Revista de Investigación Talentos Volumen IV. (2) Julio - Diciembre 2017
ISSN Impreso: 1390-8197 ISSN Digital: 2631-2476

COSMOVISIÓN ANDINA CAÑARI Y DETERMINACIÓN SOCIAL DE LA SALUD

ANDEAN-CAÑARI COSMOVISION AND ITS SOCIAL DETERMINATION OF HEALTH

Rafael Alulema Pichasaca[1]
María Concepción López[1]

[1] Universidad Andina Simón Bolívar, .Av. Toledo y Ladrón de Guevara. Quito – Ecuador.
alurafa@yahoo.com

Resumen: El presente trabajo centra su interés en analizar y reflexionar sobre la vinculación entre la cosmovisión indígena, la chacra, y la determinación social de la salud. Debido a la importancia de los saberes de la medicina tradicional, la epidemiología crítica muestra la importancia de incorporar estos saberes ancestrales a la medicina convencional. El estudio se basó en los aportes teóricos y metodológicos de la investigación, reflexión, y acción participativa con la comunidad, utilizando como técnicas la observación de casos, el diario de campo, grabaciones, entrevistas, y otros; Concluye que el estudio de la cruz cuadrada y de sus cuadrantes determina la comprensión de la integridad de saberes armónicamente vinculados e interdependientes, permitiendo entender el pensamiento chacracéntrico cañari, erigido y sostenido como cosmovisión.

Palabras clave: chakana, chacra, cosmovisión indígena, complementariedad, ritualidad y epidemiología crítica.

Abstract: *This research study focuses on the analysis and reflection of the relationship between the indigenous cosmovision, the chakra, and the social determination of health. Due to the relevance of the knowledge and wisdom of the traditional medicine, the critic epidemiology shows the importance of incorporating the ancestral knowledge to the conventional medicine. The study was based on the theoretical and methodological contributions of research, reflection, and participative action with the community through the use of techniques as the case observation, journaling, recordings, interviews, and others. It is concluded that the study of the square cross and its quadrants determines the understanding of the integrity of knowledge and wisdom harmonically linked and interdependent, which in turn permits to understand the pachasophic and cañari chacracentric thought known as cosmovision.*

Key words: *Chakana, chakra, quadrants, spirituality, relationality, complementarity, ritual, critic epidemiology*

Recibido: 10 de octubre de 2017
Aceptado: 20 de noviembre de 2017
Publicado como artículo científco en Revista de Investigación Talentos IV(2) 75 - 80

I.INTRODUCCIÓN

Esta investigación considera como universo a las comunidades de base de la organización TUCAYTA, ubicada en la parte occidental de la cabecera cantonal Cañar, en la sierra sur del Ecuador, y es considerada como referente a provincial y nacional por su capacidad de convocatoria, trabajo mancomunado, asistencia técnica en el sistema de riego, y promueve nuevas estrategias de fortalecimiento de la agricultura saludable y la reflexión crítica a los efectos de la revolución verde en el medio ambiente y en la salud. Esta organización, además, trabaja en líneas de acción a favor del fortalecimiento de las expresiones culturales, de los rituales y de los ciclos festivos, así como de la recuperación de los símbolos y costumbres ancestrales.

Para esta reflexión se tomó como referencia la cruz cuadrada estudiada por Guayasamín (2007) que constituye un mapa de conocimientos integrales y de relacionalidad con los tiempos, espacios y saberes de los cuatro cuadrantes; la sumatoria de estas formas armonizadoras da como resultado la construcción del sumak kawsay (buen vivir). En este sentido, el estado de la salud depende de la armoniosa relacionalidad y complementariedad entre las entidades humanas y místicas. La línea epistémica propuesta por Jaime Breilh (2004), afirma que "la epidemiología crítica abre espacios de debate, reflexión y diálogo, propone con fuertes fundamentos la necesidad de integración de los saberes médicos tradicionales a la medicina científica convencional, propuesta que cada vez va teniendo resonancia en la academia científica".

Las comunidades kichwa cañaris, toman como fundamento a la chakana o cruz cuadrada para incursionar en el enfoque chakracéntrico y cósmico, como lo sostiene Martínez (1989) al manifestar que "la cultura andina se caracteriza por ser agrocéntrica, y por lo tanto la ritualidad gira en torno a la agricultura". Además, se comparten criterios como la ofrenda de la sangre del cuy a la tierra, una de las características fundamentales del carnaval andino, ritual que se asocia con la fertilidad de la tierra, vinculando al ritual del preparativo gastronómico con el crecimiento y la producción de la chacra.

Las Pukaras o batallas rituales, en el contexto de las comunidades cañaris, vinculan la producción y la abundancia del maíz; al respecto, Idrovo (1993) al referirse sobre "El Pukara y el Carnaval: la reestructuración de los andes" destaca la importancia de las batallas rituales para el ciclo agrícola que consistían en encuentros entre comunidades antagónicas en sitios estratégicos para librar una lucha campal hasta que los guerreros de cualquier bando hayan caído heridos o muertos, esto significa suerte y éxito para el desarrollo del ciclo agrícola, mientras que para el bando perdedor, conlleva a la mala suerte.

Según el cronista Guamán (1987) "el sacrificio de venado estuvo dirigido a las Wakas (sitios sagrados) ubicadas en los cerros más altos", sacrificio que tenía que ver con el éxito del ciclo agrícola. En la actualidad, en las vísperas de las grandes fiestas se sacrifica un ganado vacuno y en su entorno entra en juego un ritual centrado en la bebida de la sangre.

En lo concerniente a la ritualidad, Zaruma (1990) hace un análisis histórico-crítico acerca del mito del Tayta Carnaval y el Yarcay, personajes místicos que representan al pensamiento dual de la abundancia: buena suerte, versus austeridad y mala suerte. El ritual del "Gallo Pitina", según Fok y Krener (1979), es un ritual que impuso la iglesia católica con el fin de erradicar el ritual del Pukara. Todas estas ceremonias se relacionan con el éxito del ciclo agrícola del maíz y demuestran que el pensamiento filosófico y cosmovisión cañari es holístico e integral, no se presenta de manera fragmentada o aislada pues los saberes se complementan y se armonizan confluyendo todos en el "Sumak Kawsay".

La chakana, concebida como la cruz de la medición del tiempo y como el espacio de convergencia de saberes vinculados y armonizados en torno al ciclo agrícola, permite comprender los raymis festivos (fechas festivas) más importantes del año y su incidencia en el ciclo agrícola y vital. Estermann (2009) considera a la cruz cuadrada como la casa cósmica de saberes integrales, ya que la comunidad, piso ecológico y zonas geográficas micro y macro tienen características que le particularizan y se expresan de maneras diferentes en el año; entonces, las dimensiones del Hawa pacha (mundo de arriba), Kay pacha (mundo terrenal) y el Uku pacha (mundo de los muertos), las líneas de los solsticios y equinoccios, así como el recorrido en espiral del tiempo, son entidades propias de cada comunidad, por lo que los saberes agrícolas, cósmicos y vitales son particulares en cada contexto comunitario.

Las concepciones y vivencias sobre las dimensiones hawa, kay y uku, remiten a entidades que se visibilizan en estos espacios, y los elementos que aparecen en esta triada espacial se complementan y se correlacionan, sobre todo a nivel de las vivencias. Estas expresiones no dejan de ser carácter divino de fuerte incidencia en la construcción del sumak kawsay.

En el ámbito de la integridad del pensamiento andino, resulta oportuno reflexionar sobre los aportes epistémicos de Breilh (2004) en torno a la comprensión de los saberes médicos convencionales, que contrastan con los saberes andinos. Esta propuesta surge como una voz contestataria a la exclusión histórica de los saberes de las culturas ancestrales.

II. DESARROLLO

A. La Cosmovisión Andina Cañari

Las comunidades kichwa cañaris se caracterizan por concebir y producir la chacra como un eje vinculador de todas las chakanas (ver figura 1). La palabra chakana proviene de la palabra chaka, que significa puente de unión, por lo que chakana es la unidad que articula a las chakas o puentes que conforman la cruz cuadrada, con los espíritus y símbolos que conforman la casa cósmica o cosmogónica (Pichasaca et al, 2017). El pensamiento holístico cañari se expresa en la armoniosa relación de los ciclos agrícolas, festivos o espirituales, con los socio-políticos, representados en la chakana, y que para los Taytas cañaris significa la medición cíclica del tiempo de un año (Guayasamín, 2007).

La chakana constituye un registro filosófico de los saberes vivenciados y practicados, que desembocan en la experiencia vivencial armónica conocida como sumak kawsay (Estermann, 2009). La visión e interpretación cañari del cosmos dinamiza la concreción de los ciclos agrícolas y vitales; es decir, la cosmovisión andina cañari es la representación simbólica del cosmos, donde el principio de relación ocupa un lugar específico y vital, al articular todos los ejes y cuadrantes que forman la casa cósmica.

Mirado desde el principio de la relacionalidad, el pensamiento filosófico humaniza a todas las entidades que intervienen en el crecimiento y producción de la chacra: el agua, las plantas, la tierra, las wakas, la neblina, el viento, las constelaciones, el rayo, la luna, el sol y otros (Estermann, 2009). El sistema de creencias, la lectura de los avisos naturales, el onirismo, y las expresiones de lo sagrado en los rituales evidencian lo manifestado.

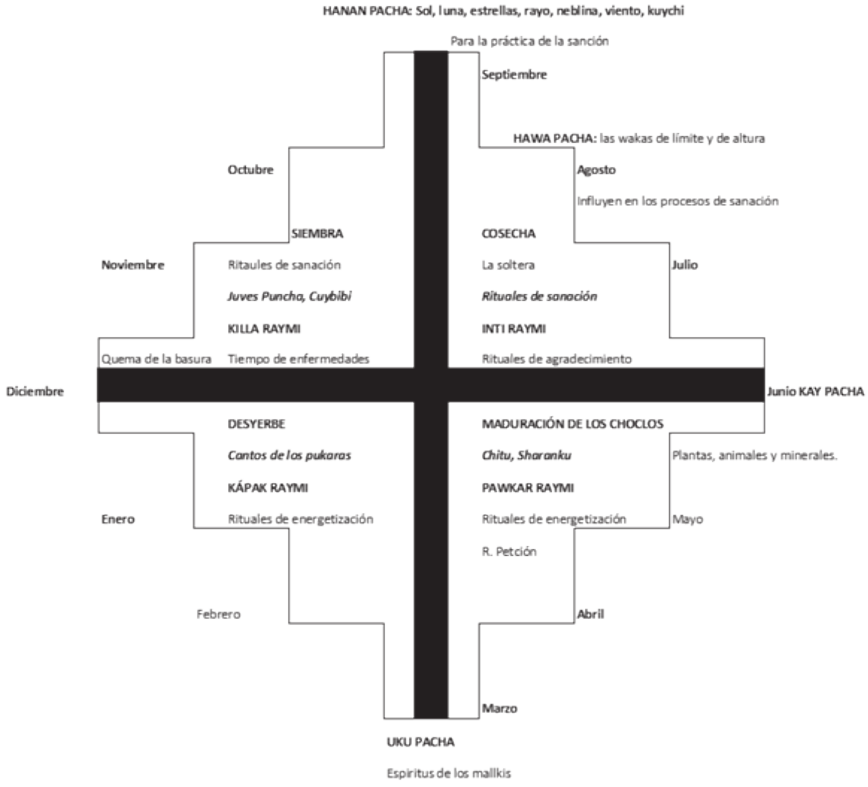


Fig. 1. Chakana kichwa cañari.
Fuente: Alulema (2008)

B. Espacio-tiempo en la Chakana Andina Cañari

Según la concepción de los taytas cañaris, las entidades naturales y míticas que habitan en el interior de la casa cósmica, cumplen una doble función: por ejemplo, la neblina propicia a veces armonía y sanación, y otras actúa con ira y puede envolver al hombre, lo que se conoce como chunkashka, la aparición misteriosa de objetos y seres vivos; la lluvia simboliza el nutriente básico de la Pachamama que permite la germinación de las semillas; por otro lado, la lluvia envuelta en rayos y relámpagos es concebida como castigo (Alulema, 2017a, 2017c). Estas dualidades trascienden al analizar los saberes y los comportamientos de las entidades de la naturaleza en los distintos tiempos y espacios de las chakanas integradas y cíclicas de la Cruz Cuadrada (Alulema, 2017b).

La chakana, como la cruz de la medición del tiempo y el encuentro de saberes, tiene determinado en cada cuadrante el desarrollo de vivencias y experiencias que, según Guayasamín (2007), inician y terminan en los solsticios y equinoccios: el Killa Raymi empieza el 22 o 23 de septiembre; el Kapak Raymi inicia el 21 o el 22 de diciembre; el Pawkar Raymi comienza el 20 o 21 de marzo, y el Inti Raymi principia el 20 o el 21 de junio.

Esta vinculación del tiempo con la tierra se organiza y se interrelaciona a través de ejes cardinales que señalan el espacio: hawa-hanan/arriba, huray/abajo, lluqui/izquierda, y allí/derecha; los ejes de ordenamiento temporal: ñawpa/antes y kipa/después; y ejes de polaridad sexual: warmi/femenino y kari/masculino (Estermann, 2009).

Dentro de la casa cósmica, Estermann (2009) ubica una chakana con la denominación de "chakana cósmica" vinculada al mundo celestial, al hawa pacha, y explica la concreción de la relación y de la racionalidad de los entes culturales con la naturaleza física y mítica. Las familias y taytas, son copartícipes en la conservación y continuación de la relación cósmica, a través de los ritos y del simbolismo (Estermann, 2009). En la chakana del hanan habitan los espíritus, los ayas de la lluvia, la nube, el arco iris, el rayo, y la neblina (Estermann, 2009).

La división espacial de las chakanas están definidas por los ejes cardinales que establecen los ciclos solares y lunares identificados por los equinoccios y solsticios. Se estructuran desde un orden/dominio general: el ciclo socio-agrícola regido por las fases lunares (tiempo-ciclo natural), que influencia al metabolismo de la producción agrícola y rige los patrones sociales, religiosos, ecológicos y políticos. El dominio general va guiado simultáneamente por los ejes transversales del tiempo (antes y después) y del espacio (arriba y abajo) (Estermann, 2009).

C. El Kay pacha y el Uku pacha como parte del metabolismo social

El mundo vivencial o terrenal está representado por la chakana de los seres vivos, el Kay pacha, vinculado con la madre de la naturaleza o Pachamama y, al mismo tiempo, con los manantiales, las cuevas, las piedras redondas, las lagunas y los animales de transición, como la serpiente, el puma, o el sapo (Estermann, 2009).

Para Estermann (2009), en la chakana del Kay pacha se encuentra la chacra integral, que nace, crece, dialoga y se comunica con los entes culturales, establece un estrecho vínculo armonioso y místico con la Allpamama, la madre Tierra cañari. Los Taytas cañaris consideran a la tierra como la Madre con poderes Divinos, que alimenta, protege y es generadora de la vida (Pichisaca, 2017). El tiempo y el espacio de la siembra constituye el momento oportuno para encontrar el verdadero sentido a la relacionali-

dad, los rituales son los espacios de diálogo y de conexión con la Pachamama y, dicho sea de paso, de esta vivencia depende el kushi o suerte que acompañará durante un año cíclico (Ochoa, 2008).

El agricultor es catalogado como el guardián celoso y responsable de la base de la vida, de la tierra y de los animales, y de todos los fenómenos cósmicos y meteorológicos que mantienen la vida (Estermann, 2009).

Esta relación entre el chacarero con la Allpamama confiere a la chakana una cualidad celebrativa a través del ritual, expresión que asegura la conservación y el restablecimiento del orden cósmico (Estermann, 2009). El cultivo es una forma de culto, una representación simbólica del orden orgánico y relacional de la vida. Por eso, el trabajo en la chacra para el campesino cañari no es solo un acto productivo, sino un diálogo íntimo e intenso con las fuerzas de la vida, una oración a la Pachamama, un acto simbólico de culto y ritual (Estermann, 2009); un constante reencuentro con los espíritus propiciadores del bienestar, del kushi integral (reproducción social, en la racionalidad occidental).

Todas las culturas desarrollan ceremonias rituales de petición, agradecimiento, sanación y de propiciación; prácticas sociales caracterizadas por su profunda vivencia con lo sagrado que vincula el mundo terrenal con el de los espíritus protectores, y que pese a los duros procesos de colonialismo encarados a lo largo de historia que han desencadenado cambios en la matriz cultural y en el pensamiento filosófico; sin embargo, la cultura resiste, en la actualidad pervive en el colectivo estas manifestaciones.

En este contexto es importante reflexionar acerca de acontecimientos colonizadores impactantes. Bendezú (1980), manifiesta que el etnocentrismo de la sociedad occidental, con el argumento de haber descubierto la escritura, se sintió poseedor exclusivo de los saberes. A lo largo de la historia se ha ido desplazando lo mejor del arte verbal de los pueblos aborígenes bajo el pobre calificativo de poseer lenguas primitivas. El hecho de que los conquistadores escribieran sobre estos temas, constituyó en sí, un proceso de colonización ya del arte. Hubo un profundo interés inicial de parte de los conquistadores por aprender la lengua de los conquistados y por documentar situaciones etnográficas, lingüísticas y religiosas; esta tendencia se extendió aproximadamente entre los años de 1550 hasta 1608 para que luego de esa década, el Virrey Toledo ordenara la destrucción de los quipus, según el Padre Jesús Arriaga (1613), para desaparecer así los instrumentos musicales y signos religiosos. Para 1614, las autoridades católicas prohibieron la realización de fiestas y bailes indígenas y, de manera especial, los cantos en quechua. A esto se suma la prohibición de lectura y circulación de los libros escritos en quechua. Francisco de Ávila emprende una campaña de extirpación de las idolatrías, imponiendo el miedo a través de los castigos y hasta provocando muertes a los infractores. Destruye ídolos, centros ceremoniales, y prohíbe el desarrollo de las artes verbales que se solían practicar en los diferentes tiempos y espacios sagrados de los ciclos míticos (Bendezú, 1980).

En el Kay pacha se encuentran los sitios de ritualidad conocidas como sagradas wakas, espacios en donde viven los Apus (seres espirituales) influyentes en la vida de la comunidad cósmica. En el contexto de las comunidades cañaris se han visibilizado wakas locales que servían para disponer ofrendas como frutas, dinero, vestido, fotos, agua, velas, etc.; las más importantes son Narrío, Shizho, Killu Kaka; también se dispone de wakas de límites como Buerán, Zhinzhuna, Caucay, y la de altura de Juidan; en cada waka vive un Apu influyente en el desarrollo del ciclo agrícola y vital; propicia lluvias, proporciona semillas de los tubérculos, y dota de alimentos como carne de venado y de conejo (Ochoa, 2008).

La chakana de Uku Pacha, corresponde al mundo vivencial de los espíritus de los ancestros mallkis, y constituye la casa de los Apus protectores en la cual los sabios yachakkuna y los shamanes mantienen un constante diálogo para, a través de los rituales, hacer sus peticiones para diagnosticar y sanar enfermedades, solicitar lluvias, suplicar por la reproducción de los animales. La comunicación con estos seres se efectúa a través de los sueños, viento, neblina y por medio de la lectura e interpretación de los fenómenos de la naturaleza, considerados como avisos naturales (Ochoa, 2008).

En este espacio, algunos lugares son catalogados como peligrosos por su vinculación con el Uku pacha, sitio en el que deambulan a la media noche por todos los caminos los espíritus malignos: los gagones (personajes míticos resultantes de la unión amorosa entre compadres), las almas, el carbunco y otros (Alulema, 2016). Por ello, no se ingresa en ciertos sitios sin haber realizado previamente un ritual de neutralización de energías como ocurre con cascadas, quebradas profundas y wakas abandonadas. Ingresar de forma desaprensiva pueden causar algunos desequilibrios emocionales y, consecuentemente, enfermedades (Cutipa Lima, 1993).

D. La epidemiología crítica y la cosmovisión andina

El estado de salud colectiva en las comunidades indígenas cañaris depende de una diversidad de procesos: sociales, económicos, productivos, medio ambientales, de modos de vida, migración, higiene, influencia astral y otros. Lo cierto es que todos estos indicadores están vinculados a un contexto social determinado, y la propuesta de epidemiología crítica plantea la posibilidad de un nexo directo con estos saberes.

En este sentido, el paradigma de la Epidemiología Crítica, como instrumento de recuperación ética y como propuesta para la construcción de una nueva proyección política, invita a reflexionar y actuar en favor de una bioética que no solo asuma el cuidado de los procesos individuales de bienestar, seguridad genética y ecológica, así como la protección de las personas ante las malas prácticas, sino que se proyecte a considerar los derechos y la etnicidad de los procesos sociales o colectivos, conocida como la "ética de la vida cotidiana" (Breilh, 2003).

La epidemiología crítica propone una "ética del modo de vida" que permita recuperar las formas humanas de trabajo, los derechos del consumidor, los derechos y equidad étnica y de género, y el manejo seguro del entorno ecológico; en definitiva, todo lo que hace posible una salud colectiva como parte de un proyecto emancipador de la sociedad que implica la construcción de un poder alternativo y que debe articularse no solo alrededor de esfuerzos académicos o institucionales (que casi siempre acaban adscritos al poder), sino alrededor de los procesos vitales de las organizaciones y movimientos populares (Breilh, 2003).

En tanto, la epidemiología convencional es definida como "el estudio de los determinantes del proceso salud- enfermedad, cuya importancia radica en la aplicación de sus conocimientos para la prevención y control de enfermedades desde un punto de vista poblacional" (Haro, 2005). Esta vinculación entre los saberes médicos tradicionales y la medicina convencional es muy decidora porque permite considerar los preceptos cosmovisivos, psicosomáticos y médicos de las comunidades en el diagnóstico y tratamiento de las enfermedades. Esta propuesta surge de la iniciativa de estudiosos latinoamericanos, motivados por integrar los saberes culturales a la dimensión epidemiológica, al igual que los pro-

cesos de interacción social – redes sociales, capital social, y los aspectos económicos y políticos que se encuentran presentes en la "red causal" de las enfermedades y las prácticas que inducen a que prevalezca un buen estado de salud, lo que algunos autores consideran ahora como un aspecto clave para el estudio y análisis de la situación de la salud en una comunidad (Haro, 2005).

En la cultura y cosmovisión andina cañari, la relación con la salud se establece desde la sabiduría de los yachakkuna, cuyos conocimientos empiezan a ser valorados e insertados en la medicina convencional, como el reconocer y clasificar las plantas medicinales, afinar las formas de diagnóstico y tratamiento, identificar los alimentos con fines médicos, reconocer los tiempos y los espacios propicios para tratar las dolencias (Breilh, 2003).

Desde la antropología médica se ha denunciado la exclusión en el análisis de las prácticas desarrolladas por grupos sociales para enfrentar el dolor, padecimiento físico, y la enfermedad, como plantea Menéndez (1997) al decir que "pese a que dichas prácticas son una parte básica de las estrategias de vida generadas en toda sociedad, y en particular a nivel del grupo doméstico, para asegurar un mínimo de producción y reproducción social, la academia mira con profundo menosprecio a estas prácticas. Recién en estos últimos 20 años, intelectuales como Breilh (2003) se suman, y con mucho peso, al proyecto innovador de la medicina denominada la epidemiología crítica.

Para Breilh (2003), este conjunto de saberes tradicionales fue atrapado por el neocolonialismo imperante, por lo que surge una importante línea epistemológica que se opone al desarrollismo capitalista engendrado en sectores neoliberales. Al respecto, plantea desarrollar una línea de investigación de la epidemiología crítica de la salud que parta del involucramiento de los sectores sociales menos visibilizados al considerar que los saberes médicos tradicionales constituyen prácticas únicas muy beneficiosas para la colectividad (Breilh, 2003).

Este naciente enfoque epistemológico, integrador de la sabiduría de la medicina tradicional, motiva a las instituciones a ofrecer tratamiento de las enfermedades, romper con el mito del etnocentrismo, estudiar la validez y el impacto que tiene para la cultura las prácticas de los saberes médicos tradicionales (Breilh, 2004).

La modernización ha minimizado, mitificado y desplazado a las prácticas de la sabiduría médica tradicional, dando importancia exclusiva a los conocimientos de la medicina convencional. Enfermeras y médicos indígenas formados en las universidades modernas, tienen esta tendencia (Pichasaca, 2017). Sin embargo, las familias cañaris acuden a los yachakkuna para el tratamiento de sus enfermedades; incluso, en ciertas ocasiones, los indígenas han retirado de los hospitales a sus pacientes enfermos para confiar la curación en los yachak y shamanes (Pichasaca, 2017).

En este contexto, es importante tomar en cuenta el sistema de producción agrario y la influencia de los agrotóxicos utilizados en la producción de la chacra en la salud, ya que la ecología es otro factor incidente para determinar el estado de salud-enfermedad. Se consideran en este análisis varios pisos ecológicos, caracterizados por sus particularidades climáticas, vegetativas, gastronómicas, de flora y fauna; espacio que se traduce en el uso de hierbas medicinales y con el empleo de una gran variedad de alimentos para variar las viandas alimenticias (Pichisaca, 2017).

Hay que considerar desde este enfoque crítico que las condiciones de vida dependen de la cercanía o lejanía al centro poblado; por ejemplo, las condiciones higiénicas no son satisfactorias en las comunidades, o compartir ambientes integrales con animales domésticos, aves, ganado ovino, porcino, caballar, y vacuno generan ambientes proclives a enfermedades. En las comunidades, sin embargo, se considera que compartir con perros, gatos y cuyes en un ambiente interno, inmuniza de manera especial a los niños de enfermedades infectocontagiosas que pudieran presentarse en ellos por contacto animal. La migración es otro factor que conlleva a los hijos de los migrantes a desarrollar nuevas costumbres alimentarias; el consumo de alimentos adquiridos en las tiendas locales o en los puestos de venta de comida rápida ha ido en aumento por lo que hay una mayor tendencia a desarrollar enfermedades intestinales e infectocontagiosas, como lo manifiesta Pichisaca (2017), enfermera del centro de salud de la comunidad de Quilloac, aunque el área de estudio es muy limitada, de tal manera que sus cifras no han propiciado estudios más profundos o de mayor cobertura.

III. CONCLUSIONES

La línea epistémica de pensamiento chacra-céntrico cañari se refleja en el estudio crítico y reflexivo de la cruz cuadrada; símbolo que representa la medición del tiempo de un año calendario, espacio-tiempo que revela de una manera integral y holística el permanente encuentro y vinculación de saberes culturales, reflejados en la etnoagricultura, etnoastronomía, etnobotánica, etnomedicina y la etnoteogonía; todos estos saberes colonizados y amalgamados, que se mantienen en el colectivo de las comunidades cañaris, y que permiten un ciclo agrícola productivo.

El estado de salud de las comunidades de base de la TUCAYTA depende de la influencia y vinculación teogónica (Apus y Ayas), de allí que el diagnóstico, tratamiento y sanación sea posible solo si el yachak logra conectarse con los espíritus poderosos. Su tratamiento depende del nivel de afectación, y puede emplearse la herbolaria, la gastronomía, baños, emplastos, novenarios, manifestaciones religiosas, y la fe.

Esta proyección considera las pautas ideales y la cosmovisión vivencial de las minorías étnicas, mirada de manera holística y motivada por la integración de los saberes de la medicina tradicional en un proyecto político social emancipador, que integra el pensamiento intercultural. Es cierto que la medicina tradicional ha aportado al desarrollo del conocimiento científico, sin embargo el etnocentrismo, la exclusión, y la anulación han sido una constante en el sistema colonial. Para nosotros los indígenas, esta propuesta eleva nuestra autoestima, al reconocer que los saberes médicos ancestrales, después de un casi eterno menosprecio, se consideren ahora, y al fin, como una alternativa.

Las pautas ideales y actitudinales determinadas por el colectivo cultural, no son otra cosa que los modos de vida de las comunidades, por lo tanto, el ciclo agrícola, el ciclo festivo, el vital, así como las actitudes grupales emprendidas en cada cuadrante, constituyen la particular forma de vida y de expresiones culturales y la denotación de identidades.

IV. REFERENCIAS

Alulema Pichasaca, R., (2008). Contaminación por plaguicidas en los sistemas de producción andina de las comunidades Quilloac y San Rafael TUCAYTA – Cañar. Tesis previa a la obtención del Título de Magíster en Salud con Enfoque de Ecosistemas. Universidad de Cuenca.

Arriaga, Jesús, (1965). Apuntes de Arqueología Cañar. Edit. Universidad de Cuenca.

Bendezú Aybar Edmundo (1980). Literatura Quechua. Edición, prólogo y cronología. Venezuela. Printed in Venezuela.

Breilh, Jaime, (2003). Epidemiología Crítica. Ciencia Emancipadora e Interculturalidad. Edit. Buenos Aires.

Breilh, Jaime, (2004). Epidemiología Crítica, ciencia emancipadora e intercultural. Editorial, Printed in Argentina, p. 31 – 32.

Cutipa Lima, J., (1993). Reflexiones Críticas sobre el Pensamiento Andino. Puno, Perú: Universidad Nacional del Altiplano, p. 10.

Estermann, J., (2009). Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo (Vol. Segunda edición). La Paz, Bolivia: Central Gráfica s.r.l., p. 155.

Fok y Krener. (1979). Revista Antropológica No 6. Cuenca. Casa de la Cultura Ecuatoriana. Núcleo del Azuay.

Guamán Poma de Ayala, Felipe (1987). "Nueva Crónica y Buen Gobierno" Crónicas de América. Historia 16. Madrid.

Guayasamín, (2007). Informe del estudio para la plaza del Inti Huatana en el Instituto Superior Pedagógico Quilloac.

Haro, J. A., & Álvarez, G, (2005) . Epidemiología Sociocultural. Maestría en Ciencias Sociales-Salud . S/d/Ed., p. 4.

Idrovo Erigüen, Jaime, (1993). El Carnaval de Guaranda y su Proyección Socio-cultural en el Pensamiento Andino. I Encuentro Latinoamericano. Guaranda. Departamento de Investigación, Extensión y Difusión Cultural.

Martínez, Gabriel. (1989). Espacio y Pensamiento I. Andes Meridionales. La Paz Bolivia. Ediciones HISBOL.

Menéndez, Eduardo L., (1997). Antropología médica. Espacios propios, campo de nadie. Edit. Nueva. Antropología XV, 83-103.

Ochoa Calle, M. B., (2008). Clasificación y análisis cultural de los mitos cantados en la fiesta mítica del Pawkar Raymi Cañari. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos. Cuenca (180 P.)

Zaruma Bolívar, (1990). Identidad de Hatun Cañar a través de su folklore, Cuenca. Imprenta Monsalve Moreno.

Entrevistas

Alulema, M. Rafael (2016).La Pachamama (Alulema, Rafael, Entrevistador), 24 de Septiembre del 2016.

Alulema, M. Rafael (2017a). La chacra en la hacienda de Guantug. (Entrevista, Alulema, Rafael) mayo 20 del 2017.

Alulema, M. Rafael (2017b). La producción de la chacra. (Alulema, Rafael, Entrevistador), 20 de mayo de 2017.

Alulema, M. Rafael (2017c). Estrategias para eliminar las plagas de la chacra. (Entrevistador Alulema, Rafael) 20 de mayo de 2017.

Cungachi, M (2017). ¿Cómo prevenir las enfermedades en la cultura indígena cañari? (Alulema, Rafael, Entrevistador), 20 de febrero del 2017.

Pichasaca Guamán, M. R., Cungachi, K., Falcón, T., (2017). Taxonomía y complementariedad de las plantas minerales (Alulema Rafael, Entrevistador), 20 de abril del 2017.

Pichisaca, R (2017). Enfermedades vulnerables en la comunidad de Quilloac. (Alulema, Rafael, Entrevistador), 6 de abril del 2017.