusco. Sin duda, se trata de uno de los trabajos más importantes que tenemos en quechua. El libro tiene un prólogo en quechua y dice: «*Hampikamayuqkunapaq yanapayaq qillqa*»,<sup>94</sup> que podemos traducir como 'Publicación hecha para ayudar a los médicos' o mejor 'Vademécum (lingüístico) médico andino'. Se trata, pues, de un trabajo que ha acopiado un vocabulario para acercarnos a la anatomía quechua, su fisiología y las enfermedades.

Pero también existen otros trabajos que van en la misma línea de Covarrubias como el de Montalvo (1989), hecho en el norte del país. Se trata de un fascículo que tiene el mérito de recoger parte del vocabulario relacionado con el cuerpo humano. Asimismo,

<sup>94</sup> En el original está escrito de la siguiente manera: «*Hanpi-kamayuqkuna yanapayaq qellqa*» [sic].

Farfán (1999-2000), médico, en el Cusco, publica varios artículos a través de la revista *Sítua*. También el MIMDES<sup>95</sup> (s.a.) tuvo la ocasión de publicar un material para la atención médica con diálogo en quechua. No puedo dejar de mencionar a un sinnúmero de páginas web que difunden el vocabulario quechua de muchas maneras.

Sin embargo, las fuentes a las que recurrimos para completar lo que habíamos recogido han sido los vocabularios de González Holguín (1989), Yaranga (2003), Castellano et al. (2005), el Gobierno Regional del Cusco (que identificamos como la Academia Mayor de la Lengua Quechua-AMLQ 2005), Lira y Mejía (2008), entre otros; textos donde hemos extraído mucha información para poder comparar con el uso cotidiano de los pobladores.

Entendemos que, hacia adelante, se nos presenta un trabajo titánico: recopilar el vocabulario quechua médico de manera comparativa y exhaustiva. Entre tanto tenemos los que presentamos. Sin embargo, debo señalar que el léxico en este capítulo y el siguiente obedece a una decisión, que consiste en elegir el léxico relativamente más común en las tres zonas donde hicimos las indagaciones.

A continuación, se presenta un vocabulario referido específicamente a las partes del cuerpo siguiendo una división que es arbitraria; es un esquema tentativo en *mitakuna* (segmentos) sabiendo que los órganos son considerados por su función y que se toma la parte por el todo y, también, el todo por una parte (Bekaert 2009: 47). En el capítulo 7, se amplía este vocabulario incluyendo términos que se refieren a la salud, a las enfermedades y a las maneras en que estas son atendidas.<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social, en la actualidad Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (MIMP).

<sup>96</sup> Este capítulo ha sido revisado y editado por Gavina Córdova.

## VOCABULARIO QUECHUA UTILIZADO PARA MENCIONAR LAS PARTES DEL CUERPO

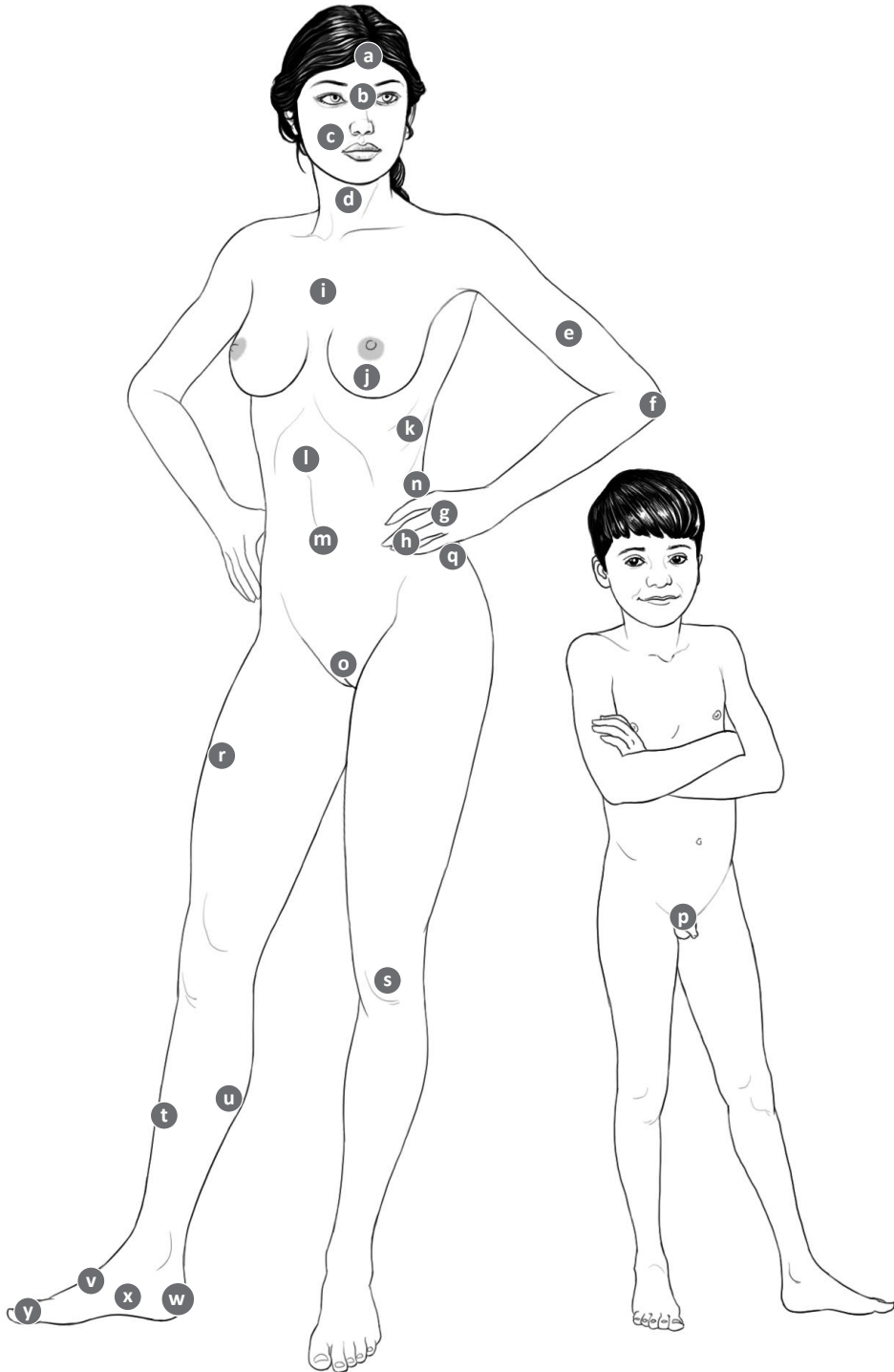
- 6.1 *Runapa ñawpaqin*: parte externa anterior.
- 6.2 *Runapa qipan*: parte externa posterior.
- 6.3 *Uma*: cabeza.
- 6.4 *Rikra, maki*: torso, mano.
- 6.5 *Chaka, chaki*: pierna, pie.
- 6.6 *Saqrú*: esqueleto.
- 6.7 *Uma putu*: cráneo.
- 6.8 *Simi, kiru*: boca, dientes.
- 6.9 *Sama, sunqu*: sistema respiratorio, circulatorio.
- 6.10 *Aqalli*: sistema digestivo.
- 6.11 *Warmi-qari kay*: sistema reproductor femenino-masculino.

En este capítulo, los términos que lleven el subíndice 11 han sido tomados de Covarrubias (1976).

## 6.1 *Runapa ñawpaqnin*: parte externa anterior

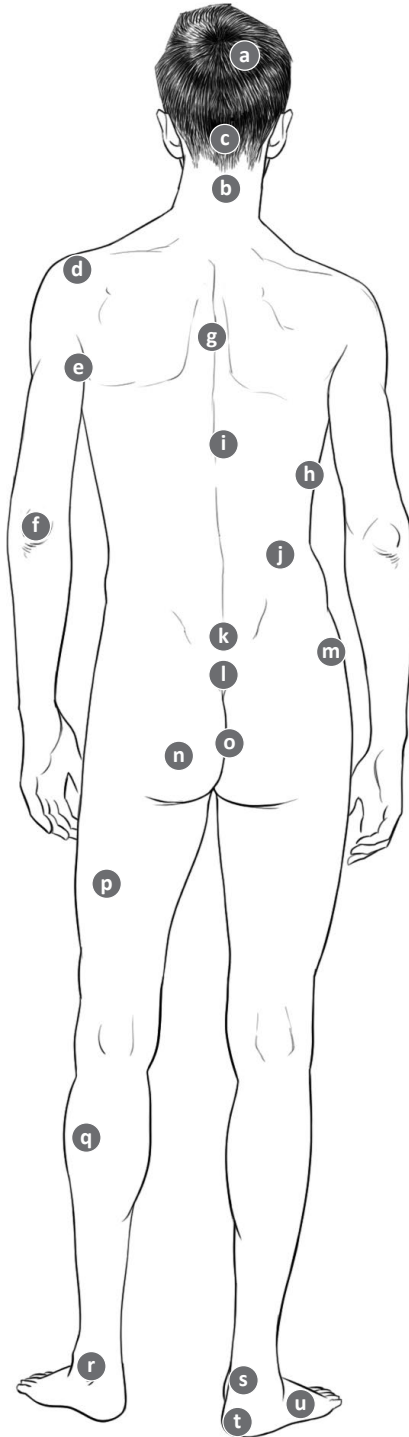
1. Parte superior: uma
  - a. frente: **urku, ma**
  - b. entre cejas: **piqa**
  - c. rostro: **uya**
  - d. cuello: **kunka**
  
2. Parte media: rikra
  - e. brazo: **marqa, makalla**
  - f. codo: **kuchus**
  - g. mano: **maki**
  - h. dedo de mano: **maki rukana**
  - i. tórax, pecho: **qasqu**
  - j. mama: **ñuñu**
  - k. waqta: **costill**
  - l. vientre: **wiksa**
  - m. ombligo: **pupu**
  - n. cintura: **wiqaw**
  
3. Parte inferior: chaka
  - o. sexo femenino: **warmi kaynin**
  - p. sexo masculino: **qari kaynin**
  - q. cadera: **kachki, siki chaka**
  - r. muslo: **chanka**
  - s. rodilla: **muqu, qunqur**
  - t. espinilla: **chaki sinqa**
  - u. pantorrilla: **wichun**
  - v. empeine: **chaki pata, chaki wasa**
  - w. talón: **takillpa**
  - x. pie: **chaki**
  - y. dedo del pie: **chaki rukana**





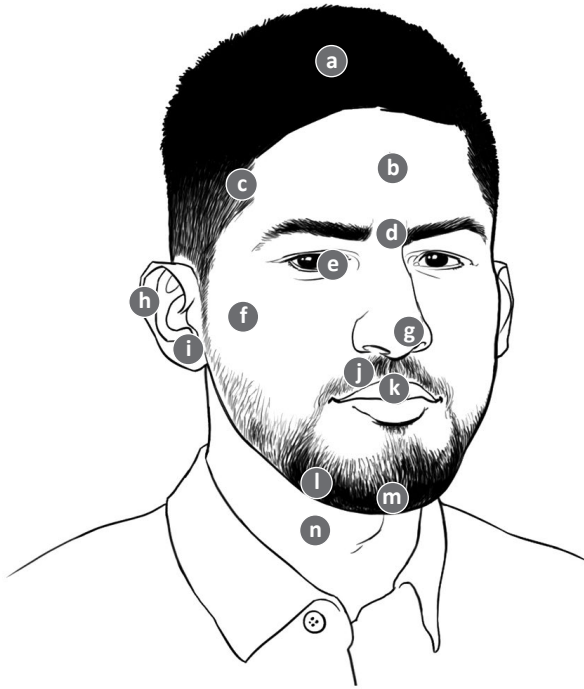
## 6.2 *Runapa qipan*: parte externa posterior

1. Parte superior: **uma**
  - a. cabello: **chukcha**
  - b. cuello: **kunka**
  - c. nuca: **matanka**
  
2. Parte media: **rikra**
  - d. hombro: **rikra pata**
  - e. axila: **wallwa**
  - f. codo: **kuchus**
  - g. espalda: **wasa**
  - h. costado: **waqta**
  - i. columna: **wasa tullu**
  - j. cintura: **wiqaw**
  
3. Parte inferior: **chaka**
  - k. zona lumbar: **siki taqra**
  - l. coxis: **siki chupa**
  - m. cadera: **siki chaka, kachki**
  - n. nalga: **siki panku**
  - o. entre nalgas: **siki parqa**
  - p. muslo: **chanka**
  - q. pantorrilla: **wichun**
  - r. tobillo: **chaki muqu**
  - s. tendón: **chaka anqu**
  - t. talón: **takillpa**
  - u. pie: **chaki**



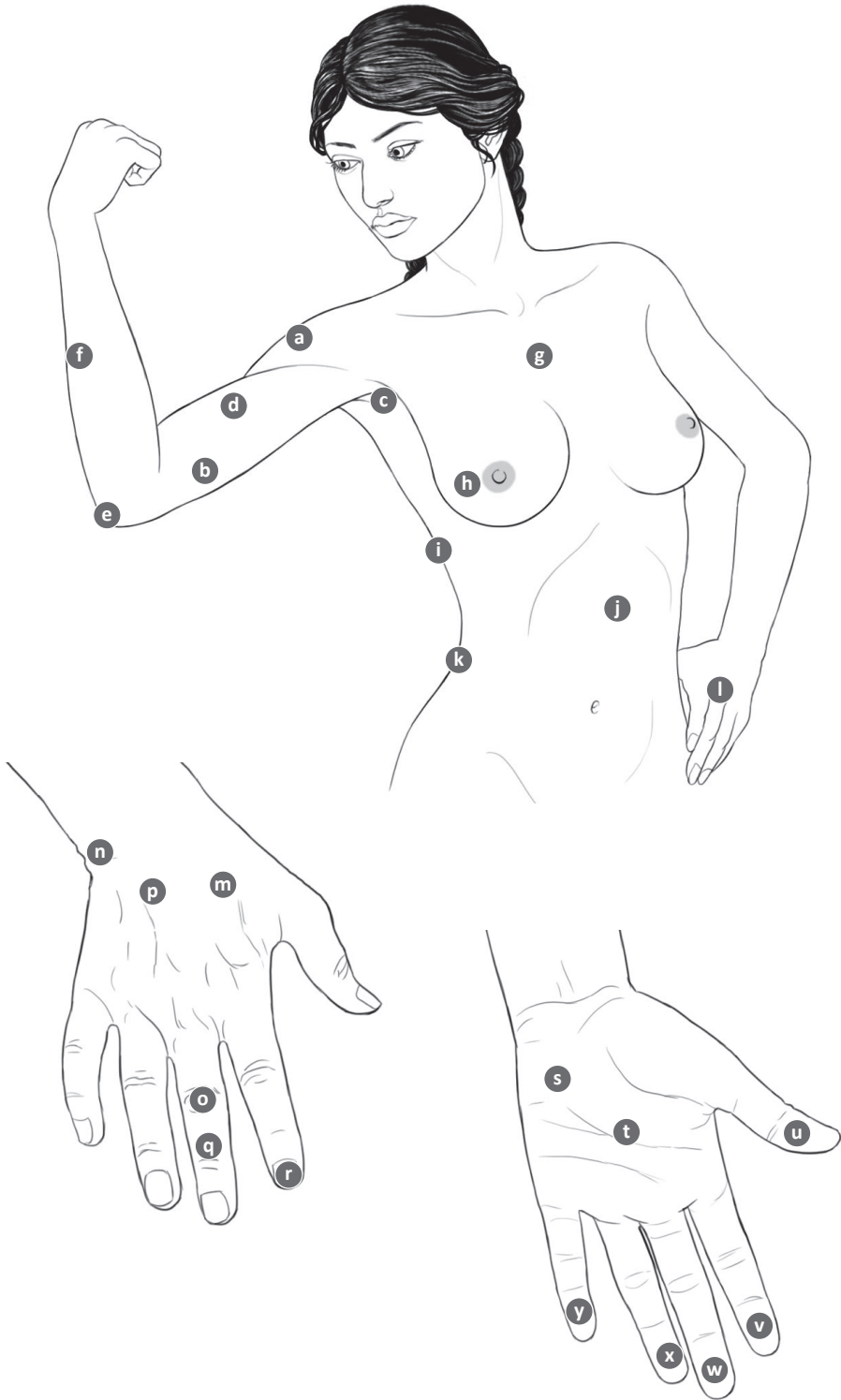
### 6.3 *Uma*: cabeza

- a. pelo: **chukcha**
  - b. frente: **mati, ur u**
  - c. sien: **wañuna**
  - d. entre cejas: **piqa**
  - e. ojo: **ñawi**
  - f. pómulo: **uya muqu, kallka**
  - g. nariz: **sinqa**
  - h. oreja: **rinri, ninri**
  - i. lóbulo de oreja: **llutu<sub>11</sub>**
  - j. bigote: **sunka**
  - k. boca: **simi**
  - l. barba: **sapra**
  - m. mentón, barbilla: **kakichu, kaki**
  - n. cuello: **kunka**
- 
- o. ceja: **pillurki**
  - p. párpados: **ñawi qara**
  - q. pestaña: **qichipra**
  - r. globo ocular: **ñawi ruru**
  - s. labio: **wirpa**
  - t. tabique: **qapru, piti a**
  - u. fosa nasal: **sinka uchku/tuqu**
  - v. pelo nasal: **sinqa supu**



## 6.4 *Rikra, maki*: torso, mano

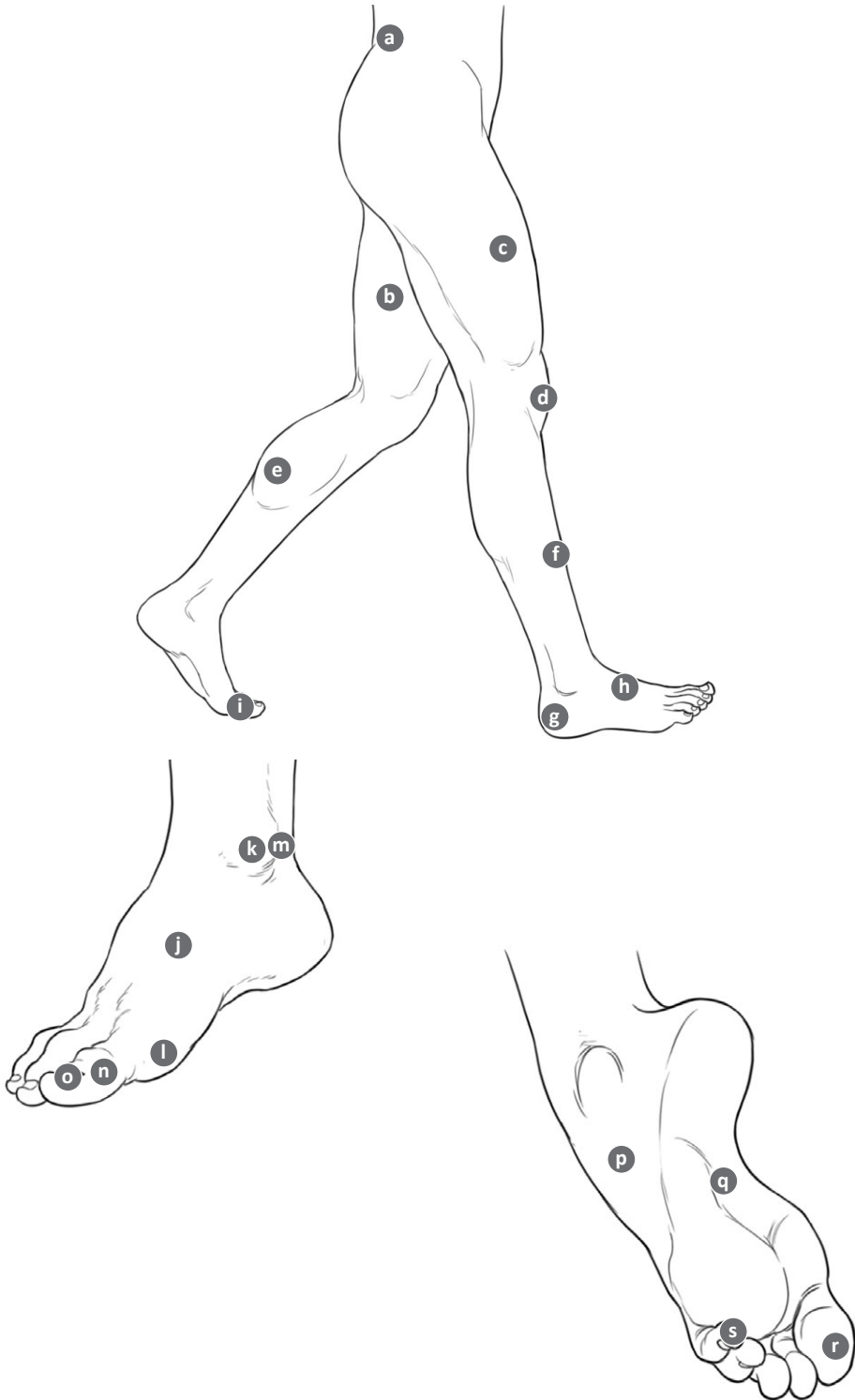
- a. hombro: **rikra pata**
- b. brazo: **marqa, makalla**
- c. axila: **wallwaku, wallwa**
- d. bíceps: **machin, challwan**
- e. codo: **kuchus**
- f. antebrazo: **makitu**
- g. pecho: **qasqu**
- h. mama: **ñuñu**
- i. costado, costilla: **waqta**
- j. vientre: **wiksa**
- k. cintura: **wiqaw**
- l. mano: **maki**
  
- m. mano derecha: **alliq maki**
- n. muñeca: **maki muqu**
- o. nudillo: **maki muqucha**
- p. carpo: **maki wasa**
- q. dedo: **rukana**
- r. uña: **sillu**
  
- s. mano izquierda: **ichuq maki**
- t. palma: **maki pampa**
- u. dedo pulgar: **maman rukana**
- v. dedo índice: **tuqsina/tuqpina rukana**
- w. dedo medio: **chawpi rukana**
- x. dedo anular: **siwi rukana**
- y. dedo meñique: **sullka rukana**



## 6.5 *Chaka, chaki*: pierna, pie

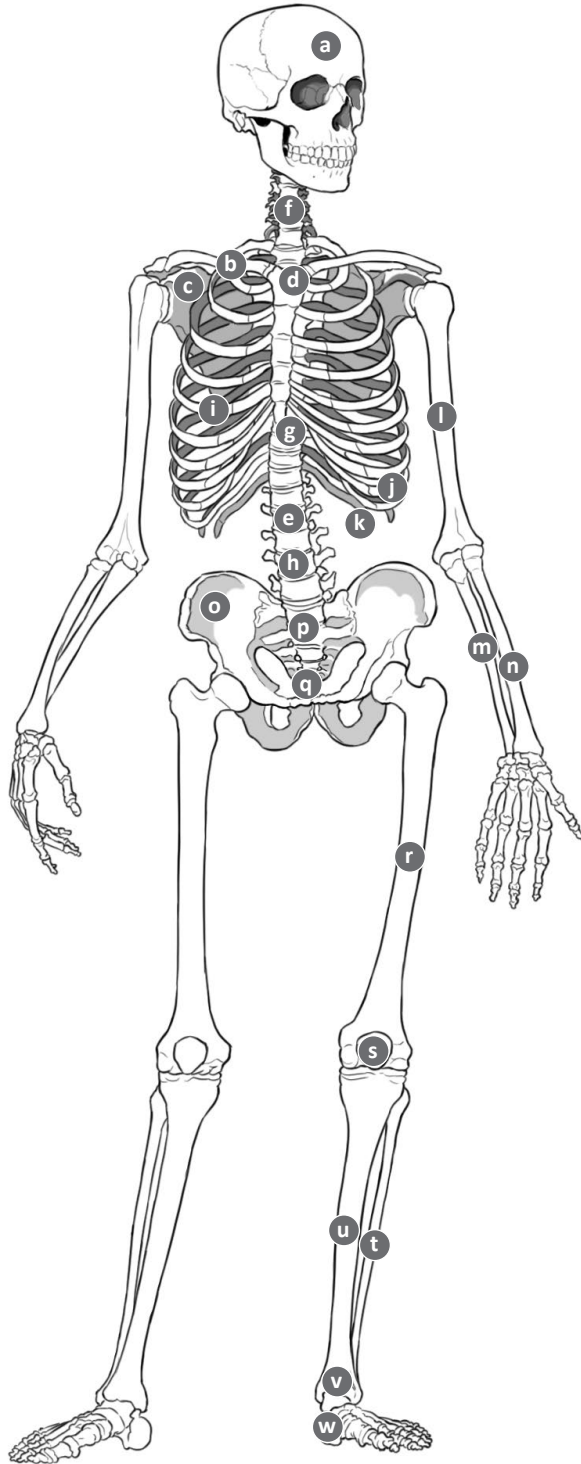
- a. cintura: **wiqaw**
- b. piernas: **chanka, chaka**
- c. muslo: **miskin chaka**
- d. rodilla: **muqu, qunqur**
- e. pantorrilla: **wichullun, wichu**
- f. espinilla: **chaki senqa**
- g. talón: **takillpa**
- h. empeine: **chaki wasa, chaki pata**
- i. dedo: **rukana**
  
- j. pie derecho: **alliq chaki**
- k. tobillo: **chaki muqu**
- l. juanete: **chaki qumpu**
- m. tendón: **chaki anku, hanku**
- n. dedo del pie: **rukana chaki**
- o. uña: **sillu chaki**
  
- p. pie izquierdo: **ichuq chaki**
- q. planta del pie: **chaki pampa**
- r. dedo gordo: **mama rukana chaki**
- s. dedo meñique: **sullka rukana chaki**





## 6.6 *Saqr*: esqueleto

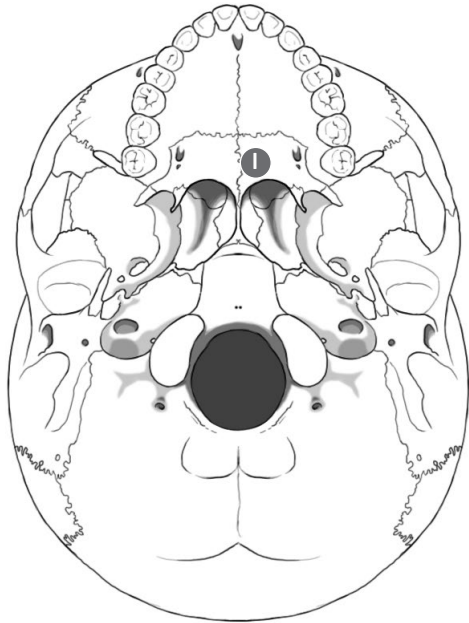
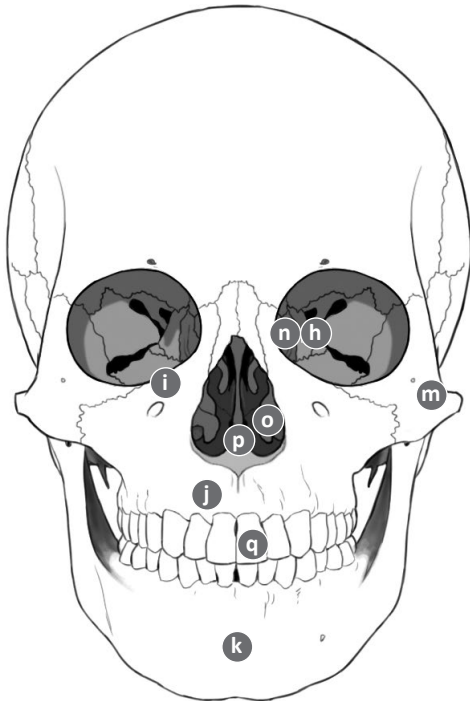
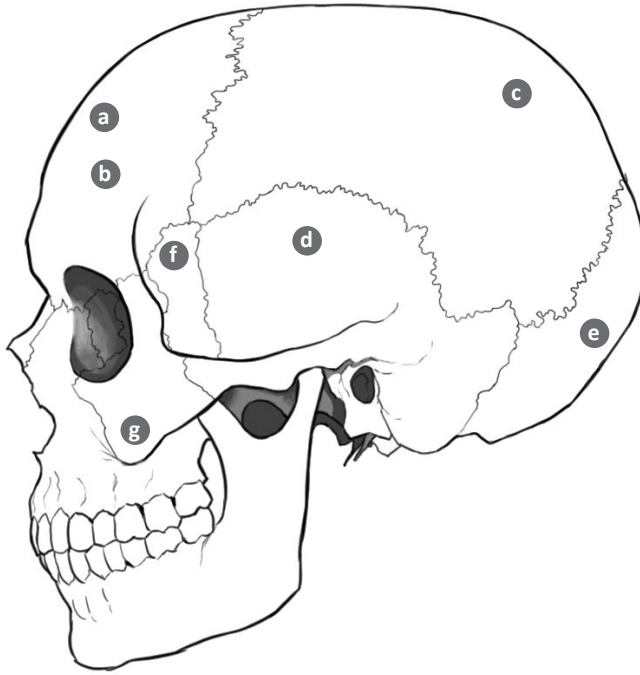
1. Parte superior: *uma*
  - a. Cráneo: **uma tullu**
  
2. Parte media: *rikra*
  - b. clavícula: **rikra chaka, ti uña, mula watana**
  - c. omoplato: **qarmin**
  - d. esternón: **qasqu, qapru tullu**
  - e. columna: **wasu tullu**
  - f. cervical: **kunka tullu, much'u tullu**<sub>11</sub>
  - g. dorsal: **qasqu wasu tullu**<sub>11</sub>
  - h. lumbar: **wiqaw wasu tullu**<sub>11</sub>
  - i. costilla: **ñaqcha tullu, waqta tullu**
  - j. costilla falsa: **yanqa waqta**
  - k. costilla flotante: **kuyuq waqta**
  - l. húmero: **marqa/rikra tullu**
  - m. cúbito: **kukuchu, piruru**<sub>11</sub>
  - n. radio: **wach'i tullu**<sub>11</sub>
  
3. Parte inferior: *chaka*
  - o. iliaco: **kachki, tiqni tull**<sub>11</sub>
  - p. sacro: **siki tullu**
  - q. coxis: **siki chupa tullu**<sub>11</sub>
  - r. fémur: **chaka/maman tullu**
  - s. rótula: **muqu piruru**
  - t. peroné: **puchka tullu**
  - u. tibia: **waman tullu**
  - v. tobillo: **chaki kunka**
  - w. hueso del pie: **chaki tullu**



## 6.7 *Uma putu*: cráneo

- a. frente: **uma putu, kira**
- b. frontal: **urku tullu, mati tull**
- c. parietal: **yuyay tullu**
- d. temporal: **wañuna tullu**
- e. occipital: **mukuku tullu**
- f. sien, esfenoides: **wañuna, pallkala, masu tullu**
- g. pómulo, malar: **uya tullu**

- h. etmoides: **q'imi tullu<sub>11</sub>**
- i. periostio: **tullu qara**
- j. maxilar superior: **kakichu tullu, kaki tullu**
- k. maxilar inferior: **waqu tullu<sub>11</sub>**
- l. palatino: **sanqa tullu**
- m. malar: **urqupa tullu<sub>11</sub>**
- n. unguis: **wiqi tullu<sub>11</sub>**
- o. cornete inferior: **uray qiqiri tullu<sub>11</sub>**
- p. vómer: **hatun qiqiri tullu<sub>11</sub>**
- q. diente: **kiru**

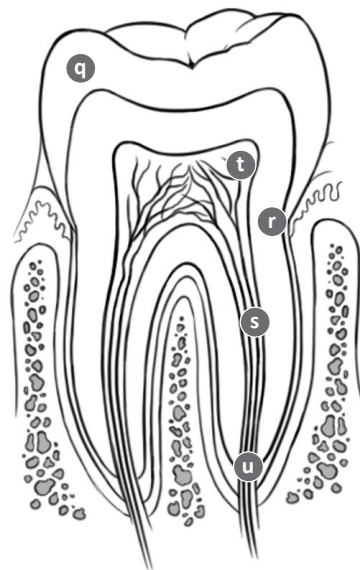
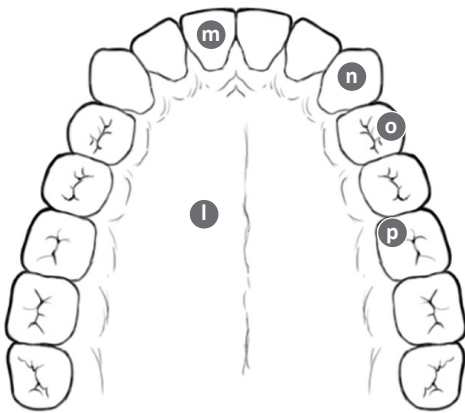
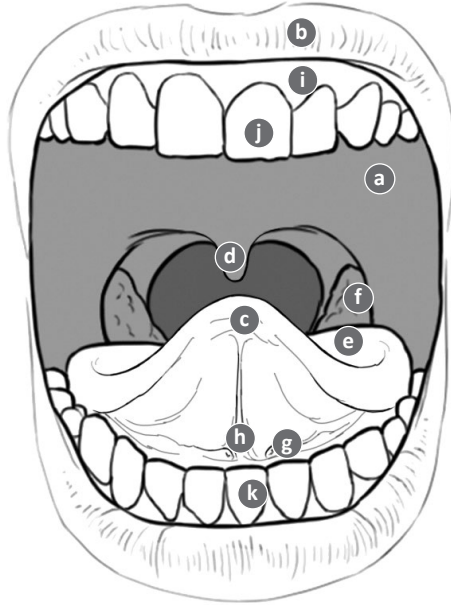


## 6.8 *Simi, kiru*: boca, dientes

- a. paladar: **sanqa, qanqa, sank**a
- b. labio: **wirpa**
- c. lengua: **qallu**
- d. úvula: **utukullu**
- e. papilas: **miski chanankuna**<sub>11</sub>
- f. amígdala: **amuqlli**
- g. glándula salival: **tuqaychanan**
- h. frenillo: **qallu sirka, aqurkapka**
- i. encía: **llucha, kiru wara**
- j. dientes superiores: **hawa kiru**
- k. dientes inferiores: **ura kiru**

- l. paladar: **sanqa, qanqa, sank**a
- m. incisivo: **tusa, ñawpa kiru**
- n. canino: **waqsa**
- o. premolar: **waqu**
- p. molar: **maran kiru**

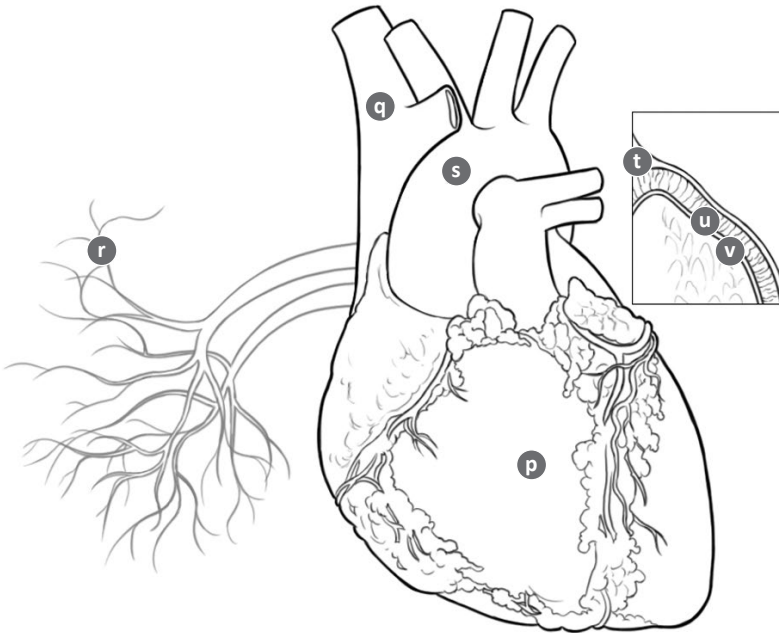
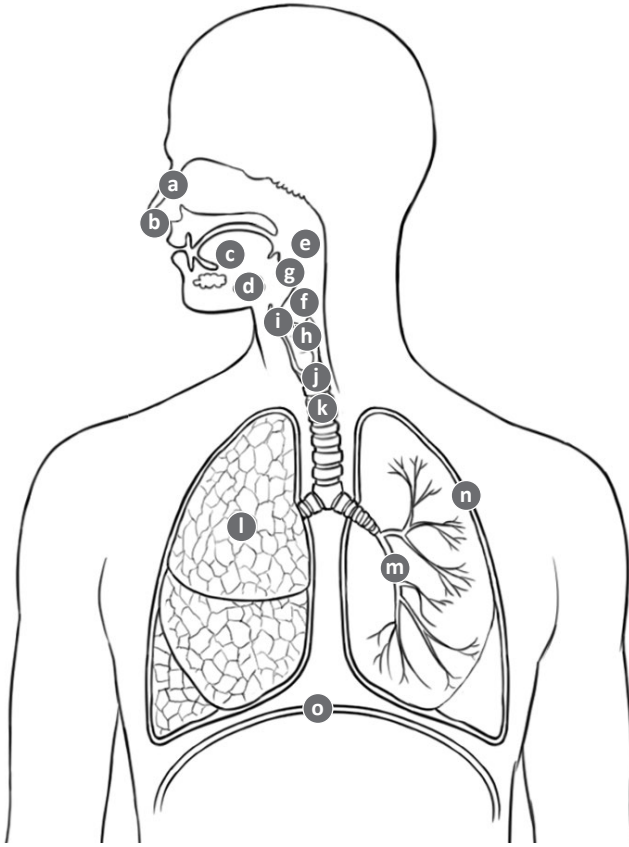
- q. diente: **kiru**
- r. cuello: **kiru kunka**
- s. raíz: **kiru sapi**
- t. pulpa: **kiru kukupa**<sub>11</sub>
- u. nervio: **kiru hank'u**<sub>11</sub>



## 6.9 *Sama, sunqu*: sistema respiratorio, circulatorio

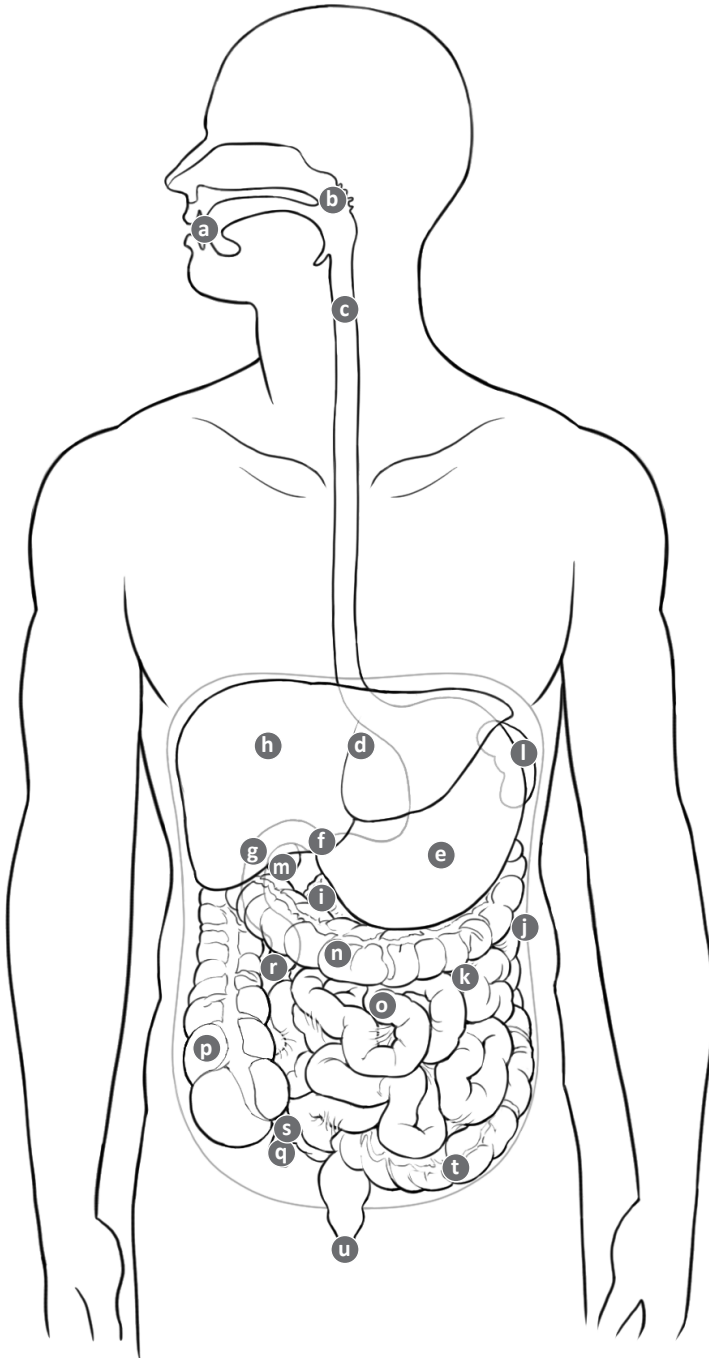
- a. nariz: **sinqa**
- b. fosas nasales: **tuqu sinqa**
- c. lengua: **qallu**
- d. glándulas salivales: **tuqay ch'anankuna<sub>11</sub>**
- e. faringe: **millpuna**
- f. laringe: **tunqur**
- g. epiglotis: **pantaq**
- h. glotis: **tunqur kikllu, utukullu**
- i. cuerdas bucales: **tuqyachina**
- j. tráquea: **tunquchi**
- k. tráquea delgada: **llañu tunquchi<sub>11</sub>**
- l. pulmón: **qapsan, surqan<sub>11</sub>**
- m. bronquios: **tuqtu**
- n. pleura: **qapsan llika**
- o. diafragma: **wichqa, wisqan**
  
- p. corazón: **sunqu, puywan**
- q. vena o arteria: **sirka**
- r. vena capilar: **chiñi sirka**
- s. aorta: **hatun sirka**
- t. pericardio: **qawa sunqu llika<sub>11</sub>**
- u. miocardio: **sunqu aycha<sub>11</sub>**
- v. endocardio: **uku sunqu llika<sub>11</sub>**





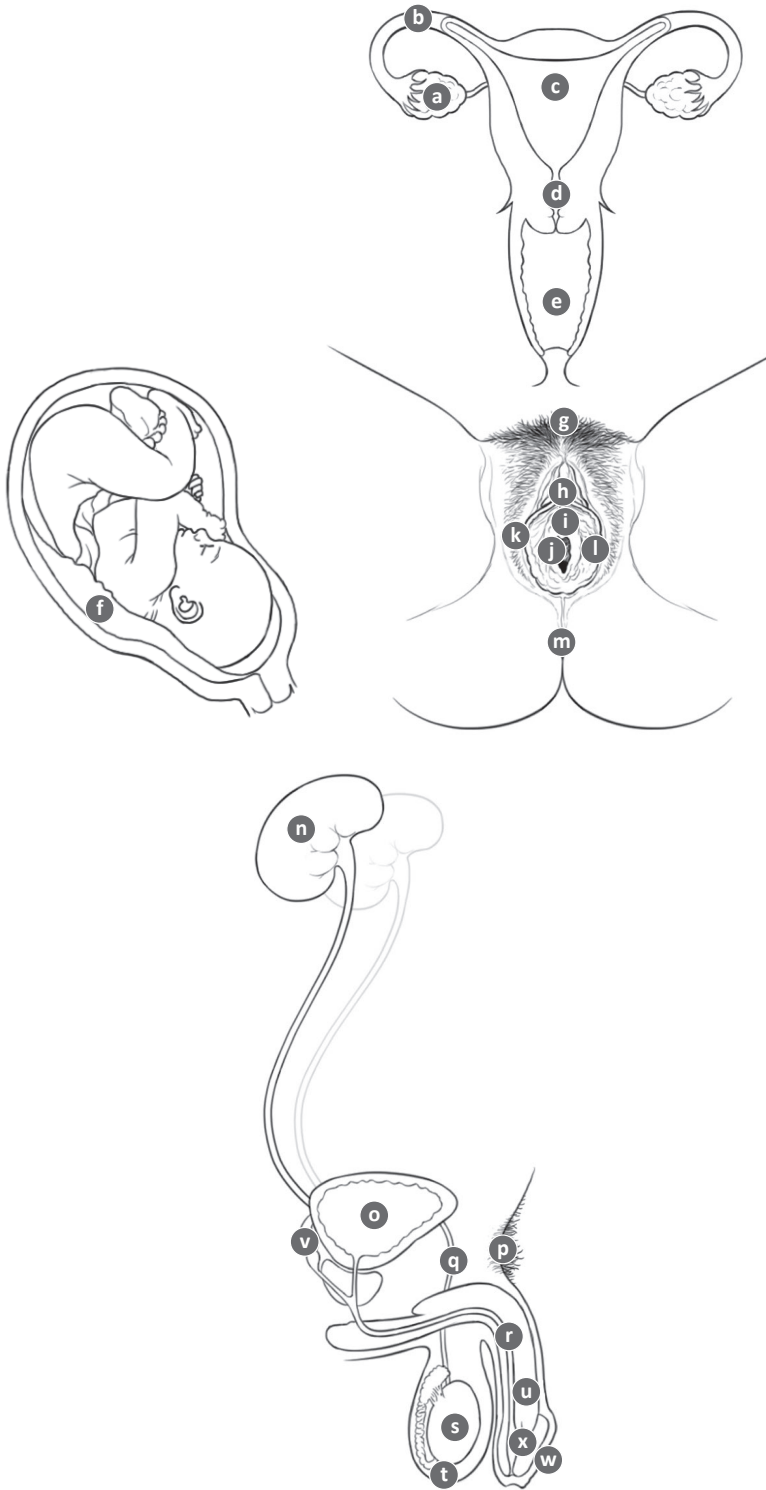
## 6.10 *Aqalli*: sistema digestivo

- a. boca: **simi**
- b. faringe: **millpuna**
- c. esófago: **millqu**
- d. epigastrio: **wiksa simi<sub>11</sub>**
- e. estómago: **wiqsa, qiqin**
- f. píloro: **wiksa punku<sub>11</sub>**
- g. duodeno: **muyuqnin**
- h. hígado: **kichpan, kukupin**
- i. páncreas: **kayrapin, suyk'upin**
- j. peritoneo: **wira llika**
- k. mesenterio: **unku llika**
- l. bazo: **qaparinan**
- m. vesícula biliar, hiel: **hayaq puru**
- n. intestino grueso: **raku chunchul**
- o. intestino delgado: **llañu chunchul**
- p. ciego: **ñawsa chunchul**
- q. apéndice: **pantan**
- r. yeyuno: **llañu chunchull qallariynin<sub>11</sub>**
- s. íleon: **llañu chunchull tukuynin<sub>11</sub>**
- t. colon: **uqi**
- u. ano: **chimuti, chipu**



## 6.11 *Warmi – qari kay*: sistema reproductor femenino-masculino

- a. ovario: **muhu kisma**
- b. trompa de falopio: **kañili**
- c. útero: **kisma, madre, wawa ti ana**
- d. cuello uterino: **kisma kunka**
- e. vagina: **raka, chupi, payqu**
- f. placenta: **paris, tamin, utapin**
- g. bello púbico: **raka sapra**
- h. clítoris: **raka kakara**
- i. uretra: **hispana**
- j. himen: **raka llika**
- k. labio mayor: **hatun wirpa**
- l. labio menor: **uchuy wirpa**
- m. ano: **chimuti, chipu**
  
- n. riñón: **rurun**
- o. vejiga: **ispay puru, pukuchu**
- p. vello púbico: **lani sapra**
- q. conducto deferente: **yuma chikwachiq**
- r. uretra: **hispana**
- s. testículo: **quruta, runtu**
- t. escroto: **quruta chuspa**
- u. pene: **lani, ullu, pisqu**
- v. vesícula seminal: **yumapa purun**
- w. prepucio: **ullupa qaran, chilla**
- x. glande: **ullu uma, pichiku uma**





---

## CAPÍTULO 7:

---

# CASTELLANO-QICHWA SIMI TAQI

## Vocabulario Castellano-Quechua

### Introducción

Este capítulo presenta todos los términos acopiados en el marco del estudio referidos a la anatomía y sistemas del cuerpo humano, a los principios existenciales y sentimientos, a los males y enfermedades, a las cualidades y características del cuerpo, al funcionamiento del cuerpo y a las acciones del ser humano (se incluye el léxico presentado en el capítulo anterior).<sup>97</sup>

Antes de presentarlo quisiera hacer algunas observaciones. En primer lugar, el trabajo de campo ha proporcionado un buen número de las palabras durante nuestro recorrido en algunos lugares de las regiones de Apurímac, Ayacucho y Huancavelica; las conversaciones informales con pobladores en diversas ocasiones ha sido una oportunidad importante para el registro de los términos más usados. En segundo lugar, otro grupo importante del léxico se debe al acopio que hicimos de algunas fuentes importantes: Laime (2007), González Holguín (1989), Montalvo (1989), Yaranga (2003), Academia Mayor de la Lengua Quechua (AMLQ) (2005), Lira-Mejía (2008), los que se han revisado exhaustivamente. A esto hay que añadir a otros autores, como Delgado (1984), MIMDES (s.a.), Farfán (1999, 2000, 2001), Tenorio (2008), Arévalo (2014), con la finalidad de recoger lo que fuera posible. Sin embargo, el acopio de información no ha sido sencillo y se han encontrado, en numerosas ocasiones, dificultades en la escritura. Un ejemplo, Dejo (2008: 61-63) recoge palabras que Lastres (1951, 1953) habría también recogido; entre esas palabras están las siguientes:

---

<sup>97</sup> Este capítulo ha sido revisado y editado por Gavina Córdova.

*hucha* (músculo), *ccaprocho* (cartílago), *ñatecc* (hígado), *rurun* (riñón), *rurumpe-huiran* (tejidos grasos), *ccapsan* (pulmones), *soncco* (corazón), *yahuar* (sangre), *ñoccto* (cerebro), *ccascco* (pecho), *ccascc-tullo* (esternón). A esto se añaden síntomas como *chulli* (catarro nasal), *zamaypity* (respiración quebrada), *circani* (sangrar), *sirkay* (hacer sangrar), *sirka* o *circca* (arteria o vena).<sup>98</sup>

En tercer lugar, la grafía del quechua en este trabajo sigue las normas de la Resolución Ministerial 1218-85-ED del Ministerio de Educación; un ejemplo de esto es el texto en la nota a pie de página. El quechua que escribimos es el sureño, lo que nos permite tener un horizonte delimitado. Los términos disímiles los adoptamos como sinónimos, con la finalidad de ampliar el corpus lingüístico quechua; por ejemplo, *yaku* y *unu*; *ma* y *urku*; *wiksa*, *wiqsa*, *hiqi*, *hiqi puspu*, etcétera. Sin embargo, cada lugar tiene una manera de pronunciar y pensamos que la parte fonética quede a la decisión de sus hablantes.

En cuarto lugar, la entonación de las palabras es grave o llana; vale decir, que el acento recae en la penúltima sílaba en todos los casos, aunque tiene contadas excepciones. De otro lado, las sílabas que tienen la consonante «q», «ll» y «r», que están precedidos o seguidos de las vocales «i» y «u» deben seguir como norma la siguiente pronunciación:

**Cuadro 7.1**

Escritura	Pronunciación	Escritura	Pronunciación
<i>Qipa</i>	<i>Qe-pa (jepa)</i>	<i>Qucha</i>	<i>Qo-cha (jocha)</i>
<i>Irqi</i>	<i>Er-qe (erje)</i>	<i>Lluqi</i>	<i>Llo-qe (lloje)</i>
<i>Riqsiy</i>	<i>Req-siy (reqsiy)</i>	<i>Lluqsiq</i>	<i>Lloq-seq (lloqseq)</i>

Elaboración propia.

En quinto lugar, hemos encontrado neologismos como parte del vocabulario. Durante el acopio hemos valorado sobre todo las palabras quechuas y su uso cotidiano.

En sexto lugar, la palabra quechua es polisémica y el ingreso al vocabulario desde el castellano ayuda a entender su complejidad en los contextos gramaticales y comunicativos del quechua. Los significados en algunos casos podrían ser incluso contradictorios.

Finalmente, hemos decidido presentar el vocabulario solo desde el castellano. Además, quisiéramos invitarlos a ampliar, corregir y mejorar el vocabulario. Estaremos gustosos de

<sup>98</sup> La transcripción del texto de Dejo según la normativa que seguimos sería: *hucha* (músculo), *qapruchu* (cartílago), *ñati* (hígado), *rurun* (riñón), *rurunpi-wiran* (tejidos grasos), *qapsan* (pulmones), *sunqu* (corazón), *yawar* (sangre), *ñuqtu* (cerebro), *qasqu* (pecho), *qasqu-tullu* (esternón). A esto se añaden síntomas como *chulli* (catarro nasal), *samay pi* (respiración quebrada), *sirkani* (sangrar), *sirkay* (hacer sangrar), *sirka* (arteria o vena).



recibir sus aportes escribiendo a: [lmujica@pucp.pe](mailto:lmujica@pucp.pe) o [lmujica@unajma.edu.pe](mailto:lmujica@unajma.edu.pe). De esta manera podemos publicar una segunda edición con los nombres de los aportantes.

Los términos quechuas del vocabulario más usados actualmente y comunes aparecen como primera opción en cada caso. Son parte del trabajo de campo.

Sin embargo, hemos querido incluir otros términos que aparecen en diccionarios y publicaciones diferentes. Con la finalidad de identificar las fuentes —sin ninguna prioridad en el orden en que son mencionadas— hemos colocado un subíndice numérico que aparece en las palabras y que corresponde a: Academia Mayor de la Lengua Quechua (AMLQ) (1), Abdón Yaranga (2), Ernst Middendorf (3), Dora Montalvo (4), Diego González Holguín (5), José C. Arévalo (6), Jorge Lira y Mario Mejía (7), Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social (8), Ramiro Farfán (9), Teófilo Laime (10), Jesús Covarrubias (11), Guillermo Olano (12) y Juan Lastres (13). Sabemos que existen más diccionarios, pero no se han podido revisar por el momento.

También se puede consultar la página web elaborada por Marco César Vela que incluye trece diccionarios de diversos autores y épocas: <https://www.qichwa.net/#/>

## 7.1 Partes de la anatomía humana y los sistemas

### 7.1.1 Partes de la cabeza

**barba:** sapra

**bigote:** sunka, sunqa

**boca:** simi

**boca grande:** lliki simi

**boca pequeña:** lluku simi

**cabello:** chukcha, aqcha<sub>4</sub>

**cabello abundante:** chukchasapa

**cabello canoso:** suqu chukcha

**cabello cerdoso:** raku chukcha

**cabello chascoso:** chapra uma

**cabello crespo:** qaspa chukcha

**cabello enredado, greña:** tampa, chapra uma, tampasapa<sub>5</sub>

**cabello lacio:** lasuy

**cabello largo y liso:** suni chukcha

**cabello negro:** yana chukcha

**cabello ralo:** pisle chukcha

**cabeza:** uma

**cana:** suqu, paqpa<sub>7</sub>

**cara, rostro, faz, imagen:** uya, rikchay, kaqnin, qaqlu<sub>4</sub>

**carrillo:** qaqla<sub>3</sub> k'aklla<sub>7</sub>, uqurqa<sub>7</sub>

**cartila o (nariz):** sinqa qapqa

**cavidad bucal:** simi uku

**cejas:** pillurki

**cerebro, sesos:** ñutqu, ñuqtu, ñusqun<sub>7</sub>

**cervical:** kunka tullu

**cerviz, cogote, nuca:** matanka, mat'anka<sub>7</sub>, much'u<sub>7</sub>

**coronilla:** uma puyuk, uma puyuc, kukupin, mukuku<sub>4</sub>

**cuello, pescuezo:** kunka

**cuero cabelludo, pericardio:** uma qara

**diente (cambio de):** waqchuy

**diente (canino):** waqsa kiru

**diente (corona):** kirupa uman

**diente (cuello):** kirupa kunkan

**diente (general):** kiru

**diente (malformado):** waqsa, waqsu<sub>2</sub>

**diente (raíz):** kiru sapi<sub>3</sub>

**diente caído (espacio):** taqma<sub>2</sub>

**diente incisivo:** tusa, ñawpaq kiru

**diente molar:** waqu, waqu kiru, maran kiru

**dientes (inferiores):** ura kiru<sub>3</sub>

**dientes (superiores):** hawa kiru<sub>3</sub>

**dientes de leche:** wawa kiru, antar kiru<sub>6</sub>

**dientes gastados:** llucha kiru<sub>3</sub>

**dientes permanentes:** wiñay kiru

**dientes picados:** mullka kiru<sub>3</sub>

**encías:** kiru llucha, kiru wara, lluch'a<sub>7</sub>

**entre cejas:** piqa

**escleróti a:** ñawipa yuraqnin, qapariq<sub>4</sub>

**fontanela, mollera:** uma pukyu, pukyun<sub>1</sub>, ñupu<sub>4</sub>, ñup'u<sub>7</sub>

**fosa nasal:** sinqa uchku, sinqa tuqu

**frenillo (lengua):** qallu rapi, ulluq sirk'an<sub>1</sub>, sirka<sub>8</sub>, qallu sirka<sub>13</sub>, aqurkapka<sub>1</sub>

**frente:** urku, mati, mat'i<sub>7</sub>

**frente amplia:** putu urku, palaqti urku

**frente angosta:** sapu urku, kichki mati

**glándula lacrimal:** wiqichi<sub>7</sub>, wiqichana<sub>11</sub>

**glándula pituitaria:** isilla<sub>11</sub>

**glándula salival:** tuqaych'ana<sub>1</sub>

**glóbulo ocular:** ñawi ruru, ñawi runtu<sub>12</sub>

**gloti** (campanilla): millputi, utukullu<sub>6</sub>,  
 utuhullu<sub>7</sub>, tunqur kikllu

**greña**: tampa, tampa uma

**labio**: wirpa, simi pata

**labio delgado**: llaspa simi

**labio grueso**: rakta simi

**labio inferior**: ura wirpa

**labio leporino**: qaqi simi, killpi simi, waka simi<sub>9</sub>

**labio superior**: hana wirpa, sirpi<sub>3</sub>

**lengua**: qallu

**lóbulo de oreja**: llutu<sub>4</sub>

**malar**: urqupa tullu<sub>1</sub> k'aqlla tullu<sub>1</sub>

**mandíbula, quijada, mentón**: kakichu, kakichu  
 tullu, kaki, k'aki<sub>1</sub>, chakalkuq<sub>4</sub>, qaqilli<sub>7</sub>

**maxilar inferior**: waqu tullu<sub>11</sub>

**maxilar superior**: kakichu tullu, kaki tullu

**molar**: maran kiru

**muela cordal**: hatun waqu

**muela del juicio**: waqu, kuchu waqu, waquru<sub>7</sub>

**nariz**: sinqa

**nervio** (de diente): kiru hank'u<sub>11</sub>

**oído**: rinri uchku

**oído** (caracol): rinri kullu

**oído externo**: hawa uyarina<sub>11</sub>

**oído medio**: uku uyarina<sub>11</sub>

**ojo**: ñawi

**oreja, oído**: rinri, ninri

**orejas** (pabellón): llutu, rinri qara<sub>11</sub>

**paladar**: sanqa, qanqa, sank'a o sank'a<sub>7</sub>, sankar<sub>3</sub>

**palatino**: sanqa tullu

**papilas**: miski chanankuna<sub>11</sub>

**párpado**: ñawi qara

**pelo**: chukcha

**pelo nasal**: sinqa supu<sub>6</sub>

**pelo, cerda**: supu<sub>7</sub>

**periostio**: tullu qara

**pestañas**: qichipra; kichipra<sub>4</sub>, tiklla<sub>7</sub>, sapra<sub>5</sub>

**pómulo, mejilla**: uya tullu, uya muqu, kaklla,  
 k'aklla<sub>1</sub>, qaqllu<sub>4</sub>, kallka<sub>6</sub>

**pupila**: ñawi ruru, pichiw<sub>7</sub>, ñawipa pichiwnin<sub>4</sub>,  
 ñawinlla<sub>7</sub>

**rizos, bucles**: kuti chukcha, michhu<sub>7</sub>

**rostro**: uya

**sien**: wañuna, pallkala, chunwi<sub>4</sub>

**tabique nasal**: qapru, sinqa kapa, pirka

**tímpano**: rinri llika<sub>11</sub>

**unguis**: wiqi tullu<sub>11</sub>

**úvula**: utukullu

**vello de oreja**: waylla, supu, rinri chukcha

**vello nasal**: waylla, supu, sinqa chukcha

**vómer**: hatun qiqiri tullu<sub>11</sub>

## 7.1.2 Partes de las extremidades superiores

**antebrazo**: makitu, ñawpa marqa, marqa,

**articulación**: tuqlluchi<sub>1</sub>, tuklluchi

**axila, sobaco**: wallwa, wallwaku, wallwachku,  
 lluk'i<sub>7</sub>

**bíceps, tríceps**: machin<sub>6</sub>, mach'in<sub>7</sub>, challwan

**brazo**: marqa, makalla, rikra<sub>10</sub>

**carpo** (mano): maki wasa muqu

**codo**: kuchus, kukus, kukuchu tuqlluchi<sub>11</sub>

**costado**: waqta

**cutícula, piel fina**: qarapa<sub>7</sub>

**dedo**: rukana, rawkana,

**dedo anular**: siwi rukana

**dedo índice**: tuqsina, tuqpina, tuksina, manya<sub>4</sub>

**dedo mayor**: chawpi rukana

**dedo meñique:** sullka rukana, uchuy rawkana  
**dedo pulgar:** mama rukana, mama rukana<sub>4</sub>  
**dermis:** qalas  
**detrás, atrás, posterior:** qipa,  
**epidermis, piel, cutis:** qara, aycha qara<sub>1</sub>  
**espalda:** wasa  
**ganglio:** amuqllu  
**hombro:** rikra pata, riqra<sub>3</sub>, wamana<sub>4</sub>, riqra  
 tuqlluchi<sub>11</sub>  
**mano:** maki  
**mano (dorso):** maki wasa  
**mano (palma):** maki pampa, taqlla<sub>7</sub>

**mano de seis dedos:** taqa, tata<sub>7</sub>  
**mano derecha:** alliq maki, paña maki  
**mano izquierda:** ichuq maki, lluqi makii  
**muñeca (mano):** maki muqu, maki taqlla  
**músculo de brazo:** marqa machina, machin<sub>3</sub>,  
 machika<sub>7</sub>  
**nudillo de mano:** maki muqucha  
**nudo de dedos:** muqu<sub>5</sub>  
**puño:** taka, saqma<sub>6</sub>  
**regazo, antebrazo:** uqlla, harpay<sub>4</sub>, marqa,  
 ñawki<sub>3</sub>  
**uña:** sillu

### 7.1.3 Partes de las extremidades inferiores

**cadera:** kachki, siki chaka  
**cintura:** wiqaw  
**dedo del pie:** chaki rukana  
**dedo gordo:** mama rukana chaki  
**dedo meñique:** sullka rukana chaki  
**empeine:** chaki wasa, pichuski, chaki pata,  
 milla<sub>7</sub>  
**entrepierna, bragadura:** paka<sub>10</sub>  
**espinilla:** chaki sinqa, suqtu  
**glúteo, nalga:** siki panku  
**ingle:** paqa, paka, chanka, wacha, paka kuchu<sub>11</sub>  
**juanete:** chaki qumpu  
**músculo de pierna:** chanka machin, machin<sub>3</sub>,  
 machika<sub>7</sub>  
**músculo, carne:** aycha, machi<sub>4</sub>, aycha panku  
**muslo:** chanka, miskin chaka, nanati<sub>4</sub>  
**nervio:** hanku, hanqu<sub>4</sub>  
**nudillos (dedo, pie):** chaki muquchakuna

**pantorrilla:** chupa, chupa wischu<sub>4</sub>, ch'upa, tusu,  
 wichullun, wichun  
**pantorrilla:** wichullun, wichu  
**pie:** chaki  
**pie con seis dedos:** taqa  
**pie derecho:** alliq chaki  
**pie izquierdo:** ichuq chaki  
**pie zambo:** wistu chaki<sub>9</sub>  
**pierna:** chanka, chaka  
**planta del pie:** chaki pampa, chaki palta<sub>4</sub>, taqta<sub>7</sub>  
**rodilla:** muqu, qunqur, muqu tuqlluchi<sub>11</sub>  
**talón:** takillpa, titkillpa<sub>1</sub>, chaki taka, tayqu<sub>6</sub>,  
 tayku<sub>13</sub>, witsu<sub>4</sub>  
**tendón:** anku, chaki anku, hanku, hank'u,  
**tobillo:** chaki muqu, kukus<sub>3</sub>, chaki kunka,  
 wichun tuku, wichun huñu, wichu<sub>13</sub>  
**trasero, culo:** siki  
**uña:** sillu

### 7.1.4 Partes del cuello y el tronco

**aponeurosis:** aychapa llikan<sub>12</sub>

**axila:** wallwaku

**cadera:** siki chaka, kachki

**columna:** wasa tullu

**costado:** waqta

**costilla:** waqta tullu

**coxis:** siki chupa

**entre nalgas:** siki parqa

**espalda:** wasa

**faringe:** millpuna, millputi<sub>4</sub>

**giba:** kurku, muqu

**grasa, cebo:** wira

**hombro:** rikra pata

**lado, costado:** waqta, chiru<sub>2</sub>

**laringe:** tunqur, tunqur kikllu<sub>1</sub>, tunquli<sub>4</sub>

**nuca:** matanka, muchuchu, muchu kukuti

**pecho:** qasqu

**piel caída:** lapi

**piel callosa:** qachqa, khacha<sub>7</sub>

**piel, epidermis:** qara

**tronco del cuerpo:** kurku<sub>1</sub>

**zona lumbar:** siki taqra

### 7.1.5 Partes del sistema óseo

**articulación:** muqu, kuyrunpu<sub>6</sub>

**articulación ósea:** tuklluchi<sub>1</sub>

**atlas y axis:** masa waqachi<sub>12</sub>

**axis:** kuchikuchi<sub>12</sub>

**bóveda del cráneo:** uma mati<sub>12</sub>

**cadera:** kachki, chaka tullu<sub>2</sub>, tiqni<sub>4</sub>, chakarara<sub>7</sub>

**calavera:** aya uma, tullu uma

**calcáneo (hueso pie):** tayku<sub>12</sub>

**canilla:** chaki sinqa, waman tullu<sub>3</sub>

**cara (huesos):** uya tullu<sub>12</sub>

**carpo:** maki tullu<sub>12</sub>

**cartíla o:** qapruchu<sub>12</sub>

**cavidad orbitaria:** ñawi tullu<sub>12</sub>

**cervical:** kunka tullu, much'u tullu<sub>11</sub>

**clavícula:** rikra chaka<sub>5</sub>, chaka tullu, mula  
 watana, tikuña<sub>1</sub>, sullka waqta<sub>13</sub>

**columna vertebral:** wasa tullu, wasa qichqa

**cornete inferior:** uray qiqiri tullu<sub>11</sub>

**coronilla, vertex:** mukuku<sub>12</sub>

**costilla:** ñaqcha tullu, waqta tullu

**costilla (posterior):** wasa qaqta<sub>3</sub>

**costilla alsa:** yanqa waqta, sullqa waqtan  
 tullu<sub>12</sub>

**costilla fl ante:** kuyyuq waqta

**coxis:** siki chupa tullu<sub>11</sub>

**coxo-femoral:** tiqni tuqlluchi<sub>11</sub>

**cráneo:** uma tullu, uma kira. uma mati, pukutu<sub>7</sub>

**cráneo vacío:** uma putu, uma tullu

**cúbito:** kukuchu tullu<sub>6</sub>, piruru<sub>11</sub>, hatun pikuru<sub>12</sub>

**dorsal:** qasqu wasa tullu<sub>11</sub>

**esfenoides (hueso de cara):** uya tullu, masu  
 tullu<sub>1</sub>

**esqueleto:** saqru, karkancha<sub>4</sub>, aya tullu, sakaka<sub>3</sub>

**esternón:** qapru tullu, qasqu tullu, ñawpa tullu<sub>4</sub>

**etmoides:** q'imi tullu<sub>11</sub>

**falange (dedo):** lunaqchu<sub>12</sub>

**fémur:** maman tullu, chaka tullu, chanka tullu<sub>4</sub>,  
 chanka tullu<sub>12</sub>

**fémur:** wichun, pichu<sub>4</sub>  
**frontal** (hueso): mat'i tullu<sub>1</sub>, urku tullu<sub>12</sub>  
**hueso:** tullu  
**hueso** (cabeza): uma tullu  
**hueso** (mano): maki tullu  
**hueso** (pie): chaki tullu  
**hueso cartilaginoso:** k'ata-k'ata<sub>1</sub>  
**hueso iliaco:** tiqni tullu<sub>1</sub>, siki chupa<sub>12</sub>  
**húmero:** rikra tullu, marqa tullu, maka tullu<sub>6</sub>,  
 maqsu tullu<sub>4</sub>, llañuq<sub>12</sub>  
**iliaco:** kachki, kiti, tiqni tullu<sub>11</sub>  
**lumbar:** wiqaw wasa tullu<sub>11</sub>  
**malar:** urqupa tullu<sub>11</sub>  
**maxilar inferior:** waqu tullu<sub>11</sub>  
**médula espinal:** ñiqwin<sub>6</sub>  
**médula, tuétano:** chilina, chillina<sub>3</sub>, ñutqu<sub>4</sub>,  
 ñutku<sub>4</sub>, tunsu, tuqtun<sub>7</sub>  
**nariz** (huesos): sinqa tullu<sub>12</sub>  
**occipital:** uma puyu<sub>12</sub>  
**omópato, paletilla:** qarmin, qharmin<sub>1</sub>  
**pecho, caja torácica:** qasqu

**peroné:** puchka tullu, wichullun tullu, waman  
 tullu<sub>6</sub>, pichu, paka<sub>11</sub>  
**primera costilla:** sullka waqtan<sub>12</sub>  
**primera vértebra:** utuhullu<sub>7</sub>  
**radio** (hueso): wach'i tullu<sub>11</sub>, kukuchu, maki  
 pikuru<sub>12</sub>  
**región costal:** waqtan  
**rodilla:** muqu, qunqur<sub>7</sub>  
**rótula:** muqu piruru, muqu tullu<sub>1</sub>, piruru,  
 pillupillu, qunqur tullu<sub>11</sub>  
**sacro-coxis:** siki chupa tullu, siki tullu,  
 sikichaka<sub>12</sub>  
**tibia** (hueso): wawan tullu, pichu<sub>10</sub>, pichu tullu<sub>6</sub>,  
 wichu<sub>12</sub>  
**tobillo:** chaki kunka  
**tórax:** wanki, qasqu<sub>10</sub>  
**unguis:** wiqi tullu<sub>11</sub>  
**vértebra:** wasa muqu<sub>4</sub>, muqu tullu<sub>4</sub>  
**vértebra cervical:** kunka tullu  
**vértebras dorsales:** kuntur-kuntur<sub>12</sub>  
**vómer:** hatun qiqiri tullu<sub>11</sub>

### 7.1.6 Partes del sistema digestivo

**abdomen, barriga:** wiqsa, wiksa kuchu, qiqin<sub>6</sub>  
**ano:** chiputi, chimuti  
**apéndice:** pantan, chuku chunchul, patay  
 chunchul<sub>6</sub>  
**bazo:** qaparinan, tukuman<sub>12</sub>  
**bilis:** hayaq  
**boca:** simi  
**ciego:** ñawsa chunchul  
**colon, recto:** uquti, uqiti  
**diafragma:** wichqan, rahin<sub>6</sub>, llaqullan<sub>7</sub>,  
 wichqanan<sub>12</sub>  
**duodeno:** muyuqnin  
**entrañas abdominales:** aqalli, wiksa uku, ñati<sub>7</sub>

**epigastrio:** wiksa simi<sub>11</sub>  
**epiplón:** llika wira, wiksa llika  
**epiplón menor:** chana wira<sub>12</sub>  
**esófago:** millputi, millpuna, millquti<sub>7</sub>  
**estómago hacia el bazo:** qarwin<sub>7</sub>  
**estómago, abdomen:** wiksa, wiqsa, hiqi  
 puspu<sub>6</sub>, qikin<sub>4</sub>, pata<sub>4</sub>  
**faringe:** millpuna  
**glándula salival:** tuqaychanankuna<sub>11</sub>  
**hiel:** hayaq, hayapin, hayaqnin<sub>2</sub>  
**hígado:** kichpan, kipchan, kukupin, ñatiq  
 kukupin<sub>12</sub>  
**íleon:** llañu chunchul, tukutuynin<sub>11</sub>

**intestino del ado:** llañu chunchul, muyupin<sub>12</sub>  
**intestino grueso:** raku chunchul  
**intestino , tripas:** chunchul, aqalli  
**mesenterio:** unku llika<sub>1</sub>  
**ombigo:** puputi, pupu<sub>3</sub>, chawpi  
**páncreas:** kayrapin, suyk'upin  
**peritoneo:** wira llika, akarkama<sub>4</sub>

**píloro:** wiksa punku<sub>11</sub>  
**vesícula biliar:** hayaq puru, hayaqin<sub>7</sub>, ayaq<sub>4</sub>,  
 qayaynin<sub>12</sub>  
**vientre inferior:** llapllan<sub>7</sub>  
**vientre, barriga, estómago:** wiksa  
**vísceras:** ñat'ikuna<sub>1</sub>  
**yeyuno:** llañu chunchul qallariynin<sub>11</sub>, miskiqnin<sub>12</sub>

### 7.1.7 Partes del sistema respiratorio y circulatorio

**aorta:** hatun sirka  
**arteria:** sirka, sirka muyuq  
**bronquios:** ñañu tunqurkuna<sub>1</sub>, sanqa mati<sub>6</sub>  
**centro sanguíneo:** sunqu<sub>10</sub>  
**corazón:** puywan, sunqu  
**cuerdas bucales:** tuqyachina  
**diafragma:** wichqa, wisqan, hik'ichikuq machi<sub>11</sub>  
**endocardio:** uku sunqu llika<sub>11</sub>  
**epiglotis:** pantaq  
**faringe:** millpuna  
**fosas nasales:** tuqu sinqa  
**glándulas salivales:** tuqay ch'anankuna<sub>11</sub>  
**glotis:** tunqur kikllu, utukullu

**laringe:** tunqur, tunqur kikllu<sub>1</sub>, tunquli<sub>4</sub>  
**lengua:** qallu  
**miocardio:** sunqu aycha<sub>11</sub>  
**nariz:** sinqa  
**pericardio:** qawa sunqu llika<sub>11</sub>  
**pleura:** qapsan llika  
**pulmón:** qapsan, surqan, surk'an, suqan, sukan<sub>4</sub>  
**tráquea:** tunquchi, hatun tunqur<sub>1</sub>  
**tráquea delgada:** llañu tunquchi<sub>11</sub>  
**vena capilar:** chiñi sirka<sub>6</sub>  
**vena mayor:** hatun sirka<sub>1</sub>  
**vena, arteria:** sirka

### 7.1.8 Partes del sistema reproductor y excretor

**clítoris:** chupila, kakala, raka kakara<sub>6</sub>  
**conducto deferente:** yumaq pincha<sub>1</sub>  
**conductos eyaculadores:** yuma ch'ikwachiq<sub>1</sub>  
**cordón umbilical:** puputi, wawa pupu, pupu  
 watu  
**cuello uterino:** kisma kunka  
**embrión:** sullu<sub>9</sub>, qulla<sub>8</sub>  
**epidídimo (testículo):** q'uruta qata<sub>1</sub>  
**escroto:** quruta chuspa<sub>6</sub>, runtupa wayqan,  
 pisqu chuspa<sub>6</sub>

**feto en vientre:** wawa, sullu  
**feto expulsado:** sullusqa, sullu  
**glande:** ullu uma<sub>1</sub>, pichiku uma  
**glándulas mamarias:** ñuñu<sub>1</sub>  
**himen:** raka llika<sub>1</sub>  
**horquilla, encuentro vulvar:** raka tanka<sub>1</sub>  
**labios mayores, gen. fem.:** hatun wirp'a<sub>1</sub>  
**labios menores, gen. fem.:** huch'uy wirp'a<sub>1</sub>  
**ovario:** qisa runtu, kisma muhu<sub>6</sub>

**ovulación:** runtumuy  
**pene:** lani, ullu, pisqu, pichiku<sub>7</sub>  
**placenta:** paris, tami, utapin<sub>6</sub>, llapllawa<sub>7</sub>  
**prepucio:** ullu qara  
**riñón:** rurun  
**semen, espermatozoide:** yuma, wawsa<sub>7</sub>  
**sexo femenino:** warmi kaynin  
**sexo masculino:** qari kaynin  
**testículos:** runtuy, luksu, quruta<sub>6</sub>  
**trompa de Falopio:** kañili

**uretra:** hispana  
**útero:** kisma, madre, wawa tiyana<sub>5</sub>, wawana<sub>12</sub>  
**útero (cuello):** kisma kunka  
**vagina:** warmi kay, raka, payqu, chupi  
**vejiga:** ispay puru, pukuchu<sub>3</sub>, p'uru<sub>7</sub>  
**vello púbico:** raka/lani sapra  
**vello púbico:** supu<sub>4</sub>, raka/lani sapra, chanka sapra  
**vesícula seminal:** yumapa purun  
**vulva:** raka<sub>1</sub>, chipiwak'an

## 7.2 Principios existenciales

**agonía:** wañuy pata, ñakariy, tipi, pitpi  
**alegre:** kawsay sunqu, kuisisqa  
**aliento, soplo vital:** samay  
**amar:** kuyay, waylluy  
**arrancar, morir:** pitiy<sub>2</sub>  
**conciencia:** ukusunqu  
**crecer:** wiñay  
**derecha:** alliq, paña  
**desarrollar:** mallway, qispiy, wiñay  
**dolor:** nanay  
**energía, potencia:** supay  
**estar:** kachkay  
**eternidad, siempre:** wiñaypacha  
**existi, ser:** kay, kawsay  
**extinguir:** qulluy  
**fuerza:** kallpa  
**gemelo:** wisa, wispa<sub>11</sub>  
**hambre, necesidad:** muchuy, yarqay  
**homosexual:** chinaku<sub>11</sub>  
**interminable, infini o:** wiñaypaq  
**izquierda:** ichuq, lluy  
**lesbiana:** qarincha<sub>11</sub>

**libertad:** qispi  
**memoria, recordar:** yuyay  
**morir:** wañuy  
**nacer:** paqariy  
**necesidad, escasez:** sasachakuy  
**olvidar:** qunqay  
**padecer, sufrir:** ñakariy  
**paz:** hawka  
**perdonar:** pampachay  
**poder:** atiy  
**potencia, alma, espíritu:** animu, nuna  
**respiración:** sama  
**respirar:** samay  
**resuello:** sama  
**retraerse:** uychuy  
**revivir:** kutiriy  
**salud:** qali kay, allin kay, allin kawsay  
**tranquilo:** qasi, ñañi<sub>11</sub>  
**urgencia:** llaki qatiy  
**vivir:** kawsay  
**voluntad, querer:** munay



## 7.3 Males y enfermedades

### 7.3.1 General

**coágulo:** tika tika<sub>13</sub>

**débil:** suqyasqa<sub>13</sub>

**enfermedad:** unquy, nanay<sub>5</sub>, isyay<sub>3</sub>

**enfermedad crónica:** wañuy unquy

**enfermedad larga:** nanarayay<sub>5</sub>, mana kachariq unquy<sub>5</sub>, sukyakayay<sub>5</sub>

**enfermedad mental:** uma muyu, utisqa, wayrasqa<sub>4</sub>

**enfermedad mortal:** wañuy unquy<sub>5</sub>

**enfermedad sicosomáti a:** llaki, mancharisqa, sillki

**enfermizo, débil:** umpu, iqu, iquyasqa, unquli, suksu<sub>7</sub>

**enfermo, débil:** unquq

**epidemia:** unquy mastakuy<sub>9</sub>, mastarikuy unquy<sub>1</sub>, qulluy<sub>12</sub>

**expirar, morir:** wañuy, tipiy

**fragilidad, decaimiento, debilidad:** unquy

**hemorragia:** usputay<sub>13</sub>

**mal:** mana allin<sub>9</sub>

**maldecir:** ñakay, ñakayuy<sub>7</sub>

**síntomas:** unqunayay, nanapakuykuna, unquqyachiqkuna

### 7.3.2 Males del cuerpo externo

**acarosis:** isu, qaracha<sub>11</sub>

**acné:** suchi, qupu uya, muchi<sub>9</sub>

**adelgazamiento:** suqa<sub>1</sub>

**adelgazar:** tulluyay, llañuchay<sub>7</sub>

**ampolla, flic ena:** supullu, pusllu<sub>8</sub>, pusulli, pusullu<sub>7</sub>, phusulluy<sub>9</sub>

**aspereza cutánea:** paspa<sub>7</sub>

**atragantar:** hiqipay<sub>2</sub>, uquy<sub>7</sub>

**bochorno, sofocación:** rupapakuy

**callo:** taqri, uspullu<sub>11</sub>

**cara áspera:** paspa uya

**caracha:** isu<sub>2</sub>

**caspa:** kuri<sub>2</sub>, qarati<sub>9</sub>

**catarata:** quqrur<sub>13</sub>

**cianosis, piel azulada:** uqiyay, kulliyay, sani uya<sub>9</sub>, qaywarun<sub>8</sub>

**cicatriz:** siratu, sira<sub>8</sub>, sichu<sub>7</sub>, qilla<sub>7</sub>,

**comezón, escozor:** siqsiy, siqsipa

**contagiarse:** ratachikuy

**contagio:** ratachisqa

**costra:** qarapa, karacha<sub>1</sub>

**eczema, alergia:** apaychikchi<sub>9</sub>

**enfermedad cutánea:** isu<sub>1</sub>

**ensuciarse, mancharse, contaminarse:** qanrachakuy, qillichakuy<sub>7</sub>

**erisipela:** mallunya<sub>13</sub>

**erisipela:** qispuy, qispuyay<sub>7</sub>, intiwan rupasqa

**erupción cutánea:** milla<sub>3</sub>

**escaldadura:** llilli

**escaldadura:** llillisqa<sub>13</sub>

**escama:** paspa

**escoriación:** iqa<sub>11</sub>

**estornudar:** hachipakuy, hachiy, qachay<sub>2</sub>  
aschiy<sub>7</sub>, ach'iy<sub>3</sub>, achhi<sub>9</sub>

**forúnculo:** chupu

**gangrena:** ismuy unquy<sub>13</sub>

**granos:** suchi

**hongos:** isu, wanti

**ictericia:** qampar<sub>4</sub>

**insolación:** anti unquy<sub>4</sub>, intipa chayasqan

**lacerado:** chichirisqa

**leporino (labio):** kallpi, waka<sub>7</sub>

**lepra:** lliqthi unquy<sub>9</sub>

**lunar:** ana

**mancha:** qacha, milla

**manos ásperas:** paspa maki

**orzuelo:** chupu ñawi<sub>11</sub>

**pálido, enfermizo:** ayayay, suqyay<sub>3</sub>

**peca, mancha:** chiqchi uya, mirka, mirqa<sub>4</sub>

**pediculosis:** usa unquy<sub>9</sub>

**picado de viruela:** chipru, kachka<sub>2</sub>

**piel seca:** paspa

**pies ásperos:** qachqa chaki

**prurito:** siqsi

**quemadura:** rupasqa, kañasqa

**ronchas del cuerpo:** mullku-mullku<sub>5</sub>, mulqu<sub>7</sub>

**sarampión:** muru unquy, yana muru,  
chuqllusqa, puka lasta<sub>12</sub>

**sarna:** isu<sub>12</sub>

**sarpullido:** pusllusqa, lilli<sub>1</sub>

**sarro de diente:** kiru qilli<sub>3</sub>

**sequedad de piel:** paspa<sub>4</sub>

**sin dientes:** laqu, hallma<sub>4</sub>

**titilar** llipipiy<sub>7</sub>

**verruca:** tikti

**viruela:** chipru unquy, muru<sub>12</sub>

**vitíli o:** uwiru<sub>9</sub>, muruyaq

### 7.3.3 Males del cuerpo interno absceso: qiya, chupu

**absceso:** qiya, chupu

**adenitis, i inflamación del anglio:** amuqllu  
punkisqa

**adormecimiento muscular:** susunka<sub>7</sub>

**afieb arse:** rupapakuy, tiqtipakuy<sub>7</sub>

**a a, ulcera bucal:** simi patkusqa, pasku<sub>7</sub>

**ahogarse:** hiqipay, iqipay<sub>2</sub>

**alergia:** siqsiqakuy, rachkipakuy

**amorado:** quyuy

**anémico:** upichu<sub>1</sub>

**apoplejía:** waqtan susunkasqa, tuku<sub>8</sub>

**ardor:** rawray, yawray<sub>7</sub>

**artrosis:** muqu tullu nanay, qachqa muqu

**asmáti o:** pasmayuq, karqay sapa<sub>5</sub>, karqa  
unquy<sub>5</sub>

**boca amarga:** qatqi simi

**boca seca:** chaki simi

**bocio, papera, parotiditis** qutu

**bulto, hinchazón:** chupu, muquchu, pumpu<sub>10</sub>

**cansancio muscular:** makurki

**cansarse:** pisipay, saykuy, utichiy<sub>7</sub>

**caquexia, debilidad:** llamsi, llamsisqa

**catarata:** quyru<sub>11</sub>

**catarro, resfrío:** chulli, chullu<sub>3</sub>

**cerrazón de pecho:** saqu, kuntuy<sub>2</sub>

**chichón:** muquchu

**chichones en cabeza:** murku murku<sub>5</sub>

**ciáti a (mal de columna):** qichu-qichu unquy<sub>9</sub>,  
suqa<sub>8</sub>

**cifosis:** muqu wasa, kurku wasa, qupu wasa<sub>11</sub>

**coágulo:** yawar kirpa/tika<sub>8</sub>, yawar kutu<sub>9</sub>, tika tika<sub>4</sub>

**cojo:** wistu, wiqru<sub>11</sub>, hanka<sub>13</sub>

**conmoción cerebral:** pacha hapisqa<sub>13</sub>

**convulsión:** katatay<sub>13</sub>

**convulsión:** pititiy, katatatay<sub>9</sub>

**corroído:** utusqa

**corto de vista:** ñawsaykuq, apra<sub>3</sub>

**desaliento:** willpu<sub>7</sub>

**desdentado:** laqu, kamu, kiru laqu<sub>2</sub>, hamllu<sub>7</sub>, laqmu<sub>7</sub>

**desgarramiento:** achasqa, achakusqa, ataray<sub>2</sub>

**deshidratado:** chakisqa, chawi<sub>9</sub>

**diplopía:** rikupakuy, iskay rikuy<sub>11</sub>

**disfagia, difícil ad en tragar:** sasa millpuy, hiqipa

**disfonía, distorsión de sonido:** saqu, saqrayay<sub>8</sub>, hakakay<sub>9</sub>

**dislalia, trastorno de lenguaje:** akllu<sub>8</sub>

**disnea, difícil ad de respirar:** sasa samay

**dolor de espalda, ciáti a:** wasa nanay

**dolor de garganta:** kunka nanay

**dolor de muelas:** kiru nanay

**dolor de oído, otalgia, otitis** rinri nanay

**dolor de riñones:** rurun nanay, sillkikuy<sub>2</sub>

**dolor de talón:** tanapa<sub>9</sub>

**edema, acumulación de agua:** punkillikuy<sub>9</sub>

**enronquecer:** saquyay, chakayay<sub>7</sub>

**entumecer:** susunkay, punruyay<sub>10</sub>

**entumecerse los ojos:** ñawi raspiyay, ñawi o rikuna tutayan<sub>5</sub>

**entumecimiento:** utiq, uliq<sub>1</sub>

**escalofrío:** chiripakuy, chukchu<sub>3</sub>

**escarlatina:** arampi<sub>4</sub>

**espasmo:** chasmay<sub>13</sub>

**estrabismo:** wiksu qawa, wisq'u ñawi<sub>11</sub>

**exolmia, ojos agrandados:** papa ñawi<sub>4</sub>

**falta de aire:** samaynin kanchu

**fiel e:** rupariy, rupapakuy

**flaquéisimo:** charkiyasqa

**gangoso:** ñasña, quñuta<sub>2</sub>

**granulación en la lengua:** patku<sub>7</sub>

**gripe, resfrío:** chulli

**hematoma, equimosis:** quyu, yawar wañuska<sub>8</sub>

**herida (recae):** llulluyay

**herida, trauma:** kiri, k'iri<sub>7</sub>

**hernia:** wachilu

**hinchar:** punkiy

**hincharse:** punkipakuy

**hinchazón:** punkisqa<sub>4</sub>, punki<sub>3</sub>

**hinchazón mórbida, congesti n:** punpu<sub>7</sub>

**hinchazón por un golpe:** chutku<sub>10</sub>

**infección:** llilliyasqa, matayasqa, qiyayay, illi<sub>2</sub>

**infectar:** matayay

**inflamación:** punkipakuy

**inflamaci n de labios:** simi llilli

**intoxicación:** miyuy

**irritación a ojos:** surrumpi

**irritación de piel:** pukayay, qachmisqa, rawray

**juanete, tumor:** tanapa<sub>7</sub>

**leishmaniasis:** uta, hukuya<sub>9</sub>

**leucoma:** ñawi puyu<sub>11</sub>

**lipoma, furúnculo:** chupu, wira unquy

**llaga purulenta:** mata, lliqti<sub>7</sub>

**lumbago, ciáti a, dolor de cintura:** wiqaw nanay, qichu<sub>7</sub>

**lumbalgia, dolor de espalda:** wasa nanay<sub>8</sub>, qichu-qichu<sub>9</sub>

**luxación:** qiwisqa

**mal de ojos:** ñawi unquy

**malaria:** chukchu, yunka unquy<sub>9</sub>

**mareo:** uma muyu, sunqu muyu, uma aywi<sub>2</sub>

**mialgia, dolor de músculo:** makurki, urku nanay<sub>8</sub>, kurku aycha nanay<sub>9</sub>

**miope:** tamra, haqra<sub>11</sub>  
**mudo:** simi wichqarisqa, mana rimaq  
**muñón:** qulluta<sub>11</sub>  
**músculo resentido:** makurkisqa, llaklla,  
**náusea:** aqtupakuy<sub>13</sub>  
**náusea:** aqtuy, aqtupakuy, ñatiy, sunqu aywiy,  
 kutichinayay  
**neumonía:** samay piti<sub>4</sub>, qapsan unquy<sub>8</sub>, yawar  
 tuqa  
**nistagmo:** ñawi tusuy<sub>11</sub>  
**obeso:** wirasapa  
**o almía, inflamaci n (ojos):** ñawi nanay,  
 willkhachuqa<sub>7</sub>, surunpi<sub>11</sub>  
**orzuelo:** ñawi qara chupu<sub>9</sub>,  
**paludismo:** chukchu, anti unquy<sub>1</sub>, chukchukyay<sub>1</sub>  
**papera:** anku punkillisqa, qutu

**perder aliento:** hakakyay, hakatiyay<sub>2</sub>  
**pérdida de peso:** tulluyay  
**pleuresía:** tami unquy<sub>8</sub>  
**podrido, putrefacto:** ismusqa  
**politraumatismo:** chaqusqa  
**purulencia, putridez:** qiya liqli, liqli<sub>7</sub>  
**rabia:** hayaq sunqu, rawraq sunqu, allqu unquy<sub>9</sub>  
**raquiti o:** siti<sub>11</sub>  
**rendirse:** utiy, utichiy<sub>7</sub>  
**reumatismo:** tullu nanay, suka<sub>8</sub>, anku qinti<sub>4</sub>  
**ronquera:** saqa kunka, chaka<sub>9</sub>  
**sarampión:** yana muru, supullu unquy  
**sífilis:** wanti, ismu<sub>12</sub>  
**tifus xantemáti o:** uqi lasta<sub>12</sub>  
**torcido:** qiwi, wiksu, wistu<sub>11</sub>

### 7.3.4 Males del mundo interior

**abortar:** sulluy  
**aborto:** sullu  
**abotagarse:** punruyay<sub>10</sub>  
**acidez:** puchqulli, pusqulli<sub>7</sub>  
**adormecer:** susunkay, tunuyay<sub>7</sub>  
**afonía:** ch'aka<sub>9</sub>  
**a a:** patku, pasku<sub>11</sub>  
**agusanado:** urusqa  
**almorranas:** uquti suru, uqiti unquy<sub>2</sub>, kurpayaq  
 yawar, tikayaq yawar<sub>5</sub>, mumu<sub>8</sub>  
**amargor de la boca:** simi qatqiy  
**amigdalitis:** millputi punki, sanqa nanay  
**angina de pecho:** sunqu p'itinanay<sub>9</sub>  
**asfixia:** hiqipay, muki<sub>11</sub>  
**asma:** pasma unquy, karqa unquy<sub>5</sub>  
**avinagrado, salado:** puchqusqa  
**bartolinitis, i inflamación aginal:** raka wirp'a  
 punkillukuy<sub>9</sub>

**bizco:** lirq'u<sub>7</sub>  
**cálculo renal, litiasis:** rumi unquy<sub>9</sub>  
**cálculos renales:** ruru aqu  
**cáncer:** lunasqa, matayasqa, wantiy<sub>9</sub>  
**cansancio:** saykuy<sub>11</sub>  
**cardiaco:** sunqu unquyniyuq<sub>8</sub>  
**cardialgia, dolor en corazón:** sunqu nanay<sub>8</sub>  
**cardiopatía, mal de orazón:** sunqu unquy<sub>9</sub>  
**caries dental:** utu kiru, uchku kiru  
**carosidad en ojo:** aycha lluqa, aycha lluka<sub>4</sub>  
**catarata:** aycha llika, puyu llika<sub>8</sub>, quyru<sub>2</sub>, kuyru<sub>11</sub>  
**cefalea, dolor de cabeza:** uma nanay  
**chancro:** wanti<sub>9</sub>  
**cifosis, joroba:** muqu wasa, kurku wasa, qupu  
 wasa<sub>9</sub>  
**cistitis** ispay puru unquy, ispay piti<sub>11</sub>  
**cojear:** hankay, qankay<sub>2</sub>  
**cojo:** hankaq, wiqru, wistu chaki,

- cólico estomacal:** wiksa qiwiy, qiwí<sub>11</sub>  
**cólico hepático:** kukupi q'iwí<sub>9</sub>  
**cólico intestinal:** chunchul qiwí  
**congestión nasal:** qanqatyan, ñasñu  
**conjuntivitis:** antichuqa, ñawi unquy<sub>9</sub>  
**desacomodo de órganos:** sillki  
**desnutrición:** amaychura<sub>1</sub>  
**diarrea, evacuación suelta:** Qicha, siqra<sub>1</sub>  
**difícil ad en parto:** wichqa, tapkay<sub>2</sub>  
**disentería:** yawar qicha<sub>11</sub>  
**dislocar:** muqay<sub>4</sub>  
**dismenorrea, menstruación:** killa hamuy, killa nanay<sub>8</sub>, sasa kikuy<sub>9</sub>  
**disuria:** tipi ispay, mana ispay atiq<sub>11</sub>  
**dolor de estómago, dispepsia:** wiksa nanay  
**embarazo:** wiksayuq, ukuyuq, patayuq<sub>4</sub>  
**encorvado, jorobado:** kurku  
**enfermedad venérea:** wanti<sub>3</sub>  
**enflaquecer:** tulluyay  
**engordar:** wirayay, kakay<sub>7</sub>  
**espasmo:** qiwiy, chasmay<sub>4</sub>  
**estéril, infecundo, impotente:** qulluq, mana churyaq, mana wachakuq, qumi<sub>7</sub>  
**estrabismo, desviación visual:** wiksu qawaq, winku ñawi, lirq'u, wisq'u<sub>9</sub>  
**estreñimiento:** aka kirpa, aka tapa, aka kichki, siki kirpa  
**evacuar, diarrea alvina:** siqray<sub>7</sub>  
**fatiga, cansancio:** pisipay, saykuy<sub>7</sub>  
**fiebre:** rupapakuy, achay<sub>4</sub>  
**flebitis, inflamación de venas:** unqusqa sirka, sirka unquy  
**fractura:** tullu paki, pakisqa<sub>8</sub>  
**gangrena, parte corrompida:** llilli<sub>5</sub>, ismuy unquy<sub>1</sub>  
**gastritis:** wiksa qunchi  
**gingivitis:** llucha unquy<sub>11</sub>  
**hambre:** yarqay  
**hematemesis, botar sangre:** yawar tuqay, yawar aqtuy<sub>9</sub>  
**hematuria, orinar sangre:** yawar ispay<sub>8</sub>  
**hemorragia:** yawar apay, yawar apari, usputay<sub>7</sub>  
**hemorroides:** uquti suru, uquti tikra, siki mumu, uquti unquy<sub>9</sub>  
**hepatitis:** kukupi unquy<sub>11</sub>  
**hernia:** muquchukuy, wachilu pawa<sub>11</sub>  
**hinchar:** punkiy, punruyay<sub>10</sub>  
**hincharse:** punkipakuy  
**impotencia:** such'u<sub>9</sub>, qumiy<sub>11</sub>  
**impotente (situación difícil):** qamiy  
**indigestión:** wiksa punki, tunaka<sub>7</sub>  
**infarto:** sunqu tipi, puywan sayan  
**infección urinaria:** tipi ispay  
**inflamación:** rawrarayay  
**inflamación de vejiga:** ispay atipay, ispay piti<sub>8</sub>  
**intoxicación (alcohol, veneno, tóxico):** miyusqa, tiyusqa<sub>1</sub>  
**jaqueca, dolor de cabeza:** uma nanay<sub>8</sub>  
**joroba:** qupu<sub>9</sub>  
**latidos del corazón:** patpatyaynin, tiktiynin<sub>4</sub>  
**litiasis de vejiga:** ispay puru aqu  
**luxación, torcedura:** qiwí, muqa  
**mal de altura:** suruchi, illaqayay, llamsiy  
**mal de corazón:** chayapuq unquy<sub>5</sub>  
**mal de vejiga:** tipi ispay, ispay piti<sub>5</sub>  
**malestar del cuerpo:** llamsiy, utiy  
**mareo:** uma muyu, sunqu muyu, muyunayay<sub>11</sub>  
**meningitis:** ñusqun pistuqllika unquy<sub>9</sub>  
**menstruación:** kiku, k'iku<sub>7</sub>  
**menstruar:** killay, kikuy<sub>9</sub>, kukuy<sub>4</sub>, yawar hamuy, map'akuy<sub>7</sub>  
**molestia en ojo, garganta:** chaqray, chakaqayay<sub>1</sub>  
**mujer estéril:** qumi<sub>4</sub>  
**neumonía:** samay piti unquy<sub>11</sub>  
**neumonía, pulmonía:** yawar tuqa, surqan tuqa

- oclusión intestinal:** chunchul qiwí
- orquitis** (dolor testículos): luksu nanay, quruta/  
runtu unquy<sub>9</sub>
- palidecer:** ayayay, qilluyay
- paludismo:** chukchu, chuqchu<sub>11</sub>
- paralítico o:** suchu<sub>2</sub>
- paraplejía, parálisis** (ext. Inferior): suchu  
unquy<sub>1</sub>, suchu<sub>7</sub>
- parasitado:** lliwqayuyq, kuykayuq<sub>9</sub>
- piuria, pus en orina:** qiya ispay, qiya hispay<sub>11</sub>
- pleuresía:** surqan llika unquy<sub>11</sub>
- podálico:** sikimpa, chakimpa, chaqpa<sub>4</sub>
- prolapso rectal:** Chimuti tikra, uquti suruy<sub>11</sub>,  
uquti mumuy, uquti suruy<sub>9</sub>, chimuti  
tikra
- prolapso uterino:** ispay puru suru, ispay puru  
warku
- prolapso vaginal, debilidad vaginal:** raka suruy<sub>9</sub>
- prostatitis, inflamación p óstata:** tipi hispay
- protuberancia, giba:** qupu<sub>7</sub>
- puerperio:** wachakuy qipapacha<sub>11</sub>
- raquitismo:** tulluyasqa, charki<sub>5</sub>
- retención de orina:** ispay piti<sub>2</sub>
- rigidez:** qaqayasqa, nuku<sub>9</sub>
- roncar:** qurquryay<sub>11</sub>
- sífilis:** wanti, wanthi<sub>9</sub>
- síncope:** yuyay chinkay<sub>11</sub>
- sordo:** upa, rumi rinri
- temblarle las manos:** katkatillu, katkata,  
yanqalliy<sub>7</sub>
- tisis:** chakichiq rupay unquy<sub>5</sub>
- torcedura:** qiwisqa
- tos:** uhu
- tos convulsiva:** uti uhu, siqu uhu<sub>8</sub>, yana uhu<sub>9</sub>
- tos madura:** puqusqa uhu
- tos seca:** chaki uhu
- toser:** uhuy
- tuberculosis:** suqa
- tuerto:** churchu<sub>2</sub>, chulla ñawi<sub>4</sub>
- tullido de brazo, sin brazo:** willu, ñuk'u<sub>7</sub>
- tumor:** qumpu, kumpu<sub>9</sub>, tanapa
- tumor intestinal:** chunchul qumpu<sub>11</sub>
- úlceras:** anaq kiri<sub>9</sub>, anana kiri<sub>4</sub>
- vinagrera:** puchqli

### 7.3.5 Males existenciales

- abatimie to:** umpuyasqa, uspu kay, willpu<sub>7</sub>
- aburrir:** qichichiy, mahiy<sub>7</sub>
- achispado:** chispu
- agitarse:** tipukyay, maywiy<sub>7</sub>
- agonizar:** qurqay, tipich kay, wañunayay<sub>11</sub>
- agotamiento, cansancio:** pisipay, mach'itayay<sub>7</sub>
- agotarse:** pisipay, saykuy<sub>11</sub>
- amnesia, olvido temporal:** qunqay sunqu,  
qunqay uma, qunqali kay
- anhelar, ansiar, vehemencia:** pituy<sub>7</sub>
- anomalía psicosomática a:** uriwa<sub>4</sub>
- apocado, amilanado:** ñuskhu<sub>7</sub>, taksa sunqu<sub>2</sub>
- apopléjico:** t'akuq<sub>11</sub>
- asquear:** millay, millarqay
- asustado:** mancharisqa
- asustarse:** mancharikuy, manchakuy, p'aqmay<sub>7</sub>
- aterrar, espantar, horrorizar, dar pánico:**  
qaqchay<sub>7</sub>
- atormentar, martiri ar, hacer sufrir:** ñakarichiy
- beodo:** sinka
- borrachera:** machay<sub>7</sub>
- callado, tímido:** pisi sunqu<sub>2</sub>
- cansado:** pisipasqa, saykusqa
- ceguera:** ñawsayay

- ciego, ignorante:** ñawsa
- cobarde:** llunku
- coma:** pitinayay<sub>11</sub>
- consumirse de enfermedad:** suqyarini<sub>5</sub>
- convalecer:** sinchiyay<sub>5</sub>
- convulsión:** katatay<sub>11</sub>
- débil, decaído, falta de energías:** llamsi, umpu, tamya<sub>2</sub>, laqsa<sub>2</sub>, tapa<sub>7</sub>, qasu<sub>11</sub>
- debilitado, decaído:** umpu, umpuyasqa
- debilitamiento:** llamsiyay, umpuyay
- debilitarse, enquelenque:** iquyay<sub>2</sub>
- decrepitud:** rukuyay
- delirar:** muspay<sub>12</sub>
- demacrado:** paki uya, ñaqi<sub>11</sub>
- demencia:** utiq, mana yuyayniyuq, uliq<sub>1</sub>, waqa kay<sub>8</sub>
- demente, tonto:** upayay<sub>7</sub>, wita<sub>4</sub>
- depresión, melancolía:** llaki, yuyay uti<sub>4</sub>, waqanayay unquy<sub>5</sub>
- deprimido:** llakirayay, uchpu<sub>10</sub>
- desalmado, cruel:** munay llaki, rumi sunqu, utiq sunqu, hawcha<sub>1</sub>
- desanimado:** chiriayay<sub>1</sub>
- desmayar:** sunquy pitiy, sunqu chinkay<sub>2</sub>, yuyaynin chinkan
- desmayo:** yuyay piti<sub>4</sub>
- desvanecerse:** chiriayay<sub>1</sub>
- desvanecimiento:** kumpakuy
- disartria, tartamudo:** aqllu<sub>11</sub>, hanllu<sub>11</sub>
- dolor:** nanay
- dolor (permanente):** nanaylla nanan, nanarayan<sub>5</sub>
- dolor agudo:** kawli<sub>4</sub>
- ebrio:** machasqa
- embriagar, emborrachar:** machachiy<sub>7</sub>
- embriaguez:** machay<sub>7</sub>
- epilepsia:** aya wayra<sub>13</sub>
- esquizofrenia:** waqa, waqkay<sub>9</sub>, wak'a kay<sub>11</sub>
- estertor:** qarya<sub>2</sub>
- estrés, tensión:** siquy
- falsía, engaño, ficción:** witiy, ñukña<sub>7</sub>
- gemir, suspirar:** anchiy<sub>3</sub>, inqiy<sub>2</sub>
- glotón:** rakrapu, wiksapu
- hastiar:** amiy, taqsuy<sub>7</sub>
- hidrofobia:** yaku mancha<sub>8</sub>, allqu unquy<sub>9</sub>
- hipocondriaco:** yarawisqa<sub>7</sub>
- imbécil:** ñusku<sub>11</sub>
- inconsciente:** rumi sunqu
- insomnio:** puñuy allqay, qurmay, allkay<sub>4</sub>, mullkuy<sub>4</sub>
- ira, enojo:** piñay, sunqu nanay<sub>5</sub>
- languidecer:** chañarayay<sub>10</sub>
- loco:** utiq, waq'a<sub>9</sub>
- maldecir, denigrar:** ñakay
- medroso:** llaqsa<sub>11</sub>
- melancolía, tristeza:** llaki, puti<sub>4</sub>
- miedo:** manchana
- miedoso, poco ánimo:** manchati, llaklla<sub>1</sub>
- mudo, tonto:** upa, hamu<sub>4</sub>, amu<sub>11</sub>
- neurosis, fobia:** chachu<sub>4</sub>
- padecer, sufrir:** ñakariy
- pánico:** qaqcha<sub>11</sub>
- pasmo:** uti<sub>11</sub>
- perezoso:** qilla - qilla<sub>9</sub>
- perturbado:** qurmay
- pesadilla:** ñitiy, llapiy<sub>7</sub>
- rendido al dolor, sin fuerzas:** nanay atiwan, nanay atipawan<sub>5</sub>
- shock:** wañuy, supaynin apasqa
- shock nervioso:** uraña<sub>1</sub>
- sin ánimo:** qimpurayaq, qimpu
- síncope, pérdida de conocimiento:** yuyay chinkay
- sosiego, bonanza:** hawkayay, ñañi<sub>7</sub>

**sufrimiento:** ñakariy  
**sufrimiento (dar), infligir:** ñakarichiy  
**sufrimiento, tormento:** ñakariy  
**tartamudo (fingir):** aqllu tukuq<sub>5</sub>  
**tartamudo, balbuciente:** wata rimay, wata qallu, aqllu<sub>2</sub>  
**temer:** llakllay, llaqllay<sub>4</sub>

**temor:** manchakuy<sub>9</sub>  
**tener sueño:** puñuy aysay, puñunsa, puñu aysay<sub>9</sub>  
**tiern , suave:** ñuqñu  
**traumatismo i terno:** tikra  
**tristeza:** llakirayay, tunki<sub>2</sub>  
**tristeza, aflicción, padecimie to:** llaki  
**vicio:** rantiy rantiy unquy, hacha<sub>5</sub>

## 7.4 Cualidades y características del cuerpo

### 7.4.1 Los sentidos del ser humano

**intuir, senti , anticipar:** musyay  
**mirar, ver:** qaway, ñawinchay, rikuy  
**observar:** qawarayay  
**oír:** uyariy

**oir voces:** uyaykachay  
**oler, olfatear:** muskiy, mutkiy, muskhiy<sub>7</sub>, qapalli<sub>6</sub>  
**saborear, probar:** malliy  
**tocar, palpar:** llapchay, llachpay

### 7.4.2 Rasgos del cuerpo

**arruga:** sipu  
**áspero:** qachqa  
**cabeza alargada:** suytu uma<sub>5</sub>  
**cabeza ancha:** palta uma<sub>5</sub>  
**cabeza grande:** umasapa  
**cabeza hueca:** uchku uma, putuku<sub>7</sub>  
**cabeza pequeña:** uchuy/taksa uma  
**cabeza redonda:** ruyru uma, rumpu uma<sub>5</sub>  
**cabeza trasquilada:** rutosqa uma<sub>5</sub>  
**cabezón y cuerpo chico:** liwi uma, riwi uma<sub>5</sub>  
**calvo:** paqla uma<sub>5</sub>  
**desnarigado:** kiqu ru sinqa<sub>2</sub>  
**disminuir, gastar, menguar:** yawyay<sub>3</sub>  
**encallecer:** khachayay<sub>7</sub>

**encorvado:** chipya  
**encorvar, agachar:** kurkuy, kumuy  
**estrecho:** kichki  
**flácido:** lapsu, liwisqa, lawqi, llawchi<sub>9</sub>  
**fla o:** tullu-tullu, tullu niraq  
**fragmentado:** kallpisqa, killpisqa  
**fragmento:** kallpi, killpi  
**gordo:** wirasapa, wira niraq  
**gordura, carne erasa:** lunqu<sub>7</sub>  
**hedor:** asnay, kunkuy<sub>2</sub>  
**huella:** yupi  
**hundido:** taqñu, qapñu, qapñusqa  
**narigón:** sinqasapa<sub>2</sub>  
**nariz (respingada):** witka sinqa, winti chuñu



**nariz achatada:** lapi chuñu  
**nariz aguileña:** muqu sinqa  
**nariz ancha:** palta sinqa, kinray sinqa<sub>2</sub>  
**nariz chata:** ch'usña,  
**nariz chata, abollada:** kapñu sinqa<sub>2</sub>  
**nariz corva:** kumu sinqa<sub>2</sub>  
**nariz delgada:** tullu sinqa<sub>2</sub>  
**nariz pequeña:** chañu sinqa<sub>2</sub>  
**nariz roma:** kuti chuñu, wislla sinqa<sub>2</sub>  
**nariz torcida:** winku sinqa, wistu sinqa

**ojos grises:** uqi ñawi  
**ojos hundidos:** uchku ñawi, tuqu ñawi  
**ojos saltones:** papa ñawi  
**ojos verdes:** muti ñawi<sub>4</sub>  
**oreja alargada:** kisay rinri  
**oreja cortada:** qulu rinri  
**rubio, castaño:** paqu, p'aqu<sub>7</sub>  
**sin pelo, desnudo:** qala<sub>3</sub>  
**suave:** llampu

## 7.5 Funcionamiento del cuerpo

### 7.5.1 Ciclo vital y desarrollo humano

**ahuyentar, reprimirse:** uychuy, uylluy, uysuy  
**alumbramiento, parir, dar a luz:** wachay,  
 wachakuy  
**bebe:** wawa, irqi  
**bebe recién nacido:** laqa wawa  
**crecer:** wiñay  
**desarrollar:** mallway  
**dilatación (no):** wichqa  
**dilatar:** kicha, raki  
**embarazarse:** wiksayakuy  
**engendrar:** churyay  
**envejecer (mujer):** payayay

**envejecer (varón):** machuyay  
**morir:** wañuy  
**nacer:** qaqariy  
**nacer de pie, podálico:** chakinpa, chaqpay,  
 chaqpa<sub>13</sub>  
**nacido:** paqarisqa  
**nacido seguido de otro:** apa<sub>2</sub>  
**niño no desarrollado:** qulu runa  
**niño/a:** warma  
**pujar:** qamay  
**tierno:** llullu  
**vivir:** kawsay, kay

### 7.5.2 Acciones fisiológicas del cuerpo

**bostezar:** hasay, hanllay, hasapakuy, hanllapakuy<sub>8</sub>  
**cabecear, dormirar:** puñunsay, muskay,  
**caliente:** quñi

**defecar:** hatun hispay  
**enfriamiento:** chiriyay  
**eructar:** kakyay, qapay<sub>2</sub>, hapay<sub>7</sub>, kasay, aqniy<sub>9</sub>

**escupir, esputar:** tuqay<sub>7</sub>, yuqay, qutuy,  
**eyacular:** yumay<sub>9</sub>  
**frío, helado:** chiri  
**hipar:** hikchuy, hiki<sub>9</sub>, qikchu, qiki<sub>2</sub>  
**jadear:** hakakyay  
**lagrimear:** wiqiy, suruy  
**latidos del parpado:** raprapyay, rapiyani<sub>5</sub>  
**latir:** patpatyan  
**llorar:** waqay  
**llorar a cada rato:** waqapakuy, irqiy<sub>2</sub>  
**lloriquear, gimotear:** waqatyan, qistiy,  
**marchitado:** naqisqa, haqi  
**masturbación, polución:** wawsay<sub>7</sub>  
**menstruar:** kikuy<sub>9</sub>, k'iku<sub>7</sub>, killa, yawar hamuy,  
 map'akuy<sub>7</sub>  
**mojado:** uqu  
**nerviosismo, tembloroso:** katatatay, chukukuku,

**orinar:** ispay, hispay<sub>9</sub>  
**palpitar:** tipukyay, tipuqyay<sub>6</sub>, patpatyay,  
 patatatay<sub>8</sub>  
**rascar, arañar:** rachkiy, rachi<sub>7</sub>  
**rasguñar:** silluy  
**resollar:** ñusñuy<sub>7</sub>  
**resondrar:** haqchay  
**resoplar:** pukutyay  
**ruido nasal:** ñusñuy  
**salado:** puchqu  
**sangrar:** yawar pullpu, yawaryay<sub>7</sub>  
**secretar mucosa, babear:** taltay<sub>7</sub>  
**suciedad:** qanra  
**sucio:** qacha  
**sudar, transpirar:** qumpiy, hunpiy<sub>1</sub>, t'uqiy<sub>7</sub>  
**vomitar:** wischuy, atqy, kutichiy, aqtuy, tikray,  
 akruy<sub>2</sub>, qipnay<sub>7</sub>, sunqu muyu

### 7.5.3 Secreciones del cuerpo

**absceso, pus:** qiya, chupu  
**apestar:** asnay  
**baba, flema, mu osa:** llawsa<sub>7</sub>, tawti<sub>7</sub>  
**babeo, echar baba, babear:** tawtiy<sub>7</sub>, llawsay<sub>11</sub>  
**calostro:** phuqi ñuñu<sub>1</sub>  
**cerumen:** rinri wira  
**diarrea:** qicha  
**eructo:** kakya, qaqya,  
**espuma:** pusuqu  
**esputo con sangre:** yawar tuqa  
**esputo, saliva:** tuqa  
**evacuar, diarrea alvina:** siqray<sub>7</sub>  
**excrecencia carnosa:** walliku<sub>1</sub>  
**excremento, heces, caca:** aka, hatun ispay  
**flema:** lawsa, llawsa<sub>7</sub>  
**gases intestinales:** supiy<sub>9</sub>, wiksa punki

**grano pasado:** suchi, siwa  
**hedor:** asnay, kunkuy<sub>2</sub>  
**hemorragia:** yawar aparay  
**humores del cuerpo:** hilli<sub>5</sub>, ukupa hillin, huku  
 kaynin<sub>5</sub>  
**lagaña, legaña:** wiqti, chuqñi  
**lágrima:** wiqi  
**leche materna:** ñuñu, runa ñuñu, runa ñuqñun<sub>6</sub>  
**linfa:** llilli  
**líquido sinovial:** muqu tuqay  
**moco:** ñuti, quña  
**moquear, echar mocos:** quñay<sub>7</sub>  
**mucosa:** llawsa<sub>7</sub>, talta,  
**orinar turbio:** putka ispay  
**pedo, gas, ventosidad:** supiy  
**pulular:** watway

**pus seco:** kusma<sub>2</sub>

**pus, materia, pústula:** qiya

**sebo, grasa, gordura:** wira<sub>7</sub>

**secreción viscosa, baba:** lawta, talta<sub>1</sub>

**sudor:** qumpi, humpi

**supuración, pus:** qiyachay

**supurado:** qiyayasqa

**supurar:** qiyayay

**vaho, vapor:** waspi, wapsi

**vapor de un cuerpo:** qipyay, waspiynin, wapsi<sub>10</sub>

## 7.5.4 Agentes de las enfermedades

**ácaro:** ita, isa

**a a:** patku, wanti

**garrapata:** amaku, hamaku<sub>11</sub>

**gusano:** uru, kuru<sub>5</sub>

**liendre:** chiya

**lombriz, parásito:** kuyka, lliwqa, k'uyka

**madurar:** puquy, anay

**piojo:** usa

**piojo de pollo:** ita

**pulga subcutánea:** piki, ustu piki, iñu piki

**tenia solitaria:** palta kuyka, palta kuru<sub>11</sub>

## 7.6 Acciones del ser humano

### 7.6.1 Acciones individuales

**acostarse:** kumpakuy, wasanpakuy<sub>9</sub>

**afeitarse:** pasikuy<sub>7</sub>

**agachar:** kumuy

**antojo:** munariy, munay<sub>2</sub>

**apoderarse:** lapt'ay<sub>7</sub>

**aprender:** yachay

**asesinar:** sipiy<sub>9</sub>

**asquear:** millay

**avergonzar:** pinqachiy, p'inqaykachachiy<sub>7</sub>

**ayunar:** mana mikuy, taniy<sub>9</sub>, sasiy<sub>3</sub>, chachay<sub>9</sub>, mallaqay<sub>7</sub>

**balbucear:** rimaqay, hamlluy<sub>7</sub>

**beber:** upyay, ukyay<sub>7</sub>

**boca abajo, de bruces:** qasqumpa, laq'a<sub>7</sub>

**botar flema, escupir:** aqtuy

**buchear:** amuy, amulluy<sub>4</sub>

**calmar:** qasiy, amachaykachay

**calmarse:** hawkayakuy, sunquy tiyan<sub>2</sub>

**caminar:** puriy

**caminar tambaleando:** tinku tinku, tinka tinka, mitka mitka, ayru ayru<sub>9</sub>

**cantar:** takiy

**cerrar:** wichqay

**chupar, disolver en la boca:** mullmuy<sub>7</sub>

**comer:** mikuy

**cosquillar:** chikuchay, kulla<sub>4</sub>

**descansar:** samay

**descansar:** samay, waqtapay

**despertar:** rikchay

**disimular:** upa tukuy, mukmiy<sub>7</sub>

- disolver en la boca:** mullmuy<sub>7</sub>  
**dormir:** puñuy  
**dormir resollando fuerte:** quryay, ñusñuy<sub>7</sub>  
**dudar:** iskayrayay  
**echar de menos:** watukay  
**echarse en cama:** kuchpakuy, waqtapay  
**empalagar, fastidia , causar asco:** miyuy, amiy  
**empinarse:** hinkiy  
**en ayunas:** mallaqlla  
**encoger hombros, arrugar:** qintichiy, chintiy, sipuy  
**endulzarse:** miskiy, miskichikuy  
**engullir, devorar:** millpuy, rakray<sub>7</sub>  
**enjuagar:** muqchi<sub>4</sub>  
**enjuagarse:** muqchukuy, muqchikuy<sub>9</sub>  
**enlazar, atar cabos:** tupachiy, tinkuy  
**enojo, ira:** piñakuy, sunqu nanachiy<sub>3</sub>  
**enternecerse:** wawayay, llulluyay<sub>7</sub>  
**envalentonarse, dar ánimos:** qari tukuy, qarinchakuy, qarichay<sub>1</sub>  
**equivocación:** pantay  
**escapar:** ayqiy, paway, lluptiy, lluptiy  
**escondarse:** pakakuy<sub>7</sub>  
**escupir:** tuqay  
**frunce, pliegue, arruga:** chipu, chinti, sipu  
**fruncir:** chipuy  
**gatear:** latay  
**glotonear:** wankaray<sub>7</sub>  
**guardar en la boca:** amulliy<sub>3</sub>  
**gustar, degustar, saborear:** malliy<sub>7</sub>  
**hastí , fastidio:** amiy<sub>2</sub>  
**herir:** kiry, k'iriy, kirichay  
**hervir:** timpuy  
**inclinarse:** kurkuy, kumuy<sub>9</sub>  
**intenciones:** munaynin, sunqun<sub>2</sub>  
**irse, marcharse:** ripuy<sub>7</sub>  
**jugar:** pukllay  
**lamer:** llaqway  
**lavarse, asearse:** maqchikuy, mayllikuy<sub>7</sub>  
**levantarse:** hatariy  
**limpiar con dedo:** llunkuy<sub>2</sub>, lluspiy<sub>7</sub>  
**masti ar:** kachuy, kamuy<sub>9</sub>  
**masti ar coca:** hallpay<sub>9</sub>, akuy  
**masti ar sin dientes:** mullmay<sub>4</sub>  
**mirar:** qaway  
**morder:** kaniy, kachuy  
**morder a dentelladas:** qaqchiy, pataq<sub>1</sub>  
**nadar:** wampuy, tuytuy<sub>9</sub>, waytay<sub>7</sub>  
**parar:** sayay  
**pararse:** sayariy  
**parpadear:** chimpiy, chimsiy, qimchiy<sub>4</sub>, chimlliy<sub>4</sub>, ch'unkey<sub>9</sub>  
**parpadeo:** chimpiqyay, chakaqyay<sub>1</sub>  
**patalear:** patatatay<sub>9</sub>  
**paz, tranquilidad, bonanza:** hawka  
**perturbarse:** qurmay  
**picar, trozar:** ikay  
**pisar:** saruy  
**ponerse de costado:** kinrampay  
**ponerse de pie:** sayarir, sayaykuy<sub>9</sub>  
**pujar:** qamay  
**puñetear:** saqmay, takay  
**querer, desear, apetecer:** munay  
**reír:** asiy  
**rejojo, mirada iracunda:** qiwsu, q'insu<sub>7</sub>  
**resbalar, deslizarse:** lluchkay, sullmay, urmay  
**reservado:** kumu kumu, pinqapchi, mukuriy<sub>7</sub>  
**roncar:** qurquryay, qharqay<sub>7</sub>  
**ruborizar:** pukayariy  
**saber, conocer:** yachay, riqsiy  
**saciarse, sati facerse:** saksay, pananay, p'anananay<sub>7</sub>  
**saltar, brincar:** chintay, p'itay<sub>7</sub>  
**sed:** yakunayay, chakiy<sub>9</sub>, ch'akipakuy<sub>7</sub>  
**sentarse:** tiyay, tiyakuy

**sentarse de cuclillas:** suytuy, runk'ukuy<sub>7</sub>  
**sentenciar:** huchachay, ñañiy<sub>7</sub>  
**silbar:** sukay, siwi<sub>7</sub>  
**sobrecoger:** paway  
**sobresaltarse:** chipuqyay  
**sobresaltarse:** llaksay<sub>7</sub>  
**sonarse las narices:** ñuti pichakuy, sinniy<sub>7</sub>  
**soñar:** musquy, musqukuy  
**sorber:** suquy, laplay, luqluy<sub>7</sub>

**sorber de plato:** upuy  
**suspender sueño:** rikchary, puñuy allqay  
**trabajar:** llamkay, ruray  
**tragar, engullir:** rakray, raqray<sub>4</sub>, millpuy milq'uy<sub>7</sub>  
**tranquilidad, calma, sosiego:** qasi, qasilla, ñañi<sub>7</sub>  
**trepar:** lluqay, latay  
**tropezar:** miskay<sub>9</sub>, mitk'ay<sub>7</sub>  
**vesti se:** pachakuy, p'achakuy<sub>7</sub>  
**viajar:** illay

### 7.6.2 Acciones en relación a otros

**abrazar:** makallay, marqay, uqllaykuy<sub>7</sub>, uqllay<sub>9</sub>  
**acariciar:** llamiy, waylluy<sub>9</sub>  
**acostumbrarse:** ratakuy  
**adaptarse:** ratay, aprachay, hallay<sub>2</sub>  
**ahorcar:** siquy  
**amamantar:** ñuñuy  
**amar:** kuyay, waylluy  
**anular:** sipiy, yanqachay  
**apabullar:** waykay, watkay  
**apalearse:** waqtay, kaspichurkuy  
**aparearse:** tinkinakuy, kintiy<sub>7</sub>  
**atropellar:** chaquy, maquy  
**besar:** muchay, much'ay<sub>7</sub>  
**cargar (brazo):** marqay  
**cargar (en vilo):** huqariy, uqariy  
**cargar (espalda):** qipiy  
**castigar, golpear:** panay, maqay  
**chupetear:** llaqway, lawq'ay<sub>7</sub>  
**coito, copular:** uqllanakuy<sub>6</sub>, satiy, tinkinakuy, atinakuy<sub>2</sub>  
**contrato:** kamachinakuy, churanakuy  
**degollar, cortar:** nakay  
**despiadado:** hawcha<sub>1</sub>  
**empoderar, fortalecer:** kallpachay

**empreñarse, embarazarse:** wiksayakuy, wiksayay<sub>7</sub>  
**engendrar:** churyay, yumay<sub>2</sub>  
**enmarrocar:** chaqmay  
**enterrar, sepultar:** pampay  
**envenenar:** miyuchiy  
**estupro:** yuquy<sub>11</sub>  
**exterminar, extinguir:** uychuy, qulluy  
**fastidiar:** mahiy<sub>7</sub>  
**fornicar:** satiy, waqrakuy<sub>8</sub>, wachuy<sub>9</sub>, urway<sub>7</sub>  
**forzar, violentar:** kallpay  
**golpear:** takay, maqay, panay  
**hacer daño, perjudicar:** qaruy<sub>3</sub>  
**hacerse fuerte:** sinchiyay  
**injuriar:** kamiy<sub>3</sub>  
**intentar, procurar:** pitwi<sub>7</sub>  
**invitar:** qayariy, haku niy, minkay, mink'ay<sub>7</sub>  
**manosear:** mullkuy  
**matar:** sipiy<sub>9</sub>, wañuchiy  
**mechar, arrancar el cabello:** uma qaray, michuy<sub>7</sub>  
**pegar:** panay, maqay<sub>7</sub>  
**perdonar:** pampachay  
**pisotear:** sarunchay, sarupayay, taqtay<sub>7</sub>  
**sanarse de un mal:** qaliyakuy, qaliyapuy  
**secuestrar:** chinkachiy

**simular ser fuerte:** sinchi tukuy

**vender:** rantikuy

**violación:** kallpaynin, waqllichiy<sub>11</sub>

**violar:** kallpay, waskay<sub>11</sub>

### 7.6.3 Indicaciones y acciones terapéuticas

**abrigar, arropar:** wankuy, pistuy, qatay<sub>9</sub>

**abrir la boca:** hanllariy

**abrir la pierna:** chanka kichay, ichiriy

**abstenerse, guardar silencio:** upallakuy

**acomodar órganos internos:** suysuy, sillkiy<sub>2</sub>

**agarrar:** hapiy, makichay<sub>7</sub>

**ajustado, ahorcado:** tiqusqa, siqusqa<sub>9</sub>

**alimentar modisqueando:** umiy

**aliviar:** alliyay, kawsariy<sub>5</sub>

**amarrar:** watay

**aminorar dolor:** taniy, nanay tani

**amputar:** quruy, kuchuy, wituy<sub>9</sub>

**aplastar, oprimir:** ñitiy, llapiy

**apretar:** tiqy

**arañar, rasguñar:** rachkay, sillkuy<sub>7</sub>

**auscultar, examinar:** qatipay, taripay, llachpay, llamyay<sub>2</sub>

**averiguar:** taripay, maskay

**avisar, informar:** willay

**ayudar:** yanapay

**bañar:** armay

**carear:** uyapurachiy, tupachiy

**cirugía:** kuchuy, nakay, pistay

**colutorio:** muqchi<sub>11</sub>

**conjeturar, interpretar, adivinar, presentir**  
musyay

**contagiar:** ratay, palkay<sub>4</sub>

**coser:** siray

**cuclillas:** suytuy, kuytuy

**curaciones:** hampiykuna

**curar:** hampiy

**curar, tratar:** hampiy

**dar:** quy

**dar de comer:** mukuchiy, mikhuchiy<sub>7</sub>

**darse vigor y ánimo:** kallpachakuy<sub>1</sub>

**decir, hablar, expresar:** niy, rimay

**decúbito dorsal:** ankallay, ankallampa

**depilar:** llupiy<sub>7</sub>, lluphiy, paqlay, p'aqlay<sub>7</sub>, pisluy<sub>7</sub>

**desmenuzar:** ñutuy

**desnudar, desvestir:** qalay, llatanay, lluschiy, llustiy<sub>2</sub>

**despellejar:** lluch'iy<sub>7</sub>

**destetar:** anukay, hanukay<sub>9</sub>

**diagnóstico:** qatipay

**empujar:** tanqay

**encogerse:** chintiy, qintiy

**enrollar, envolver:** wankiy, maytuy, pituy

**entablillar:** chaqlay

**envolver (pañales):** pintuy

**estrujar:** hapiy, p'iqay<sub>7</sub>

**exprimir:** qapiy, qiwiy, wisq'ay<sub>9</sub>

**fajar:** chumpiy<sub>7</sub>

**formato:** yupichasqa

**fragmentar:** pakiy

**fragmentar, triturar:** ñutuy

**frotar:** qaquy

**gritar, forzar la voz:** qapariy

**guiñar:** chimsiy<sub>2</sub>, chillmiy<sub>9</sub>, qimillay<sub>7</sub>, k'imllay<sub>7</sub>

**hacer doler, resentir:** nanachiy

**hacer dormir:** puñuchiy<sub>9</sub>

**hacer vivir:** kawsachiy<sub>9</sub>

**hurgonear:** taqwiyy, wiqay<sub>7</sub>

**inquieto, rápido, veloz:** supay, saqra, tuki<sub>2</sub>

**inservible:** qaqra

**lactar, mamar:** ñuñuy, ñuñukuy, chichiy

**lamer:** llaqway, llawqay, llunk'uy,  
**lavar, asear:** maylliy, maqchhiy,  
**limpiar:** chuyachay, chuyachiy, pichay,  
**llamar:** qayay, waqyay,  
**mantear:** taspuy  
**mutila , amputar, cercenar:** wituy, wituchiy,  
 quruy, mut'uy,<sup>7</sup>, muruy,  
**observar:** qaway, ñawinchay,  
**ordeñar, sacar leche:** chaway  
**palmeaar:** taqllay,  
**palpar:** llapchay, llachpay, laptay, mullkuy,<sup>1</sup>  
**peinar:** ñaqchay  
**pellizcar:** chillpiy,<sup>3</sup>, lliphchiy,<sup>7</sup>, tipiy,<sup>9</sup>, t'ipsi,<sup>7</sup>  
**pestañear:** chimlliptiyay, tikllay,<sup>7</sup>  
**por favor:** ama hina kaychu (kaspay)  
**probar:** malliy  
**pulverizar:** akuyachiy  
**purifi ar, limpiar:** chuyachiy, chuyayachiy,  
 llumpaqqchay,<sup>7</sup>  
**quebrar:** pakiy, pitiy,<sup>3</sup>  
**quemar:** rupachiy, kañay  
**rascar escozor:** rachkay, kikuy,<sup>1</sup>  
**rasgar:** llikiy, qasuy  
**rasguñar:** qasmiy,<sup>7</sup>  
**raspar:** qachmiy

**rasurar:** kaktay, kitkiy  
**rasurar, rapar:** katkay, kitkiy, mumiy,<sup>7</sup>  
**razonar, discernir:** hamutay,<sup>4</sup>  
**recostar, acostar:** siriy  
**remangar:** qimpiy, qallpaq,<sup>7</sup>  
**reprender, reprochar, reñir:** anyay,<sup>3</sup>  
**reubicar órganos internos:** suysuy  
**reventar:** tuqyay  
**roer:** kutkuy, kuptuy,<sup>2</sup>  
**romper:** pakiy  
**ronzar, triturar:** muk'uy,<sup>7</sup>  
**saludar:** napay, rimaykukuy  
**seccionar:** wituchiy, rakiy  
**sobar, frotar, masajear:** qaquy  
**soltar:** kachariy,<sup>3</sup>  
**soplar:** pukuy,<sup>9</sup>  
**tetar:** ñuñuy, chichiy  
**tocar:** llachpay, llapchay,  
**trasladar:** astay,<sup>9</sup>  
**tumbarse:** kumpakuy,<sup>9</sup>  
**vaciara, verter:** hichay

#### 7.6.4 Instrumentos terapéuti os

**alfiler:** tipana,<sup>11</sup>  
**algodón:** utku  
**almohada:** sanwa, sannwa  
**balanza:** llasay qatipaq  
**cama:** kawitu  
**camilla:** ankallana, chakana  
**copa:** chuwa  
**copita:** ulti  
**escalpelo, cuchillo:** kuchuna  
**escupidera:** tuqana,<sup>11</sup>  
**estetoscopio:** uyarina  
**faja:** chumpi,<sup>11</sup>

**frazada:** qatana, qata  
**gasa:** chuya latapa  
**gotero:** sutuchina,<sup>11</sup>  
**hilo:** qaytu, watu,<sup>11</sup>  
**mortero:** muchka,<sup>11</sup>  
**muleta:** tawna,<sup>11</sup>  
**peine:** ñaqcha  
**placebo:** llullay, lullalla  
**sábana:** ukunchana  
**tije as:** kaptana  
**venda:** wankina





---

## EPÍLOGO

---

# HAMPIQKUNAPAQ, ¿PITAQ KANI?

## ¿Quién soy para los médicos?

Al finalizar este trabajo me ha quedado una pregunta en relación a la descripción semántica de *ukunchik* (nuestro cuerpo) y no sé si refleja totalmente *pi kasqayta* (quién soy): ¿los términos quechuas usados pueden ser útiles para entender la complejidad humana en un área cultural en cambio como son los Andes? ¿Qué aporta la nueva nomenclatura a lo que se ha hecho hasta ahora en la perspectiva ética? No es fácil responder a esta pregunta. Pero, quizás, algunas reflexiones podrían ser útiles para proponer maneras diferentes de estudiar lo que es parte de nuestra vida cotidiana. Todos tenemos que acudir de algún modo a la ayuda de los *hampikuna* (médicos), según las dolencias que aparecen *ukunchikpi* (en nuestro cuerpo); en mi caso, debo acudir cada cierto tiempo para hacer una serie de consultas de rutina con diversos especialistas.

Cada vez que voy a los consultorios de los médicos alópatas que siguen mi caso para mantener mi salud estable, me pongo a pensar que *lo que soy* como totalidad (*ñawray ukuyuqkuna*) andina *no lo soy* para mis tratantes. Soy, más bien y al parecer, una unidad segmentada (*mitasqa*) que debe ser auscultada por partes, por secciones, pues el cardiólogo, la neuróloga, el urólogo, el otorrinolaringólogo, el traumatólogo, el gastroenterólogo, por ejemplo, se preocupan —posiblemente— por mí como persona, pero solo son capaces de entenderme como un ser segmentado; vale decir, *yo soy* alguien que debe ser visto a través de cada uno de los órganos (o sistemas) de mi cuerpo que está en cuestión. ¿Qué decir sobre esto?

Escasas veces he acudido a médicos naturistas, en todo caso he ido recibiendo recomendaciones de personas entendidas en el uso de plantas o hierbas para diversos males que adolecía. Debo decir que todos han sido eficaces y que ayudaron la mayoría de las veces a suspender el uso de

pastillas que los médicos alópatas me habían recomendado a modo de placebos, para calmar más bien ciertas ansiedades producidas por lo desconocido, que todos tenemos.

Estas notas finales quieren recoger algunas reflexiones sobre mis visitas a cada uno de mis médicos, las que transcurren en un ritual peculiar. Quiero hacer una descripción en general de aquellas experiencias —pero como un usuario más de un sistema-seguro en un centro de salud— y terminar con una reflexión general sobre la problemática de la salud desde mi punto de vista particular.

## Primera parte

Mis encuentros con los médicos se dan en el marco de un sistema-seguro, en un centro de salud. Dichos encuentros están mediados por un conjunto de personas que me atienden con rituales específicos. Estos encuentros comienzan en la entrada del nosocomio, donde hay una persona que supervigila y te sigue con la vista por donde vas. Una vez en el interior, en la sección de reservas de consultas, hay que apretar un botón en una máquina que arroja un boleto con letras y números. Este boleto indica el turno de atención, que aparecerá en unas pantallas que indican el número de plataforma de atención al que uno debe dirigirse.

En la plataforma asignada se encuentra una persona uniformada que con una sonrisa construida que pide mi DNI en físico y luego de revisar su pantalla suele decir «¿usted es el señor fulano de tal?», para corroborar la coincidencia entre el DNI y mi persona presente. Luego pregunta, mirándome de reojo, con qué doctor tengo cita. Después de un silencio ocupado, con su misma sonrisa entrenada, me hace firmar una hoja del seguro y menciona el monto de la consulta que debo pagar, en efectivo o con tarjeta Visa. Después de engrampar los papeles resueltamente sellados me los entrega preguntándome «¿en qué más le puedo servir». Antes de terminar este tramo, algunas veces, la persona que me atiende me invita a calificar su atención, que va de muy bien a mal. Recuerdo que algunas veces he marcado regular o bien y alguna vez muy bien. ¿Por qué tanta coerción a la amabilidad?

Una vez obtenida mi ficha de atención me dirijo a la Mesa de partes de los médicos especialistas. Una larga cola de personas espera ser atendida, aguardando su turno. Un nosocomio privado, como al que voy, casi se ha convertido en un mini hospital público debido a la sobredemanda del público. Cada secretaria o asistente, dependiendo de su edad, trata a su manera a los clientes-pacientes. Si no se hizo una cita médica con semanas —y hasta meses— de anticipación o no ha llegado a las siete de la mañana —o antes— para separar una cita en el día como *adicional*, no será posible ser atendido. Para obtener una cita como adicional se debe firmar un cuaderno donde se menciona que no hay garantía de atención y que dependerá del número de *pacientes*. La espera puede alargarse por varias horas gracias

a la (no) información de las asistentes, pues lograr un turno dependerá de si los pacientes inscritos han llegado a tiempo o no a su cita.

El turno de atención por parte del médico oscila entre 15 a 20 minutos por persona. Los que no han tenido la suerte de separar su cita no tienen más remedio que esperar su turno hasta que el médico o la asistente lo llame como «paciente fulano de tal». Durante la espera, por lo general, las personas-pacientes están en silencio con los brazos cruzados mirando un televisor con el volumen bajo; aunque últimamente las personas prefieren usar sus celulares para revisar las noticias, sus redes sociales o mirar algún video. Hay quienes dormitan por el cansancio y la modorra, como decía una señora: «es bueno cabecear un poquito para aprovechar el tiempo». Los lugares de espera son lugares donde las personas suelen pasar el tiempo sin hacer nada, como si cierta angustia les carcomiera lentamente. Las asistentes prefieren no hacer familiaridad con las personas que esperan, pero sin duda que tienen sus preferidas.

Cuando llega el turno de atención, hay médicos que llaman a las personas por su apellido y nombre; en otros consultorios la secretaria o asistente es quien llama por el apellido precedido por el adjetivo *el paciente*. Entonces, el paciente tal atraviesa el umbral del consultorio entre tensiones y expectativas. La persona que requiere la atención del médico se convierte literalmente en paciente. Este término recuerda que cada persona, ante el sistema, es un ente pasivo y durante el tratamiento queda a merced de la institución y del médico. Los médicos están autorizados para obrar profesionalmente en el cuerpo del paciente mediante auscultaciones que terminan en diagnósticos y tratamientos. La persona que va por su salud o por el mal que lo aqueja, se convierte en un *cliente-paciente* dentro de un sistema de salud tiene que transitar rigurosamente por el tubo administrativo donde se prioriza más lo formal que a la persona misma.

La persona que busca mantener su salud debe adoptar la condición de cliente y por ello de *protegido* y como paciente la de *padecer* los protocolos médicos. En un sistema de seguro de salud las acciones de los médicos en el cuerpo del paciente están protegidas o respaldadas económicamente ante cualquier eventualidad. Y pensemos ahora en las personas que no tienen seguro médico, ellas no solo son frágiles y vulnerables, sino *ninguneables* y con la posibilidad de ser convertidas en *nuda vida* por el sistema que no las conoce. En realidad, las personas que no tienen seguro no van a nosocomios como a los que yo tengo la posibilidad de ir. No todos pueden ser considerados protegidos o clientes, la condición económica diferencia la condición de ciudadanos con derechos o no. El sistema excluye a los que no pueden tener un seguro y les impide acceder a un servicio de salud de calidad, pues la desigualdad se reproduce enviando a los que no tienen seguro a una dependencia pública cuando tienen necesidad de atender su salud. La condición de clientes y pacientes es una realidad que las personas deben afrontar en los nosocomios sin poder entender siquiera necesariamente las formas de trato que reciben. Esta situación, ¿es un destino? No lo creo, pero sí estoy seguro de que quien no

tiene posibilidades económicas no puede ser considerado como protegido (cliente) aunque su condición de vulnerable tenga todas las características de ser un potencial paciente.

Una vez ante el médico, el cliente-paciente pone su vida a disposición de la palabra y la acción especializada. Una pregunta del médico puede desatar un torbellino de sentimientos e interpretaciones de los males que le aqueja como respuesta; vale decir, el paciente trata de describir lo que le pasa en alguna parte de su cuerpo que está transida por algún tipo de *dolor*; por lo general, el médico escucha y repregunta algunos aspectos vinculados a la parte afectada. Toma el tiempo necesario para seguir cada caso y luego esboza un diagnóstico (¿una conjetura o una hipótesis?) sobre el punto que está en cuestión. La palabra del especialista determina la continuación, el cambio o la finalización del tratamiento.

Pero mi encuentro con el médico es un encuentro con el especialista de una parte de mi *uku*. Mi *uku* queda focalizado y reducido a un conjunto de palabras con las que se describen los posibles problemas de esa parte. La parte de mi *uku* se configura solo como corazón, riñón, nariz, pulmón, estómago o cabeza. Es más, el especialista redibuja verbalmente el mal que podría estar afectando esa zona después de auscultar los límites de las regiones de alguno de mis órganos. En ocasiones se vale de análisis químicos de la sangre o mediante los exámenes radiográficos en los que se registran un conjunto de datos que comprueban el *statu quo* del órgano o sistema que estaría afectando *runa kayniyta* (mi persona). Las palabras del médico dicen del *mal* que estaría afectando o mejorando la parte examinada y no necesariamente qué me pasa como individuo o como persona multidimensional.

Ahora bien, cada especialista trata a la persona sin tener en cuenta lo que dicen los otros especialistas, aunque la historia clínica tiene registrada parte de su *vida* en un lenguaje relativamente encriptado que los médicos conocen. Cada especialista anota el resultado del diagnóstico del día de la consulta en hojas que van engrosando el legajo del paciente. Este fajo de hojas está al cuidado de un portapliegos que trae y lleva a su lugar el expediente después de ser revisado por el especialista. La historia clínica registra los datos de las dolencias y se convierte en un mudo testigo de los eventos en cada parte del cuerpo del paciente. La historia clínica es en realidad la memoria parcial de alguna de las partes del cuerpo que han sido tratadas ocasionalmente para ayudar a tomar una decisión y enfrentar lo indecible.

Sin embargo, el diagnóstico dicho por el especialista debe verificarse con el auscultamiento del paciente. El especialista es, en realidad, un empírico que debe auscultar las partes *afectadas* del cuerpo de la persona, cotejando con otros casos y determinando la regularidad o no de su funcionamiento. Por lo general se valen del estetoscopio para oír los latidos del corazón y el ingreso del aire a los pulmones o se palpa regiones del vientre; pero también se le ordena al paciente caminar o tocarse la nariz, o hacer exámenes con aparatos que penetran en su *uku*, entre otros. En cierto sentido, el especialista busca delinear la fuente del mal localizado; pero no hace preguntas en torno a otras partes del cuerpo, salvo excepciones. Cada especialista

responde por lo que conoce. Para cerrar la consulta el especialista recomienda alguna medicina en un formulario y una receta para adquirir los medicamentos en la farmacia del nosocomio. Si no tuviera seguro, el medicamento tendrá un precio que pone en tensión al cliente-paciente; los precios *reales* son simplemente exorbitantes. Las medicinas están orientadas a reducir o eliminar el mal detectado y con ello, probablemente, la recuperación de la salud. El apretón de manos sella la despedida hasta la próxima visita. Algunas veces uno sale como liberado de una tensión invisible que se había apoderado de uno y, otras veces, con mayor preocupación y con la esperanza de tener mejor suerte en el proceso.

## Segunda parte

Ahora bien, ¿quién soy para el especialista de la salud en medicina alopática? No lo sé; pero puedo decir, a partir de mi experiencia, que soy considerado como una persona con algún problema anómalo en alguna parte de mi cuerpo, pero ninguno de ellos ha ido más allá de mi cuerpo físico. Las preguntas han estado orientadas a revisar la *parte* afectada de mi cuerpo e indirectamente era considerado como una persona con un conjunto de sistemas orgánicos e inorgánicos. La atención, en la práctica se reduce a revisar las partes afectadas según los estándares del sistema-seguro. Pero yo soy *uku* y no tengo solamente un cuerpo. Ser *uku* me hace pensar que soy más que un conjunto de órganos o sistema de órganos funcionando regularmente, soy más bien *runa ukuyuqkuna*. No soy un bloque, sino un sistema de *adentros*: *ukuyuqkuna*. Por ello, yo soy un *uku* complejo que no se agota en la fisicalidad, la materialidad biológica o la expresión performática.

Entonces, ¿qué es *uku*? El término quechua reporta al ser humano como un conjunto complejo de interioridades espacio-temporales o subjetividades tiempo-espaciales que aparece como con una identidad (*hawa*) que muchas veces solo es un estereotipo de lo que es. *Ñuqaqa imaymana ukuyuqkunam kani*. Donde, *hawa* es solo la imagen performing las interioridades; es la teatralidad o visibilidad de la compleja encrucijada llamado *runa* que está en un tiempo-lugar y siempre presente: *kachkanim*. Las presentaciones son a la vez representaciones de lo que está en el *uku-uku*, ese insondable mundo del que casi no sabemos mucho y es nuestra misma interioridad, aquello que somos nosotros mismos. ¿*Pitaaq runa kasqanchikta riqsin?* Nadie. Pues lo que somos permanece inmarcesible y no se puede limitar a una simple descripción o a una referencia cuantitativa. Yo soy *uku*, mis subjetividades o mis relaciones con el todo se expresan mediante mis performatividades o mejor: mis acciones, pero lo que soy no se agotan en estas. Soy un microcosmos infinito limitado en el tiempo y en el espacio, por las palabras y los hechos cambiantes, alguien que ambula en muchos espacios y tiempos y una encrucijada de múltiples relaciones. Por ello, soy también un *ayllu* (sistema) de otros *ñawray ukukuna* con cierto parecido como yo.

Como *uku* no soy pedazos articulados de muchas cosas, soy un *uku* hilvanado finamente con muchos otros *uku* que tiene en la libertad su límite. La libertad puede tener distintos nombres o formas de vida o *almas*. Visto así, mi cuerpo tiene tantas *almas* que me hacen ser lo que soy: *kani*. *Ñuqaqa kani*, una totalidad por mis interioridades (*ukukuna*) que se configuran de muchas maneras y que podríamos denominar como *almas*. En realidad, al menos —por el momento— soy *sami*, *supay* y *animu*. Mi libertad está en mi aliento (*sami*) que me hace un viviente en medio de otros y con otros; este viviente es dueño de tantas energías (*supaykuna*) que se expresan en mis capacidades singulares, diferentes e irrepetibles; todos estos urdidos en un *animu* que se hace unitario y único, una entidad completa en proceso hacia algo y algún lugar; todo esto es lo que me hace ser diferente, único e infinito. *Chaymi, kikillaypuni kani maypipas*. Pero, lo que me hace ser (*kay*) y vivir (*kawsay*) para los otros es mi nombre (*su* ). En efecto, el nombre me hace ser como una totalidad integrada en un mundo diverso y complejo. Entonces, ¿por qué habría que dividir (*rakiy*) mis interioridades (*ukuykunata*) para ser tratado por separado por los especialistas?

Cuando el *sasachakuy pacha* se inicia en mí, mi *uku* se declara como *unqusqa* (frágil), donde el dolor (*nanay*) es el que avisa que *uku* entra en tensión (*llaki*). *Chayraykuy unquspayqa tukuy ukuyimi nanarin, llakiman yaykun*. En efecto, una parte *adolorida* de mi *uku* afecta la totalidad de lo que soy. Por ejemplo, el cambio de clima me afecta dos veces al año, alrededor de Semana Santa y finalizando la festividad del Señor de los Milagros, como dice una tradición oral en Lima. En esos tiempos mi *uku* padece cambios que desmejoran mi vida cotidiana y dificultan sobre todo mi respiración y afectan mi existencia. Pero también, hay otros males que están *umaypi, sunquypi hinallataq qari kasqaypipas* que muestran que el proceso en la vida es irreversible. De lo único que puedo estar seguro es de que una de las partes afecta al conjunto de mi cuerpo (*ñuqa kasqayta*) hasta hacerme *umpu*, aunque no se note del todo.

*Umayqa* no es solo mi cabeza física. El término *uma* implica un conjunto de dimensiones que no son del todo definidas pero que implican todo mi *uku*. Entre otros, significa ser razón, pensamiento, manera de mirar el mundo, vale decir que yo soy inteligencia (*yuyayniyuq*) consciente de la estructura total de lo que existe (*kay* o *kawsay*). Así, soy reflexión (*hamutay*) en la medida que puedo crear o hacer algo nuevo (*kamay*), ordenar o establecer (*patachay*), querer o desear (*munay*), amar (*kuyay* o *waylluy*). Ser *cabeza* es tener responsabilidades (*nanachikuykuna*) para hacer las cosas bien y responder o hacerse cargo del resultado de mis acciones; pues la responsabilidad de ser cabeza es mayor que ser pie o ser estómago. Entonces, si hay algo que afecta mi cabeza, no solo afecta una parte de mi cuerpo, afecta al conjunto de las dimensiones y de las relaciones implicadas con el ser cabeza en mi familia, en mi trabajo o en la sociedad.

Mis relaciones con los otros dan cuenta de mí mismo por el simple hecho de estar incorporado en una estructura compleja de la vida y el de reconocer mi situación y posición en la organización (*ayllu*). Ser *uma* en una estructura social es ser capital de algo o de una agrupación. Ser

representante de una estructura social, por ejemplo, es el *umalliq*. Cuando alguien tiene *uma nanay* no solo tiene una cefalea, sino que su condición humana está en peligro y corre el riesgo de desfigurarse como tal; ese *uma nanay* puede ser fatal y de hecho lo es en algunos casos. Ser *uma* es, desde otra óptica, ser capital, una identidad individual y ser único en la historia, ser alguien irrepetible y no duplicable. El término *uma* es, por ello, una palabra que me ayuda a decir que soy único, que no se admite duplicidad ni ser reemplazado por otro.

Mi ser *uma* no está desvinculado de las otras partes de mi *uku* y de mis relaciones con el resto de la naturaleza visible o invisible (*pachamama*) de todo el universo (*teqsi muyuntinp*). Esta manera de decir grafica las maneras de saberse o creer su propia existencia en un contexto determinado. Mi *ser cabeza* me hace situar en la historia (*kay pachapi*) y lo que sucede en la vida depende también de mi acción y muchas cosas revolotean en mí sin poder resolverse necesariamente. Yo como persona soy también creador de muchas cosas y lo creado depende de mí, requiere ser criado. *Chaychiki lliw rurasqaykuna ñuqallaypim muyukachan*. Cada ser humano (*runa*) se ubica en el centro de los procesos de lo que es capaz de conocer, entender y amar.

Es la cabeza (*uma*) la que es capaz de conocer el mundo a través del resto del cuerpo. Y lo que es conocido es *riqsisqa*. Lo que es conocido es una fuente a la que se acude como referencia y seguridad. Se suele decir que solemos regresar a menudo a lo que conocemos. Pero también lanzarnos a lo que queremos conocer y no sabemos qué es. Vivimos en la tensión seguridad-esperanza. Una vez que conozco algo (*takyaspaqa*), esto me da seguridad para buscar lo que no conozco (*maskani*). Pero, yo conozco lo que se me presenta a *mis sentido*; estos están en todo mi cuerpo. Lo que sé me afecta —positiva o negativamente— lo que soy: *runa kasqayta* y, por lo tanto, *ukuykunata*. Yo soy, entonces, una encrucijada de las relaciones con el todo.

En esa encrucijada, la persona conocida se convierte en mi *wawqi* o *pani*<sup>99</sup> para convertir un conjunto de personas en un *ayllu* al que pueden pertenecer otros y ser *riqsisqakuna*, vale decir convertirse en conocidos. En efecto, como cuerpo conozco al otro y la cabeza es la que me da una explicación de lo que es *riqsisqa*. Este término es vinculante, es memoria y facilita el reencuentro entre iguales y ser definitivamente los *riqsisqa masi*. Finalmente, es mi cuerpo el que puede conocer a otro cuerpo en las relaciones más íntimas. Y lo que puede ser conocido permanece como *mana riqsisqa*. Por lo tanto, mi *uma* solo es un término que simbólicamente sintetiza mis maneras de conocer, interpretar y orientar mis relaciones con la naturaleza, la sociedad y las instituciones.

Algo similar ocurre con *sunqu*. Este término además de designar al *corazón*, que biológicamente es mejor denominar *puywan*, representa un mundo personal que solemos identificar como el

<sup>99</sup> Desde el punto de vista del varón, otro varón es *wawqi* y *pani* la mujer; desde el punto de vista de la mujer, otra mujer es *ñaña* y *turi* el varón.

campo emocional, psicológico, espiritual y físico. En realidad, yo soy *sunqu*, una encrucijada por la que transitan todas las relaciones con el macro y el micro cosmos existente. Aquí se concentran mis capacidades como producto de mis vínculos con el universo cercano. Yo soy *sunqu*, y como tal yo soy mis capacidades, mis energías, mis potencialidades, en una sola palabra: soy *supay*. Pero, en realidad, yo soy multidimensionalidad con *imaymana supaykuna*. Todo ello está contenido en el yo como *sunqu*. No solo son habilidades relativas y relacionadas con los otros, sino son potencialidades buscando desenvolverse de muchas maneras y en distintos tiempos y espacios. *Ñuqaqa, tukuy imatapas ruraymanmi; atiymanmi*. Vale decir, que soy una capacidad con posibilidades de hacer lo necesario no solo para existir sino para vivir. Esto hace que lo que es válido en un contexto no lo es necesariamente en otro.

Como *uku* soy, entonces, muchas dimensiones que se grafican en mi capacidad de querer o ansiar (*munay*), de amar (*kuyay, waylluy*), de vincularme con otros (*ayninakuy*), vale decir de ser uno mismo (*kay*), siempre singular. Como *sunqu* soy capaz de hacer todo esto y más, como odiar (*chiquiy*), detestar (*millay*), maldecir (*ñakay*), despreciar (*usuchiy*), entre otros. Puedo odiar *tukuy sunquywan*, como José María Arguedas recuerda cuando habla de la *rabia*. Esta palabra está en su «Último diario», de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, para decir a los jóvenes «*ama rabiaychikchu*»; pues, pide que el odio no esté en su interior (*ukunpi*); se debe erradicar para que la experiencia, el deseo y las expectativas se encuentren en otro campo. Allí el *sunqu* cumple la función de centralizar los sabores y los sinsabores de los acontecimientos y transformarlos en una nueva y diferente situación.

Yo como *sunqu*, también, estoy dispuesto a concertar (*tupachiy*), a mantener independencia (*kikillan kay*) y a aislarme (*sapalla kay*) de otros para encerrarme (*chusaqayay*) en mis adentros (*ukuypipuni*). Mi corazón no es mi *sunqu*, antes bien como *sunqu* necesito de mi órgano que debe funcionar para sostener lo que soy. Soy mi *sunqu* y tengo *puywan* que alimenta mi *supay*, que dinamiza toda mi manera de ser como yo mismo (*kikiypuni*). En el *sunqu* confluyen las maneras de entenderse con el otro y vincularse con todo lo que sea considerado como semejante o como distinto, allí reside su capacidad de entender, sentir y desear como ser humano. Yo soy *sunqu* en sus diversas formas.

Finalmente, lo mismo ocurre cuando está en cuestión *qari kayniy*. Mi identidad de género no se reduce a mis órganos genitales, que podrían estar en condiciones patológicas y afectar mi propia integridad y relacionalidad. Mi identidad pasa también por el órgano que me identifica como varón (*qari kaniy*) o como mujer (*warmi kaynin*). Yo soy *qari* y como tal me desempeño haciendo de mí en diversas identidades. Yo no tengo un órgano, soy *qari* o *warmi* por otras maneras de ser yo mismo. Aunque se pueda identificar un rasgo externo, los *runakuna* no dejamos la otra dimensión de la humanidad. En el fondo somos una identidad sin dejar de ser la otra que está como inserta en la manera de vivir y relacionarse con el otro. Hago de *qari* y también de *warmi* en mis relaciones.



Ser *qari* o *warmi* es una manera de vincularse con el otro; uno se forma en una identidad cuando se relaciona con la otra forma. Me hago *qari* en referencia a *warmi* y viceversa. Cada identidad es irrepetible y al mismo tiempo irremplazable; su manera de ser se configura en la relación con la persona que es considerada *sunquchallay* de muchas maneras. En efecto, las maneras de vincularse con el otro requieren de singularidades y maneras de establecer una realidad completa. Esta completud es fundamentalmente modos infinitos de construcción con el otro que no se acaba en la mera genitalidad, se amplía en las diversas condiciones que se hacen socialmente. La genitalidad es solo un aspecto que nos hace ser *runa* de dos maneras: *qari-warmi*. Entonces, un médico alópata que no considera mi mismidad, solo revisa mi fisicalidad y determina lo necesario para seguir viviendo, en realidad, mis maneras-de-ser-con-el-otro.

Soy una complejidad de relaciones, vinculaciones con individuos y con comunidades igualmente no fáciles de entender. Las maneras de presentarse a los otros son muchas veces inefables. Mi ser *qari* es solo una manera de ser en relación con los otros, es ser *runa*. Pues, la dignidad de ser cada persona le hace emprender caminos por rutas diferentes (*sapakama kay*) y sin excluirse necesariamente. *Chayraykum sapa qari, sapa warmi runa kasqankurayku kkillanmanta tupanakuspa, tin unakuspa, tinkina uspa ima, wiñaypaq qispinku* (Por eso, cada varón, cada mujer por ser persona humana por voluntad propia encontrándose, relacionándose, vinculándose, se desarrollarán por siempre en libertad).



## Bibliografía

- ACADEMIA MAYOR DE LA LENGUA QUECHUA (AMLQ) (2005). *Diccionario quechua - español – quechua. Qheswa - español – qheswa. Simi taqe*. Cusco: Gobierno Regional del Cusco.
- AGAMBEN, Giorgio (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- AGAMBEN, Giorgio (2017). *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- ALARCÓN Graciela y Enrique CIPRIANI (editores) (2014). *Idealismo y ciencia en los Andes. A los 50 años del proyecto herediano en Kuyo Chico*. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- ALBAR Eduard y Miguel A. QUINTANILLA (2012). *Ciencia, tecnología y sociedad*. Madrid: Editorial Trotta-CSIC.
- ALBARRACÍN, Lelia (2017). *Diccionario Quichua – Castellano. Variedad de Santiago del Estero*. Santiago del Estero: Edunse.
- ALCA Ananías y Gustavo BLANCO (1994). *Recuperación y socialización de conocimientos en: medicina andina*. Ayacucho: Centro de Capacitación Campesina.
- ALKIRE, Sabina (2002). *Valuing Freedoms. Sen's Capability Approach and Poverty Reductio* . Oxford: Oxford University Press.Herder.
- ALLEN, Katherine (1982). «Body and Soul in Quechua Thought». *Journal of Latin American Lore*, 8:2, pp. 79-196. Recuperado de: <http://www.bibvirtual.ucb.edu.bo/etnias/digital/106000103.pdf>.
- AGUILAR, Rafael (1970). *Gramáti a quechua y vocabularios*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- AGUILÓ, Federico (1985). *Enfermedad y salud según la concepción aymaro-quechua*. Sucre: Talleres Gráficos Qori Llama. Tercera edición.
- ANCHORENA, Dionisio (1874). *Gramáti a quechua o del idioma del Imperio de los Incas*. Lima: Imprenta del Estado.

- ANDERSON, Jeanine (2013). «Movimiento, movilidad y migración: una visión dinámica de la niñez andina». *Bulletin de l'Institut français d'Études Andines* / 2013, 42 (3), pp. 453-471.
- ANÓNIMO QUECHUA (1974). *Tutupaka o el mancebo que venció al Diablo*. Recopilación y traducción de Jorge A. Lira. Lima: Editorial Milla Batres.
- ANSIÓN, Juan (1987). *Desde el rincón de los muertos. Pensamiento mítico en Ayacucho*. Lima: Gredes.
- ANSIÓN, Juan (editor) (1989). *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: TAREA, Asociación de Publicaciones Educativas.
- ARAMBARRI Pablo y Lidia MANCILLA (2014). *Diccionario Quechua/Español. Español/Quechua*. Lanús Oeste: Nuestra América.
- ARAUJO Kathya y Mercedes Prieto (editoras) (2008). *Estudios sobre sexualidades en América Latina*. Quito: Flacso. Recuperado de: <http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/51229.pdf>
- ARÉVALO, José Carlos (2014). *Yachayninchukkuna. Nuestros saberes andinos*. Puno: UNAJMA.
- ARGUEDAS, José María (1973). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Losada.
- ARGUEDAS, José María (1983). *Obras completas*, Tomos I y II. Lima: Horizonte, pp 203-210.
- ARGUEDAS, José María (1983). «La agonía de Rasu-Ñiti». En *Obras completas*, Tomo I. Lima: Horizonte, pp 203-210.
- ARGUEDAS, José María (1983). «Warma kuyay (amor de niño)». En *Obras completas*, Tomo I. Lima: Horizonte, pp. 7-13.
- ARGUEDAS, José María (1998). «Huk doctorkunaman waqay». En Murra et al. 1998: 251-155
- ARNOLD, Denise (compiladora) (1998). *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes*. La Paz: CIASE-ILCA.
- ARREDONDO, Freder (2006). «Dualidad simbólica de plantas y animales en la práctica médica del curandero-paciente en Huancayo». Tesis de Maestría en Antropología PUCP.
- ARROYO, Juan (2006). *Medicina tradicional andina y medicina occidental: una falsa disyuntiva*. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- ARROYO, Sabino (1987). *Algunos aspectos del culto al Tayta Wamani*. Lima: Promanuscrito.
- AUGÉ, Marc (1998). *Las formas del olvido*. Barcelona. Editorial Gedisa.
- AVEMPACE (2007). *Libro sobre el alma*. Madrid: Trotta.
- AVERROES (2003). *El libro de las generalidades de la medicina*. Madrid: Editorial Trotta.
- AYALA, Juan Luis (1990). *Insurgencia de los yatiris. Manifestaciones culturales del hombre andino*. Lima: edición con el auspicio de CONCYTEC.
- AZAROLA, Belén (2013). «La soba de cuy. Cuerpo, persona y práctica ritual en los Andes peruanos». VII Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Recuperado de: <https://www.academica.org/000-076/162.pdf>

- BARBARÁN, Francisco (2004). «Usos mágicos, medicinales y rituales de la fauna en la Puna del Noroeste Argentino y Sur de Bolivia». *Contribuciones al Manejo de Vida Silvestre en Latinoam rica* 1(1):1-26. Recuperado de: <http://www.portalces.org/sites/default/files/migrated/docs/955.pdf>
- BARTRA, Roger (2014). *Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío*. Valencia: Pre-Textos.
- BASTIEN, Joseph (1988), «Shaman contra enfermero en los Andes bolivianos». *Allpanchis* Año XX – N° 31, pp. 163-197.
- BEKAERT, Elisa (2009). «Análisis de las metáforas y metonimias relativas a cinco partes del cuerpo esenciales: el ojo, la oreja, la nariz, la boca y la mano». Tesis de Máster, Universidad de Gante. Recuperado de: [https://www.academia.edu/2486439/An%C3%A1lisis\\_de\\_las\\_met%C3%A1foras\\_y\\_metonimias\\_relativas\\_a\\_cinco\\_partes\\_del\\_cuerpo\\_esenciales\\_el\\_ojo\\_la\\_oreja\\_la\\_nariz\\_la\\_boca\\_y\\_la\\_mano](https://www.academia.edu/2486439/An%C3%A1lisis_de_las_met%C3%A1foras_y_metonimias_relativas_a_cinco_partes_del_cuerpo_esenciales_el_ojo_la_oreja_la_nariz_la_boca_y_la_mano)
- BERTONIO, Ludovico (1612). *Vocabulario de la lengua aymara*. Juli: Francisco del Canto.
- BERTRAND-ROUSSEAU, Pierrette (1986). «La concepción del hombre entre los shipibos. Estudio de algunas nociones». *Anthropologica*, Vol. 4, N° 4, pp. 91-114, Lima.
- BIANCHETTI, María Cristina (2008). *Cosmovisión sobrenatural de la locura. Pautas populares de salud mental en la puna argentina*. Salta: Editorial Hanne.
- BIANCHETTI; María Cristina (2012). «Métodos de diagnóstico vigentes en los curanderos andinos del noreste argentino. Predicción, pronóstico, diagnóstico y tratamiento en la medicina tradicional de La Puna». *Pueblo Contin nte* 23(1), pp. 57-71. Recuperado de: <http://journal.upao.edu.pe/PuebloContinente/article/viewFile/344/311>.
- BLAISDELL Amy y Cecilie VINDAL, (2014). «Losing fat, gaining treatments: the use of biomedicine as a cure for folk illnesses in the Andes». *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, número 10, pp. 1-15. Recuperado de: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4096414/>
- BOLTON, Ralph (2009). *Cuyes, Camiones y Cuentos en los Andes*. Lima: Horizonte.
- BOLTON, Ralph (2013). *Susto, coca y los efectos de la altura en la cultura andina. Estudios en la antropología de la salud y en la antropología psicológica*. Lima: Editorial Horizonte.
- BORDA, Edison Percy (2016). *Nina qallu*. Lima: Pakarina ediciones.
- BOURDIN, Gabriel Luis (2007). *El cuerpo humano entre los mayas. Una aproximación lingüística*. México: Universidad Autónoma de Yucatán.
- BOURDIN, Gabriel Luis (2014). «En los tiempos de ñaupá: El cuerpo y la deixis temporal en lenguas originarias de Sudamérica». *Península*, Volumen 9, N°1, pp. 33-58. Recuperado de: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1870576614701199>
- BOYER, Isabel N. (2006). «El samay, el susto y el concepto de persona en Ayacucho, Perú». En Fernández, Gerardo (coordinador). *Salud e Interculturalidad en América Latina Antropología de la salud y crítica intercultural*. Quito: Abya-Yala, pp. 187-215.

- BRAVO, Domingo (2016). *Diccionario Quichua Santiagueño-Ca tellano*. Buenos Aires: Editorial Dunken.
- BUGALLO Lucila y Mario VILCA (2011). «Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de Jujuy, Argentina)». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Débats. Recuperado de: <https://nuevomundo.revues.org/61781>
- BUNGE, Mario (2012). *Filosofía para m dicos*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- BUYTENDIJK, F.J.J. (1955). *La Mujer: Naturaleza-Apariencia-Existencia*. Madrid: Revista de Occidente.
- CABEZAS, César (2016). *Guía para una historia clínica*. Lima: Solvima Graf. SAC.
- CABIESES, Fernando (1993). *Apuntes sobre Medicina Tradicional. La racionalización de lo irracional*. Lima: Talleres de A&B S. A. Tomos I y II.
- CÁCERES, Efraín (1988). *Si crees, los apus te curan. Medicina Andina e Identidad Cultural*. Lima: Centro de Medicina Andina.
- CÁCERES, Efraín (2008). *Susto o mancharisqa. Perturbaciones angustiosas en el sistema médico indígena andino*. Cusco: INC.
- CÁCERES, Efraín (2015). *Concepción y cuidado indígena del recién nacido. Antropología del neonato andino*. Cusco: Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.
- CADILLO, Silvestre (2015). «Curso electivo quechua médico. Guía de enseñanza y aprendizaje». Lima: USMP. Recuperado de: <https://es.scribd.com/doc/81129217/Guia-Quechua-Médica>.
- CAILLAVET, Chantal (2000). *Etnias del norte. Etnohistoria e historia del Ecuador*. Lima: IFEA.
- CALLE, Efraín et al. (2011). *Ama usuchisqa kanapaq, runayananchikpaq. Para ser ciudadano y no ser discriminados*. Lima: PUCP.
- CAMPBELL, Elizabeth (s.a.). *Nuestra salud. Qhali kayninchis*. Lima: Editorial Universo S.A.
- CAMPOS, Roberto (2009). «Historia sobre el empacho en Bolivia (1612-2007)». *Revista de la Sociedad Boliviana de Pediatría*, 48 (2), pp. 77 – 84. Recuperado de: <http://www.scielo.org.bo/pdf/rbp/v48n2/a02.pdf>
- CAMPOS, Roberto (2016). *Doña Rosita Asencio. Curandera purépecha*. México: Artes de México.
- CANGUILHEM, Georges (2004). *Escritos sobre la medicina*. Buenos Aires: Amorrortu.
- CARUSO, Giuseppe (2005). *Onaya shipipo-conibo. El sistema médico tradicional y los desafíos de la modernidad*. Quito: Abya-Yala.
- CASO Jesús y Valentina YAURI (2013). *Literatura quechua. Para la educación bilingüe, con especial énfasis en la tradición Anqara de Huancavelica*. Lima: Magreb Producciones.
- CASTELLANOS Elmer, Héctor CASTELLANOS y Vicenta CCANTO (2005). *Diccionario básico quechua*. Lima: Chirapa.
- CASTRILLÓN, Ana María (2014). «Pensar lo imposible: la grasa en el mundo andino». Recuperado de: <https://salidasdecampoantropologiapuj.wordpress.com/2014-01-2/narino-antropologias-del-mundo-andino-territorio-y-cultura/pensar-lo-imposible-la-grasa-en-el-mundo-andino/>

- CAVERO, Gilberto (1988). *Supersticiones y medicina quechuas*. Trujillo: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- CERNA, Farah (2007). «Para el mundo entero. Una mirada antropológica en la sala de salud mental». Pro-manuscrito.
- CERRÓN PALOMINO, RODOLFO (2014). *Arte y vocabulario en la Lengua General del Perú*. Edición interpretada y modernizada por Rodolfo Cerrón-Palomino. Lima: PUCP-IRA.
- CHAMORRO, Graciela (2009). *Decir el cuerpo: Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní*. Asunción: Tiempo de Historia/FONDEC.
- CHAPUIS, Jean (2015). *La perspectiva du mal. De régléments du corp à l'ordre du monde chez les Wayana de Guyana*. Matoury: Ibis Rouge Editions.
- CHARLIER-ZEINEDDINE, Laurence (2013). «Manger pour ne pas être mangé», *Anthropologie de l'alimentation dans les Andes boliviennes*. Anthropology of food [Online], S8 | 2013, Online since 21 October 2013. Recuperado de: <http://journals.openedition.org/aof/7371>
- CHATI, Guido (2015). «Historia y memoria campesina: silencios y representaciones sobre la lucha por la tierra y la represión en Ongoy». *Anthropologica*, Vol. 33, N.º 34, pp. 35-62, Lima.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre (1998). *Ver, saber, poder. Chamanismo de los yagua de la Amazonía peruana*. Lima: IFEA-CAAAP-CAEA Conicet.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre (2008). «Las plantas maestro y sus discípulos: Curanderismo del Amazonas». *Huairasacha. Ayahuasca Académica*. Recuperado de: <http://huairasacha.blogspot.pe/2008/03/las-plantas-maestro-y-sus-discipulos.html>
- CHÁVEZ, Fabiola (1997). «Embarazo y parto en los cronistas de los siglos XVI-XVII». *Anthropologica*, Vol. 15, N.º 15, pp. 97-134, Lima.
- CHIRAPAQ (2015). *Las sabias en los sistemas de salud indígenas. Conocimientos y Biodiversidad de los Pueblos Quechua y Shawi del Perú*. Lima: Chirapaq. Recuperado de: <http://www.thp.org/wp-content/uploads/2015/07/PDF-Sabias-Ind%C3%ADgenas.pdf>
- CHIRINOS, Andrés y Alejo MAQUE (1996). *Eros andino*. Cusco: CBC.
- CHOZA, Jacinto (2017). *Antropología de la sexualidad*. Sevilla: Themata. Recuperado de: <https://idus.us.es/xmlui/bitstream/handle/11441/60435/Antropolog%C3%ADa%20de%20la%20sexualidad.pdf?sequence=1>
- CICERÓN (2011). *Sobre el dolor*. Madrid: Gredos.
- CITARELLA Luca y Alessia ZANGARI (editores) (2009). *Yachay Tinkuy. Salud e interculturalidad en Bolivia y América Latina*. La Paz: PROHISABA. Recuperado de: <http://saludpublica.bvsp.org.bo/textocompleto/bvsp/boxp68/salud-interculturalidad.pdf>
- CLASSEN, Constance. (1990). «Inca cosmology and the human body». Tesis doctoral. McGill University, Montreal. Recuperado de: [http://digitool.library.mcgill.ca/webclient/StreamGate?folder\\_id=0&dvs=1494081551794~122](http://digitool.library.mcgill.ca/webclient/StreamGate?folder_id=0&dvs=1494081551794~122)
- CONDILLAC, Étienne Bonnot de (1999) [1746]. *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*. Madrid: Tecnos.

- CORDERO, Luis (2010). *Diccionario. Quichua-castellano. Castellano-quichua*. Quito: Cooperación Editora Nacional.
- CÓRDOVA, Gavina (2004). «No le enseñan las cosas para pasar la vida. Solo le enseñan a leer y a escribir. Reflexiones sobre la escuela». Recuperado de: <http://lanic.utexas.edu/project/laoap/claspo/rtc/0059.pdf>
- COSAMALÓN, Jesús (2003). «Una visión del cuerpo femenino y de la enfermedad a partir de dos diagnósticos médicos, Lima 1803». *Anuario de Estudios Americanos*. Tomo LX, 1, pp. 109-138.
- COVARRUBIAS, Jesús (1976). *Quechua médico*. Lima: Ministerio de Salud. También se puede encontrar en: <http://bvs.minsa.gob.pe/local/minsa/2043.PDF>
- CUETO, Marcos (1995). *Saberes andinos. Ciencia y tecnología en Bolivia, Ecuador y Perú*. Lima: IEP.
- CULQUI, Dante et al. (2008). «El chacho (alcanzo, hapiruzqa), síndrome cultural andino: características y tratamiento tradicional en Ayacucho, Perú». *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, 25 (1), pp. 59-65. Recuperado de: <http://www.scielo.org.pe/pdf/rins/v25n1/a09v25n1>
- CUSSIANOVICH, Alejandro (2010). *Aprender la condición humana. Ensayo sobre pedagogía de la ternura*. Lima: IFEJANT.
- CUTIPA, Juan de Dios (2009). «Curaciones de enfermedades». En Sánchez et al. 2009: 215-224.
- DE LA GÁLVEZ, Alberto (2013). «Bases energéticas de la medicina académica y de la medicina tradicional». *Estudios Bolivianos*, n. 18, La Paz, pp. 143-167. Recuperado de: [http://www.revistasbolivianas.org.bo/pdf/rieb/n18/n18\\_a08.pdf](http://www.revistasbolivianas.org.bo/pdf/rieb/n18/n18_a08.pdf)
- DE LA TORRE, Luz María (2010). «¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad?». *Mester*, Vol. XXXIX, pp. 1-25. Recuperado de: [http://www.flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/1314302251.RFLACSO\\_2010\\_DelaTorre.pdf](http://www.flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/1314302251.RFLACSO_2010_DelaTorre.pdf)
- DE LA TORRE Luz María y Carlos SANDOVAL, (2004). *La reciprocidad en el mundo andino: el caso del pueblo de Otavalo*. Quito: Abya-Yala- ILDIS-FES.
- DE MAURO, Martín A. (2015). *Cuerpos en escena. Materialidad y cuerpo sexuado en Judith Butler y Paul B. Preciado*. Madrid: Editorial Egales.
- DEJO, Hugo (2008). *Apuntes de salud y medicina del Perú antiguo. Antología*. Lima: Nostica Editorial EIRL.
- DEL ÁGUILA, María (Introducción, traducción y notas) (1996). *Tratados hipocráticos*. Madrid: Alianza Editorial.
- DÉLÉTROZ, Alain (1993). *Huk kutis kaq kasqa. Relatos del distrito de Coaza (Carabaya-Puno)*. Sicuani: IPA.
- DELGADO Freddy y César ESCOBAR (editores). (2006). *Diálogo intercultural e interculturalismo. Para el fortalecimiento de las ciencias de los pueblos indígenas originarios*. La Paz: Agruco-Compas.



- DELGADO, Hugo (1984). «Pensamiento y sentimiento en la comprensión del cuerpo humano». *Apuntes de medicina tradicional* N° 13, Ayacucho. Recuperado de: [http://www.flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/1266881786.AMT\\_13\\_Pensamiento\\_y\\_Sentimiento...pdf](http://www.flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/1266881786.AMT_13_Pensamiento_y_Sentimiento...pdf)
- DELGADO, Hugo (1984a). «Rituales y procedimientos curativos en la medicina tradicional. (Vocabulario básico)». *Apuntes de Medicina Tradicional* N° 16, Ayacucho. Recuperado de: <http://www.flacsoandes.edu.ec/agora/rituales-y-procedimientos-curativos-en-la-medicina-tradicional-vocabulario-basico>
- DELGADO, Hugo (1984b). «Salud y enfermedad en el mundo andino». *Apuntes de medicina tradicional* N° 10a, Ayacucho. Recuperado de: [http://www.flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/1253768771.AMT\\_10a\\_Salud\\_y\\_Enfermedad\\_en\\_el\\_Mundo\\_Andino\\_I.pdf](http://www.flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/1253768771.AMT_10a_Salud_y_Enfermedad_en_el_Mundo_Andino_I.pdf)
- DELGADO, Hugo (1984c). «Los atavismos en la medicina tradicional: “oriwa”, “uriwa”, “irigua”». *Apuntes de medicina tradicional* N° 11, Ayacucho. Recuperado de: <http://www.flacsoandes.edu.ec/agora/los-atavismos-en-la-medicina-tradicional-oriwa-uriwa-irigua>
- DELGADO, Hugo (1988). «La medicina casera en Ayacucho». Serie: *Cuadernos de investigación* N° 3. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- DELGADO, Hugo (1988a). «El susto en la medicina tradicional de Ayacucho». Serie: *Cuadernos de investigación* N° 4. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- DELGADO, Hugo (1988b). «Embarazo, parto y puerperio en Ayacucho». Serie: *Cuadernos de investigación* N° 5. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- DE RACHEWILTZ, Boris (2017). *Eros negro. Costumbres sexuales en Africa desde la prehistoria hasta nuestros días*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2017). *Justicia entre Saberes. Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Madrid: Morata.
- DESCARTES, René (1965). *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires: Editorial Schapire SRL.
- DÍAZ Mujica Alejandro, María Victoria PÉREZ, Claudio GONZÁLEZ y Jeanne SIMON (2004). «Conceptos de enfermedad y sanación en la cosmovisión mapuche e impacto de la cultura occidental». *Ciencia y Enfermería* X (1), pp. 9-16. Recuperado de: <http://www.scielo.cl/pdf/cienf/v10n1/art02.pdf>
- DÍAZ, Carla (2016). «Cuerpo vegetal y violencia fecundadora en las fuentes coloniales». *Boletín Del Museo Chileno de Arte Precolombino* Vol. 21, N° 2, pp. 153-169. Recuperado de: <http://www.scielo.cl/pdf/bmchap/v21n2/art10.pdf>
- EDUCA (2009). *Saberes y prácticas de la cultura andina. Un estudio exploratorio en las comunidades de Huapra, Churrubamba y Tinquercasa*. Lima: LED, Servicio de Liechtenstein para el Desarrollo. Recuperado de: <https://issuu.com/educa2/docs/120809234515-9037b59f7534363b92478587cb83294>
- EHRENREICH Barbara y Deirdre ENGLISH,. (1981). *Brujas, parteras y enfermeras: una historia de sanadoras*. Barcelona: Editorial La Sal. Recuperado de: <https://we.riseup.net/assets/246952/brujas-parteras-y-enfermeras+1+.pdf>

- ELÍAS, Norbert (1994). *Conocimiento y poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- ESCALANTE, Carmen y Ricardo VALDERRAMA (1992). *Testimonios de los quechuas del siglo XX: Ñuqanchik runakuna. Nosotros los humanos*. Cusco: CBC.
- ESTERMANN, Josef (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- FARFÁN, Ramiro (1999). «Actividades y actitudes». *Situa*, Año 6, Nº 14. Recuperado de: [http://sisbib.unmsm.edu.pe/bvrevistas/situa/1999\\_n14/actividades.htm](http://sisbib.unmsm.edu.pe/bvrevistas/situa/1999_n14/actividades.htm)
- FARFÁN, Ramiro (1999-2000). «Etapas del crecimiento humano, signos, síntomas, síndromes y enfermedades». *Situa*, Año 8 Nº 15. Recuperado de: [http://sisbib.unmsm.edu.pe/BVRevistas/situa/2000\\_n15/quechua.htm](http://sisbib.unmsm.edu.pe/BVRevistas/situa/2000_n15/quechua.htm)
- FARFÁN, Ramiro (2000). «Quechua médico». *Situa*, Año 8, Nº 16. Recuperado de: [http://sisbib.unmsm.edu.pe/BVRevistas/situa/2000\\_n16/quechua.htm](http://sisbib.unmsm.edu.pe/BVRevistas/situa/2000_n16/quechua.htm)
- FARFÁN, Ramiro (2001). «Quechua médico. Glosario de signos, síntomas, y enfermedades más conocidas en quechua». *Situa*, Año 10, Nº 19. Recuperado de: [http://sisbib.unmsm.edu.pe/BVRevistas/situa/2001\\_n19/quechua\\_medico.htm](http://sisbib.unmsm.edu.pe/BVRevistas/situa/2001_n19/quechua_medico.htm)
- FARFÁN, Ramiro (2001a). «Quechua médico». *Situa*, Año 9, Nº 18. Recuperado de: [http://sisbib.unmsm.edu.pe/BVRevistas/situa/2001\\_n18/Quechua%20m%C3%A9dico.htm](http://sisbib.unmsm.edu.pe/BVRevistas/situa/2001_n18/Quechua%20m%C3%A9dico.htm)
- FAUCET, Carlos Alberto (s.a.). «Conceptualización y partes del cuerpo en quechua en el siglo XVII». Recuperado de: [https://www.academia.edu/30530082/Conceptualizaci%C3%B3n\\_y\\_partes\\_del\\_cuerpo\\_en\\_quechua\\_en\\_el\\_siglo\\_XVII](https://www.academia.edu/30530082/Conceptualizaci%C3%B3n_y_partes_del_cuerpo_en_quechua_en_el_siglo_XVII)
- FERNÁNDEZ, Ángel (2003). «El pie humano en el arte. Símbolos, mitos, dichos y refranes (1)». *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes* 144, pp. 233-245. Recuperado de: <http://helvia.uco.es/xmlui/bitstream/handle/10396/9030/du%C3%B1as25.pdf?sequence=1>
- FERNÁNDEZ, Ángel (2004). «La vida en los ojos. (I). los ojos en la historia y en la mitología de las antiguas civilizaciones». Recuperado de: <http://helvia.uco.es/xmlui/bitstream/handle/10396/9032/du%C3%B1as27.pdf?sequence=1>
- FERNÁNDEZ, Ángel. (1987). «Aproximación a una antropología de la mano: Las manos del médico». *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes* 113, pp. 5-18. Recuperado de: <http://helvia.uco.es/xmlui/bitstream/handle/10396/8932/du%C3%B1as5.pdf?sequence=1>
- FERNÁNDEZ, Ángel. (2005). «La vida en los ojos II: los ojos en el lenguaje popular: dichos y refranes». *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes* 148, pp. 211-216. Recuperado de: <http://helvia.uco.es/xmlui/bitstream/handle/10396/8928/du%C3%B1as1.pdf?sequence=1>
- FERNÁNDEZ, Gerardo (1997). *Testimonio allawayaya. Medicina y ritual en los Andes de Bolivia*. Quito: Abya-Yala.
- FERNÁNDEZ, Gerardo (2008). *Kharisiris en acción. Cuerpo, persona y modelos médicos en el Altiplano de Bolivia*. Quito: CIPCA-Abya-Yala.

- FERNÁNDEZ, Gerardo (coordinador) (2004). *Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectiva antropológicas*. Quito: Abya-Yala.
- FERNÁNDEZ, Gerardo (coordinador) (2006). *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica a intercultural*. Quito: Abya-Yala.
- FERNÁNDEZ, Gerardo (coordinador) (2009). *Salud e interculturalidad en América Latina. Prácticas Quirúrgicas y Pueblos Originarios*. Quito: Abya-Yala.
- FLORES, José Carlos (2006). Antropología del cuerpo en la cultura andina quechua. En: Estermann, Josef (coordinador). *Teología andina. El tejido diverso de la fe indígena*. La Paz: ISEAT-PLURAL, pp. 275-297.
- FOLLÉR, Maj-Lis (s.a.). «Del conocimiento local y científico al conocimiento situado e híbrido: ejemplos de los shipibo-conibo del este peruano». *Anales* N°5, pp. 61-84. Recuperado de: [https://www.researchgate.net/publication/28079638\\_Del\\_conocimiento\\_local\\_y\\_cientifico\\_al\\_conocimiento\\_situado\\_e\\_hibrido\\_ejemplos\\_de\\_los\\_shipiboconibo\\_del\\_Este\\_peruano](https://www.researchgate.net/publication/28079638_Del_conocimiento_local_y_cientifico_al_conocimiento_situado_e_hibrido_ejemplos_de_los_shipiboconibo_del_Este_peruano)
- FOUCAULT, Michel (1984). *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- FRANCIA Timoteo y Florencia TOLA (2018). *Filosofía qom. Teoría toba sobre la alteridad*. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.
- FRANCISCANOS MISIONEROS (1998) [1905]. *Vocabulario políglota incaico*. Lima: Ministerio de Educación.
- FRAZER, James (1986). *La rama dorada. Magia y religión*. México: FCE.
- FRISANCHO, David (2009). «Las enfermedades: su etiología según la mentalidad indígena y popular». En Sánchez et al. 2009: 111-128.
- FULCRAND, Bernardo (2004). *Las ovejas de San Juan*. Cusco: Arariwa.
- GÁLVEZ, Isabel (2010). *Quechua para las ciencias médicas*. Lima: Concytec.
- GÁLVEZ, Isabel (2013). «Unidades fraseológicas del cuerpo humano en el quechua ayacuchano». *Escritura y Pensamiento* Año XVI, N.º 33, pp. 7-24.
- GARCÉS, Fernando (2004). «El cuerpo como discurso y los discursos sobre el cuerpo: la metafóricidad en el quechua boliviano.» *Punto Cero* V.09 N.09 Cochabamba. Recuperado de: [http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1815-02762004000200012](http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1815-02762004000200012)
- GARCÍA, Fernando (2013). «Las formas de aprendizaje en una comunidad andina peruana y sus implicancias para la educación escolar». Pro manuscrito. Recuperado de: <https://alfarcolectivo.files.wordpress.com/2013/05/formas-de-aprendizaje-2013.pdf>
- GARCÍA, Juan José (s.a.). *La Etnopsicología andina y la armonía del cuerpo, de la mente y del espíritu*. Ayacucho: UDAFF. Recuperado de: <http://www.udaff.edu.pe/repositorio/sites/default/files/etnopsicologiandina.pdf>
- GAVILÁN, Vivian et al. (2011). «La sociedad y la cultura andina contemporánea: estudio de los saberes para la salud y la enfermedad en los pueblos originarios del norte de Chile». *Revista de*

- Indias*, Vol. LXXI, núm. 252, pp. 571-600. Recuperado de: <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/viewFile/872/944>
- GEERTZ, Clifford (1994). *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- GIL, Francisco y Patricia VICENTE (coordinadores) (2017). *Medicinas y cuerpos en América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- GOBIERNO REGIONAL DE CAJAMARCA (2012). «Diversidad Biológica de Cajamarca. Visión étnico-cultural y potencialidades». Cajamarca: Gobierno Regional de Cajamarca. Recuperado de: <http://www.grufides.org/sites/default/files//documentos/publicaciones/La%20Diversidad%20Biologica%20en%20Cajamarca.pdf>.
- GODELIER, Maurice (1986). *La producción de los grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Ediciones Akal.
- GODELIER, Maurice (2000). *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*. Quito: Abya-Yala.
- GOLTE, Jürgen (1973). «El concepto de sonqo en el runa simi del siglo XVI». *Indiana* 1, pp 213-218. Recuperado de: [http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana\\_l/IND\\_01\\_Golte.pdf](http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_l/IND_01_Golte.pdf).
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego (1989) [1608]. *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Lima: UNMSM.
- GOOD, Byron (2003). *Medicina, racionalidad y experiencia. Una perspectiva antropológica*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- GRAY, Andrew (2002). *Los Arakmbut: Mitología, espiritualidad e historia*. Lima: Programa para los pueblos de los bosques – IWGIA.
- GRILLO, Eduardo (1994). «Sabiduría andino-amazónico y conocimiento científico». *Revista Peruana de Epidemiología*, Vol. 7, N°2, pp. 34-36. Recuperado de: [http://sisbib.unmsm.edu.pe/BVRevistas/epidemiologia/v07\\_n2/pdf/a09v7n2.pdf](http://sisbib.unmsm.edu.pe/BVRevistas/epidemiologia/v07_n2/pdf/a09v7n2.pdf)
- GUBLER, Ruth (1996). «El papel del curandero y la medicina tradicional en Yucatán». *Alteridades*, Vol. 6, núm. 12, pp. 11-18. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/747/74711374003.pdf>
- GUERRA, Samuel (1999). «Problemas epistemológicos en el estudio del saber popular». En Serrano 1999: 59-72.
- GUTIÉRREZ Manuel y Pedro PITARCH (Editores). (2010). *Retóricas del cuerpo amerindio*. Madrid: Iberoamérica-Vervuert.
- HAAG, H, A. Van Den Born y S. DE AUSEJO (1964). *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder.
- HABERMAS, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Volumen 1 y 2. Madrid: Taurus.
- HAHNEMANN, Samuel (2001). *El órgano de la medicina*. México: Instituto Politécnico Nacional.
- HELBERG, Heinrich (2017). *Conocimiento intercultural. Indicaciones metodológicas*. Lima: Editorial Sur.

- HERDER, B. (Librero-Editor Pontificio) (1897). *La lengua quichua. (Dialecto de la República del Ecuador)*. Friburgo de Brisgovia. Recuperado de: <https://es.scribd.com/doc/40350541/La-lengua-quichua>.
- HESS Charlotte y Elinor OSTROM (editores) (2016). *Los bienes comunes del conocimiento*. Quito: IAEN-Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador y Madrid: Traficantes de sueños. Recuperado de: [https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Los%20bienes%20comunes%20del%20conocimiento\\_Traficantes%20de%20Sue%C3%B1os.pdf](https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Los%20bienes%20comunes%20del%20conocimiento_Traficantes%20de%20Sue%C3%B1os.pdf).
- HINOSTROZA, Lauro (1988). «Enfermedades del aborigen: signos, síntomas, formas de curación, medidas de prevención». *Anthropologica*, Vol 6, N° 6, pp. 123- 159, Lima.
- HOLLAND, William (1963). *Medicina maya en los altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- HUARGAYA, Sandra (2014). «Significado y simbolismo del vestuario típico de la danza llamaq'atis del distrito de Pucará – Puno, Perú». *Comuni@cción* Vol.5, N° 2, pp. 4-13 Puno. Recuperado de: [http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2219-71682014000200004](http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2219-71682014000200004).
- HURTADO DE MENDOZA, William (2002). *Pragmática de la cultura y la lengua quechua*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- ISHIZAWA, Jorge (2009). «Notas para una epistemología de la afirmación cultural en los Andes centrales». En PRATEC. *Epistemología en la educación intercultural*. Lima: Pratec, pp. 8-19.
- IDOYAGA, Anatilde (2012). «Las teorías etiológicas de la enfermedad en sociedades otras y los taxa vernáculos occidentales». *Scripta Ethnologica*, Vol. XXXIV, pp. 117-188. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/148/14828711007.pdf>.
- INFOANDINA (2016). «10 principios del sumaq kawsay: propuesta desde las comunidades andinas». Recuperado de: <https://www.servindi.org/actualidad-opinion/24/06/2016/10-principios-del-sumaq-kawsay-propuesta-desde-las-comunidades>.
- INSTITUTO NACIONAL DE SALUD (compilación). (2006). *Hugo Pesce: pensamiento médico y filósofo*. Lima: Ministerio de Salud-Instituto Nacional de Salud del Perú.
- JOHANNISSON, Karin (2006). *Los signos. El médico y el arte de la lectura del cuerpo*. España: Melusina.
- KANTOROWICZ, Ernest (1985). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza Editorial.
- LA RIVA, Palmira (2005). «Las representaciones del animu en los Andes del sur peruano». *Revista Andina* N° 41, pp. 63-86.
- LA RIVA, Palmira (2013). «Watuchi. Enigmas y saberes infantiles en los Andes del sur del Perú». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* / 42 (3), pp. 369-388. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/126/12630966004.pdf>.
- LA RIVA, Palmira (2016). «Susto». En Zawieja, Philippe. *Dictionair de la Fatigue* Genève: Droz, pp. 792-800.

- LA RIVA, Palmira (2017). «El walthana hampi o la reconstrucción del cuerpo. Concepción del embarazo en los Andes del sur del Perú». En Torres, Vicente y Víctor Angiano. *Recuperando la vida. Etnografía de sanación en Perú y México*. Lima: Rios Profundos Editores, pp. 173-194.
- LA SERNA, Juan Carlos (2011). «Viviendo con el diablo en casa. La enfermedad, hechicería infantil y violencia entre los asháninka desde la perspectiva misionera adventista». *Bulleti de l'Institut français d'études andines* N° 40 (1), Recuperado de: <http://bifea.revues.org/1580>.
- LADRÓN DE GUEVARA, Jorge (2012). «El hombre en el pensamiento Inca». En Rozas, Jesús y Delmia Valencia (editores). *Cultura Andina. Cosmovisión, arqueología*. Cusco: UNSAAC, pp. 197-206.
- LAIME, Teófilo (2007). *Diccionario Bilingüe. Iskay simipi yuyayk'ancha. Quechua–Castellano Castellano–Quechua*. La Paz. Recuperado de: <https://futatrav.ourproject.org/descargas/DicQuechuaBolivia.pdf>.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro (1964). *La relación médico-enfermo. Historia y teoría*. Madrid: Editorial Revista de Occidente.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro (1985). *Antropología médica para clínicos*. Barcelona: Salvat Editores S.A.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro (1989). *El cuerpo humano. Teoría actual*. Madrid: Espasa-Calpe, S.A.
- LAPLANTINE, François (1999). *Antropología de la enfermedad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- LARA, Jesús (1971). *Diccionario. Qheshwa-castellano. Castellano-qheshwa*. La Paz: Editorial Los amigos del libro.
- LASTRES, Juan (1943). «Medicina aborígen peruana». *Anales de la Facultad de Medicina*. Lima: UNMSM. Recuperado de: <http://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/anales/article/view/9666/8479>.
- LASTRES, Juan (1951). *Historia de la medicina peruana. La medicina incaica*. Lima: UNMSM-Imprenta Santa María.
- LE BRETON, David (1995). *Anthropologie de la douleur*. Paris: Éditiones Métailié.
- LE BRETON, David (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva visión.
- LE BRETON, David (2002a). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LE BRETON, David (2006). *El silencio*. Madrid: Ediciones Sequitur.
- LÉVINAS, Emmanuel (1987). *Totalidad e infinito*, Madrid: Ediciones Sígueme.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1968). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- LIMÓN Silvia y Luis MILLONES (editores) (2014). *Por la mano del hombre. Prácticas y creencias sobre chamanismo y curandería en México y el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.
- LINO, Elizabeth (2008). «La mama Rayhuana». Recuperado de: <http://zumbayllu.blogspot.pe/2008/11/la-mama-rayhuana.html>.

- LIRA Jorge y Mario MEÍA (2008). *Diccionario Quechua-castellano. Castellano-quechua*. Editorial Universitaria: Lima.
- LIZANA, Karen (2016). «Embarazo, parto y puerperio en el pueblo atacameño de la comuna de San Pedro de Atacama». Tesis de Licenciatura en Antropología social. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Recuperado de: <http://bibliotecadigital.academia.cl/bitstream/handle/123456789/3589/TANT%20180.pdf?sequence=1>.
- LOPERA, Julio (2016). *Manual de Semiología en Quechua*. Lima: Fondo Editorial Comunicacional. Recuperado de: [http://repositorio.cmp.org.pe/bitstream/CMP/3/1/MANUAL\\_SEMIOLOGIA\\_EN\\_QUECHUA\\_2016.pdf](http://repositorio.cmp.org.pe/bitstream/CMP/3/1/MANUAL_SEMIOLOGIA_EN_QUECHUA_2016.pdf)
- LÓPEZ ALBÚJAR, Enrique (1920). *Cuentos andinos. Vida y costumbres indígenas*. Epu Libre. Recuperado de: [http://assets.espdf.com/b/Enrique%20Lopez%20Albujar/Cuentos%20andinos%20\(2151\)/Cuentos%20andinos%20-%20Enrique%20Lopez%20Albujar.pdf](http://assets.espdf.com/b/Enrique%20Lopez%20Albujar/Cuentos%20andinos%20(2151)/Cuentos%20andinos%20-%20Enrique%20Lopez%20Albujar.pdf).
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1984). *El cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguo nahuas*. México: UNAM.
- LUMBRERAS, Luis (1991). «500 años después». *Páginas* N° 107, febrero, pp 7-16.
- MALENGREAU, Jacques (2009). *Parientes, paisanos y ciudadanos en los Andes de Chachapoyas*. Cusco: IFEA-CBC.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1975). *La vida sexual de los salvajes del Noreste de la Melanesia*. Madrid: Ediciones Morata S.A.
- MANNHEIM, Bruce (2015). «All translation is radical translation». En Hanks, William y Carlo Severi. *Translating worlds the epistemological space of translation. Special issues in Ethnographic Series*. Chicago: Hau Books.
- MANTILLA Justo y Óscar OLAZÁBAL (2008). *Pachamama Hampi Qhoranchiskuna. Las Plantas Medicinales de nuestra Madre Tierra*. Cusco: Instituto de Ecología y Plantas Medicinales. Recuperado de: <http://www.herbogeminis.com/?Medicina-tradicional-andina>.
- MANYA, Juan (1969). «Temible ñakaq?». *Allpanchis* Vol. 1, pp. 185-188.
- MARTÍNEZ, Angel (2015). *Antropología médica. Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- MARTÍNEZ, Carlos (2010). *De manera sagrada y en celebración. Identidad cosmovisión y espiritualidad en los pueblos indígenas*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- MARTÍNEZ, Gabriel (2001). «Saxra (diablo)/Pachamama; Música, tejido, calendario e identidad entre los jalq'a». *Estudios Atacameños*, N° 21, pp. 133-151.
- MATA, Pedro (1851). *Examen crítico de la homeopatía: Lecciones dadas en el Ateneo*. Volumen 1. Madrid: Imprenta de Manini Hermanos. Recuperado de: [https://books.google.com.pe/books?id=snqJSiQf7kIC&printsec=frontcover&source=gbs\\_atb&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.pe/books?id=snqJSiQf7kIC&printsec=frontcover&source=gbs_atb&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false).
- MATERO, Joseo Lluís (2010). *Salud y ritual en Marruecos. Concepciones del cuerpo y prácticas de curación*. Barcelona: Balleterra.

- MAX-NEEF, Manfred (1993). *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Barcelona: Icaria Editorial-Editorial Nordan-Comunidad.
- MEJÍA, Mario (2005). *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima. Recuperado de: [http://lengamer.org/admin/language\\_folders/quechuadecusco/user\\_uploaded\\_files/links/File/Qhapaqkuna/Filosofia\\_Andina.pdf](http://lengamer.org/admin/language_folders/quechuadecusco/user_uploaded_files/links/File/Qhapaqkuna/Filosofia_Andina.pdf).
- MEJÍA, Mario (2011). *Teqse. La cosmovisión andina y las categorías quechua como fundamentos para una filosofía peruana y de América Latina*. Lima: Editorial Universitaria.
- MENDOZA, Alfredo (2002). «Onqoy, andinamente». En *PRATEC. Salud y Diversidad en la Chacra Andina*. Lima: Pratec, pp. 135-153.
- MENDOZA, Pío (2009). *El mito de Mama Rayhuana. Interpretación histórica de un mito campesino*. Lima: Editorial San Marcos.
- MENÉNDEZ, Eduardo (1994). «La enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional?». *Alteridades*, N° 4 (7), pp. 71-83.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- MESTAS, Idelsa (2002). «El quechua en la escuela». Proyecto de Formación Docente en Educación Bilingüe Intercultural. MED-GTZ. Materiales N° 10.
- MILLONES, Luis y Mary PRATT (1989). *Amor brujo. Imagen y cultura del amor en los Andes*. Lima: IEP.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN DEL ECUADOR (2009). *Yachakukkunapa Shimiyuk Kamu. Runa Shimi - Mishu Shimi / Kichwa – Castellano / Mishu Shimi - Runa Shimi / Castellano – Kichwa*. Quito: Ministerio de Educación de Ecuador.
- MINISTERIO DE LA MUJER Y DESARROLLO SOCIAL (s.a.). *Palabras Clave para la Atención en Salud. Salud Materna y Perinatal / Salud Sexual y Reproductiva*. Lima: UNFPA-MIMDES-AECID-Salud sin Límites Perú. Recuperado de: <http://www.unfpa.org.pe/publicaciones/publicacionesperu/SSL-Palabras-Clave-Quechua-Ayacucho.pdf>.
- MINISTERIO DE SALUD (2005). «Norma técnica para la atención del parto vertical con adecuación cultural». Lima: MINSA. Recuperado de: [http://bvs.minsa.gob.pe/local/dgsp/106\\_NORATENPARTO.pdf](http://bvs.minsa.gob.pe/local/dgsp/106_NORATENPARTO.pdf).
- MONTALVO, Dora (1989). *La medicina tradicional en el Perú. Contribución a su estudio*. Lima: Imprenta Lumen.
- MONTES, Ángel (1989). *Simbolismo y poder. Un estudio antropológico sobre compadrazgo y priestazgo en una comunidad andina*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- MONTES, Ángel (1999). *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. La Paz: Editorial Armonía.
- MONTIBELLER, Moraima (2009). «Origen y diagnóstico de las enfermedades. Medicina tradicional andina». Recuperado de: <http://conocimientoandino.blogspot.pe/2009/06/origen-y-diagnostico-de-las.html>.
- MORIN, Edgar (2006). *El método 3. El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra.



- MORRIS, David (1991). *La cultura del dolor*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- MOSTACERO, José et al. (2011). *Plantas medicinales del Perú. Taxonomía, ecogeografía fenología y etnobotánica*. Lima: ANR.
- MUJICA, Luis (2014). «Interculturalidadmanta utaq uywanakunamanta». *Atuqpa Chupam* 3, pp. 23-24.
- MUJICA, Luis (2017). *Pachamama kawsan. Hacia una ecología andina*. Lima: INTE PUCP-UNAJMA.
- MUJICA, Luis (2017a). «Siete notas andinas para pensar la ética». *Revista Kawsaypacha* 1, pp. 69-91.
- MUÑOZ, Carmen (1999). *Enfermedad, daño e ideología*. Quito: Abya.Yala.
- MURRA John y Mercedes LÓPEZ-BARALT (1998). *Las cartas de Arguedas*. Lima: PUCP.
- NOLTE-MALDONADO, Rosa María (1991). *Qellcay. Arte y vida de Sarhua. Comunidades campesinas andinas*. Terra Nuova: Lima.
- OBLITAS, Gladys et al. (2013). «Empleo de plantas medicinales en usuarios de dos hospitales referenciales del Cusco, Perú». *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, N° 30(1):64-68. Recuperado de: <http://www.rpmesp.ins.gob.pe/index.php/rpmesp/article/view/159/160>.
- OLANO, Guillermo (1913). «La medicina en el idioma incaico». Lima: Tip. La Voce d'Italia-Merced N°. 634.
- OLIVÉ, León (2012). «Tecnología y cultura». En Aibar, Eduard y Miguel A. Quintanilla. *Ciencia, tecnología y sociedad*. Editorial Trotta-CSIC: Madrid; pp.137-162.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS) (2013). *Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2014-2023*. Printed in Hong Kong SAR, China: OMS. Recuperado de: [http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/95008/1/9789243506098\\_spa.pdf](http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/95008/1/9789243506098_spa.pdf)
- OMS (2008). *Reglamento sanitario internacional 2005*. Ginebra: OMS, Segunda Edición. Recuperado en: [http://www.who.int/ihr/IHR\\_2005\\_es.pdf](http://www.who.int/ihr/IHR_2005_es.pdf)
- OMS (2002). «Pautas generales para las metodologías de investigación y evaluación de la medicina tradicional». Ginebra: OMS. Recuperado de: <http://www.ops.org.bo/textocompleto/pi31763.pdf>.
- ORR Linda, Randy EASTHOUSE, Diane HINTZ y Elías MÁRQUEZ (2000). «Guía de lenguaje quechua para personal de salud. Jampigocuna quechuachö tapunanpä libro. Pequeño vocabulario de frases y palabras útiles. Quechua del sur de Conchucos». Huari: UTES. Recuperado de: [https://www.sil.org/system/files/reapdata/53/83/15/538315632107189238037522957\\_65973239357/guia\\_de\\_quechua\\_para\\_personal\\_de\\_salud.pdf](https://www.sil.org/system/files/reapdata/53/83/15/538315632107189238037522957_65973239357/guia_de_quechua_para_personal_de_salud.pdf).
- ORTIZ, Alejandro. (1993). *La pareja y el mito. Estudio sobre las concepciones de la persona y la pareja en los Andes*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- OSORIO, Mario (1987). *Estructura de observación "chaupin"*. Lima: Nicolsa.
- OSSIO, Juan (1992). *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes. Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*. Lima: PUCP.

- PALOMINO Gedeón y Genaro QUINTEROS (2005). *Yachakuqkunapa Simi Qullqa. Ayakuchu Chanka Qichwa Simipi*. Lima: Ministerio de Educación.
- PARIONA, Walter (2014). «Ayacucho 2012, experiencia del médico ancestral». En Limón, Silvia y Luis Millones (editores) 2014: *Por la mano del hombre. Prácticas y creencias sobre chamanismo y curandería en México y Perú*. Lima: ANR.
- PARIONA, Walter (2017). *Hampiq. Salud y enfermedad en Ayacucho*. Lima: Pakarina-UNSCH.
- PEDERSEN, Duncan (2006). «Llaki-ñakariy: explorando el mapa semántico de la aflicción y sufrimiento en la región alto andina de Ayacucho». *Revista de Psiquiatría y Salud Mental Hermilio Valdizán* Vol VII, N° 1, pp. 3-10.
- PEDERSEN Duncan, Hanna KIENZLER y Jeffrey GAMARRA (2010), «Llaki and Ñakary: Idioms of Distress and Suffering Among the Highland Quechua in the Peruvian Andes». *Culture, Medicine and Psychiatry*, Volume 34, Issue 2, pp 279–300. Recuperado de: <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11013-010-9173-z>.
- PEÑA Adolfo y Ofelia PACO (2002). «El concepto general de enfermedad. Revisión, crítica y propuesta. Primera parte». *Anales de la Facultad de Medicina*, Vol. 63, N° 3, pp. 223-232. Recuperado de: [http://sisbib.unmsm.edu.pe/BVRevistas/anales/v63\\_n3/pdf/concepto\\_enfermedad.pdf](http://sisbib.unmsm.edu.pe/BVRevistas/anales/v63_n3/pdf/concepto_enfermedad.pdf).
- PEÑALOZA Dante y Javier ARIAS (2011). «Corazón y circulación pulmonar en grandes alturas: nativos normales y mal de montaña crónico». *Revista Peruana de Cardiología*, Vol. XXXVII N° 1, enero - abril, pp. 38-56.
- PERALTA, Hipólito (2017). *Ñampa ñawinkuna. Los ojos del camino*. Lima: Cuyay Wasi.
- PERDIGUERO Enrique y Josep COMELLES (editores) (2000). *Medicina y cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- PITARCH, Pedro (1996). *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PLOTKIN, Mark (2014). «Lo que los pueblos de la Amazonia saben y nosotros no». *Ideas worth spreading*. Recuperado de: [https://www.ted.com/talks/mark\\_plotkin\\_what\\_the\\_people\\_of\\_the\\_amazon\\_know\\_that\\_you\\_don\\_t/transcript?language=es](https://www.ted.com/talks/mark_plotkin_what_the_people_of_the_amazon_know_that_you_don_t/transcript?language=es).
- POLIA, Mario (1996). *Despierta remedio y cuenta... Adivinos y médicos del Ande*. Lima: PUCP, 2 vols.
- PONT, Josep (2015). *Sistema y ser humano. Pensamiento autorreferencial en la Amazonia*. Barcelona: Icaria Editorial.
- POPPER, Karl (1997). *El cuerpo y la mente*. Barcelona: Paidós Básica.
- PORTOCARRERO Gonzalo, Isidro Valentín y Soraya IRIGOYEN (1991). *Sacaajos. Crisis social y fantasmas coloniales*. Lima: TAREA.
- PORTOCARRERO, Julio et al. (2015). «Terapeutas tradicionales andinos en un contexto de cambio: el caso de Churcampa en el Perú». *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, Vol.32, N°3 Lima jul/set, pp. 492-498. Recuperado de: <http://www.scielo.org.pe/pdf/rins/v32n3/a12v32n3.pdf>.

- PROYECTO ANDINO DE TECNOLOGÍAS CAMPESINAS (PRATEC) (2002). *Salud y Diversidad en la Chacra Andina*. Lima: PRATEC.
- PROANDE (1999). *Runapa miraynin (Reproducción humana)*. Rimarinanchikpaq qillqa maytu. Programa de Alfabetización Bilingüe Intercultural. Lima: Kutinachik Ñantakama.
- QUINTANILLA, Lino (1981). *Andahuaylas: la lucha por la tierra. Testimonio de un militante*. Mosca Azul Editores: Lima.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1985). *Los Kogi*. Bogotá: Procultura. Vol I y II.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1986). *Desana. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Procultura.
- RELLA, Franco (1999). *En los confines del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- RENGIFO, Grimaldo (2005). *A mí me gusta hacer chacra. Ser Wawa en los Andes*. Lima: PRATEC. Recuperado de: <http://www.pratecnet.org/pdfs/Ser%20wawa%20.pdf>.
- RENGIFO, Grimaldo (2016). «La visión quechua-lamas de las plantas medicinales: una enseñanza desde la selva alta del Perú (1)». *Boletín del Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales (WRM)*, N° 225, pp. 19-23. Recuperado de: <http://wrm.org.uy/es/articulos-del-boletin-wrm/seccion1/la-vision-quechua-lamas-de-las-plantas-medicinales-una-ensenanza-desde-la-selva-alta-del-peru-1/>
- REYES, Yovana (2007). «La protección del conocimiento tradicional a través de las bases de datos y registros en la Convención sobre Diversidad Biológica y la Convención de Lucha Contra la Desertificación». *Agenda Internacional Año XIV*, N° 25, pp. 25-39.
- RICARD, Xavier (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*. Lima: EFEA-CBC.
- RICO Favio, Miguel BOTELLA y Luis VARGAS (2001). «Medicina y teorías de la enfermedad en el Viejo Mundo. La antigüedad remota». *Revista del Instituto Nacional de Enfermedades Respiratorias de México*, Volumen 14, N° 3, julio–septiembre, pp. 178-195. Recuperado de: <http://www.medigraphic.com/pdfs/iner/in-2001/in013g.pdf>.
- ROBIN, Valérie (2008). *Miroirs de l'Autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- ROBLES, Román (2007). «El mensaje de los mitos: Héroes fundadores y origen de los alimentos en la memoria de los pueblos andinos». *Revista de Antropología* N° 5, UNMSM, pp. 91-132. Recuperado de: [http://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtual/Publicaciones/revision-antrop/2007\\_n5/pdf/a04.pdf](http://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtual/Publicaciones/revision-antrop/2007_n5/pdf/a04.pdf).
- ROBLES, Román (2014). *La estética en la vida cotidiana en los Andes. Una experiencia en los pueblos de sur de Ancash*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Ciencias y Humanidades (UCH).
- RODRÍGUEZ, Germán (1999). *La sabiduría del Kóndor. Un ensayo sobre la validez del saber andino*. Quito: Abya-Yala.
- RODRÍGUEZ, Julio (1999). «Medicina andino-amazónica Los Quijos». En Serrano 1999: 251-323.

- ROJAS Alicia y Carmen LOZA (2009). «El Laberinto de la curación. Itinerarios Terapéuticos en las Ciudades de La Paz y El Alto». *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 38 (2). Recuperado de: <http://bifea.revues.org/2736>.
- ROJAS, Enrique (2014). *El morral del colibrí. Mitología, chamanismo y ecología simbólica entre los Ashaninka del Oriente peruano*. Lima: Editorial Horizonte.
- ROJAS, Martha (2017). *Tejiendo la identidad. Mitología y estética entre los Matsigenka del Bajo Urubamba*. Lima: Editorial Horizonte.
- ROSELLÓ, Estela (2017). *Enfermar y curar. Historias cotidianas femeninas en la Nueva España*. Valencia: Universitat de València.
- RÖSING, Ina (1991). *Introducción al mundo callawayo: Curación ritual para vencer penas y tristezas*. Cochabamba-La Paz: Editorial los Amigos del Libro.
- RÖSING, Ina (1992). *La mesa blanca callawayo. Libro 1. Una introducción* Cochabamba-La Paz: Editorial los Amigos del Libro.
- RÖSING, Ina (1993). *La mesa blanca callawayo. Libro 2. Variaciones locales y curación del susto*. Cochabamba-La Paz: Editorial los Amigos del Libro.
- RÖSING, Ina (1997). «Los diez géneros de Amarete, Bolivia». En Arnold, Denise (compiladora). *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. La Paz: CIASE-ILCA.
- ROSTWOROWSKI, María (1983). *Estructuras andinas de poder. Ideología religiosa y política*. Lima: IEP.
- ROSTWOROWSKI María, María del Carmen RAMOS y Pilar ORTIZ DE ZEVALLOS, (2003). «Los genitales femeninos en la iconografía andina prehispánica». *Revista Psicoanálisis* Nº 3, Lima, pp. 127-138.
- ROZAS, Jesús (2014). «La ambivalencia del curanderismo cusqueño: una interpretación de su doble identidad frente a los clientes que solicitan un servicio». En Limón et al. 2014: 385-424.
- ROZAS, Jesús y Delmia VALENCIA, (2012). «Generaciones antagónicas en Huama. Los viejos del pasado y los jóvenes de hoy». En: Rozas, Jesús y Delmia Valencia (editores). *Cultura Andina. Cosmovisión, arqueología*. Cusco: UNSAAC, pp. 177-194.
- ROZENBERG, Jacques J. (2011). *Le corps-autre et les sources de l'altérité. L'interface bio-psycho-culturelle*. Bruxelles: Groupe De Boeck SA.
- RUIZ, Edgardo (1999). «Fundamentos y métodos terapéuticos en la medicina andina». En Serrano 1999: 223-250.
- SALDAÑA, Cástor (2017). *Los Apus: Configuración etnomédica en Perú actual*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca. Recuperado de: [http://repositorio.udaff.edu.pe/bitstream/handle/20.500.11936/79/DPSA\\_Salda%C3%B1aSousaC\\_Losapus.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://repositorio.udaff.edu.pe/bitstream/handle/20.500.11936/79/DPSA_Salda%C3%B1aSousaC_Losapus.pdf?sequence=1&isAllowed=y).
- SÁNCHEZ, Ricardo y Rodolfo SÁNCHEZ (editores) (2009). *Medicina tradicional andina. Planteamientos y aproximaciones*. Cusco: CBC-Centro de Medicina Andina.
- SÁNCHEZ-PRAGA, José (1992). «Cuerpo y enfermedad en las representaciones indígenas de los Andes». En Defossez Anne-Claire, Didier Fassin, y Mara Viveros (dir.). *Mujeres de*

*los Andes. Condiciones de vida y salud.* Lima: IFEA. Recuperado de: <http://books.openedition.org/ifea/2027?lang=es>.

- SÁNCHEZ-PRAGA, José (1997). *Antropo-lógicas andinas*. Quito: Abya-Yala.
- SANTA CRUZ, Luis A (2017). «Mercurio y taki onqoy en el Perú del siglo XVI». Tesis de Maestría. Lima: PUCP. Recuperado de: <https://core.ac.uk/download/pdf/96363546.pdf>
- SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de (1993). *Relación de antigü dades deste reyno del Perú*. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Cusco: IFEA-CBC.
- SANTA MARÍA, Luis Alberto (2017). «Mercurio y Taki Onqoy en el Perú del siglo XVI». Tesis de Magister en Antropología. Lima: PUCP.
- SANTO THOMAS, Domingo de (2006) [1560]. LEXICON, O VOCABULARIO DE LA LENGUA GENERAL DEL PERU. Jan Szemiński (edición y comentario). Lima: Ediciones Santo Oficio-Códice Ediciones SAC.
- SARTRE, Jean Paul (1972). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- SCOTT, Katelyn (2011). «La Medicina Tradicional y la Medicina Moderna en Cusco». Independent Study Project (ISP). Recuperado de: [http://digitalcollections.sit.edu/isp\\_collection/1181](http://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/1181).
- SEBASTIÁN YARZA, Florencio (1988). *Diccionario Griego español*. Barcelona: Editorial Ramón Sopena, SA.
- SERRANO, Vladimir (compilador) (1999). *Ciencia andina*. Quito: CEDECO/ABYA-YALA.
- SIMMEL, Georg (2014). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. México: FCE.
- SMITH-OKA, Vania (2007). «La Medicina Tradicional Entre los Nahuas: Plantas medicinales contemporáneas y antiguas». FAMSI. Recuperado de: <http://www.famsi.org/reports/05063es/05063esSmithOka01.pdf>.
- SOKOLOWSKI, Robert (2010). *Fenomenología de la persona humana*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- SOLÍS, Gustavo (2012). «¿Epistemologías culturalmente específicas?». En Llorente, Juan Carlos y Unai Sacona (editores). *Investigaciones aplicadas a la Educación Intercultural Bilingüe. Algunas Reflexiones epistemológicas*. Helsinki: Unigrafía. Recuperado de: [https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/37531/llorente\\_sacona\\_2012.pdf?sequence=1](https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/37531/llorente_sacona_2012.pdf?sequence=1).
- SOTO, Clodoaldo y Esteban QUIROZ (2012). *Runasimi-kastillanu-inlis llamkaymanaq qullqa: Ayakuchu-chanka. I rakta / Diccionario funcional quechua-castellano-inglés: Ayacucho-chanka. Vol. I / Quechua-Spanish-English functional dictionary y: Ayacucho-chanka. Vol. I*. Lima: Lluvia Editores.
- SOTO, Jairo (2012). *El diablo en la cultura popular del caribe colombiano. Del Corpus Christi al carnaval de Barranquilla*. Colombia: Editorial La Iguana Ciega.
- SOTO, Olga (2016). *Cuidar la vida, velar la muerte. Diario de una antropóloga en una Unidad de Cuidados Intensivos*. Madrid: Anthropos Editorial.

- SPEEDING, Alison y Helan VICHEVICH (2016). «Homosexualidad rural en los Andes: notas desde los Yungas de La Paz, Bolivia», *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En línea], 45 (3), 8 de diciembre. Recuperado de: <http://bifea.revues.org/8084>.
- SPES (1970). *Diccionario ilustrado Latino-Español Español-Latino*. Barcelona.
- STARK, Louise (1969). «The Lexical Structure of Quechua Body Parts». *Anthropological Linguistic*, Vol. 11, No. 1 (Jan), pp. 1-15.
- STORNAIUOLO, Martha (2015). «Mal-estar y psicoterapia. Un acercamiento transdisciplinario». *Avances en Psicología*, Revista de la Facultad de Psicología y Humanidades de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón, 23 (1), pp. 19-29. Recuperado de: [http://www.unife.edu.pe/publicaciones/revistas/psicologia/2015\\_1/Martha\\_Stornaiuolo.pdf](http://www.unife.edu.pe/publicaciones/revistas/psicologia/2015_1/Martha_Stornaiuolo.pdf).
- TADA, Michitaro (2010). *Karada. El cuerpo en la cultura japonesa*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- TAPIA, Luis (2002). *La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz: Muela del Diablo Editores CIDES-UMSA. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clasco.org.ar/Bolivia/cides-umsa/20120906030032/19.pdf>.
- TENORIO, Víctor (2008). *Diccionario quechua. Runasimi marka*. Ayacucho: Filo Artes Gráficas.
- TÉVEZ, Aldo Leopoldo (2007). *Diccionario runa simi o kichua-castellano*. Buenos Aires: edición del autor.
- THEIDON, Kimberly (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.
- THERNSTROM, Melanie (2012). *Las crónicas del dolor. Curas, mitos, misterios, plegarias, diarios, imágenes cerebrales, curación y la ciencia del sufrimiento*. Barcelona: Anagrama.
- THOMAS, Jérôme (2006). «Le corps dans la pensée quechua». *Corps*, 2006/1 (N° 1), p. 73-79. Recuperado de: <https://www.cairn.info/revue-corps-dilecta-2006-1-page-73.html>.
- TOCORNAL, Constanza (2013). «El cuerpo de los otros: Miradas coloniales al cuerpo y la terapéutica de los indios andinos. (Primeros cien años del encuentro colonial)». Tesis de Magister en Historia. Universidad de Chile. Recuperado de: [http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/116046/Tocornal%20Constanza\\_2013.pdf?sequence=1](http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/116046/Tocornal%20Constanza_2013.pdf?sequence=1)
- TOLA, Florencia (2012). *Ya no es estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- TORO, César (2007). *Mitos y leyendas del Perú. Sierra*. Lima: Fondo Editorial Cultura Peruana.
- TORRES, Juan (2014). «Contribución del conocimiento y tecnologías tradicionales a la adaptación al cambio climático en las montañas de América Latina». *Apuntes de Investigación* N° 2, julio – setiembre.
- TORRES, Vicente y Víctor ANGIANO (2017). *Recuperando la vida. Etnografía de sanación en Perú y México*. Lima: Ríos Profundos Editores.
- VALCÁRCEL, Carlos (1942). «Supay. Sentido de la manera autóctona». *Revista del Museo Nacional*, Tomo XI, N° 4, pp. 31-39.

- VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE (1989). «Ser mujer: warmi kay. La mujer en la cultura andina». En Arnold, Denise (compiladora). *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. La Paz: CIASE-ILCA, pp. 153-170.
- VALDIVIA, Luis (1988). *Odonto antropología peruana*. Lima: Concytec.
- VALDIVIA, Oscar (2009). «Enfermedad y etiología en la cultura aborigen y en el folklore mestizo», en: Sánchez et al. 2009: 129-141.
- VALDIZÁN, Hermilio y Ángel MALDONADO (1922). *La medicina popular peruana*. Lima: Torres Aguirre. Vol. 1, 2 y 3.
- VALENCIA, Abraham (2002). «Antropología andina supervivencia de la medicina tradicional». *Situa*, Año 10, N° 20. Recuperado de: [http://sisbib.unmsm.edu.pe/bvrevistas/situa/2002\\_n20/antropo\\_andi.html](http://sisbib.unmsm.edu.pe/bvrevistas/situa/2002_n20/antropo_andi.html).
- VÁSQUEZ, Chalena y Abilio VERGARA (1990). *Ranulfo: el hombre*. Lima: Centro de Desarrollo Agropecuario (CEDAP).
- VELARDE, Luz (2010). *Situación actual de las parteras en los Andes del sur del Perú. Ayacucho*. Lima: ANR.
- VELASCO, Óscar (2009). «La salud en la cosmovisión indígena». En Citarella et al. 2009: 127-140. Recuperado de: <http://saludpublica.bvsp.org.bo/textocompleto/bvsp/boxp68/salud-interculturalidad.pdf>.
- VESALIUS, Andreas (1543). *De humani corporis fabrica libri septem. [On the fabric of the human body in seven books]*. South Australia: The University of Adelaide Library. Recuperado de: <https://ebooks.adelaide.edu.au/f/facsimile/vesalius/>.
- VIGARELLO, Georges (2006) *Lo sano y lo malsano. Historia de las prácticas de la salud desde la Edad Media hasta nuestros días*. Madrid: Abada Editores S.A.
- VILLANUEVA, Ana Luisa (2012). «De la medicina tradicional a la medicina moderna». *Trebol*, N° 62 año XVII, pp. 5-17. Recuperado de: <http://www.mapfre.com/mapfrere/docs/html/revistas/trebol/n62/pdf/revista-TREBOL-62.pdf>.
- WANKA WILLKA (2015). *Runasimi pirwa. Diccionario bilingüe. Runasimi-Castellano. Castellano-Runasimi*. San Salvador de Jujuy: Instituto Qheswa Jujuymanta.
- WEBER, David et al. (1998). *Rimaycuna. Quechua de Huánuco*. Lima: ILV.
- WERNER, David (2010). *Donde no hay doctor. Una guía para los campesinos que viven lejos de los centros médicos*. Berkeley: Hesperian. Recuperado de: [http://www.webpal.org/SAFE/aaarecovery/7\\_medicine/Medicine%20-%20No%20doctor/Medicine%20No%20Doctor%20in%20Spanish.pdf](http://www.webpal.org/SAFE/aaarecovery/7_medicine/Medicine%20-%20No%20doctor/Medicine%20No%20Doctor%20in%20Spanish.pdf).
- WHALEY, Oliver et al. (2010). *Plantas y Vegetación de Ica, Perú. Un recurso para su restauración y conservación*. Icamanta Yurakuna Qurakuna. Lima: Darwin Initiative. Recuperado de: [http://www.kew.org/science/tropamerica/peru/resources/Plantas\\_de\\_Ica\\_ed2\\_book\\_vlr.pdf](http://www.kew.org/science/tropamerica/peru/resources/Plantas_de_Ica_ed2_book_vlr.pdf).
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2000). *Sobre la certeza*. Barcelona: Paidós.

- YÁÑEZ, Consuelo (2007). *Léxico ampliado. Quichua-Español, Español-Quichua*. Quito: Corporación Educativa Masac.
- YÁÑEZ, José (2005). *Allikai. Bienestar/Estar bien: La salud y la enfermedad desde la perspectiva indígena*. Quito: Abya-Yala.
- YAPITA, Juan de Dios y Denise ARNOLD (1998). «Lo humano y lo no humano en Qaqachaka: categorías aymaras de parentesco y afinidad». En Arnold 1998: 199-225.
- YARANGA, Abdón (2003). *Diccionario quechua-español, runa simi-español*. Lima. Biblioteca Nacional del Perú; Université de Paris VIII- Vincennes.
- YUMISACA, Fausto y José JUNCOSA (2013). *Erosión de conocimientos ancestrales en el cultivo de papa en cinco comunidades de la UCASAI, parroquia San Juan, provincia de Chimborazo, Ecuador*. Recuperado de: <http://infoandina.mtnforum.org/sites/default/files/news/files/159314928-erosion-deconocimientos-ancestrales-en-el-cultivo-de-papa-en-cinco-comunidades-de-laparroquia-san-juan-provincia-de-chmborazo-ecuador.pdf>.
- ZAMBRANO, Luis (2006). El problema del mal en el mundo aymara. En Estermann, Josef (coordinador). *Teología andina. El tejido diverso de la fe indígena*. La Paz: ISEAT-PLURAL, pp. 301-334.
- ZARIQUIEY, Roberto y Gavina CÓRDOVA (2008). *Qayna, kunan, paqarin. Una introducción práctica a la quechua chanca*. Lima: PUCP.
- ZARUMA, Vicente (2006). *Wakanmay. Aliento Sagrado: Perspectivas de Teología India: Una Propuesta desde la cultura Cañari*. Quito: Abya-Yala.



Impreso en Talleres de  
**Impresión Arte Perú S.A.C.**  
Jr. General Orbegoso 249, Breña. Lima - Perú.  
T: (21-1) 263 6552 - 999 698 361 - 998 738 077  
raulpeliz@gmail.com

*Ukunchik* construye, de forma sistemática y metódica, un espléndido puente intelectual que facilita la comprensión del lenguaje y la lógica andina y quechua en el terreno de la salud y la enfermedad, no solo por parte del observador occidental (como es mi caso personal), sino también por parte de los mismos agentes andinos cuyo pensamiento se registra, contextualiza y disecciona magistralmente en este texto, sean estos agentes culturales, sociales o médicos. Este texto ofrece un instrumento necesario para todos aquellos que buscan, primero, una comprensión fehaciente de la lógica andina y sus expresiones idiomáticas sobre el cuerpo y la enfermedad en contextos sociales precisos y, segundo, formas de enhebrar lógicas comunes y armónicas entre la visión andina del cuerpo humano y la aproximación biomédica occidental, con el objetivo de lograr el mayor beneficio posible para la salud personal y colectiva de los andinos.

Timothy M. Thomson  
Institut de Biologia Molecular de Barcelona, CSIC.

