

Achig Balazarezo David Ricardo (1), Angulo Rosero Aydee Narcisca (1), Rojas Reyes Rosendo Iván (2), Contento Minga Lidia Esther (2), Drexler Josef (3)

(1) Facultad de Ciencias Médicas, Dirección de Investigación de la Universidad de Cuenca.
(2) Dirección de Investigación de la Universidad de Cuenca.
(3) Prometeo, Dirección de Investigación de la Universidad de Cuenca.

Correspondencia: david.achig@ucuenca.edu.ec

Fecha de recepción:
15 de mayo de 2016

Fecha de aprobación:
03 de julio de 2016

Presentado en el Congreso en Investigación de la Salud: Enfoques, avances y desafíos. Universidad de Cuenca. Junio de 2016.

RESUMEN

El presente trabajo es una revisión de elementos conceptuales de la cosmovisión andina, desde la filosofía de la lógica de los mundos. Se trata de una reflexión que propone un análisis dialéctico de la racionalidad andina y la salud, desde las conexiones parciales, el doble vínculo y la interculturalidad.

PALABRAS CLAVE: modalidades cosmológicas, naturaleza, cultura, origen étnico y salud, características culturales,

ABSTRACT

This paper is a review of conceptual elements of the Andean worldview, from the philosophy of logic of worlds. It is a reflection that proposes a dialectical analysis of Andean rationality and health, from the partial connections, the double bond and multiculturalism.

KEYWORDS: Modalidades Cosmológicas, nature, culture, Ethnicity and Health, Cultural Characteristics.

LA LÓGICA DE LOS MUNDOS Y LAS CONEXIONES PARCIALES

La realidad en este siglo XXI que ha abierto la puerta a grandes descubrimientos y transformaciones científicas y tecnológicas, al desarrollo de los mundos virtuales sin precedentes en la historia, a la invasión de las redes sociales, a las prometedoras y amenazantes biotecnologías; encuentra en la lógica de los mundos el espacio para confrontar conceptos con una capacidad explicativa en tiempos de la crisis más salvaje del capitalismo y que, lamentablemente, no ha tenido una respuesta amplia y profunda que nos permitiera construir un mundo alternativo (1).

La lógica de los mundos en palabras de Alain Badiou representa la "refundación de la dialéctica", presentado como un instrumento necesario para la reflexión, para generar categorías nuevas que alejadas de dogmatismos muestre instrumentos necesarios para escapar de la férrea lógica del capital y de su sociedad, que siguen imponiéndose a pesar de su crisis global (1).

Un concepto central para la refundación de la dialéctica es el de trascendental definido por Badiou como: "...trascendental designa un mundo, en el que las puras multiplicidades aparecen bajo el aspecto de objetos, como una red de identidades y diferencias que se refieren a los elementos de lo que aparece" (2).

Los objetos, hechos, sentires, percepciones en los mundos, existen y se explicitan de una manera lógica, la misma que puede interpretarse dependiendo de diferentes paradigmas; la indexación revela objetos de los mundos, hacen su aparición unos objetos determinados, con sus propias características, diferenciados de los demás múltiples: "...la indexación de un ser-múltiple es uno y el mismo que la aparición de este ser en ese mundo; es lo que localiza el ser de ese ser como un ser-allí-en-un-mundo" (2).

De la juntura entre los mundos y sus lógicas, deviene la realidad entera, el conjunto de los objetos que la pueblan y que conforman todo lo que conocemos: el universo en el que

vivimos, la sociedad en la que habitamos (1); y también las explicaciones.

La interacción entre mundos y lógicas es un camino y una propuesta que se inicia con el reconocimiento de que conviven varios mundos y lógicas en un mismo espacio, prosigue con la comprensión de la historicidad concreta de estos, sin perdernos en ninguno de los extremos; esto es, entendiendo tanto los modos de funcionamiento de la lógica, el cómo se expresan en los mundos y sus objetos y, al mismo tiempo, capturando la lógica interna de la serie interminable de procesos históricos dispersos, difusos, vagos, en los que parecería no existir ninguna estructuración interna (1).

La interculturalidad que marca el encuentro e interrelación entre el mundo occidental con la lógica de la ganancia y el mundo andino con la lógica subalterna ocasiona una indexación que, en último término, consiste en una doble concreción tanto del mundo en el que surgen unos objetos y las operaciones específicas en cada uno de los mundos que tenía que darse para que esos objetos existan.

Conexiones parciales y doble vínculo

Ahora bien, esos mundos fragmentados, ya indexados, establecen conexiones parciales con otros mundos y con otros elementos de esos mundos. Su significado profundo nos dice que existen únicamente partes, que son partes de partes y no partes de un todo, que dicha multiplicidad produce exclusivamente órdenes y estructuras parciales.

Conexiones parciales donde cada parte de parte, se solapa con los demás y lo hace, en cada caso, de modo incompleto y provisional.

El mundo está hecho de conexiones parciales, que son las únicas que existen. El mundo no está hecho de cosas cerradas, completas, definitivas, sino de partes. (1)

Gayatri Spivak reconoce el doble lazo que nos ata tanto a un lado como a otro, a un mundo y a otro mundo (1). El doble vínculo es una lógica social que reconoce una sociedad que no es homogénea con diferencias entre diferentes.

Los diferentes tienen una lógica diferente. Una lógica de diferentes, parcialmente accesible; se establecen entonces relaciones no simétricas, que no están en el mismo mundo, que no están en el mismo plano. Vivimos un mundo desigual, donde hay fenómenos de opresión, de distintos, de diverso tipo: de género, de raza, de poder, entre otros. En esta perspectiva emergen dos lógicas: la lógica del capital y la lógica de los oprimidos.

El doble vínculo es una invitación a reconocer que allí afuera hay otros, a los que no tenemos acceso, que no podemos comprenderles en cuanto tales, en su especificidad, en los que les hace que sean otros y que sean ellos mismos. Esta conciencia de la alteridad es indispensable si no que quiere caer en cualquier forma de colonialismo o de opresión.

En un extremo está el capitalismo en su fase de globalización, con la abrumadora invasión del capital financiero y, desde luego, con la crisis monstruosa a la que nos ha sometido y que estamos pagando. La comprensión de los fenómenos obligatoriamente involucra a la globalización; sin esto, simplemente se corre el riesgo de estar jugando a favor de estas fuerzas, de estarse integrando inconscientemente a la lógica del capital (1).

La lógica del capital, la lógica de la ganancia es parcial, enfrentada a la lógica de los oprimidos o la lógica del subalterno que es el otro extremo.

El doble vínculo señala una experiencia ética de interrelación, que quiere decir fundamentalmente que mirar al otro que se muestra como otro y como sí mismo con un carácter de la responsabilidad. Aproximarnos a ese doble vínculo tiene, ante todo, consecuencias reales, concretas, en la sociedad en la que vivimos, porque tenemos que dilucidar con mucha claridad nuestra responsabilidad para con el otro, para que no invadir el espacio del otro como sí mismo. (1)

Cuando uno decide hablar de doble vínculo y de las aporías, uno es cazado por los fantasmas de lo indecible en cada decisión. Más aún, no es posible permanecer en la aporía o en el doble vínculo. No es un problema lógico o filosófico como una contradicción, un dilema, una paradoja, una antinomia. Solo puede ser descrito como una experiencia" (3).

El doble vínculo por un lado muestra esa imposibilidad de acceder a la alteridad radical del otro, tiene que ubicarse en la relación entre cultura y capital, entre dicha alteridad que pertenece al ámbito cultural y la existencia brutal de la globalización que lo penetra todo y que subsume a la misma alteridad radical (1).

Es una alteridad radical existiendo en la época de la globalización; son los nuevos subalternos de la globalización. No obstante, la lógica del capital solo existe en la medida de que existe la lógica del subalterno que le es imposible; se completan en la imposibilidad y le da el carácter que tiene; entonces la estrategia de aproximación del doble vínculo se constituye en un operador trascendental. La lógica del subalterno se convierte así en constitutiva de la lógica del capital.

El doble vínculo es una posibilidad de desarrollar la imaginación; se trata de un doble plano imaginario tanto en la lógica del capital, como en la lógica del subalterno, un proceso continuo y dinámico.

Conexiones parciales entre grupos humanos para entender la interculturalidad

Tradicionalmente se emplea el término interculturalidad para analizar las relaciones entre culturas; se puede afirmar además que esta interacción de interculturalidad no es una característica "natural" de las sociedades complejas sino un objetivo al que deben llegar para articularse internamente. No necesariamente que coexistan varias culturas en un mismo espacio, significa interculturalidad, se trata más bien de una construcción colectiva mediante un esfuerzo expreso y permanente (4).

La interculturalidad no es tolerarse mutuamente, sino construir puentes de relación entre culturas, es avanzar en el proceso de construcción de instituciones que garanticen la diversidad, pero también la interrelación creativa. No es solo reconocer al "otro" sino, también, entender que la relación como potencial que enriquece a todo el conglomerado social, creando un espacio no solo de contacto sino de generación de una nueva realidad común, una realidad aumentada. La interculturalidad ha demostrado en la historia a más de un encuentro o bien un mesti-

zaje, que sería mejor decir entre sociedades (grupos sociales) el establecimiento de niveles y relaciones de poder; evidenciando interacciones entre los distintos pueblos y culturas.

Reconociendo que las relaciones son asimétricas, construidas desde el ámbito y la influencia de cada cultura que generan diferentes miradas de la realidad, la interculturalidad permite aproximarnos al otro, abrirnos a los otros y a lo otro, volver la mirada para conocernos a mayor profundidad desde las miradas externas. (5)

Es importante resaltar que la interculturalidad en cuanto a relación de intercambio, a partir de la cual cada una de las partes involucradas puede construir algo nuevo, que no habría podido construir de manera independiente.

La interculturalidad entendida además como modelo de convivencia y proceso comunicativo (5) articula dos categorías importantes: alteridad e identidad.

a) Alteridad: "la interculturalidad es un caso específico de las relaciones de alteridad (otredad), es decir entre los que son distintos, sea por su cultura, por su género, por su afiliación política, etc. ... Unos y otros aprenden de los "otros" distintos, pero sin perder por ello su propio modo de ser. Todos se van enriqueciendo y transformando mutuamente, pero sin dejar de ser lo que son".

b) Identidad: el reconocimiento de la propia identidad es echar raíces hacia adentro. Empieza en el reconocimiento y aceptación de la propia personalidad, del "yo", pero tiene enseguida su expansión social natural al sentirse parte de un grupo social básico de referencia, de un "nosotros" compartido entre varios. Los grupos de expansión de la propia identidad hasta formar un "nosotros" pueden ser la familia, la comunidad, la región o país, el grupo cultural, el género, la clase social, el colegio, el equipo de trabajo, el partido político (6).

En nuestro país, y el actual modelo de salud, la interculturalidad en salud ha dado un paso adelante en superar el paradigma occidental al menos en lo teórico, para incluir elementos sobre la diversidad biológica, cultural y social

del ser humano como factor importante en todo proceso de salud y enfermedad (7).

Las percepciones de la salud, la enfermedad y la atención forman parte de un proceso histórico de las sociedades que ante la diversidad de percepciones y formas de atención a la salud, surge la necesidad de caminar hacia una práctica unificada de los conocimientos médicos, como propone Bejarano o de convergencia. Todo esto a partir de reconocer que cada sujeto social carga símbolos, signos y lenguajes diferentes que confronta constantemente, y a veces, le es difícil desprenderse de ellos (8).

La antropología como ciencia contribuye tanto a develar y comprender las culturas involucradas en el proceso de atención de salud, como a proporcionar elementos socioantropológicos para apreciar el fenómeno de salud y enfermedad desde su dimensión biológica, social y cultural en un escenario de creciente pluralismo médico que caracteriza a la sociedad contemporánea (7).

Desde la antropología, cultura se define como un complejo y dinámico conjunto de creencias, conocimientos, valores y conductas aprendidas y transmitidas entre las personas a través del lenguaje y su vida en sociedad. La cultura se entiende como una entidad dinámica que se adquiere, transforma y reproduce a través de un continuo proceso de aprendizaje y socialización (7).

Según la antropología cognitiva, "la cultura es el conocimiento adquirido que usan los miembros de grupos sociales para interpretar el mundo y actuar en él" (9). Cada cultura tiene una lógica especial, una estructura, una gramática que define hasta cierto punto la forma de pensar y actuar de los integrantes de grupos sociales.

En el concepto de cultura convergen dos grandes dimensiones: una correspondiente a la ideacional o cognitiva que sintetiza el mundo simbólico de las personas, sus pensamientos, conocimientos y creencias adquiridas a través del aprendizaje, lo que podría llamarse el mundo de la conceptualización o de lo abstracto; y una dimensión material, que corresponde a cómo lo simbólico se manifiesta en conductas, prácticas, artefactos culturales y normas de relación social entre

las personas (7).

En el contexto de salud, estas dos dimensiones de la cultura, la cognitiva y material se articulan en un modelo médico que otorga consistencia a cómo pacientes y profesionales se explican el fenómeno de salud y enfermedad; y a las prácticas o procedimientos con que se enfrentan los procesos de recuperación y mantención de la salud (7).

El nuevo paradigma es la interculturalidad, la convivencia entre diversas concepciones y prácticas en una nueva relación horizontal, sin dominios, ni predomios; que rebase el natural proceso de acercamiento entre mundos culturales diversos y se plantee algunas estrategias para implementar este enfoque en el sector salud, (7) que está en construcción y que deberá obligatoriamente respetar lo local.

COSMOVISIÓN ANDINA

El mundo andino

La filosofía andina es un pensamiento vivo (10) que integra los elementos prehispánicos diversos e interculturales con elementos foráneos incorporados en lo andino. Se trata de una hibridación de la filosofía con predominio kichwa o amazónico, de una sabiduría sincrética, diversa, en plena construcción.

El saber andino ha entrado en un diálogo de desiguales con el diverso mundo occidental, con su lógica propia que es diferente del paradigma occidental, es así como el mundo andino se muestra incluyente, buscando la interrelación y la complementariedad; no pretende universalidades sino una pluriversidad cultural, multicivilizatoria, dialogal.

La cosmovisión andina es un universo multicultural y multiétnico (11), donde existen seres humanos también -la filosofía y la cultura se entrelazan-, las significaciones nacen de la imagen del mundo construida desde la cosmovisión y las experiencias interpretadas colectivamente. Lo mágico-ritual es parte indispensable de la vida, lo sagrado es parte de la vida. En el mundo kichwa idea y acción son una sola realidad, tampoco hay una separación entre espacio y tiempo. No tienen cabida en estos mundos las dicotomías: cuerpo-mente, idea-acción, razón-emoción.

La interacción es la norma y paridad la forma natural de entender el mundo. Se aprende en la convivencia con los otros y la naturaleza.

El pensamiento andino no asume una racionalidad metódica, disciplinaria, regida por vectores lógicos exclusivistas; siempre fue intercultural y sincrético. Pasado y futuro se construyen mutuamente, lo que está a la vista es el presente pero para construir el futuro hay que ir al pasado, es el eterno movimiento argumentativo elíptico; el futuro está atrás pero también adelante. Lo vivido (intercultural en tanto inconmensurable) está inmerso en las vivencias y en la interacción, se mantiene vivo y se proyecta por necesidad.

La racionalidad está impregnada por lo que se siente en el mundo real más que por lo que se piense sobre ella. Se concibe la realidad integrando emociones y razones, expresadas en espacios/tiempos concretos. Los símbolos presentes en lo ritual-ceremonial son la forma colectiva de integrarse y compartir energías. Todo se relaciona con todo y todos, la racionalidad es simbólica –aquello que tiene sentido y significación colectiva-, emocional e integradora por naturaleza, busca inferir y llegar al ser. La relacionalidad es imprescindible y entiende que cualquier acontecimiento existe en múltiples relaciones con otros entes, hechos, cogniciones y conciencias, sentimientos, energías y posibilidades diversas.

Los seres humanos son parte de la naturaleza y se derivan de ella principios éticos como el del cuidado de la Pachamama; las personas son dos, pares siempre, mujer y hombre simultáneamente; cuando se juntan son cuatro. La paridad es imprescindible; además, cada uno/par cambia permanentemente; son únicos y diversos, duales y pareados a la vez.

La ética andino-amazónica es cósmica, una red de relaciones ordenadas y significativas, cada acto o comportamiento tiene consecuencias cósmicas, es decir éticas, simbólicas y rituales, es un vivir conforme a la naturaleza, de acuerdo a la razón-vivencia-símbolo. Las relacionalidades son interiorizadas como experiencias colectivas y expresivas.

La dignidad y posición del ser humano nace en su ser intrínseco al cosmos; la ética se juzga de acuerdo al orden cósmico.

No obstante, la salud sería la búsqueda de las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el “buen vivir”, que se define también como “vida armónica”, que en idioma kichwa se precisa como el “allí kawsay” o “sumak kawsay”. Entonces el sumak kawsay trasciende lo personal, se incluye dentro de lo colectivo y en relación con la Pachamama; se trata de una categoría en permanente construcción que parte de una filosofía (pacha-filosofía) que no es homocéntrica sino más bien de orden geocéntrica, es decir: Pachacéntrica, en donde se destacan principios como:

a) Relacionalidad del todo: rasgo teórico y práctico fundamental para la cosmovisión andina. Como principio sostiene que todo está de una u otra manera relacionado, vinculado o conectado con todo, es decir en conexión parcial; nada permanece aislado o separado (11).

b) Correspondencia: respetando el principio de relacionalidad, se plantea que cada cosa o fenómeno puede ser comprendida analizando sus dos opuestos correspondientes; en donde cada uno necesita del otro para encontrar su significado o sentido, es así como si no existiese la noche y todo fuera claridad no se podría comprender el sentido de la claridad del día (12).

c) Complementariedad: es un principio de inclusión de opuestos para formar un todo integral (13). Lajo lo denomina “yanantin” o dualidad complementaria (14,15), propone la existencia de dos opuestos que son complementarios; se trata de un alcance de los dos principios anteriores, ningún ser, cosa, objeto o acción existe aislado, sino siempre en coexistencia con su opuesta que se transforma en su opuesto-complemento (12).

d) Reciprocidad: el principio de correspondencia se expresa a nivel pragmático y ético como principio de reciprocidad (11). La reciprocidad implica que cada acto o acción se corresponde con otra, es el principio del dando y dando, es el dar y recibir, no solamente entre seres sino también con la Pachamama y el cosmos.

Estermann menciona un principio cíclico en base a experiencias de la agricultura, en donde el runa concibe el tiempo y el espa-

cio como algo que se repite; no entiende la infinitud como una línea sin fin, sino como un movimiento circular o espiral ilimitado; cada espiral describe un ciclo, las secuencias de ciclo son dialécticas y discontinuas, cada ciclo termina con un cataclisma cósmico (pachakuti) (16).

La chakana o fenómeno de transición es otro elemento importante, que permite establecer el nexo y la relación entre la dimensión espacio-temporal superior (hananpacha) y el mundo vital concreto (kaipacha), como también entre la dimensión femenina de la izquierda y la visión masculina de la derecha (16).

El aspecto sensible del mundo andino hace que emoción y razón sean inseparables y condicionen buena parte de la conducta, somos esponjas emocionales en las que se inserta de manera variable la razón (1). El bienestar condiciona la calidad y la intensidad de las emociones.

La justificación racional no siempre es capaz de modificar la respuesta emocional, podríamos pensar que podemos modificar aquello indeseable pero esto ya es una emoción o un sentimiento.

Si las emociones condicionan la conducta es probable que solamente otra emoción pueda cambiar el entramado de razones y emociones.

El llamado equilibrio emocional suele ser más una represión de emociones que una solución, las emociones deben salir a flote hay que combatirlas con las mismas armas, no es posible eliminar sentimientos, solamente se modifican. Si los sentimientos cambian con el tiempo y pueden mutar impredeciblemente, las razones tendrían un camino similar. Pero es posible encontrar equilibrios entre los procesos mentales y las emociones, es una suerte de acoplamiento sin daño.

La vida social se centra en lo masculino/dominante y los valores son hegemónicos desde el autocentramiento varonil. La mujer/objeto ocupa los resquicios de la sociedad viricentrada y estereotipada en términos de género. Las mujeres poseedoras de erotismo y exóticas representan a las otras dentro de las "otras".

El androcentrismo silencia a las mujeres como grupo, se aplican relaciones de poder con grupos e ideologías dominantes contenidos en discursos capaces de interpretar en forma sesgada y excluyente la realidad. Las mujeres no participan en la interpretación de los hechos/realidad, se incluyen en subculturas o en a-culturadas subalternas. Si las mujeres querían expresarse debían hacerlo en los cánones del discurso hegemónico, las mujeres cuando elevan la voz lo hacen con los significantes del varón.

Los aportes del feminismo logran romper con la universalización del ser mujer y consigue deconstruir una identidad femenina relacional y dialógica, inmersa y constituyente de la diferencia y la diversidad.

Las imágenes creadas por mujeres se generalizan y plantean el abandono de la neutralidad del conocimiento al visibilizar las manifestaciones de dominación viricentrada y opta por heterosexismos. Diferentes experiencias generan distintos conocimientos en el sentido de relativizar el conocimiento resaltando su temporalidad, carácter histórico y difuso. Las mujeres legitiman la desigualdad imperante en acciones consideradas de "mujer" que bajo la óptica de feminismo mantienen niveles de discriminación y opresión.

Desde la mujer lo personal y lo emocional están imbricados, así como lo conceptual inmerso en las entrañas de lo emocional. La ruptura entre razón y emoción no tiene cabida, la ciencia y el lenguaje permiten analizar la política pero no los sentimientos que conducen las acciones. Las diferencias de género tienen carácter cultural: parentesco, sexualidad, extranjería, etnicidad son elementos deconstructivos de la homogeneidad de la categoría mujer y facilitan la emergencia del sujeto político diverso y no-centrado.

La aceptación de la universalidad de la dominación masculina contrasta con las propuestas de sociedades igualitarias y no se discutía la aseveración de que occidente es patriarcal en el momento de pensar en un modelo aplicable a cualquier sociedad y que requiere de una postura hegemónica capaz de organizar la sociedad. La dominación masculina no se origina en la agresividad o en un plan pre-concebido orientado al sometimiento de los otros. La dominación

masculina es más bien funcional y está atada al liderazgo o a las figuras de la autoridad y en prácticas en las que el ejercicio del poder resulta manifiesto: parentesco, conflictos, ritos.

La relación entre mujer y naturaleza (fertilidad) y hombre/cultura (dominancia) podría dar cabida a la universalización de la dominación masculina. La primera relación varía de cultura a cultura; la naturaleza se asocia a belleza, armonía o caos, violencia, inercia o apatía. La segunda sugiere significados sexuales y no es universal y expresa la superioridad de la cultura sobre la naturaleza. El cuerpo se halla en la encrucijada naturaleza/cultura, y el género como lenguaje de ambas.

Relaciones asimétricas entre naturaleza y cultura con los hombres intentando trascender más allá de la especie y las mujeres excluidas de las prácticas elevadas no están en la carrera por ir a donde los hombres quieren ir.

Elementos de la Cosmovisión Andina

En el mundo andino la "enfermedad" cuyo término no es propio, podría decirse de mejor manera: "malestar" o desequilibrio; resulta de una disarmonía entre el individuo, la sociedad y el cosmos.

El ser humano o runa constituye tan solo un nudo en la red de las múltiples (inter)relaciones tanto sociales como cósmicas, en las que las divinidades y seres espirituales inmanentes a la naturaleza, que juegan un rol preponderante. Por ende, para el mundo andino hablamos de cosmovisiones cosmocéntricas; la concepción socio-cosmocéntrica en el mundo andino no busca "curar al individuo", por el contrario se trata de sanar al mundo entero (individuo-sociedad-cosmos).

Para comprender elementos básicos Drexler (17) identifica cuatro niveles jerárquicos, distinguidos en dos mitades; se trata de rangos paralelos de divinidades, marcadas por cuatro clases genealógicas: en la parte derecha (afuera, arriba, masculino) se encuentran el sol (bisabuelo de los masculinos), la venus matutina (el abuelo), la tierra (el padre); y en la parte izquierda (adentro, abajo, femenino) la luna (la bisabuela de las mujeres); la venus

vespertina (la abuela), el mar (la madre). Se puede deducir que nos encontraríamos con dos "polos opuestos" representados por las dos figuras en los puntos verticales extremos. La figura elíptica de arriba, la divinidad creadora Wiracocha, el abuelo andrógono de las jerarquías paralelas; y la grid de abajo, que simboliza las fuerzas socioeconómicas de producción, que se dividen en la colca (los productos agrarios que se colocan en los almacenes) y la pata (los andenes agrícolas). El modelo procura un orden del espacio-tiempo y la concepción de un flujo dinámico de energías cósmica-económica-productivas. Wiracocha es el universo, la unidad de todas las dimensiones espacio-temporales, el "dios-Universo".

La separación de sol y luna diferencia el universo en el nivel superior, estableciendo el orden fundamental del tiempo y del espacio. Por medio de sus movimientos cíclicos se establece el tiempo tanto para los humanos como para la tierra (naturaleza).

Las dos manifestaciones de la Venus significan un orden más detallado, más específico del mundo de arriba o Hananpacha. El orden de los astros, sus constelaciones espacio-temporales, los ciclos tanto de la vida natural como de la vida social de los humanos determinan las clases sociales diferentes, las clasificaciones taxonómicas de los animales, de las plantas, los tiempos de las actividades agrícolas diferentes.

Kaipacha: tenemos la separación entre la tierra (un elemento masculino) y el agua (un elemento femenino). Mientras que Mamacocha es femenino, el "dueño de la tierra", aplicando el principio de complementariedad se puede afirmar que Kamkpacha, es masculino y Pachamama femenino, no obstante, a Pachamama se representa junto con tres cerros "masculinos". El arco iris, por su parte, tiene carácter andrógono, debido a que las partes de un arco iris doble se diferencia en hombre y mujer.

Además hay que tener en cuenta que Kaipacha también tiene una manifestación femenina, debido que desde sus senos emanan los ríos. En Ayacucho la gente dice, que el arco iris que se eleva desde los puquios, es macho y hembra, siendo el arco patógeno.

La vida social en Kaipacha se desarrolla ante que todo entre el hombre y la mujer. El matrimonio es la unidad social básica que se llama ayllu, cada vez ampliando este concepto a unidades sociales más grandes: como a las mitades y al pueblo. Ayllu es un símbolo del modo de producción, la grid del dibujo significando los andenes (pata) unidos los almacenes donde se colocan los productos agrícolas. Los ejemplares más grandes, más bonitos tanto de los productos agrícolas como de los animales se dona en forma de ofrendas a las divinidades del mundo de arriba (aspecto de redistribución): doble flujo de fuerzas cósmicas-productivas.

Aunque son tres las divisiones de la naturaleza, hemos mencionado el Hanan pacha y el Kaipacha, hay que sumar el Ukupacha en una suerte de tres mundos en un espacio:

a) Hananpacha o mundo superior, representa los saberes relacionados con el universo, las fuerzas creadoras del cosmos.

b) Kaipacha o mundo externo y tangible; representa el conocimiento de las leyes de la naturaleza.

c) Ukupacha o mundo inferior o interno, es el nivel de las creencias de la gente, heredadas de la tradición; es el mundo de los sucesos, hechos o fenómenos (10).

Ukupacha y sanación: el yachak Alberto Tatzo al describir un panal de abejas, permite un acercamiento a la visión de la Pachamama con respecto a la sanación: "...si un panal de abejas es observado, irradia sinchi (fuerza vital) que trasmuta los chikis (excrecencias energéticas mórbidas) del ambiente, esta cualidad que el panal manifiesta ha sido aprovechada en la medicina tradicional por los curadores y yachaks para hacer sus limpias. Además, la percepción interna revela que la irradiación del panal de abejas asciende como un haz de energía hacia el cielo donde contribuye a la regeneración de la atmósfera" (10).

BIBLIOGRAFÍA

1. Rojas, C. Lógica Ciborg. Documento preparado para la Maestría en Investigación de la Salud. Cuenca; Universidad de Cuenca, septiembre 2014.
2. Badiou, A. Logic of Worlds: Being and Event II. Trans. Alberto Toscano. London: Continuum 2009.
3. Spivak, G. An Aesthetic Education in the Era of Globalization. Cambridge: Harvard University Press; 2012:104.
4. Ayala Mora, E. Ecuador Patria de Todos. Segunda edición. Quito: Corporación Editora Nacional, Universidad Andina Simón Bolívar; 2005:52.
5. Almaguer, J. Interculturalidad en salud, experiencias y aportes para los fortalecimientos de los servicios de salud. México: imprenta universitaria; 2009:1-8.
6. Albó, X. Interculturalidad y salud, en Salud e Interculturalidad en América Latina, perspectivas antropológicas. Quito: ediciones AbyaYala; 2004:65-66.
7. Alarcón, A. Vidal, A. Neira, J. Salud intercultural: elementos para la construcción de sus bases conceptuales. RevMéd Chile 2003; 131: 1061-1065.
8. Espinoza, L. Ysunza, A. Diálogo de saberes médicos y tradicionales en el contexto de la interculturalidad en salud. Ciencia ergo sum, 2009, 16(3):300.
9. Spradley, J. Participant Observation. New York: Holt, Rinehart & Winston; 1980.
10. Rodríguez, G. La sabiduría del kondor. Un ensayo sobre la validez del saber andino. Quito: ediciones Abya Yala; 1999:31.
11. Estermann, J. Filosofía andina, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Quito: ediciones Abya Yala; 1998.
12. Achig, D. Interculturalidad y cosmovisión andina. Rev Med HJCA 2015;7(1):88-92.
13. Yáñez del Pozo, J. Allikai, la salud y la enfermedad desde la perspectiva indígena. Quito: ediciones Abya Yala; 2005.
14. Lajo, J. Qhapaqñán, la ruta inka de la sabiduría. Segunda edición. Quito: ediciones Abya Yala; 2006.
15. Yáñez del Pozo, J. Yanantin. La filosofía dialógica intercultural del manuscrito de Huarochiri. Quito: ediciones Abya Yala; 2002.
16. Estermann, J. Cruz y coca. Hacia la descolonización de la religión y la teología. Quito: ediciones Abya Yala; 2014.
17. Drexler; J. Das Säen von Macht: Kosmvision zwischen politischer Ökologie und Lebenspraxis. Berlin: Zeitschrift für Ethnologie 2010.