



Yachaks

Curanderos y etnomedicina
en la provincia de Imbabura

CRÉDITOS

Pontificia Universidad Católica del Ecuador - Sede Ibarra Ibarra: Av. Jorge Guzmán Rueda y Av. Aurelio Espinosa Pólit. Cdla. “La Victoria”

Teléfono: 06 2994700 Postal 10.01.12

Web Site: www.pucesi.edu.ec Email: prorect@pucesi.edu.ec

SELLO EDITORIAL

Centro de Publicaciones PUCE Web Site: www.edipuce.edu.ec Quito, Av. 12 de octubre y Robles Apartado N° 17-01-2184 Telf. (5932) 2991 700

E-mail: publicaciones@puce.edu.ec

Primera edición copyright © 2024

Título: Yachaks, curanderos y etnomedicina en la provincia de Imbabura

Autores:

Alfonsina Andrade

Concepto gráfico y diagramación: Oswaldo Portilla

ISBN: 978-9978-375-74-7

REVISIÓN DE PARES

El presente libro fue sometido al debido arbitraje y dictamen de pares evaluadores expertos en el área del conocimiento.

ISBN: 978-9978-375-74-7



Yachaks, curanderos y etnomedicina en la provincia de Imbabura

A mis abuelos Luz y Cosme

TABLA DE CONTENIDOS

<u>INTRODUCCIÓN</u>	6
<u>ÁREA DE ESTUDIO</u>	7
<u>LA CUENCA DEL LAGO SAN PABLO</u>	9
<u>HISTORIA</u>	11
<u>APORTES A LA MEDICINA TRADICIONAL</u>	14
<u>ANÁLISIS CONCEPTUAL</u>	16
<u>ETNOMEDICINA EN LA CUENCA SUR DEL LAGO SAN PABLO</u>	19
<u>LOS ETNOMÉDICOS</u>	20
<u>Yachaks</u>	20
<u>Curanderos</u>	28
<u>BRUJERÍA</u>	32
<u>ENFERMEDADES TRADICIONALES</u>	38
<u>SÍMBOLO Y RITUALIDAD</u>	44
<u>LAS FIESTAS</u>	45
<u>RITUALES SHAMÁNICOS</u>	47
<u>GEOGRAFÍA SAGRADA</u>	50
<u>LOS MITOS</u>	52
<u>LOS SANTOS ETNOMÉDICOS</u>	54
<u>CONCLUSIONES</u>	57
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	58

Se conoce que la medicina depende del contexto cultural en el cual se ejerce. Los conceptos de salud y enfermedad no son categorías nosológicas precisas; como todo evento humano, su significación es a la vez biológica, social e ideológica. Por lo tanto, el curanderismo y las prácticas tradicionales de salud deberán ser comprendidos de modo holístico, como una cosmovisión y no solo como una manifestación etnográfica, folclórica y menos aún esotérica (Moreno, 2000, p. 1).

En muchos pueblos los sistemas formales de salud se han transformado en la solución más eficaz para el tratamiento de las dolencias físicas o espirituales, pero estos no están al alcance de todas las personas ni encajan con las costumbres o el pensamiento a la vez mítico y científico de las culturas. Para los pueblos andinos, la medicina tradicional y la etnomedicina no solo combaten la enfermedad y tratan al enfermo, sino que también se asocian con otros aspectos de la vida social. Asimismo, la medicina tradicional trata de dar explicación a las desgracias y sufrimientos de las personas. Se debe entonces entender el sentido y el valor de las medicinas tradicionales, pues aún pueden aportar muchos conocimientos y promover el enriquecimiento de la cultura, de la visión de nosotros mismos y de la lógica que entrañan las relaciones entre las personas de la comunidad.

6 Conocemos que, a pesar de los enormes beneficios de la medicina científica formal, la cual basa sus conocimientos en una serie de leyes físicas, fisiológicas y genéticas, las medicinas tradicionales, entendidas como “un sistema abstracto de conocimiento mágico-religioso firmemente arraigado a un sustrato ideológico indígena y que manifiesta una notable capacidad de adaptación” (Sharon, 1980, p. 20), son cada día más utilizadas en el mundo. Como nos indica Rojas (en Johnson 2002, p. 1), “la medicina tradicional, que comprende el conocimiento colectivo acerca de curas, estrategias de autocuidado y otros métodos tradicionales, forma parte de los recursos comunitarios”.

A diferencia de la creencia común, las medicinas tradicionales _etnomedicinas, curanderismo, medicinas populares, medicinas alternativas o, en el lenguaje de la Organización Mundial de la Salud (OMS), sistemas no formales de salud— no son propiedad exclusiva de unas pocas sociedades exóticas, sino que comprenden desde sistemas tan complejos como el ayurveda y la acupuntura china hasta los sencillos remedios caseros de la “sociedad occidental”.

La presente investigación trata acerca de las prácticas médicas de los agentes tradicionales de salud (ATS) de la “cuenca sur”¹ del lago San Pablo; además, se complementa la explicación de estas prácticas con otras similares de diferentes pueblos y nacionalidades del Ecuador. Se debe señalar que, pese a que la medicina tradicional ha sido un tema recurrente en las investigaciones antropológicas hasta fines del siglo pasado, la medicina tradicional en la provincia de Imbabura se ha enfocado principalmente en los pueblos indígenas de la “cuenca norte”, habitadas por el pueblo Otavalo, el cual sí ha sido objeto de investigaciones de etnomedicina (Doufour, 1993; Sánchez-Parga y Pineda, 1985).

Esta investigación analiza desde la antropología la importancia de la medicina tradicional y sus agentes dentro de la sociedad; sin embargo, no aborda la eficacia o no de la medicina tradicional para la curación de enfermedades, como se propone en otros trabajos. La práctica de la medicina es una de las múltiples actividades del yachak, quien es también un “técnico de lo sagrado”. “Su profesión se desarrolla en el espacio que

1 La denominación cuenca norte o cuenca sur por parte de los pobladores de la zona no hace referencia a su posición geográfica exacta, sino a su relación con la carretera Panamericana E35.

une la imaginación mítica y la conciencia ordinaria” (Larsen, 1976, como se citó en Poveda, 1997, p. 24); por ello, el yachak no es solamente una “persona que tiene ‘habilidades cognitivas’” (Tabares, 2018, p. 38), sino que puede ser considerado como un mago, sacerdote, místico, médium y reproductor de cultura.

El genio del yachak para manipular símbolos y combinar lo viejo y lo nuevo para aprender acerca de sí mismo y de los otros lo hace destacar como un humano muy especial (...) el curanderismo representa no tanto una reacción nativa al catolicismo cuanto un verdadero sincretismo —esto es, una síntesis funcional de las formas religiosas aborígenes y católicas con una gran tenacidad y estabilidad. En suma, el curanderismo parece representar una mezcla de arquetipos comunes a la experiencia religiosa cristiana e indígena. (Sharon, 1980, pp. 11-15)

Como nos indica Fericgla (1998, p. 22), “no puede existir ni ser investigado un yachak fuera de su contexto cultural”, pues el yachak está relacionado con los conflictos de su propia comunidad y la búsqueda de una resolución eficaz. La presente investigación tiene un enfoque cualitativo, por lo que se consideró pertinente la utilización del método etnográfico apoyado en la *descripción densa* (Geertz, 1973, p. 74), que permite “desentrañar las estructuras de significación y determinar su campo social y su alcance”.

Este método implica dos momentos el primero, la recolección de los hechos sociales durante el trabajo de campo. Esto permite no solo obtener datos, sino también entender la significación que estos tienen para los actores y para el investigador que los observa.

El desarrollo de la investigación ha estado guiado por la siguiente premisa antropológica: “los hechos deben ser observados y descritos con exactitud, sin permitir que los prejuicios teóricos alteren su naturaleza e importancia” (Lévi-Strauss, 1977, p. 252), pese a que, como manifiestan otros metodólogos de las ciencias sociales, ninguna investigación puede liberarse totalmente de las preconcepciones del observador. Para operacionalizar la metodología fue necesario comprender la sociedad como un todo; es decir, los hechos no pueden ser percibidos como desligados unos de otros, para de esta manera tener una visión holística de la sociedad. Para ello, se siguieron los siguientes pasos (Gómez, 2002, p. 12):

- *Pauta etnográfica*: Observación de los hechos y recogida y clasificación de los datos que permitan recolectar las prácticas etnomédicas en el pueblo cayampi del cantón Otavalo.
- *Pauta etnológica*: Análisis y sistematización de los datos recolectados, relacionándolos con análisis previos, a fin de que se puedan describir e interpretar los hechos en profundidad y se puedan convertir en análisis teórico.

Las principales técnicas de investigación utilizadas fueron la observación participante y las entrevistas semiestructuradas, con el apoyo de otras, como el análisis documental, las encuestas, las historias de vida, etc.

Este documento es el resultado de más de una década de estudio de la medicina tradicional en la provincia de Imbabura.

ÁREA DE ESTUDIO

El cantón Otavalo cuenta con una población de 125 785 habitantes, de acuerdo con el censo de 2020: 44536 habitantes en el sector urbano y 65925 habitantes en el sector rural; en este último, es mayor la cantidad de indígenas que de mestizos (INEC, 2022). Las principales actividades que se desarrollan en el sector rural son la agricultura, la ganadería, los servicios y las industrias manufactureras.

Otavalo tiene once parroquias, dos urbanas —El Jordán y San Luis— y nueve rurales: Eugenio Espejo, San Pablo del Lago, González Suárez, San Rafael, San Juan de Ilumán, Dr. Miguel Egas Cabezas, San José de Quichinche, San Pedro de Pataquí y Selva Alegre. Cada una de estas parroquias está dividida en varias comunidades, las cuales anualmente eligen una directiva que se encarga del normal desenvolvimiento comunitario y de desarrollar actividades para el beneficio comunitario, como la minga. Las directivas son las encargadas de encaminar los proyectos o programas de extensión que realizan varias organizaciones gubernamentales y no gubernamentales en la zona.

El lago San Pablo pertenece al cantón Otavalo, provincia de Imbabura. Otavalo se encuentra localizado en la hoya del Chota, la cual está limitada por los nudos de Boliche, al norte, y de Mojanda Cajas, al sur. Su altitud aproximada es de 2660 m, entre las coordenadas 0°14' latitud norte y 73°16' longitud Greenwich.

Según Wolf (1976, p. 73), la cadena volcánica Mojanda-Cusín y el grupo volcánico de Imbabura (4560 m) son los factores de relieve más importantes de la zona que forman el nudo que separa el valle de Guayllabamba del de Ibarra (Chota). En el centro de la hoya se hallan alineados varios cerros volcánicos de norte a sur, formando de tal modo dos cordilleras secundarias y paralelas. La primera cadena comienza con el Cusín y sigue hacia el norte con el Cubilche, Cochaloma y Cunru hasta concluir en el Imbabura. La segunda cadena recibe el nombre de cordillera del Angochagua, que inicia en el nudo de Cajas, al este del Cusín, en los páramos de Pesillo, donde estos pasan a la cordillera oriental. Esta cordillera tiene una altura media de 3000 m y termina a orillas del río Chota, con el cerro Pinllar (2708 m). La cordillera oriental, en esta hoya, es poco estudiada, pero el fenómeno más interesante que presenta es el lago San Pablo (Wolf, 1976, p. 72).

El lago San Pablo, conocido también como Imbacochoa o Chicapán, se encuentra a los pies del Imbabura, del Cusín y de las estribaciones del Mojanda, a una altura de 2660 m. En el lago crece una gran cantidad de totoras, especialmente en los sectores este y oeste. La totora es empleada para hacer camas, manteles, esteras, balsas, cuerdas, etc., lo que ha promovido el comercio de estos productos por parte de los habitantes del sector, quienes cultivan estas plantas. Es necesario enfatizar que estas solo crecen si son cultivadas por el hombre, que debe sembrarlas a poca profundidad, haciendo un hoyo en el fango y dejando 30 o 40 cm de distancia entre una y otra.

El cantón Otavalo posee zonas de vida correspondientes a bosque muy húmedo Montano y un bosque húmedo Montano, con temperaturas que oscilan entre los 12 y 19 C, mientras que las precipitaciones varían desde los 750 hasta los 1000 mm anuales (GAD Imbabura, 2019). Aparte del clima, la disponibilidad de agua de riego ha dado lugar a la existencia de gran variedad de suelos de cultivo; existen cultivos de maíz, frutilla, uvillas, cebada, entre otros.

Asimismo, se pueden encontrar varias especies de animales; sin embargo, por el avance urbanístico y de la frontera agrícola, varios de estos animales han desaparecido y otros se han refugiado en zonas distantes. Entre los animales más comunes se encontraban los siguientes: zorro, cuy, conejo, armadillo, llama y venado; entre las aves, concretamente, el cóndor, gallinazo, curiquingue, mirlo, jilguero, golondrina, colibrí, tórtola, paloma, perdiz, pava, garza, pato, etc. Hay gran cantidad de insectos, pájaros que ayudan a la polinización, lombrices (anélidos) que airean el suelo y bacterias que consumen y procesan los tejidos muertos de las plantas.

La tierra está dividida en parcelas más o menos pequeñas donde las personas tienen sus casas de adobe y un pequeño terreno donde cultivan vegetales. Los terrenos están limitados por muros de adobe, pencos, lecheros o alambre de púas.

LA CUENCA DEL LAGO SAN PABLO

La cuenca del lago San Pablo se encuentra localizada al este de la cabecera cantonal, entre las coordenadas $78^{\circ}15'32''$ y $78^{\circ}07'44''$, a $0^{\circ}15'27''$ de latitud norte. Tiene una longitud de 148.69 km² y está formada por once microcuencas (Angla, Imbaburita, Camuendo, Cusín, Mayuco, Valencia, Avelino, San Francisco, Leonardo, Azaya y Desaguadero) y tres vertientes principales (Itambi, Oriental y Occidental) (CEPCU, 2000, p. 15). Toda el área está recubierta de depósitos de cangahua. Sin embargo, la cordillera oriental es la zona que presenta rocas y formaciones más antiguas. El terreno de esta zona es fértil debido a la influencia del lago y a la gran cantidad de lluvia, entre 831 y 1252 mm anuales; la temperatura entre 6 y 18 °C hace que el clima sea agradable durante todo el año.

En toda la cuenca podemos encontrar, junto a las casas, parcelas de tierra, en las cuales los pobladores siembran una serie de productos tanto para el consumo familiar como para la venta en los mercados de la localidad o en la ciudad de Otavalo. En la zona kayampi, las parcelas de tierra son mucho más grandes, por lo que las casas están más aisladas unas de otras. Se cultivan principalmente fréjol y maíz, así como chochos, habas, quinua y, en menor cantidad, trigo, cebada, lenteja, papas oca y nabos. También se pueden encontrar cultivos de frutillas y otras frutas, que son comercializadas en las ciudades cercanas.

Algunas comunidades de la cuenca se han unido para forestar y proteger aproximadamente 1000 ha de bosques de eucalipto debido al peligro que representan los incendios forestales, principalmente en verano. La zona de pajonal también es utilizada por los comuneros para el pastoreo de animales. Se realizan quemas controladas entre los meses de junio y agosto con el fin de abonar el suelo con las cenizas, con lo cual permiten que el suelo se regenere. Una de las principales actividades de la población es tejer textiles y esteras, además de la agricultura y la ganadería.

Los sábados son días de feria, por lo que la población, principalmente los hombres, se trasladan a Otavalo para realizar actividades comerciales, aunque el comercio de esteras se realiza en un pequeño mercado de la zona de San Rafael. Desde fines del siglo pasado existe un alto índice de migración hacia zonas cercanas, como Otavalo, Ibarra y Quito, para trabajar como obreros, jornaleros y albañiles; otros en cambio viajan hacia Europa o EE. UU., debido al gran mercado que tienen las artesanías otavaleñas. La población que no puede migrar ha puesto su mano de obra al servicio de las floricultoras, especialmente en Cayambe y Tabacundo, las cuales han tenido un crecimiento sostenido desde finales del siglo pasado.

Décadas atrás, las mujeres kayampi, cuando contraían matrimonio, dejaban de trabajar fuera de sus casas y se dedicaban a quehaceres domésticos y trabajos agrícolas dentro de sus parcelas. Sin embargo, en las últimas décadas muchas de ellas, solteras o casadas, se dedican a actividades comerciales, trabajan en organizaciones gubernamentales y no gubernamentales y se destacan por su rol de lideresas dentro y fuera de la provincia.

La cuenca del lago San Pablo se encuentra habitada por tres pueblos: kichwa otavalo, kichwa kayampi y mestizo, pero desde hace una década se ha sumado también la población migrante, principalmente venezolana.

La población kichwa kayampi se halla distribuida en las parroquias González Suárez y San Pablo, correspondientes a la cuenca sureste y noreste del lago San Pablo. La parroquia González Suárez tiene una extensión aproximada de 2331 ha, y se encuentra a cinco kilómetros de Otavalo y a dos de la línea limítrofe con la provincia de Pichincha; está limitada al norte por el río Itambi, al sur por el páramo de Mojanda, al oriente

por el centro de Cajas y al occidente por San Rafael. Está conformada por las comunidades de Gualacata, Caluquí, Pijal, Mariscal Sucre, Huaycopungo Chico, Cajas, Mojanda y Eugenio Espejo. Su población es de aproximadamente 1783 habitantes y su clima varía de frío a templado (CEPCU, 1998, pp. 2-4)

La parroquia de San Pablo, localizada a dos kilómetros de la parroquia de González Suárez, posee una mayor cantidad de servicios e infraestructura. Está formada por las comunidades de Cusí Pamba, Gualaví, Angla, Ugsha, Topo, Casco Valenzuela, Imbaburita y Cubilche. Tiene una población de 9439 habitantes y su clima es igual al de González Suárez.

La vestimenta de la población de la zona estudiada difiere de la usada por la población indígena Otavalo, ya que pertenecen al pueblo kayampi. Las mujeres kayampi usan una blusa bordada en el pecho, con mangas y espaldas en vistosos colores y diferentes figuras. En el cuello llevan gargantillas rojas y doradas, igual que las manillas. Usan un anaco o centro con muchos pliegues y de colores vibrantes, lo que hace que su vestimenta sea muy llamativa. Como complementos llevan una chalina de colores brillantes, un sombrero de paño y alpargatas, aunque estos dos últimos elementos ya no son usados por las mujeres jóvenes.

Antiguamente, los hombres utilizaban una camisa bordada en el pecho, un calzoncillo blanco corto hasta los tobillos, un poncho, osotas (con planta de caucho, tejida con cabuya, con la parte de arriba y talonera ancha, también de caucho) y un sombrero de paño. Actualmente, los hombres han cambiado su vestimenta típica por una similar a la de los mestizos de la zona, si bien en algunos casos conservan el poncho y un sombrero de paño.

Las parroquias de la cuenca del lago San Pablo tienen una zona urbanizada alrededor de la plaza, la cual posee una gran cantidad de servicios. Para llegar a las comunidades, se toma la Panamericana E35 que bordea el lago, para luego dirigirse por los caminos y carreteras secundarias, muchas de las cuales suelen estar en mal estado en los meses de invierno, dependiendo del mantenimiento que les hayan dado los gobiernos autónomos descentralizados.

Varias compañías de transporte brindan su servicio a las comunidades; las principales son las cooperativas Los Lagos, Otavalo e Imbaburapac. En algunos casos se pueden alquilar taxis o camionetas, que ofrecen sus servicios en el parque de San Pablo o en zonas cercanas al mercado, pues los autobuses no cubren el trayecto a todas las comunidades. Ocasionalmente, las personas optan por tomar el autobús que les deja más cerca de su hogar y hacen el resto del trayecto caminando.

Existe servicio de telefonía analógica y la señal de celular es de buena calidad en la parte más urbanizada y densamente poblada de la zona, así como la señal de canales de televisión local y televisión por cable, señales de radio e internet. La energía eléctrica llega a varios sectores de la población, así como el servicio de agua potable, aunque no logran cubrir los requerimientos del sector. Un par de décadas atrás, algunas comunidades solo tenían servicio de telefonía fija en la casa comunal.

HISTORIA

Con base en la documentación existente, se reconoce la presencia e importancia, a nivel regional, de los señoríos Caranqui, Cayambi, Cochasquí y Otavalo; los demás cacicazgos y jefaturas de los ayllus estaban subordinados a los señores étnicos regionales (Moreno, en Ayala 1988, p. 44). Al parecer, Otavalo fue una gran provincia, pues cuando llegaron los españoles, los angos (señores de Otavalo) tuvieron más importancia que los caciques carangues y cayambes. Según Caillavet (2000, p. 27), el nombre antiguo de la ciudad era Sarance, que durante la época colonial pasó a llamarse Otavalo, debido a una serie de confusiones ocurridas entre los colonizadores españoles. La población del Otavalo antiguo se redujo al asentamiento de San Rafael de la Laguna.

La llegada de los incas a la región se podría fechar alrededor del año 1480 (Lebret, 1981, p. 21). En esta llegada, el lugar de Otavalo aún estaba localizado en San Rafael de la Laguna. La invasión liderada por Huayna Cápac produjo una gran conmoción en los Angos y Puentos (cayambes y carangues), quienes estaban unidos no solo por su lengua y costumbres, sino también por lazos de parentesco. El tipo de unión era común en el antiguo “mundo andino”:

Los núcleos productivos, es decir las unidades con derecho a los bienes estratégicos de la cultura a través de lazos de parentesco y las pautas de reciprocidad; no solo aseguraban su reproducción a partir de la agricultura, el pastoreo y las artesanías, sino que tenían formas ritualizadas de plustrabajo que solventaban las existencias de un sector parental de élite que los regentaba. Estas agrupaciones de parientes tendían a vincularse con otras de similar condición para conformar unidades más amplias que se aglutinaban en torno a la parentela que engloba el linaje de mayor rango. Con jurisdicción política sobre espacios y personas, estos conglomerados venían a constituir los señoríos regionales, los que por cierto habían alcanzado por diversos factores diferentes niveles de desarrollo y complejidad. (Almeida, 1981, pp. 170-171)

Las tropas locales estaban bien preparadas, por lo que Huayna Cápac, a pesar de que contaba con un magnífico ejército y una sofisticada organización (Espinosa, 1988, p. 229), necesitó numerosos intentos para vencerlas. Cuando cayambes y carangues se alzaron en armas ocasionaron dificultades al inca, quien incluso llegó a ser abandonado por los orejones después de una derrota. Sin embargo, Huayna Cápac no se dio por vencido y, después de algunas batallas, logró la victoria en el lago Yahuarcocha, lugar en el que degolló a todos los carangues mayores de 12 años. Tal fue la cantidad de degollados que las aguas del lago se tornaron rojas (Espinosa, 1988 p. 230).

Las esferas del poder local fueron absorbidas por el sistema administrativo estatal de los incas. Los medios de producción eran concedidos a los antiguos señoríos a cambio de trabajo excedente. Este trabajo, que antes era utilizado para la reproducción comunitaria, fue entonces canalizado hacia un sistema mucho mayor. Para tener mayor control sobre los recursos, las jefaturas se constituían en una amplia gama de poblados ubicados en diferentes zonas ecológicas. Sin embargo, la “incanización” del norte andino fue incompleta y con la llegada de los españoles “los señoríos resurgieron en tanto sus canales de articulación económica regionales habían sido preservados y sus modalidades de producción comunal persistían en sus prácticas tradicionales” (Farga y Almeida, 1981, pp. 177-178).

A comienzos de la conquista, el objetivo de los españoles era el control militar. Para lograr esto, los colonizadores se aliaron estratégicamente con etnias que estaban disconformes con la invasión incaica. Una vez que se logró el control militar, se comenzaron a alterar las bases económicas del “mundo andino”. La tierra, los recursos y la fuerza de trabajo pasaron a manos de la Corona española. Esto afectó profundamente las condiciones de producción y reproducción de los indígenas (Farga y Almeida, 1981, p. 181).

Los indígenas, que vivían dispersos, fueron obligados por los españoles a trasladarse a los emplazamientos coloniales. Las “parcialidades” abandonadas después de este desplazamiento fueron llamadas “pueblos viejos”, donde los indígenas aún tenían sus tierras, pero sin derecho a habitarlas (Caillavet, 2000, p. 140). En el lago San Pablo, los indígenas pescaban bagres en noches oscuras ayudándose de una especie de cestas de caña. Asimismo, existía un manantial de agua clara en el que crecían unos pequeños peces conocidos con el nombre de preñadillas (*Astroblepus ubidiai*) que, en las fiestas, se obsequiaban a las autoridades y personas distinguidas.

A partir de la inserción de los indígenas en las reducciones coloniales, comenzaron a surgir grandes masas de “forasteros” que huyeron del sistema de tributación impuesto en sus comunidades. Estos indígenas comenzaron a vincularse en actividades productivas extralocales; en consecuencia, se redujeron las relaciones de producción comunales, dando origen a lo que se llamaría concertaje por deudas (Farga y Almeida, 1981, p. 188).

El territorio de Otavalo es pobre en minerales, por lo que los españoles dedicaron los esfuerzos de la población local a la producción textil. Así, imponían el trabajo obligatorio a los indígenas, utilizándolos en los “obrajes”. Como resultado, y debido también a la alta demografía, los españoles convirtieron a Otavalo en un centro de obrajes, en el cual numerosos indígenas fueron explotados y torturados mientras los encomenderos obtenían buenos réditos de este sistema de explotación. La producción textil de los obrajes tuvo su mayor auge en el siglo XVII; sin embargo, declinó hacia el siglo XVIII debido a la baja producción de las minas, que se tradujo en una menor demanda de productos textiles. La situación se agravó aún más con la independencia: “los beneficios obtenidos de la producción textil fueron invertidos en tierras. Esta fue la única fuente de riqueza para los “blancos”, como las familias Jijón, León y Sánchez de Orellana” (Lebret, 1981, p. 23).

El trabajo de los indígenas en las haciendas era cumplido gracias al sistema de mita. Sin embargo, en el siglo XVIII las deudas progresivas de los indígenas con los grandes propietarios tenían atadas a familias enteras a las haciendas. Esto producía descontento entre la población indígena, sobre todo por los abusos de los blancos sobre los límites de las propiedades y el acceso a los recursos. Las injusticias que sufrían los indígenas eran tantas que en más de una ocasión se levantaron protestas para reivindicar que se les dieran unos pocos derechos elementales que mejoraran su situación en alguna medida.

Uno de los mayores levantamientos ocurridos en la Audiencia de Quito debido al descontento indígena fue el de Otavalo de 1777. Por Cédula Real del 10 de noviembre de 1776 y con la finalidad de realizar una planificación económica más eficiente, se ordenó la realización de un censo de población. Comenzó entonces a surgir el rumor entre la población de que la finalidad del censo era cobrar más tributos y trasladar a grupos de indígenas a trabajar en otros lugares. Fue entonces que los indígenas de Cotacachi, Otavalo, San Pablo de la Laguna, Cayambe y el resto de poblaciones se alzaron contra el censo, tomándose casas particulares, edificios públicos e iglesias. “Solo con la llegada de los refuerzos de otros lugares se pudo frenar el levantamiento y castigar a los cabecillas del levantamiento sean [*sic*] hombres o mujeres” (Moreno, 1995, pp.152-202).

Durante el siglo XIX, la situación de los indígenas no cambió sustancialmente, ni siquiera después de las guerras de independencia. El sur y centro de la provincia de Imbabura se caracterizó durante todo el siglo XIX y parte del XX por la monopolización de las tierras en manos de pocas familias tradicionales y el clero católico (Farga y Almeida, 1981, pp. 239-240; Lebret, 1981, p. 25).

Las haciendas norandinas, a diferencia de las plantaciones de la costa, no producían lo suficiente para cubrir la demanda externa. La producción agrícola y ganadera del sistema de haciendas satisfacía únicamente las necesidades del mercado interno de productos. La mayoría de los indígenas que prestaban sus servicios en

las haciendas lo hacían a través del concertaje, que consistía, en principio, en una libre contratación de servicios personales a cambio de un beneficio económico. No obstante, a los concertados se les consignaba en el libro de cuentas una cantidad de deudas reales o imaginarias —los adelantos de dinero eran llamados “suplidos” y los préstamos en especie, “socorros”— cuyos montos se tornaban impagables, por lo que el concierto quedaba esclavizado a la hacienda (Acosta, 2000, p. 26). Con el tiempo, los indios sin tierras establecieron relaciones prácticamente vitalicias y terminaron por involucrar a toda su familia en faenas agrícolas o en servicios domésticos en casa de los terratenientes.

Los indios conciertos no eran los únicos con obligaciones hacia la hacienda; también sus familias, especialmente sus hijos, entraban a formar parte de los concertados debido al carácter hereditario de las deudas. Cuando por alguna razón se consideraba que el concierto no había cumplido con sus obligaciones y, por lo tanto, había incurrido en mora, se recurría a las autoridades, las cuales eran cómplices del terrateniente, para reducir al concertado a prisión por el tiempo que se consideraba conveniente para que “escarmentase” de sus faltas (Guerrero, 1991, p. 85); mientras, su mujer y sus hijos continuaban cumpliendo con las labores que les correspondían dentro de la hacienda. Durante el gobierno de Alfaro se dictaron normativas sobre el concertaje; en 1918 se abolió y surgió una nueva forma de trabajo conocida como huasipungo.

El huasipungo tiene una amplia relación con el concertaje: al desaparecer, entre 1916 y 1918, los sustentos jurídico-estatales del concertaje, se cambia la nomenclatura y los llamados conciertos pasan a llamarse huasipungueros. Esta variación de nomenclatura se debió a que varios sectores agrarios comenzaron a levantarse por la explotación que sufrían los campesinos debido al sistema de concertaje. Fue entonces cuando los legisladores y políticos decidieron, en un acto simbólico, suprimir del Código jurídico unas pocas frases, pues creían que de esta manera se suprimiría el problema (Guerrero, 1991, p. 47). Así era la situación de los indígenas de la sierra norte desde el siglo XIX hasta mediados del siglo XX; en 1964, gracias a la Reforma Agraria, los indígenas recuperaron gran cantidad de sus tierras.

La parroquia de San Pablo, una de las más antiguas de la cuenca, fue creada el 29 de mayo de 1861. La parroquia González Suárez, antes llamada “La Banda”, logró su parroquialización el 24 de marzo de 1914 gracias a las gestiones de sus pobladores. El territorio correspondiente a las actuales comunidades eran parte de las haciendas de la zona: Cusín, Zuleta, El Topo, etc. La falta de tierras entre los indígenas hacía que no tuvieran otra alternativa que trabajar en ellas, ya fuese como yanaperos², huasipungueros o peones arrimados. Fuera cual fuese su situación laboral, se vieron sometidos a múltiples maltratos que, si bien no provenían del hacendado, eran cometidos por los mayordomos³, quienes mandaban en las haciendas. Asimismo, los sacerdotes se aprovechaban de la situación y obligaban a los indígenas a entregar parte de las cosechas del huasipungo a la Iglesia para pagar diezmos y primicias.

Las comunidades de Ugsha, Angla y Topo pertenecieron a la hacienda El Topo, que a principios del siglo XX pasó a manos de la familia Plaza. Los indígenas de Ugsha eran huasipungueros y los de Angla y Topo eran yanaperos en esta hacienda; los terrenos de lo que actualmente es Casco Valenzuela limitaban con la hacienda, pero sus habitantes no mantenían relaciones serviles a través del huasipungo, sino que se empleaban como peones libres (yanaperos). Según cuentan los informantes, luego de la Reforma Agraria comenzaron las

2 Campesinos que realizaban una gran variedad de trabajos en la hacienda pero que no residían dentro de ella, sino en alguna de las comunidades colindantes. En muchos casos los yanaperos eran hijos de los comuneros que llegaban a ayudar en la hacienda en tiempo de cosecha, recibiendo como pago una ración de grano y derechos de pastoreo.

3 Cuerpo de empleados que ejecutaban las órdenes del patrón. A falta de estos, existían también los administradores. Sus funciones eran ejecutar las órdenes del patrón o, en su ausencia, tomar decisiones respecto a la organización de labores: asignación de tareas a los trabajadores, venta de cosechas, ganado y distribución de socorros y suplidos a los conciertos.

disputas por las tierras de la hacienda, que les fueron entregadas para así conformar las comunidades antes mencionadas. En Angla surgieron dos grupos divididos por la calle central: los Anglango, antiguos yanaperos, y los Vagabundos, quienes no trabajaban en la hacienda y tampoco en sus propias tierras.

Los indígenas de lo que hoy constituye la comunidad de Pijal (1951), durante los primeros años del siglo XX, trabajan como huasipungueros, yanaperos y partidarios principalmente en la hacienda San Agustín de Cajas, que perteneció en primer lugar a los Padres Agustinos (s.f.) y posteriormente al Estado, que la arrendaba a personas pudientes por grandes cantidades de dinero. A partir de la Reforma Agraria (1964), se liberaron a los campesinos de las haciendas y se les entregaron tierras para que las trabajasen. Sin embargo, debido al tamaño tan reducido de los terrenos entregados, algunos comuneros no tuvieron más remedio que migrar hacia las ciudades cercanas para ofrecer sus servicios como albañiles, jornaleros y, más recientemente, como trabajadores de las florícolas.

En la actualidad, Otavalo se caracteriza por su industria textil y artesanal. Desde los años 70, las ferias artesanales tomaron gran impulso, convirtiendo a Otavalo en un gran centro turístico. El Mercado Centenario, conocido como la plaza de Ponchos, fue construido, con el apoyo del gobierno de Holanda y por iniciativa del Instituto Otavaleño de Antropología, en un espacio de tierra donde llegaban los indígenas con sus tejidos para comercializarlos.

El Gobierno municipal, hace dos décadas, remodeló también la calle Sucre —junto a la plaza de Ponchos— para que los comerciantes pudieran utilizarla los días de feria. Los sábados, en la comunidad de San Rafael de la Laguna, junto a la carretera, se organiza un pequeño mercado artesanal donde se exhiben esteras y otras artesanías elaboradas con totora. La fama de los textiles otavaleños es tan grande que los artesanos viajan a todos los países del mundo llevando sus productos para abrirse a nuevos mercados, por lo que en las últimas décadas el sector ha crecido rápidamente⁴.

APORTES A LA MEDICINA TRADICIONAL

A nivel mundial, el estudio de las etnomedicinas se institucionaliza y, por lo tanto, cobra mayor importancia desde 1976, cuando la OMS crea el Comité de Medicina Tradicional, con la finalidad de estudiar estos sistemas tradicionales de medicina. Así, la OMS propone:

Exhortar a los gobiernos a que den la debida importancia a la mejora de los sistemas tradicionales de medicina, no simplemente como medios de sustitución del sistema moderno, sino en estrecha combinación con él para poder aprovechar lo mejor que ambos sistemas ofrecen y decide que debe hacer una cooperación mayor y más activa entre los estados miembros para el intercambio de información relativa a los sistemas tradicionales de medicina que se han perpetuado a través de los siglos. (OMS, 1977, p. 56)

Para fortalecer estas acciones, en el Congreso Internacional de Medicina Tradicional, reunido en Beijing del 18 al 22 de octubre de 1991, los profesionales científicos y administradores de salud de todo el mundo, interesados en el campo de la medicina tradicional, confirmaron su apoyo a este tipo de medicina, declarando:

- Fortalecer el intercambio internacional y la cooperación en medicina tradicional dentro de los países y entre los mismos, y explorar la posibilidad del establecimiento de un mecanismo científico internacional para este propósito.
- Favorecer la capacitación del personal tradicional de salud, así como mejorar estándares académicos y clínicos de la medicina tradicional.

⁴ Tan famosos son los comerciantes otavaleños en todos los rincones del mundo, que a Iván Vallejo, el primer ecuatoriano en subir al Everest, le preguntaron durante una entrevista, en tono de broma, si en la cima había encontrado a algún comerciante otavaleño vendiendo ponchos.

- Fortalecer los recursos de investigación en medicina tradicional.
- Favorecer la utilización racional de la medicina tradicional y su documentación.
- Favorecer la identificación y preservación de los recursos usados en medicina tradicional para las generaciones futuras.
- Declarar el 22 de octubre de cada año como el Día de la Medicina Tradicional, en reconocimiento a la contribución de dicho ámbito.

En diversos planos científicos, la etnomedicina se ha convertido en un tema estudiado por diversas áreas del conocimiento, entre las que se incluye la antropología. En los últimos años, y principalmente desde la pandemia del COVID-19, se han priorizado los estudios sobre conocimientos médicos tradicionales y sus aportes a la medicina científica formal (León et al., 2022; Moncada-Mapelli, 2020; PRATEC, 2020). Más allá del marco puramente científico de su estudio, la etnomedicina ha pasado a convertirse en tema de grandes éxitos literarios de ficción, y en una moda cotidiana dentro de los grupos cada día más amplios del turismo chamánico (Del Campo, 2019). Así también, se ha dado el “resurgimiento del chamanismo tradicional bajo nuevas formas aculturadas” (Fericgla, 1998, p. 16).

Entre los estudios antropológicos más serios realizados en nuestro país y relacionados con el enfoque que plantea la presente investigación, se encuentran algunos que permiten valorar el papel de la etnomedicina y los ATS en las comunidades campesinas de la costa, sierra y amazonía. Pedersen (1980), por ejemplo, plantea que la medicina tradicional debe ser considerada como un hecho plenamente vigente y no como un vestigio cultural en vías de desaparición. La noción de enfermedad, dentro de esta medicina, forma parte de la visión del mundo y de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, pues se da más importancia a la interpretación del porqué se produjo la enfermedad y no a diagnosticar de qué enfermedad se trata. La medicina tradicional no existe únicamente en las comunidades indígenas, pues entre los mestizos es muy común su uso. Así, Argüello y Sanhueza (1996), en su investigación sobre los etnomédicos de Manabí, que en su mayoría son mestizos, afirman que en esta provincia persiste la medicina tradicional, la cual está formada por elementos tanto indígenas como españoles. Dicha persistencia se debe tanto a la incapacidad de la medicina formal para brindar cobertura de salud en las zonas rurales como a la eficacia de las técnicas tradicionales en el tratamiento de enfermedades. El contacto de españoles con aborígenes y, posteriormente, con los “blancos” de las ciudades, produce además la aparición de nuevas enfermedades, llamadas en unos sitios “enfermedades de blancos” o “enfermedades de la calle” y, en el caso de la provincia del Cañar, “enfermedades de la renacimiento” (Muñoz, 1986).

Para la curación de las enfermedades se emplean principalmente plantas con propiedades medicinales que se encuentran en el campo. A este respecto, se debe aclarar que hay plantas que solo pueden ser utilizadas por yachaks y curanderos —pues son mágicas y sagradas— mientras que otras son empleadas por lo que Iglesias (1989) llama “el común de la gente”; este concepto incluye a las personas no especialistas en la medicina tradicional, es decir, hombres, mujeres y niños que han obtenido algunos conocimientos etnobotánicos de sus “mayores”. Recientemente, destacan los aportes de Vacas et al. (2017), que contribuyen al conocimiento de las plantas medicinales entre los kichwas del Napo. Estas plantas son utilizadas para la curación de todo tipo de males —no solamente males “del campo” o “de la selva”— y para otros usos. También debe mencionarse el estudio de Chamba-Tandazo et al. (2020) sobre conocimientos y plantas medicinales en la parroquia Caracay, provincia del Oro, y la importancia de estos para el tratamiento de enfermedades de la población de esta parroquia.

El cantón Otavalo es, posiblemente, uno de los más reconocidos dentro de la sierra norte por la gran presencia de yachaks y curanderos, especialmente en la zona de Ilumán. Sobre ellos tratan los trabajos de Sánchez-Parga y Pineda (1985) y Doufour (1993); en ellos se define al yachak como depositario del saber cultural

y no solamente como un brujo —apelativo despectivo utilizado vulgarmente para nombrar a los depositarios de los saberes de la medicina tradicional— que utiliza sus conocimientos médicos tanto para curar como para dañar a las personas. Cabe destacar el trabajo de Noriega (2010), quien desarrolla la historia de vida de un yachak andino que une la intuición de los Andes con la lógica de Occidente, lo que permite entender que la medicina tradicional, al igual que otros aspectos de la cultura, no es estática sino dinámica y va transformándose a través del tiempo.

Estos estudios e investigaciones antropológicas son apenas una pequeña muestra de lo que se ha realizado en el campo de la medicina tradicional; sin embargo, no ha sido suficiente, ya que desde hace varios años es una temática “olvidada” desde la antropología. En este sentido, existen algunos lugares y grupos culturales, como los pueblos kayampis de la cuenca sur del lago San Pablo, que no han sido incluidos en las investigaciones sobre este ámbito.

Dentro de los agentes tradicionales de salud de las comunidades estudiadas en este trabajo podemos diferenciar a los yachaks, los curanderos, las parteras y los hierbateros. En vista de que en la presente investigación antropológica el objeto de estudio son los yachaks y curanderos, se consideró conveniente realizar una contextualización teórica que tenga como punto de partida estos conceptos.

ANÁLISIS CONCEPTUAL

El término *yachak* viene del kichwa *yachana*, que significa “saber, el que sabe, el que conoce” (Cordero, 1995, p. 156); es usado por la población, junto con los términos *curandero*, *hechicero*, *mago*, *brujo* y actualmente *shamán*⁵ (o *chamán*), para designar a aquellas personas dotadas de prestigio mágico-religioso reconocido dentro de su sociedad (Eliade, 1969, p. 19) para curar no solo los males del cuerpo, sino también los males del espíritu. Su saber se basa en un conocimiento profundo, aunque empírico, de su medio natural y también de sus recursos. En resumen, los yachaks son “el correlato contemporáneo de los médicos precolombinos mágico-religiosos, altamente dotados para practicar curas con yerbas” (Sharon, 1980, p. 20), que eran respetados no solo porque tenían relación con el mundo de los espíritus, sino porque conocían el uso de las plantas para curar los males. En el reino Chimor, los médicos precolombinos eran muy bien recompensados por sus servicios; sin embargo, si estos no eran eficaces, eran matados con azotes y atados al cadáver del paciente muerto, el cual era enterrado, mientras el cadáver del médico quedaba a la intemperie para ser devorado por las aves de rapiña (Sharon, 1980, p. 20). Cabe destacar que el yachak o curandero trata al individuo no solo como un ente biológico —como hace la medicina científica formal—, sino, además, como un ente cultural. Las ideas de salud y enfermedad están muy ligadas a la concepción del mundo, al bienestar colectivo y al equilibrio de la madre naturaleza; por eso, el objetivo del yachak es tanto la curación del individuo como el restablecimiento del equilibrio social.

El yachak desempeña distintos papeles dentro de la comunidad a la que pertenece: es poeta, vidente, consejero, curandero, contador de historias y, en algunos casos, líder político, pero su objetivo principal es integrar al hombre en su comunidad e instaurar una continuidad entre el conocimiento empírico, la ciencia y la espiritualidad. En palabras de Noriega (2010, p. 22), “el chamán posee la inteligencia de los misterios de la

5 La palabra *chamán* es de origen manchú-tungú y llega al vocabulario español a través del ruso. La palabra *tungú*, original de *saman* (*xaman*), se deriva del verbo *scha*, que significa “saber”, por lo que *chamán* significa alguien que sabe, sabedor que es un sabio (Poveda, 1997, p. 22). Esta etimología coincide con la del término *yachak*.

vida y la muerte, sabe y recuerda. Reconoce las fuerzas e influencias naturales y sobrenaturales para usarlas en beneficio de su comunidad y el suyo propio”.

El yachak y sus pacientes entienden la enfermedad como un desequilibrio físico y espiritual del individuo, y además como un desequilibrio de la naturaleza, por lo que se busca recuperar el equilibrio natural y, por lo tanto, la salud del individuo. Es decir, la salud y la enfermedad dependen del pasaje de los hechos de la naturaleza a los hechos de la cultura. Lévi-Strauss (1966, p. 41) afirma que ningún análisis permite captar el momento en el que se produce el pasaje de los hechos de la naturaleza a los hechos de la cultura ni su mecanismo de articulación, pero me arriesgo a decir que, en el caso del curanderismo y de la etnomedicina, la hierba (naturaleza) se convierte, por acción del mediador (yachak), en remedio para curar algún mal (cultura); asimismo, la hierba (naturaleza) se puede convertir, por acción de un mediador (brujo o yachak malo), en la causa de un mal (cultura), por lo que cada elemento contribuye, por su lado, a establecer el equilibrio o desequilibrio cultural. De este modo, el rito curativo restablecerá simbólicamente un orden social.

En las comunidades andinas, la enfermedad es interpretada también como el resultado de actos de brujería, es decir, de ataques simbólicos que obedecen a las tensiones sociales. Los ritos curativos, entendidos como “la conducta formal prescrita para ocasiones no asumidas por la rutina tecnológica, relacionados con seres o poderes místicos” (Turner, 1980, p. 15), tienen como objetivos: restaurar la salud, limpiar, purificar, reparar, mejorar las relaciones del individuo con su grupo y su entorno y dar sentido a lo que está ocurriendo, explicándolo o reencuadrándolo de manera significativa. Durante este rito, el yachak hará referencia al mundo espiritual, de donde vendrá la curación de la enfermedad.

La unidad mínima de estos ritos es el símbolo, es decir, una cosa que, por acuerdo general, se considera una tipificación, representación o evocación natural de otra por poseer cualidades análogas, o bien por asociación real o de pensamiento (Turner, 1980, p. 15). Los símbolos son una parte fundamental de las prácticas del yachak, en las que se conjugan el saber (medicina) y la fe (magia o religión). Los símbolos rituales se convierten entonces en “un factor de acción social, una fuerza objetiva de un campo de actividad” (Moreno y Rueda, 1995, p. 23; Turner, 1980, p. 16), que en este caso es la curación del enfermo. El símbolo llega a asociarse con intereses, metas, objetivos y medios humanos, ya sea que estos se encuentren explícitamente formulados o que deban deducirse de la conducta observada (Moreno y Rueda, 1995, p. 23; Turner, 1980, p. 16). Dentro del universo simbólico se reproducen las mismas normas de conducta que se dan en la comunidad.

Las prácticas de los yachaks y curanderos implican además una serie de mitos, entendiendo el mito como “símbolo en palabras” (Moreno y Rueda, 1995, p. 17). Son los mitos los que determinan los objetos y los tiempos en los que se realizan los rituales, así como la eficacia que van a tener no solo en la salud del paciente, sino en toda la comunidad. El conjunto de mitos, símbolos y ritos corresponde a lo que se llamaría “la mitología del yachak” (shamán); que esta mitología “no corresponda con una realidad objetiva carece de importancia, el enfermo cree en esta realidad y es miembro de una sociedad que también cree en ella” (Lévi-Strauss, 1966, p. 1978) y, por lo tanto, para esta sociedad es un hecho real.

La medicina tradicional o etnomedicina está ampliamente extendida entre la población de la cuenca del lago San Pablo, como en cualquier parte del cantón Otavalo y de la provincia de Imbabura. En casi todas las comunidades podemos encontrar un agente tradicional de salud (ATS). En el siguiente cuadro se pueden observar los porcentajes de agentes formales y tradicionales de salud.

TIPO DE AGENTES	Kayampis	Toda la cuenca
Partera	60.16 %	44 %
Medicina occidental	n/d	15 %
Yachaks	5.4 %	8 %
Fregador	16.2 %	5 %
No definido	0.0 %	28 %
Curanderos	13.5 %	n/d
Aprendices	2.7 %	n/d
Total	100 %	100 %

En la cuenca sur del lago San Pablo se encontraron todas las especialidades de ATS: yachaks, curanderos, fregadores, parteras y hierbateros. El objeto principal de estudio de esta investigación son los yachaks y curanderos, por lo que se procedió a realizar un censo de ATS, seguido de un recorrido por el sector, con la finalidad de complementar la información obtenida; como resultado, se documentó la presencia de dos yachaks, cinco curanderos y un aprendiz de yachak.

La poca presencia de este tipo de agentes, yachaks y curanderos, fue muy significativa, en primer lugar, porque la cantidad de ATS de la cuenca norte es mucho mayor. Sin embargo, durante el proceso investigativo se encontraron algunas respuestas a esta interrogante, entre las que destaca el hecho de que las personas prefieren no informar sobre su presencia a individuos ajenos a las comunidades como estrategia de protección de los saberes tradicionales de estos agentes de salud. Por otro lado, la población que trabaja en las florícolas de Tabacundo y Cayambe o en trabajos de construcción en Quito y Cayambe se ha visto expuesta a nuevas enfermedades —en ocasiones como resultado del uso de ciertos fertilizantes y fungicidas— que no siempre pueden ser abordadas por los médicos tradicionales, por lo que no tiene otra alternativa que acudir a los médicos formales. Este tipo de preferencia se da, además, porque algunas florícolas ofrecen servicios médicos formales a sus trabajadores.

Se pudo observar que las prácticas médicas caseras (aguas de remedio, curas para el espanto de los niños) son utilizadas por toda la población; incluso entre las mujeres jóvenes (indígenas y mestizas), no es extraño que durante el embarazo se atiendan con una partera, a veces al mismo tiempo que con un médico formal. Entre las jóvenes mestizas que viven en la zona, la atención de sus embarazos con las parteras está incentivada por la capacitación que las parteras reciben por parte del Ministerio de Salud y de otras organizaciones; además, el Hospital de Otavalo cuenta entre sus médicos con una partera que atiende a las embarazadas y parturientas. Los indígenas de las comunidades de la parroquia de San Pablo se encuentran más apegados a la ciudad de Otavalo, donde en la última década se ha producido una revalorización de lo indígena, entre cuyas expresiones se encuentra la medicina tradicional; un ejemplo de ello es la existencia en la ciudad de un hospital de medicina tradicional (Jambi Huasi).

Se debe señalar que en toda la cuenca existen conflictos entre diferentes sectas religiosas, las cuales tratan cada día de ganar adeptos y atacan “todas las formas de hechicería”; por ello, los yachaks, curanderos y otros agentes tradicionales de salud son perseguidos por ser considerados “mensajeros del demonio”. Los médicos que atienden en el sector también consideran peligroso el empleo de la medicina tradicional, pues, afirman, “los curanderos, al no poseer conocimientos médicos formales, pueden hacer más mal que bien al paciente”. Pese a estos conflictos, la práctica de la medicina tradicional es parte de los saberes tradicionales que las comunidades han defendido con mayor firmeza de intromisiones externas.

Etnomedicina en la cuenca sur del Lago San Pablo



Es necesario definir la palabra *etnomédico* para, a partir de ella, poder definir y diferenciar cada una de las especialidades que existen. Según la OMS:

Los etnomédicos son aquellas personas a las que la colectividad en que viven reconocen la competencia para prestar asistencia sanitaria con sustancias vegetales, animales y minerales y por ciertos otros métodos fundados en las tradiciones sociales, culturales y religiosas y en los conocimientos, las aptitudes y las creencias que prevalecen en la colectividad acerca del bienestar físico, mental y social y las causas de la enfermedad y la invalidez. (OMS, 1977, p. 557)

Aunque la definición es bastante acertada, para este estudio se consideró más conveniente emplear la definición de Sharon (1980, p. 20) acerca de los etnomédicos:

Son el correlato contemporáneo de los médicos precolombinos mágico-religiosos, altamente dotados para practicar curas con yerbas y con simples (...) El curandero moderno también tiene un vasto conocimiento de las yerbas, incluido el uso de varios alucinógenos que sirven como catalíticos de sus poderes psíquicos. Reconocidamente capaz de curar algo más que dolencias físicas, se dice que puede encontrar objetos perdidos o robados, adivinar hechos o circunstancias, asegurar el éxito en proyectos personales y negocios; curar el alcoholismo y la demencia y anular los filtros de amor.

En la cuenca del lago San Pablo encontramos cuatro subespecialidades de etnomédicos: yachaks, curanderos, fregadores y parteras. Estos facultativos de la etnomedicina “tienen su propio sistema de diagnóstico, origen, evolución y curación de las enfermedades, un conjunto de conocimientos y una agrupación profesional” (Fulder, 1987, p. 16). La mayoría ha aprendido la profesión de padres y abuelos, y otros lo han hecho fuera del círculo de parentesco. Como explica Sanhueza:

El curandero trata, por diversas razones, que el conocimiento por él acumulado no se pierda y generalmente busca alguno de sus hijos, en el cual haya observado las cualidades necesarias para el aprendizaje de la etnomedicina, para transformarlo en discípulo. (1986, p. 267)

Así, un informante afirma que su hija “tiene buenas señas” y que, por tanto, ha iniciado su preparación para poder ejercer esta actividad, aunque su padre aún no la considera una aprendiz.

YACHAKS

Los yachaks son aquellas personas que, comúnmente, son conocidas como shamanes, para utilizar el término siberiano empleado para esta especialidad de la etnomedicina. El yachak no es únicamente un médico tradicional; es, además, consejero, poeta, narrador de historias, algunas veces líder político, pero, sobre todo, es visionario. Al ser el shamanismo la técnica del éxtasis (Eliade, 1969, p. 20), el yachak debería ser un técnico del éxtasis. Estas experiencias extáticas no involucran ganancia o pérdida del control. El éxtasis “es un estado emocional, no ordinario de conciencia, que proporciona un tipo especial de percepción a veces descrita como intuitiva” (Poveda, 1997, p. 29). Sin embargo, en nuestro país la práctica de los yachaks tiene diferencias entre las regiones: los yachaks y shamanes amazónicos son extáticos —se contactan con lo divino mediante el uso de plantas sagradas alucinógenas, como la ayahuasca—, mientras que los taitas yachaks andinos son visionarios —se contactan con la divinidad mediante los sueños, aunque en algunos casos también pueden utilizar la ayuda de plantas sagradas, como el san Pedro—.

El yachak es un individuo visionario, inspirado y entrenado en decodificar su imaginaria mental, que en nombre de la colectividad a la que sirve y con ayuda de sus espíritus aliados o guardianes —que a menudo son plantas o sustancias psicoactivas—, entra en profundo estado modificado de la mente sin perder la conciencia despierta de lo que está viviendo (Fericgla, 1998, p. 15). Estas personas son muy respetadas, dentro y fuera de sus comunidades, debido a la eficacia de sus prácticas.

El Yachac sería el depositario de un conocimiento cultural y a la vez, el transmisor de las tradiciones del grupo condensados [*sic*] en el amplio espectro de las prácticas curativas, en las que participan creencias, mitos, leyendas, rituales e incluso formas de control social. Y en este sentido, todavía en la actualidad (...), el Yachac no solo es el curador de enfermedades del cuerpo, sino ‘el que sabe’ (...) el que cura y hace el bien”. (Doufour, 1993, p. 47)

Para desarrollar este tema, se ha tomado como ejemplo a dos yachaks de las comunidades: María Gualsaquí y José Farinango⁶. Ambos eran personas mayores, pero solo don José seguía practicando la medicina tradicional de manera regular; doña María contó que ya no tenía fuerzas para ejercer su oficio como antes, y solo hacía unas pocas curaciones de vez en cuando. Estos dos yachaks, a pesar de su amabilidad para contestar en las entrevistas, en más de una ocasión ignoraron las preguntas que se les formulaban o contestaban hablando sobre otra cosa. Al principio se pensó que no entendían lo que se les estaba preguntando, pero, posteriormente, se comprendió que en varios asuntos preferían no decir nada porque, según sus creencias, el yachak debe mantener algunos aspectos de su vida y de sus conocimientos en secreto para evitar la pérdida de sus poderes. Tampoco permitían que se les tomaran fotos porque afirmaban que la persona se desgasta al ser fotografiada, por lo que solo hay que hacerlo cuando sea absolutamente indispensable, por ejemplo, al sacar la cédula; en este sentido, no permiten fotografiar sus rituales y curaciones, porque afirman que pierden su eficacia. En una sola ocasión se pudo observar que los yachaks fotografiaron su ritual, pero no permitieron que nos acercáramos con una cámara o grabadora.

En los dos yachaks investigados se observaron diferencias en su formación, tanto formal como etnomédica: mientras uno de ellos tiene formación etnomédica en la Amazonía, el otro tiene formación eminentemente andina.

María Gualsaquí

Vive en Angla y es una persona muy apreciada en su comunidad. Su vivienda es una casa de construcción mixta junto a la de uno de sus hijos. Es kichwa hablante y no tiene ningún tipo de educación formal, ya que, según contó, aunque le hubiera gustado ir a la escuela, en su época no era fácil que las niñas indígenas pudiesen entrar a las instituciones educativas. Dice tener entre 62 y 65 años; sin embargo, el censo de diagnóstico comunitario indica que tenía 72 años cuando se realizó la entrevista. Pertenece a una familia de ATS y sus conocimientos los adquirió por herencia de su abuela. Se casó cuando rondaba los 20 años y tuvo cuatro hijos, de los cuales apenas sobrevivieron dos (un niño y una niña).

La entrevista se desarrolló en algunas etapas, la primera fue de tipo informal, con un cuestionario semiestructurado, sin la ayuda de una grabadora de voz pero con apoyo de un diario de campo (bitácora). Las siguientes etapas se realizaron con ayuda de su nieto, quien también brindó apoyo con la traducción de la entrevista, pues doña María, como se indicó previamente, es kichwa-hablante.

Su relato comienza en la época en la que adquirió sus conocimientos. “*Mi abuela era rezadora, partera, aprendí viendo, pero sobre todo ella quiso entregarme el poder, para ello me pidió que me frotara un huevo por todo el cuerpo y luego se lo entregué*”. Su abuela tomó el huevo en la mano, hizo una oración y se

6 A pedido de los ATS, en todos los casos se han cambiado los nombres.

lo volvió a entregar a doña María para que se lo comiese. De esa manera, ella obtuvo el poder.

Con el paso del tiempo, adquirió más poderes y habilidades que le fueron entregados por Dios durante un sueño. Dios también le indicó que “*se debe utilizar el poder con claveles rojos colocados de manera circular, y en medio del círculo colocar una esperma; primero debía colocar una esperma pequeña, después debía ser una esperma más grande*”. También le indicó cómo debía curar cada enfermedad y las plantas que debía utilizar en sus tratamientos. Ella aplicaba todo lo explicado por Él (Dios) y, en sus curaciones iniciales, sanó a muchas personas tanto de su comunidad como de otros lugares que sufrían enfermedades graves. Este tipo de iniciación shamánica es documentada por investigaciones etnomédicas realizadas no solo en las comunidades andinas, sino también en otros lugares del mundo. Respecto a este tipo de iniciación, Mircea Eliade expone lo siguiente:

Una de las formas más corrientes de elección del futuro chamán es el encuentro con un ser divino o semidivino, que se le aparece durante un sueño, una enfermedad u otra circunstancia cualquiera, le revela que ha sido “escogido” y lo incita a seguir de ahí en adelante una nueva norma de vida...la elección extática va generalmente seguida de un período de instrucción durante el cual el neófito es debidamente iniciado por un viejo maestro. Entonces es cuando se supone que el futuro chamán aprende a dominar sus técnicas místicas y a asimilar la tradición religiosa y mitológica de la tribu. (1969, pp. 70-101)

22 Al correr la noticia de la eficacia de sus curaciones, la gente comenzó a acudir en grandes cantidades; llegaban personas de su comunidad y de otras, de las ciudades cercanas e incluso de otras provincias. En ocasiones, era tal la cantidad de personas que acudían a su consulta que no tenía tiempo siquiera de comer. Desarrolló su práctica durante aproximadamente 20 años, utilizando para ello plantas (sagradas y mágicas) y animales de la zona (como el cuy), tal y como Dios le indicaba en sus sueños y siguiendo las enseñanzas de su abuela. Curó a niños, jóvenes y mayores, atendió a enfermos graves y a mujeres embarazadas antes, durante y después del parto. Actualmente, solo cura cuando le llaman sus vecinos de la comunidad.

Manifestó que en la actualidad “*ya no tiene auge*”, pues la gente es envidiosa y los brujos⁷ de otros sectores, al observar que “*les quitaba la clientela*”, sintieron envidia y le hicieron mucho daño a través de la brujería. Estos brujos pensaron “*esa mujer cura bastante*” y, por ello, pudieron haber ejercido sus conocimientos en su contra, sospecha ella.

Relató que se ha comunicado con los “*urkus*” de los cerros; para esta práctica tenía unas piedritas, las cuales, cuando los envidiosos le hicieron daño, desaparecieron. Asimismo, se mantenía en contacto con otros yachaks, lo que le permitía incrementar su poder al adquirir nuevos conocimientos. Desde tiempos precolombinos, las piedras han sido veneradas como una manifestación de los antepasados y de la Pachamama; promovían la fertilidad de las plantas y animales y marcaban los pasos de la montaña. A través de la documentación existente y de las observaciones en otros sectores de la provincia de Imbabura, se conoce que las piedras cumplen papeles importantes en las mesas de curación de los yachaks. Desafortunadamente, doña María no conserva su mesa de curaciones, lo que habría permitido realizar el análisis del papel simbólico y ritual que cumplían las piedras en la mesa de los yachaks de esta parte de la cuenca del lago San Pablo.

Doña María curaba a las personas que estaban a punto de morirse “*porque algún brujo les había hecho mal*”. De acuerdo con su testimonio, además de la envidia, la competencia y rivalidad entre las personas

traen consigo el mal de la persona envidiada, la cual es brujeada, es decir, se realiza algún ritual mágico para que a esa persona deje de irle bien. Si la persona envidiada es una persona a la que le

7 Doña María se refería indistintamente a yachaks malos o brujos (indígenas, afros y/o mestizos) para nombrar a aquellos individuos que con sus conocimientos violentaban la armonía comunitaria. Para fines del presente, se les designará *brujos*, para diferenciarlos de los *yachaks* (sabios).

va bien en las empresas que emprende, lo que se busca a través de la brujería es que a esa persona exitosa le deje de ir bien, e incluso, que le vaya tan mal que su salud sea afectada y se muera.

Según Muñoz:

El móvil de la hechicería es la envidia: de la riqueza, de la salud, de la armonía familiar y de los hijos (...) cuando un individuo logra destacarse por su trabajo y trae dinero a su familia. O bien cuando las tierras de uno rinden mientras que los otros “*se queman*”. El campesino tiene tanto miedo de la envidia que evita dar motivo al elogio. (...) la competencia abierta permite manipular la envidia (y desviarla del daño) entre dos individuos del mismo status, pero rivales, que pugnan por alcanzar un objetivo socialmente aceptado (...) la persona que se halla en situación de inferioridad da rienda suelta a la envidia y utiliza todos los medios (ilegales y desaprobados por la sociedad) para perseguir sus fines. (1986, pp. 126-127)

En el caso de doña María, es posible apreciar que estos datos se cumplen, pues el “*auge*” que tuvo debido a sus habilidades de yachak ocasionó que fuese objeto de envidia por parte de los brujos, quienes habían perdido gran parte de su clientela porque sus rituales no cumplían sus objetivos, que en el caso de ellos era hacer daño a las personas. Por ello, estos brujos tuvieron que emplear medios “*ilegales*” para que ella perdiese parte de su poder. De esta forma, no solo llegarían a recuperar su clientela, sino que impedirían que doña María curase los males de sus “*víctimas*”. Los aspectos relacionados con la brujería, sus actores y prácticas se analizarán detenidamente más adelante.

Doña María recalcó constantemente que durante muchos años había curado enfermedades “*físicas y espirituales, del alma y de la inteligencia*”. Las enfermedades espirituales son causadas por un ataque espiritual realizado por los enemigos de una persona:

Estos recogen la pisada de esta persona, ponen en un papelito, anotan el nombre del dueño de la pisada y dejan bajo un santo en la iglesia, generalmente donde san Félix o san Bernardo; los altares donde se encuentran estos santos están alejados, escondidos y son lugares silenciosos, misteriosos, donde hay presencia de espíritus, estos santos se encuentran en la iglesia de Otavalo.

Lo más importante de la curación espiritual es que a través del sueño⁸ “*se observa exactamente el lugar donde está la pisada, es decir, en qué iglesia*”. En la pisada está el alma de la persona:

Una vez que se sabe en qué iglesia está la pisada, se dirige [sic] a ella con la ropa del enfermo y con siete personas; se busca la pisada y cuando se la tiene en las manos se llama al espíritu del enfermo hasta que la ropa se siente como que estuviera pesada. Todos se dirigen a la casa del enfermo y tosen de una manera bastante fuerte, al igual que el enfermo cuando llega el alma.

El robo del alma es conocido en los Andes desde la conquista, con muy pocas variantes. Al contacto con el cristianismo y las tradiciones europeas, este concepto sufrió variadas transformaciones, pero logró insertarse en las tradiciones blancas y mestizas. El robo del alma o del ánimo, entendido como la fuerza vital del individuo, da lugar a diversos tipos de enfermedades cuyas causas no pueden explicarse. El robo del alma en el individuo es más conocido como “*espanto*”, pero dependiendo del lugar puede tomar otros nombres. De acuerdo con las creencias de las comunidades kayampis, el ánimo o alma se va del individuo cuando este ha tenido algún susto o disgusto fuerte. El alma también escapa a causa de un daño o una brujería, como en el caso narrado con anterioridad.

Doña María relató que tuvo que curar a su nieto Eduardo, quien estaba gravemente enfermo, pues le “*habían brujeado*”; “*cogieron la pisada de sus padres con el nombre del hijo*” y, por envidia, sus padres no pudieron volver a tener hijos.

8 Se evidencia con esto que doña María es una yachak visionaria y no extática.

Además de soñar con Dios, también tenía sueños con soldados vestidos de blanco, que le informaban acerca de la causa de las enfermedades, y soñaba con los sitios en los que se hallaba el alma de las personas; sin embargo, desde hace 15 años, sus sueños han dejado de darle información acerca de las enfermedades. El último sueño que tuvo de este tipo fue con un soldado que venía hacia ella, sacaba palomas de su pecho y las quemaba. Actualmente, explicó, solo tiene sueños raros, como que su mamá le sigue y ella se esconde. Por eso, ahora solamente cura físicamente (por intuición) y no a través de los sueños. La única forma de recuperar el poder perdido sería por medio de otros yachaks que le ayuden a recobrarlo.

En su casa tiene un huerto de plantas medicinales con ruda, chilca, manzanilla, aleluya, yana tzini, ortiga negra o de borrego y wakra tzini, las cuales utiliza para tratar las enfermedades. En los casos en que debe curar el espanto en los niños usa únicamente huevos de “gallo y gallina”. Así, en la comunidad:

Lo que más se da es el mal viento o malestar general del cuerpo; algunas personas incluso llegan con un mal viento muy fuerte por no haberse hecho atender pronto y espantos fuertes. El mal viento da cuando las personas van a casas ya botadas, quebradas o a lugares que dan miedo; a veces da el mal viento en la casa mismo. Por eso hay que bautizar la casa y dar al dueño de la casa, que es como una mala energía, que es dueño de un sitio que no había sido habitado antes; esta mala energía se llama ola y produce el mal aire.

24 A la *ola* se le debe combatir dándole trago, chicha y una especie de fanesca llamada *yakma*, en la que se mezclan alimentos dulces, agrios, manteca, huevos, sal, dulce y otros productos; posteriormente, se tira a la corona de la casa. Además, “*hay que bautizar la casa con un cura, para que le dé la bendición. El mal de ojo es un mal contagioso, como una epidemia que da por envidias*”. Como puede evidenciarse, los conocimientos de doña María conjugan elementos tradicionales con otros de origen cristiano, lo que constata que la práctica de la etnomedicina es sincrética.

José Farinango

Tiene 55 años y vive en la comunidad de Topo. La casa de don José Farinango está localizada más arriba de la escuela de Topo. Meses antes de las entrevistas, cuando se inició la investigación en esta zona, nos encontramos con don José, presidente de la comunidad, en una reunión con los comuneros en la escuela; al conocer los objetivos de este trabajo, se ofreció a brindarnos ayuda, tanto en nombre suyo como de su comunidad.

Como no conocíamos donde quedaba su casa, nos acompañó Pedro, un muchacho de unos 15 años, alumno de la escuela, que nos contó que Taita José es muy bueno, ya que le salvó a su padre de la muerte cuando estuvo muy enfermo y “*ningún doctor le atinaba la enfermedad*”. Al acudir a don José, este les dijo que al enfermo le habían brujado por envidia y que para curarle había que soplarle trago, limpiarle con hierbas y que debía beber ayahuasca; con este tratamiento, el padre de Pedro se curó y “*ahora le va bien en todo lo que hace*”.

Luego de varios minutos de caminata, llegamos a la casa del yachak. Este se encontraba dedicado a sus actividades agrícolas. Nos recibió muy amablemente y nos invitó a pasar a su casa, donde pudimos observar un altar con vírgenes, santos, plantas y palos de chonta. Al ver que nuestra atención se fijaba en su altar, afirmó: “*esta es la Virgen del Rosario de Imbaburiña, de aquí de Imbabura, la otra es la Virgencita de la Merced, Virgencita del Quinche, Virgencita de Guadalupe, Virgencita de Baños*”, al mismo tiempo que señalaba las imágenes.

El altar de Taita José podría ser definido como una mesa de curación. La mayoría de los cuadros de las vírgenes estaban colocados en la pared, sobre una pequeña mesa. En el centro de la mesa, en un marco de ma-

dera más elaborado que el resto, se encontraba la Virgen del Quinche. Al pie del cuadro de la Virgen estaban unas velas, a la derecha de la mesa, parados en el suelo y al parecer sin orden específico, se encontraban los palos de chonta. Sobre estos palos, colgada en la pared, había una sarta de guayusa. Bajo la mesa observamos un botellón, en cuyo interior había hojas de plantas maceradas en alcohol. No se pudo obtener información acerca de esta mesa porque no se nos permitió aproximarnos; según explicó, solo el yachak puede acercarse y usar los elementos que se encuentran en ella para realizar sus ritos de curación, pues son objetos sagrados que guardan una conexión (energía) con el yachak. La habitación donde se encontraba la mesa era bastante oscura y, aparte de los nombres de las vírgenes y de la advertencia para no acercarnos a la mesa, don José no aportó más comentarios acerca de la misma. La mezcla de elementos “originales” y cristianos es común en los yachaks y curanderos de la zona, pues:

Desde el advenimiento de los españoles, algunos elementos originales han sido sustituidos por símbolos católicos, tales como las cruces y botellitas. Esto se explica debido a que, durante el largo periodo colonial, en el que la vida cultural estuvo bajo los Padres de la Iglesia, y la sociedad criolla tomó como modelo las sociedades feudales de Europa, la resistencia cultural indígena adoptó formas miméticas a fin de encubrir los ritos aborígenes con el ropaje de la liturgia católica para de este modo perpetuar sus ceremonias. (Rodríguez y Taxo, 1996, p. 18)

Durante la entrevista nos acompañó uno de los hijos de Taita José, un muchacho que debía tener alrededor de 16 años y que prestó mucha atención a lo que su padre contaba. Taita José nos pidió que le dejásemos hablar tanto en kichwa como en castellano porque, al no hablar bien este último, le resultaba más fácil explicar ciertas cosas en kichwa.

“Soy casado, tengo tres hijitas y dos hijitos, yo les curo de repente cuando les da mal aire, yo les limpio todo. Donde médico no voy, ya que, Diosito lindo, no tengo enfermedades”. Explicó que cura con ayuda de Dios, pero no había aprendido ninguna oración católica. *“Desde hace 22 años vivo como yachak en la provincia de Imbabura, en la comunidad de Topo”.* Indicó que pertenece a la ASHIM (Asociación de Shamanes de Imbabura) y mostró los carnés que le acreditan para hacer curaciones. En estos documentos se pudo observar que tiene educación primaria y que su ocupación principal es la de jornalero. Además, nos indicó una foto con otros miembros de la ASHIM en el Convento de las Madres Lauritas de la ciudad de Otavalo.

Con respecto a su iniciación como yachak nos comentó que *“cuando era chiquito estaba así como alo-cándome, pero mis papás, mis mamás diciendo este wamra (muchacho) se va a volver loco, me han hecho de [sic] separar”* (le mandaron al Oriente). Ahí comenzó su aprendizaje como yachak; posteriormente, regresó a su tierra, pero al poco tiempo comenzó a tener sueños extraños: *“yo tenía sueños de más de mil venían a buscarme, entonces me fui de vuelta a tomar ayahuasca”*. Luego de pasar un tiempo en el Oriente con maestros yachaks, *“se puso bien”*: *“mi primer maestro es de Putumayo, él se llamaba Esteban Tesuí; cuanta se murió. Él era para mí Taita”*. Después de este periodo de aprendizaje con su maestro comenzó a trabajar curando a las personas.

Con lo expuesto por los yachaks se puede deducir que la principal forma de reclutamiento shamánico dentro de la zona es la transmisión hereditaria de la profesión. Sin embargo, ahí no acaba el proceso, pues un yachak termina su formación cuando uno o varios espíritus (Dios, santos, urkus, etc.) le transmiten a través de un sueño que en el mundo espiritual ha sido aceptado como un yachak. De esta forma, le entregan el poder necesario para completar la formación que ha recibido con un maestro, que en estos casos es un viejo yachak.

Ahora con shamán (shamanes) de aquí de Otavalo, Andrés Navarrete, somos compañeros toditos, con Antonio Lema, Juan Carlos Terán, con todos, algunos estamos aquí en Otavalo también. Taita Churo (un yachak muy famoso de la cuenca norte del lago) era nuestro presidente, pero el vicepresidente Andrés Navarrete, él es más propio conmigo, somos contacto, somos hermanos. Con él, con Taita Churo, Patricio Cuaspu, los tres casi cuatro estábamos más aprobando, estábamos con doctores de ahí de Ibarra, todo, todo, todo estábamos.

Con su organización lograron que hasta los doctores les aprobasen sin poner reparos legalistas a su labor. “*Con el Mario Conejo también estamos en contacto para que nos brinde apoyo*”. Con base en este testimonio, se puede percibir que la labor del yachak no es individual sino comunal. A esto se suma el hecho de que, como indicó uno de los informantes, el aprendizaje de un yachak nunca termina, es decir, debe ponerse en contacto con otros para aprender nuevas formas de curar e ir así renovando constantemente sus conocimientos.

Taita José afirmó que sus hijos no quieren ser yachaks, pero que su hija tiene “*buenas señas*”. Su hijo de 16 años no quiere ser yachak, a pesar de que durante la entrevista prestó mucha atención a lo que su padre contaba y aunque en ocasiones le ayuda a realizar las curaciones.

Relató que en Zamora, Napo y Pastaza había 350 shamanes y que él también pertenecía a la asociación de shamanes de ese sector:

Ahí teníamos otro carné; yo aprendí allá, porque soy casi de allá, hace un año estaba ahí y estábamos organizándonos. De ahí traje las chontas y ese remedio que se llama chontaduro, es una plantita que se da en Colombia; yo mismo hice, se pone trago, es solamente para soplar; hay que dar ayahuasca en una copita de ahí para dar esto, para curar todo, toda maldad, yo curo todo, todo, mal aire limpio; este da porque van de repente a la quebrada, de repente se botan las hechicerías que se han limpiado.

En este momento del testimonio, sacó un botellón que estaba bajo la mesa. Estaba lleno de alcohol etílico (puntas) y pequeñas hojas verdes que nos hizo oler y que posteriormente sopló sobre nosotras, para la buena suerte, según dijo. Para curarse hay que llevar “*una esperma, colonia de caballito, unos cuatro huevitos, cigarrillito, traguito. Para la buena suerte, miel de abeja, clavel blanco, clavel rojo, para ajustar todo*”. Explicó que estos productos se usan para la primera consulta, pues dependiendo del mal que aqueje a la persona se deberán usar otras plantas e instrumentos, además de las mencionadas, así como el apoyo de Dios, los espíritus santos y urkus, quienes guiarán al yachak durante todo el proceso.

“*Yo sé atender los días martes, pero ahorita estoy curando todas las tardes; yo trabajo solo con Dios, porque Diosito ayuda*”. En ese momento, se quitó el sombrero, juntó las manos, elevó la mirada al cielo como si estuviera orando, guardó silencio por uno o dos minutos y continuó: “*sea lunes, sábado, domingo, cualquier día. Allá en Putumayo me dijeron así mismo, que trabaje, que no esté esperando solo martes, jueves, viernes, lunes; el día que lleguen con la enfermedad trabajarás nomás, pidiendo a Diosito trabajarás*”.

Para toda curación emplea plantas, pero no tiene huerto propio, pues utiliza el pequeño terreno junto a su casa para labores agrícolas. Indicó que quienes tienen un huerto medicinal más o menos variado son sus compadres Andrés Navarrete, que vive en Cardón Bajo, y Antonio Lema, de Monserrat; por ello, cuando lo necesita ellos le ayudan proveyéndole las plantas. Además, hay plantas que puede conseguir en el campo cerca de su casa y que le sirven para tratar los distintos males de sus pacientes.

Los dos yachaks estudiados son católicos y tienen confianza en el Dios cristiano. A pesar de que uno de ellos no sabe o no conoce oraciones católicas, no por ello deja de pedir o agradecer a Dios por la ayuda que le da para realizar sus curaciones. Del mismo modo, en la mesa de curación tienen un gran protagonismo los cuadros de las vírgenes y santos junto a hierbas, piedras y velas.

El yachak y sus pacientes creen en la eficacia del poder shamánico; según comentan, la serie de rituales que deben realizarse durante las curaciones implica la fe, el creer, “la creencia del yachak en sus técnicas, la creencia del enfermo en el poder del yachak y la creencia de la colectividad en el yachak” (Lévi-Strauss, 1977, p. 152). Cuando corre el rumor de que un yachak no curó a uno de sus pacientes o cuando el yachak cree que por alguna razón ha perdido su poder o este ha disminuido, sus curaciones dejan de ser efectivas, tal y como comentó María en su relato. El yachak solo se aleja de sus maestros cuando estos mueren, pero se mantiene en contacto con otros yachaks con el fin de aprender nuevas técnicas y así renovar sus poderes mediante la realización de rituales colectivos (baños rituales en fuentes o cascadas, Inti Raymi, solsticios y equinoccios, etc.). Cuando esta socialización ya no se produce, el yachak pierde su poder, no puede curar ni física ni espiritualmente y “pierde auge”, como se explicó en uno de los testimonios.

Entre los etnomédicos, el yachak es el equivalente al cirujano especialista dentro de la medicina formal; Mircea Eliade lo identifica como “chamán”, es decir, aquel que utiliza un método de su exclusiva pertenencia, “las técnicas del éxtasis”, como los sueños, para poder mantener el contacto con los espíritus. Los sueños premonitorios están presentes en los dos yachaks entrevistados desde su formación; les ayudan a adquirir poder y, posteriormente, los utilizan para la curación de las enfermedades y para protegerse de cualquier peligro.

La comunicación con los espíritus de las plantas es de gran importancia, pues, al ser el medio principal de la curación, los yachaks deben guardarles respeto. Cuando van a realizar una curación, la recolección de las plantas está marcada por la ritualidad. Así, se deben recoger las plantas muy temprano en la mañana, para que el sol no les afecte y la “*planta se ponga brava y no cure*”. No hay que arrancarlas, ya que se secan y no vuelven a crecer; hay que cortarlas cuidadosamente pidiendo permiso a sus espíritus y explicándoles que se las necesita, solo así la curación tendrá buenos resultados.

La elección de los yachaks no es terrenal, sino que “viene de lo alto”; además, las experiencias que han tenido los preparan para nuevas revelaciones, si bien, casi siempre, los sueños y enfermedades constituyen por sí mismos una iniciación (Eliade, 1969, p. 43). Un aprendiz de yachak, nieto de María Gualsaquí, comentó otras formas en las que una persona se predetermina para ser yachak: “*un niño que llora en el vientre de su madre es una persona especial, ya que se puede contactar con Dios, el diablo, las montañas, etc. También se puede ser yachak por herencia de los padres*”. Esto involucra el encuentro del futuro yachak con “lo divino o semidivino, que se le aparece durante un sueño o enfermedad, lo cual le revela que ha sido escogido para seguir una nueva norma de vida” (Eliade, 1969, p. 70). Como indica Ontaneda:

La persona que se convertía en shamán era escogida desde niño y se preparaba durante años a través de ayunos prolongados: estudiaba las propiedades de las plantas, y los síntomas de las enfermedades y de los remedios para curarlas; entendía la conducta de los animales y de los fenómenos naturales como el rayo y el trueno; aprendía reconocer la posición de las estrellas y las condiciones del tiempo para iniciar las siembras y cosechas. (2007, p. 69)

Como se puede observar, convertirse en yachak involucra una serie de factores; no es solo producto de la voluntad del individuo, sino de la determinación desde la infancia, e incluso desde antes de nacer. Además, su prestigio como “hombres y mujeres sabios” ha llevado a algunos yachaks a involucrarse en la vida política de sus comunidades y organizaciones, como el caso de don José, quien fue presidente de la comunidad de Topo.

Los yachaks kayampis entrevistados tienen niveles sumamente bajos de educación formal, mientras que varios de los yachaks de las comunidades otavalos, con quienes se contactó, tienen educación media y superior. No obstante, muchos de los jóvenes aprendices de yachak de la zona kayampi han tenido acceso a

niveles de educación secundaria y superior, por lo que esta tendencia está cambiando. Como afirmó uno de nuestros informantes (aprendiz de yachak):

Un yachak debe saber de todo, no solo los conocimientos de nuestro pueblo, hay que saber lo que pasa en el país, en el mundo, aprender una profesión o varias, saber cocinar, trabajar la tierra y luchar por mejorar la vida de nuestras comunidades.

Así, los yachaks se convierten en un nexo entre las culturas, entre “lo tradicional y lo moderno, proporcionando una abertura de manera suave hacia la sociedad, a la cual cada uno ha de adaptarse” (Sharon, 1980, p. 53).

CURANDEROS

Los curanderos son aquellos individuos que se encuentran un escalón por debajo de los yachaks; son los *medicine men* (Jampi kamayuk), es decir, aquellos “individuos dotados de prestigios mágico-religiosos y reconocidos en toda la sociedad” (Eliade, 1969, p. 19) para prestar atención etnomédica. Los curanderos se diferencian de los yachaks por no tener experiencias extáticas o visionarias de ningún tipo; además, su vocación es únicamente médica, a diferencia del yachak, para quien la medicina es solo una de sus múltiples responsabilidades.

El curandero se presenta como una persona capaz de tratar enfermedades que son particularmente temidas por la gente y para las cuales la medicina (formal) no posee los métodos terapéuticos más eficientes. Un yachak podría ser considerado como un tipo de curandero, pero no todos los curanderos serían yachaks. (Poveda, 1997, p. 28)

La mayoría de los curanderos de la zona kayampi son mujeres y han aprendido sus conocimientos de otras mujeres, sin que esto implique que sus madres o abuelas les hayan enseñado; hay casos en los que han aprendido las nociones básicas del curanderismo de personas ajenas a su círculo de parentesco (amigos, conocidos, vecinos) y el resto lo han ido adquiriendo a través de la experiencia. En el encuentro de curanderas y parteras que se realizó en la ciudad de Otavalo se pudo comprobar que entre las curanderas mujeres hay relaciones de amistad. En este evento, las mujeres nos contaron sobre su vida en la comunidad, su juventud, su familia e incluso intercambiaron conocimientos entre ellas y con quienes acudieron a este encuentro.

Para esta parte de la investigación, se tomarán como ejemplo dos curanderas, una indígena y otra mestiza. Sin embargo, de considerarlo necesario, se añadirán datos obtenidos de otras curanderas, con el fin de que se entienda qué es y qué hace una curandera dentro y fuera de su comunidad.

Guadalupe Chicaiza

Tenía 70 años en el momento de la entrevista y es de la comunidad de Gualaví. Su casa es de un solo piso y está situada cerca de la escuela. Es kichwa hablante. Viste regularmente con la vestimenta propia de las mujeres kayampis: una falda plisada fucsia, una blusa blanca bordada, walkas y maquiwatanas de color rojo. Estaba muy enferma y sola en el momento de la entrevista, lo cual dificultó la comunicación con ella; además, se negó a que se grabara la conversación, por lo que las notas se tomaron con ayuda de un diario de campo.

Explicó que no había recibido ningún tipo de educación formal, pues por cuestiones familiares y económicas no había podido ir a la escuela. Su madre también era curandera, pero murió cuando doña Guadalupe era muy pequeña. Aunque había visto trabajar a su madre, desarrolló su aprendizaje con otras curanderas del sector; además, aprendió mediante la experiencia de lo que había visto en el transcurso de su vida. La mayoría de su vida vivió en su casa de Gualaví; sin embargo, en su juventud residió varios años en Huaycopungo con un hombre mestizo divorciado, con quien tuvo varios hijos.

Doña Guadalupe cura dos tipos de males: “*los de la calle y los del campo; las enfermedades de Dios deben ser curadas por los médicos*”. Cuando ella se enferma, como ocurría en el momento de la entrevista, acude al médico, sea en el Jambi Huasi o en el Centro de Salud de San Pablo. Añadió que, en cierta ocasión, a pesar de estar tomando medicamentos recetados por el médico, el dolor de la rabadilla (cadera) no se le aliviaba, por lo que asistió a la consulta de Taita Hernán Yandún, del Jambi Huasi, quien, mediante una serie de masajes y plantas medicinales, le curó. Ella nunca permitió que le pusieran inyecciones para tratar sus enfermedades, pero a sus hijos sí había aceptado ponerles cuando estaban enfermos. Cuando se le presenta un dolor leve, se cura tomando aguas de remedio o colocando hojas (de plantas y, en ocasiones, hojas de papel periódico) frías o calientes en la parte afectada. La señora Guadalupe tiene visión en un solo ojo, el otro está afectado por una nube blanca, posiblemente una catarata, pero indicó que no le molesta mucho, por lo que no ha acudido al médico para que le traten esta dolencia.

En la primera visita que se le hizo, doña Guadalupe tenía en su casa un huerto medicinal con una gran variedad de plantas: alelí, warmi forastera, cachiserraja, manzanilla, etc. Explicó que las plantas hay que cogerlas en la mañana para que estén fresquitas, porque han recibido el sereno de la madrugada. Cuando se le preguntó si creía que había algún espíritu en las plantas, afirmó que sí, porque las plantas están vivas, son parte de la Pachamama y el espíritu de las plantas es lo que cura a las personas. En una visita más reciente, el huerto medicinal de doña Guadalupe había desaparecido y, en su lugar, su yerno había sembrado coles para comercializarlas. Doña Guadalupe estaba muy entristecida por esto, pero dijo que iba a buscarse un rinconcito para sembrar plantas, el cual pensaba mostrarnos en las siguientes visitas.

Doña Guadalupe indicó que existen diferentes formas de curar enfermedades y que cada una depende del curandero y de su paciente. Además, no se pueden revelar todos los “secretos” de su profesión. Comentó que la enfermedad por la que más acuden a su consulta es el colerín (“cuando la sangre hierve” y da fiebre), que es producido por algún disgusto. Esta enfermedad se trata con warmi forastera y alelí en infusión de agua; en caso de recaída, a esta infusión se le añade cachiserraja.

De acuerdo con su testimonio, existen diferentes tipos de males:

- Enfermedades de Dios, que son tratadas por los médicos en los hospitales y consultorios.
- Enfermedades del campo, como el espanto y el mal aire, que son tratadas por yachaks y curanderos.
- Enfermedades de la calle, como la envidia, el mal de ojo y la brujería, que también son tratadas por yachaks y curanderos.

Respecto a estas últimas, comentó que son muy graves, porque la persona es apoyada por espíritus malos. Hay individuos que, por celos o envidia, roban la pisada y si no se sabe dónde la dejaron es necesario conseguir trozos de pisada de 33 personas, de hombre o de mujer, dependiendo del sexo del enfermo, para poder salvarle la vida; además, la curación debe hacerla un yachak, curandero o curandera que sea fuerte (preferentemente joven).

Para realizar las limpias emplea únicamente la mano; a diferencia de otras curanderas, no utiliza plantas. Como único amuleto para protegerse tiene un anillo de acero, que todavía conserva en su mano derecha. También suele hacer limpias y diagnósticos con un cuy, para lo cual hay que llevar, además del cuy de preferencia, que debe ser negro y del mismo sexo de la persona, un cigarrillo y caramelos. Cuando se le solicitó que realizara una limpia con el cuy, respondió que no podía en ese momento, ya que para hacerla debe estar fuerte para soportar el mal y que no se le contagie. Añadió que solamente se puede ser curandera mientras se mantiene la fuerza y la salud, y cuando se es joven; en este sentido, no se puede ejercer en los días de la menstruación, porque la enfermedad pasa siempre a la persona más frágil y en ese momento las mujeres están más débiles.

Asimismo, doña Guadalupe cura el espanto de los niños. Se puede percibir que un niño está espantado porque se asusta con facilidad, molesta mucho y tiene un ojo más pequeño que el otro. Se les cura tomándoles de los hombros y sacudiéndoles de arriba a abajo, como sacudiendo la ropa; a las niñas se les sacude diferente, con la cabeza para abajo. El espanto es una enfermedad muy común en los niños, sobre todo en los bebés.

Guadalupe Benítez

30 Tenía 68 años en el momento de la entrevista, es casada, mestiza, y vive en la cabecera parroquial de San Pablo del Lago. Al llegar a su casa nos recibió de manera muy amable y nos concedió una entrevista, que en la práctica se convirtió en una especie de monólogo, pues no hubo tiempo de preguntar de tan ensimismada que estaba en su discurso sobre su vida.

Nació en Otavalo y tiene 5 hijos, “cuatro mujercitas y un varón”, y seis nietos, pero no vive con ellos, pues están en la ciudad de Quito. Una de ellas es profesora en la Universidad Santiago de Guayaquil, la otra es profesora de primaria en la Escuela Camilo Ponce, “el varoncito trabaja en el CAF, es casado con dos hijos”, y otra de sus hijas es enfermera y trabaja en el IESS.

Explicó que su labor como curandera se ha centrado en curar el espanto a niños y adultos, no se le ha presentado la oportunidad de curar otro mal. Su primera curación se la hizo a su propia hija cuando se enfermó de espanto:

Cuando yo tenía mi primer hijita [sic], vivía en Ibarra, como era bien mimadita, como toda madre queremos a nuestros hijos; esta niñita se enfermaba muy continuamente y, entre vecinos, como vivía yo ahí, por el sector de donde fabricaba trago, por Ilensa. Y entonces en vista que se enfermaba mi hijita y mi esposo que era policía y estaba de comisión, le dieron una razón que una señora a la entrada de Ibarra curaba el espanto.

Yo me dirigí a la señora, y la señora supo ser tan amable, me indicó cómo se curaba, me dijo que primero incluía la fe, era bastante la fe, luego me dijo que ella curaba con unas piedritas y era verdad. Como yo no tenía las piedritas que ella tenía me dijo que no me podía proporcionar, en vista que eran las únicas que ella tenía. Ella era viejita, entonces le digo: ‘¿con qué puedo curarle a mi niña?’ Entonces me dijo: ‘me trae’, entonces yo me vi tan molesta, entonces digo ‘no ps, si es con la fe’, entonces me entregué a Dios, al Espíritu Santo y tomé un método para curarle con las mismas oraciones que ella usaba, que es el credo, el padrenuestro, el avemaría, un rosarito negro, el cual tenía que pasarle por todo el cuerpito.

Luego de esta experiencia, siguió aprendiendo otras técnicas para curar el espanto con otras curanderas, tanto mestizas como indígenas.

Después me dieron la experiencia [sic] que le pusiera con una colonia suave¹⁰ que venden en las boticas (aprendió esto con sus vecinos)¹¹, que le ponga en las coyunturas de los bracitos, piernitas y por las partecitas del oído donde existen unas bolitas tan reducidas como la alverja, más o menos¹²; (en este momento, para explicar, hace como que estuviese curando), entonces yo empecé a sanarle a mi hija y como así mi esposo era policía andaba (se mudaba constantemente) y no demostraba ahí que yo sabía curar el espanto, solo les curaba a mis hijitas.

Cuando regresó a vivir en la provincia de Imbabura —por el trabajo de su esposo tuvo que vivir en varias provincias del país—, comenzó a curar no solo a sus hijos, sino también a sus vecinos y a otras personas que requerían de sus servicios.

Cuando ya vine aquí se me ocurrió que, [sic] vino una vecina que me dice está espantada mi hijita, qué hago, entonces le dije: traiga le doy curando. Tonces [sic] le curo con colonia, un rosarito negro, pasándoles por todo el cuerpo, y la oración, que es la siguiente:

Bartolo se levantó

Antes que el gallo cantó

Pies y manos se lavó

Y el Señor le dijo Bartolo

Anda a tu casa anda a tu templo

Bueno mi Señor

Niño no morirá de espanto

Ni mujer de parto

Cáigame la gracia del Espíritu Santo

Entonces se le limpia con el rosarito, luego se toma una lavacarita de agua y se le llama por el nombre a la niña espantada y se dice ‘shungo levanta’ y nada más.

No se acordaba del nombre de la señora que le enseñó a curar, “*porque son 43 años que tiene mi primera hijita, la señora vivía en toda la entradita de Ibarra, antes de El Ejido, era una señora bien mayorcita*”.

Explicó que, aunque el espanto es una enfermedad muy común entre los niños indígenas, mestizos y afros, a veces los síntomas se confunden con otra enfermedad. Los síntomas del espanto son los siguientes:

El niño llora, molesta en la noche, el [sic] un ojito es más pequeño que el otro cuando está espantado. En las personas mayores les duele todo el cuerpo, duerme y duerme, no tienen apetito para comer y así no duerma pasan cerrados los ojos. Cuando una persona está despistada y sucede algo intempestivo les da, no se sabe más por qué les da espanto.

El espanto es una enfermedad grave que puede derivar en “enfermedades de médico”, puede afectar a la nutrición de los niños e incluso a su rendimiento en la escuela. En los adultos, aunque es menos grave que en los niños, esta enfermedad requiere atención porque debilita el cuerpo.

“*Yo soy de aquí, pero he estado en Ambato, Santa Rosa, Pelileo*”. Con el nacimiento de su segunda hija se asentó en San Pablo, en una casa de la carrera Ayora, luego compró la casa en la que vive actualmente,

10 Agua Florida o Colonia Caballito, según la edad del niño.

11 En algunas farmacias de Ibarra y Otavalo, hasta hace algunos años, comercializaban el “agua de espíritus”, que era utilizada para curar el espanto en los niños.

12 Se refiere a los ganglios, que se inflaman debido a alguna infección.

a la que llegan sus clientes: “*gracias a Dios todos se van sanos y agradecidos. Vienen niños de aquí de mi parroquia, vienen algunas conocidas de Otavalo, González Suárez, Araque*”.

El curandero cumple un papel importante dentro y fuera de su comunidad, pues su fama puede extenderse hasta regiones lejanas (Arguello y Sanhueza, 1986; Muñoz, 1986; Schwitzer, 1990); en este sentido, las curanderas hacen referencia a curaciones realizadas a personas de otros sitios. Los curanderos tienen por un lado la convicción, de acuerdo con Lévi-Strauss, de que:

Los estados patológicos de sus pacientes tienen una causa y que esta puede ser alcanzada; por otro lado, un sistema de interpretaciones dentro de la [sic] cual la invención personal desempeña un papel importante y ordena las diferentes etapas del mal desde el diagnóstico hasta la cura. (1977, p. 162)

Así, para la curación del robo del alma o mal del susto se necesita de una limpia con cuy, que es un método de diagnóstico de enfermedades internas. Las curanderas kayampis utilizan esta limpia con cuy, a la que se hace referencia, como método de diagnóstico para diferentes enfermedades. Es importante señalar que es un método utilizado solamente por curanderas indígenas, ya que las mestizas utilizan como diagnóstico la adivinación, basándose para ello en algunas señales físicas que aparecen en el paciente (tamaño de los ojos, simetría de las extremidades, manchas, lunares, etc.); en algunos casos, el diagnóstico también se realiza con un huevo, en el cual aparecerá el tipo de enfermedad y la causa que lo provocó. No se encontraron en la zona curanderas que realicen diagnósticos con cigarrillo, puro, orina, vela, barajas u otros elementos, como sí se pueden encontrar en otros lugares de la provincia.

Como afirma Fulder (1987, p. 16), las curanderas y los yachaks se basan en los síntomas del enfermo para diagnosticar las enfermedades pero con una significación distinta a la de la medicina formal. El enfermo se aprecia en su individualidad (ligada a su comunidad), y el objeto del tratamiento es el individuo como tal y no su enfermedad, por lo que no existe justificación para que haya barreras entre el cuerpo y el espíritu; el modo de vida, el estado de ánimo, el humor, la energía, la postura o la constitución tienen tanta importancia para el diagnóstico como los signos físicos.

BRUJERÍA

A pesar de que en un principio no se pensaba investigar sobre este punto por lo delicado que debe ser su abordaje, la comprobación de un dato provocó el encuentro con esta temática. La brujería es un tema ampliamente estudiado por la antropología a nivel mundial, con trabajos como los de Evans-Pritchard (1976), Sharon (1980), Malinowski (1993) y otros. En Ecuador hay investigaciones como la de Fericgla (1998), Morales (2011), y Pico (2013), en la ciudad de Mira, población conocida como el hogar de las “voladoras”, es decir, de las brujas con escoba, como aquellas que aparecen en los cuentos de hadas.

El significado del concepto de brujería representa una labor compleja, pues en las comunidades andinas, principalmente entre los blanco-mestizos, se confunde con la práctica y los rituales de la etnomedicina y el chamanismo. Por ello, comúnmente se les llama “brujos” a todos los médicos tradicionales, incluidos yachaks y shamanes. En este estudio “brujo” es definido como aquel individuo que utiliza diversos métodos “mágico-religiosos” para ocasionar un daño físico a otro individuo, por iniciativa propia o por pedido de un tercero, a cambio de dinero, bienes, etc., o también por envidia o venganza; por lo tanto, se define “brujería” como el conjunto de métodos empleados para este fin.

La brujería en la provincia de Imbabura tiene como santo principal a san Bernardo, que para los imbabureños es la representación de la muerte. “Es un ‘santo bravo’ quien [sic] chupa la sangre del entregado y come su corazón, con lo cual la persona empieza a adelgazar, flaquear y se va secando hasta que finalmente muere” (Mazzáfero, s.f., p. 288). Este santo es representado como un esqueleto que viste un manto franciscano y, más regularmente, un manto negro, portando una guadaña en la mano. Las imágenes pueden ser en madera o en yeso, y su representación es similar a la de la Santa Muerte de México y a la de San La Muerte de Uruguay y Argentina. Las afirmaciones incluidas en estudios como el de Elsa Malvido (2005) permiten concluir que se trata del mismo santo:

Nuestra esquelética muerte ya había sido bautizada y uncida por algunos grupos, como San Pascual Rey, Justo Juez o Presagiadora, en tanto que hoy se le llama San La Muerte, La Santísima, San Bernardo, San Pascualito Bailón, La Blanca, Niña o Hermana Blanca. (p. 22)

En la provincia de Imbabura, se comenta popularmente que cuando una persona va a morir, a veces, aparece san Bernardo para llevarle. En algunos casos, cuando uno de los brujos que le rinde culto está próximo a morir, se dice que el santo “ya mismito viene” para llevarse tanto su cuerpo como su espíritu dentro de una carreta envuelta en fuego (carroza). A principios del siglo XX, en la ciudad de Ibarra, existía una bruja llamada Josefa muy conocida por hacer daño a través de san Bernardo. Cuando falleció, le hicieron el tradicional velorio de tres días; sin embargo, a la media noche del segundo día, un viento fuerte abrió la puerta de la sala donde se realizaba la velación, apagando las velas que alumbraban el espacio. Los asustados acompañantes salieron a la calle y vieron una carroza envuelta en fuego, conducida por san Bernardo, en cuyo interior iba la bruja Josefa; detrás de la carroza había una procesión de varias personas vestidas de amarillo. Cuando llegó la mañana, se encontraron en el interior de la sala a varias personas que expulsaban espuma por la boca y el ataúd estaba vacío (testimonio de Amalia Vaca, 96 años de edad).

De acuerdo con los grupos devotos de la Santa Muerte, su culto se inicia a mediados del siglo XIX en Veracruz, donde la muerte visitó en sueños a un chamán, a quien le ordenó difundir su culto por todo México y otros países, entre los que se encuentra el Ecuador. Hay que tomar en cuenta que los pueblos mesoamericanos ya veneraban a la muerte desde mucho antes de la llegada de los españoles, por lo que el culto al que se refieren sus devotos es una variante del culto precolombino, que conocemos en la actualidad.

Según Araujo et al. (2006, p. 1), el culto a la muerte fue combatido duramente por la Iglesia Católica en su afán de colonización y evangelización de los territorios españoles, pero fracasó en su intento:

La colonización española logró disminuir el culto a la muerte, pero no erradicarlo, de manera que permaneció oculto hasta el siglo XIX, cuando ocurrió un resurgimiento en su devoción. Al principio del ciclo pasado diferentes personas, entre ellas católicas, mandaron a quemar toda imagen de la Santa Muerte en América, principalmente Centro y Sudamérica, para acabar con dicho culto.

De acuerdo con Douglas Sharon, la hechicería (brujería) era considerada como uno de los crímenes más nefandos en la época de los incas, y era castigada con la muerte del hechicero y de toda su familia, motivo por el cual no había proliferado esta práctica; sin embargo:

La proliferación de hechiceros que practicaban una magia infrasocial o antisocial fue un fenómeno colonial ... la cantidad de hechiceros aumentó considerablemente, y Polo de Ondegardo (Corregidor del Cuzco a mediados del siglo XVI) atribuye este aumento a la extensión general de la indigencia en las comunidades coloniales. (Sharon, 1980, p. 43)

A principios del siglo XX, la brujería, con ayuda de san Bernardo, ya era conocida y se encontraba extendida en toda la provincia de Imbabura. Mientras en México y Uruguay no se oculta su devoción y es un santo dual, es decir, se le rinde culto tanto con fines benéficos como maléficos, en Imbabura es un santo maléfico y su culto es secreto. Sin embargo, existe una similitud entre los dos cultos: este santo toma la vida de sus devotos en caso de que estos no cumplan con el pago (penitencia, ofrenda u otro) por los favores recibidos.

Este santo se puede encontrar en algunas iglesias de Imbabura, principalmente en Ibarra y Otavalo; sin embargo, debido a la persecución de la que ha sido objeto, cada vez son menos los lugares donde se rinde culto a este santo. Según varios informantes, se suele ocultar a san Bernardo tras el altar mayor, en la sacristía o en el campanario de la iglesia. Actualmente, también se puede encontrar en casas particulares —como a san Gonzalo de Riobamba, otro santo empleado por los brujos—; la imagen del santo tallado en madera se puede conseguir en varias tiendas de artesanías de San Antonio de Ibarra, parroquia urbana conocida por sus tallados artesanales, así como por la presencia de varios grupos denominados “satánicos” y bandas de rock. En los últimos años, la presencia de bandas narcocriminales en el Ecuador, aliadas a carteles mexicanos, ha impulsado el culto a la Santa Muerte; por ello, es posible hallar la imagen de esta santa vestida con túnicas de diferentes colores en las tiendas de productos esotéricos e incluso en los puestos de las hierbateras en los mercados de la provincia. En el año 2020, un funcionario del GAD de Antonio Ante manifestó que el Viernes Santo se hace una procesión con san Bernardo por algunas calles de la ciudad, a la cual acuden varios devotos.

El robo de la pisada (hacer el mal)

La forma más común de hacer brujería en las comunidades campesinas y rurales de Imbabura es el robo de la pisada. Para esto, la persona que va a hacer el daño sigue a la víctima para poder recoger su pisada (tomar la tierra que ha pisado y colocarla en una funda) sin que esta se dé cuenta. Con esta tierra, acude a algún brujo, que toma la tierra recogida y pregunta qué tipo de mal se espera lograr. Con esta información, el brujo realiza algún ritual en el que convoca a varios espíritus, para posteriormente colocar en el interior de la funda una vela, que representa el cuerpo de la persona, y escribir en un papel, preferentemente con la sangre de quien desea hacer el mal (aunque esto actualmente no es tan común), el nombre de la víctima, su victimario y el daño que se espera hacer. Normalmente, el papel irá escrito en estos términos: “San Bernardo yo te pido que fulano(a) de tal se (enferme, le abandone su esposo(a), etc.). Tu devoto NN” (Andrade, 2004, p. 67).

Después de este sencillo ritual, el brujo acude con la pisada y el papel a la iglesia y le pide al sacristán que los coloque debajo de san Bernardo. El precio que cobra el sacristán no es fijo, pero actualmente fluctúa entre los cinco y los diez dólares; cuando la víctima acude a retirar el papel con su nombre o a pedir que le borren del cuaderno, según sea el caso, el sacristán le cobra dependiendo del mal deseado. En ocasiones, la cantidad de dinero solicitada por el sacristán es tan alta que la persona debe hacer préstamos bancarios o con “chulqueros” para poder sacar la pisada.

En otros casos, se roba la pisada del individuo y, con ayuda de un brujo, se entierra en uno o tres cementerios, para que, de esta manera, sea más difícil la curación de la persona y que esta muera de algún mal inexplicable para la medicina científica formal e, incluso, para la medicina tradicional. El tiempo que tiene la víctima para sacar la pisada y limpiarse del mal es limitado, ya que la vela en el interior de la funda, con la tierra de la pisada, se va consumiendo y cuando termina de hacerlo, la persona muere.

Existen casos en los que seudopitonisos/as hacen creer a una persona que acude a su consulta que ha sido brujeadada a través de este santo. Entonces, cuando la persona acude a retirar el papel, en la mayoría de los casos no lo encuentra. El sacristán o el custodio de san Bernardo, disimuladamente, averigua su nombre y el mal que le aqueja; inmediatamente, afirma que el nombre debe estar en el cuaderno y entra en la sacristía para sacarlo, momento que es utilizado para escribir los datos en el cuaderno y, de esta manera, aprovecharse de la víctima para borrarle a cambio de dinero, que generalmente se reparte con las pitonisas.

Diversas formas de brujear

En los sectores urbanos, el robo de la pisada reviste varias dificultades, por lo que se realizan otras artimañas para brujear a las personas. Así, se corta un mechón de cabello de la víctima, se usa una foto de esta o se roba disimuladamente un pañuelo, un trozo de ropa, una joya, u otro objeto y se lleva al brujo para seguir el mismo procedimiento que en el robo de la pisada. En algunos casos, se roba o se pide prestada una prenda a la víctima, que será curada por el brujo en nombre de san Bernardo, de manera que, cuando esta sea usada, el maleficio pueda surtir efecto. Se mantiene, en todos los casos, el procedimiento de escribir en un papel los nombres y el mal que se desea hacer, para colocarlo debajo de san Bernardo y lograr que la brujería tenga más fuerza.

Existen varias historias sobre san Bernardo en la provincia de Imbabura, muchas de las cuales son contadas por personas mayores, pues son las que más conocimientos tienen acerca de este santo. Cuentan que san Bernardo suele aparecerse para llevarse a una persona cuando va a morir; muchos individuos intentan evitarlo mediante múltiples engaños y diversos métodos para impedir que lleve a cabo su misión, por ejemplo, dándole regalos o invitándole a comer. En algunas casas, a los niños pequeños se les dice que “comen como san Bernardo” porque tiran la comida al piso; como este santo es un esqueleto, la comida que le brindan queda esparcida en el suelo y en la silla donde se ha sentado.

El “diagnóstico”

Las creencias en la brujería son dramas que incluyen, en sus fases de desarrollo, el recurso a adivinos que determinan la culpa y establecen la inocencia. La variedad de estas creencias está generada en alguna medida por la variedad de circunstancias concretas que “explican” misticamente el infortunio. (Turner, 1980, p. 131)

De acuerdo con los informantes, existen varias formas de saber si una persona ha sido brujeadada; los procedimientos más comunes son los siguientes:

- El tabaco: el yachak procede a encender un cigarrillo o un puro y sopla el humo por todo el cuerpo del paciente; si durante este procedimiento el centro del tabaco adquiere la textura y el color del carbón vegetal, será señal de brujería. Igualmente, es señal de brujería si en el papel que envuelve el tabaco aparece la figura del paciente con un puñal clavado, con una soga amarrada al cuello o si aparece la imagen de san Bernardo.
- El trago: se procede a limpiar el cuerpo del individuo con varias plantas (ruda, ortiga, guanto) durante cinco minutos. Una vez terminado este paso, se cubre al paciente con una sábana blanca y se sopla trago sobre ella; si el individuo ha sido brujeadado aparecerá en la sábana la imagen de una cruz de color negro.
- El huevo: se limpia al individuo con un huevo (de “gallo y gallina”, que no haya sido refrigerado) por todo su cuerpo y si, al partir el huevo sobre el agua, esta muestra hilos de sangre, la yema está rota o está “sucio”, la persona ha sido víctima de brujería. Asimismo, si el huevo se revienta mientras se limpia al individuo o, al romperlo, despidе mal olor, es señal de brujería.

Los brujeados

Durante la investigación, se recabaron varios testimonios de personas que habían sido o creían haber sido brujeadas. Entre ellos está el de don José Ortiz, relatado por Jesús Mancilla, un policía que había seguido su caso (Andrade, 2004, p. 69). Este hombre, oriundo de Tulcán, había acudido a visitar a un curandero por problemas en su salud que ningún médico conseguía aliviar, y fue entonces diagnosticado como brujeadado. Con ayuda de un policía amigo, acudió a la iglesia a buscar el papel con su nombre; sin embargo, no lo encontró entre los cientos de papeles allí colocados por los brujos —en los cuales se deseaban los más diversos males: muerte, ruina económica, abandono del esposo, enfermedad de los hijos, etc.—, los cuales fueron inmediatamente destruidos por el policía.

Al no encontrar el papel, don José decayó aún más, adelgazando notablemente y presentando cada día nuevos y variados síntomas, por lo que tuvo que ser internado en un hospital donde los médicos veían vanos sus esfuerzos para salvarle la vida. Su amigo decidió entonces, en compañía de otros policías, escribir en un papel el nombre de José con la petición de su muerte a san Bernardo y colocarlo bajo el santo. Después, sacaron a José del hospital y lo llevaron a revisar nuevamente si estaba su nombre entre los de los brujeados. Al llegar a la iglesia, encontró el papel colocado por los policías (al cual se habían sumado varios más) y, alegre por el hallazgo, lo quemó y se hizo tres limpias para que en él no quedasen huellas del mal. Poco tiempo después, don José caminaba por la calle lleno de vida y de salud y, por supuesto, agradecido con los policías que le ayudaron.

Según Lévi-Strauss (1977, p. 151):

El individuo que en estos casos consiente de ser objeto de un maleficio está íntimamente persuadido por las más solemnes tradiciones de su grupo, de que se encuentra condenado; parientes y amigos comparten esta actitud. El hechizado cede entonces a la acción combinada del fuerte terror que experimenta, del retraimiento súbito y total de los múltiples sistemas de referencia proporcionados por la convivencia del grupo y, finalmente, de la inversión decisiva de estos sistemas que, de individuo vivo, sujeto de derechos y obligaciones, lo proclaman muerto, objeto de temores, ritos y prohibiciones.

Lourdes Yacelga, de la comunidad de Angla, cuenta que en una ocasión le robaron la pisada; esta práctica se suele hacer para que la gente pelee. El robo de su pisada afectó a su hijo Eduardo, que cayó enfermo durante dos años, sin que ningún médico pudiera encontrar la causa de su dolencia. Un día, ya sin dinero, porque había gastado lo que tenía en curaciones para su hijo, que tenía la lengua seca y parecía que ya se iba a morir, Lourdes soñó que era abrazada por san Bernardo. Gracias a este sueño supo que lo que le sucedía a su hijo era producto de la brujería y que debía ir a buscar su pisada. María Gualsaquí (yachak de Angla, mencionada anteriormente), abuela de su hijo, fue a buscar la pisada mientras ella ponía comida (huevos, vino, etc.) y una vela en la mitad del patio para Nuestro Señor. También le hacía “shungu” a Eduardo para que regresara su alma; lo repetía a las 12 del día, 12 de la noche y 5 de la mañana, hasta que finalmente regresó María Gualsaquí. Por el papel que le dieron, se dieron cuenta de que la brujería iba dirigida a Lourdes, pero como ella tenía un niño pequeño y lo quería bastante, la brujería le afectó a él. Por este motivo, las madres con niños pequeños deben tener cuidado para que no les brujeen y se enfermen sus hijos.

Otro caso es relatado por doña Rosario Calvache, vendedora del mercado, que narra que, a finales de los años 90, su cuñada enfermó gravemente y ningún médico acertaba a descubrir el mal que tenía. Así, decidieron acudir a un conocido curandero de Ilumán, quien, aplicando el diagnóstico con el trago (descrito anteriormente), comunicó a la mujer que había sido brujeadada y que debían acudir a la iglesia de Otavalo a retirar la pisada. Los familiares de la enferma procedieron siguiendo las indicaciones del curandero. En la iglesia

se entrevistaron con el sacristán, que después de buscar en un cuaderno, les confirmó que, efectivamente, allí estaba la pisada. Sin embargo, les anunció que si deseaban sacar la pisada, debían pagarle varios millones de sucres, cantidad que no estaba al alcance de la familia de la víctima.

Tal era la angustia que sentían, que se vieron obligados a realizar varios préstamos, tanto en el banco como con algunos “chulqueros”, para cubrir esa suma; de esta forma, lograron pagar al sacristán y sacar la pisada. El curandero, al abrir la funda con la pisada, encontró una vela casi totalmente consumida; afirmó que no podía asegurar que la paciente se fuese a salvar porque se requerían tres limpias y le quedaba muy poco tiempo de vida, de acuerdo con lo que mostraba la vela. Los familiares insistieron hasta que, finalmente, el curandero accedió a hacerle las limpias. La paciente acudió a realizárselas cada 15 días, sintiéndose cada vez un poco mejor. Sin embargo, cuando faltaba solo una limpia, la paciente falleció en un accidente de tránsito; obra de san Bernardo o no, sus familiares estaban convencidos de que así fue.

Renata Lara, roquera de la parroquia de San Antonio de Ibarra, relata que compró una imagen de san Bernardo para colocarla en su cuarto como adorno, e incluso le cosió un manto negro y dorado “para que se viese bonita”. Al poco tiempo de tenerla, su familia y ella comenzaron a ser víctimas de desgracias y enfermedades. Decidieron entonces visitar a un curandero, que les dijo que el causante de sus desgracias era san Bernardo, que había decidido tomar la vida de uno de los familiares debido a que no le guardaban el debido respeto y culto. Para que el santo dejase de atacarlos, debían hacer un círculo de agua bendita en la tierra, colocar al santo en el centro, echarle gasolina y prenderle fuego. Angustiados por su situación, la familia siguió los consejos del curandero. Mientras se quemaba el santo, parecía que sus ojos y manos estaban atados. Posteriormente, toda la familia se hizo tres limpias para librarse del mal ocasionado por la furia del santo, pero, lamentablemente, uno de los miembros de la familia falleció a causa de la enfermedad que lo aquejaba. La familia piensa que ese fue el precio que se cobró el santo por la falta de respeto que le tuvieron.

Uno de los casos más recientes que se han encontrado sobre la brujería es el de una mujer de alrededor de 70 años, según los informes, cuyo trabajo es la brujería. Doña Carmen, costurera de 58 años, cuenta que hace varios años, junto a una joven, arrendó una tienda donde pusieron un taller de costura. El trabajo les fue muy bien por mucho tiempo, hasta que su hija, una chica de 16 años, enfermó inexplicablemente y ningún médico pudo dar con la causa para salvarle la vida. Esto afectó sobremanera a doña Carmen, pues, a más del amor que le tenía a su hija, ella era su única compañía desde que se había separado de su esposo. Luego de la muerte de su hija, también la joven con la que compartía el trabajo en el local la abandonó. Decidió entonces mudarse a un local más pequeño.

Al poco tiempo, le fue a buscar la policía; en su anterior local habían encontrado un bulto lleno de huesos y suciedades debajo de un ladrillo y los dueños de la casa pensaban que ella lo había puesto para ocasionarles algún mal. Con la denuncia de brujería en su contra, fue apresada por varios años. Cuando al fin le liberaron, continuó trabajando en sus actividades de costura. Muchos años después, una de sus clientes, una mujer muy anciana, se acercó a ella y le dijo:

Doña Carmen, sabe que yo estoy bien enferma y me dicen que me queda poco tiempo para morir y venía a verle a usted porque quisiera que me disculpe, pero así de todo corazón que me perdone por un mal que le yecho [sic] (hecho).

Qué mia yecho [sic] (me ha hecho) usted doña Adelita?

Sabe que yo no sabía que ha sido a su hijita a la que la otra chica que trabajaba con usted le quería hacer daño; yo fue [sic] la que le dio curando los huesos para que su hijita se muera porque como la

otra wambrita andaba detrás del enamorado de su niña y yo le ayudé, pero en serio yo no ye [sic] (he) sabido que era suyita la wawita. Y ahora que voy a morir le vengo a pedir perdón, porque si hubiera sabido que era contra su hijita yo no le yubiera yecho [sic] (hubiera hecho) eso.

Al oír esto, doña Carmen conectó todos los hechos que le habían acontecido y le pidió a la mujer que se fuera y no volviera más. Días después, se corría el rumor de que doña Adela Quintana, bruja habilísima, había muerto; todo el mundo contaba que sabía hacer maldades y que ganaba mucho dinero con el negocio de la brujería, a pesar de lo cual la policía no le podía detener porque era de temer. Meses después, al salir al mercado, doña Carmen se encontró cara a cara con la bruja, quien le saludó amablemente; se veía rejuvenecida y llena de vida: *“pacto con el diablo para no morir dicen que tiene”*. Luego se enteró de que poco tiempo después de su supuesta muerte, la mujer había reaparecido en el barrio en el que vivía y continuaba ofreciendo sus servicios, sobre todo a *wamras* y mujeres jóvenes que quisieran librarse de un rival o conquistar a algún muchacho.

Varias personas hacen referencia a historias parecidas sobre el mal que se ocasiona a través de este santo, lo único que cambia son las circunstancias en las que se presenta; así, hay casos de matrimonios suspendidos, ganado enfermo, sembríos destruidos por plagas, pero, sobre todo, de muertes. Cuentan los brujos y curanderos que para brujear a alguien se necesitan ciertas condiciones específicas, es decir, la víctima y su victimario deben encontrarse en igualdad de condiciones; por tanto, un empleado no puede brujear a su jefe, ni es posible brujear a personas de un estrato superior. Sin embargo, hay momentos en los que las personas, independientemente de su estatus dentro de la sociedad, se pueden poner “al mismo nivel”; estos momentos son los que, en palabras de Turner (1980, p. 54), se conocen como “periodos liminales”, en los que el individuo tiene poca o ninguna cualidad de su estado pasado. Estos momentos se pueden dar durante una fiesta o al salir de copas, pues son ocasiones en las que los roles sociales desaparecen; también las personas pueden colocarse al mismo nivel por medio de un parentesco ritual, como el compadrazgo.

ENFERMEDADES TRADICIONALES

Según la OMS, la medicina tradicional es:

La suma de todos los conocimientos y prácticas, sean susceptibles de explicación o no, utilizados para prevenir, diagnosticar, eliminar los desequilibrios físicos, mentales y sociales que se basan exclusivamente en la experiencia y la observación prácticas transmitidas de generación en generación, verbalmente o por escrito. (OMS, 1984, p. 83)

El momento clave de la medicina tradicional es el diagnóstico, durante el cual el *yachak* o curandero recurre a sus conocimientos y experiencia, porque a través de este se pueden conocer las causas sobrenaturales o no de la enfermedad, así como la necesidad o no de acudir al médico formal. El diagnóstico se hace, principalmente, a través de dos elementos: el huevo y el cuy; para este diagnóstico, la adivinación es sumamente importante.

En la medicina tradicional, la clasificación de las enfermedades se basa en las causas y síntomas, y el tratamiento intenta combatir estas causas mediante procedimientos que provocan una reacción corporal, con el fin de ayudar al mismo cuerpo a sanarse: “estos procedimientos unidos al recetario tradicional se identifican con el espacio cultural y ecológicamente determinado por lo cual se puede decir que la medicina tradicional está constituida por contenidos y conceptos homogéneos” (Shwitzer, 1994, p. 20).

Esto se pudo comprobar cuando, al realizar las entrevistas a los etnomédicos, estos hacían alusión a distintos tratamientos para curar la misma enfermedad. Las prácticas terapéuticas de los yachaks y curanderos incluyen técnicas gestuales, pociones de plantas, escrituras y palabras mágicas que suelen utilizarse de manera complementaria, con el fin de calmar el dolor, extraer el mal y proteger al enfermo. Entre las palabras mágicas que se utilizan hay oraciones católicas, como el padrenuestro, el avemaría, el credo o plegarias a san Bartolomé o san Bartolo; estas oraciones fueron asimiladas por la medicina tradicional en la conquista y la colonia. Las pociones son, en cambio, bebidas o emplastos hechos con partes de animales o plantas de la zona (ver recetas naturales). La técnica gestual más utilizada es la del barrido del cuerpo, mientras que la escritura se emplea más en la brujería, en los papeles que se colocan junto a san Bernardo.

En las comunidades, el concepto de enfermedad no incluye solo la mala salud, sino también la mala suerte en los negocios y cosechas, y los accidentes que se producen repetidamente en un corto espacio de tiempo, pues la enfermedad es producto de la acción de seres y fuerzas místicas desencadenadas por agentes conscientes o por la violación de ciertas normas y tabúes, aunque también existen enfermedades de origen natural o inidentificable. “Las enfermedades sobrenaturales tienen su origen en las creencias comunitarias institucionalizadas y mantenidas a través del tiempo por la tradición (Estrella, 1977, p. 23). Entre las enfermedades de origen sobrenatural, los yachaks y curanderas han señalado las siguientes: espanto, mal viento, brujería y mal de ojo. Al revisar la bibliografía etnomédica, se puede advertir que estas enfermedades son señaladas por etnomédicos de distintas provincias del país y de los Andes (Mazzafero, s.f.; Muñoz, 1986; Sanhueza, 1986).

La limpia o diagnóstico con el cuy

Es uno de los métodos de diagnóstico de enfermedades utilizado por los curanderos indígenas. El color del cuy depende del estado físico general de la persona; así, el cuy negro se emplea cuando la persona tiene fiebre o dolores fuertes en cualquier parte del cuerpo, el cuy rojo cuando la persona está débil y el cuy blanco cuando el paciente no tiene fiebre o gran malestar general. Se utiliza el cuy macho para los hombres y el cuy hembra para las mujeres. Este diagnóstico puede hacerse cualquier día de la semana, pero se debe tener la precaución de que el cuy que vaya a ser utilizado esté sano y no presente deformaciones, heridas, golpes o tumores previos, para así evitar un diagnóstico equivocado.

Para empezar, se pide a la persona que libere su mente de preocupaciones y se concentre solamente en que Dios le va a ayudar a través del cuy a descubrir la enfermedad que tiene para así curarle. El curandero recita una oración en voz baja; posteriormente, cierra los ojos y guarda silencio mientras frota el cuy contra el cuerpo del paciente, comenzando por la cabeza y terminando en los pies, por tres ocasiones, al tiempo que murmura la oración.

Al terminar, el curandero abre con ayuda de sus uñas el cuy (el cual puede haber muerto o no durante este proceso) para así poder revisar minuciosamente cada órgano.

- Primero observa cuidadosamente la piel del cuy, después de haber quitado su pelaje; si se ve algún tumor, coágulo o una especie de pelotita en el cuello, implica que la enfermedad ha sido producida por brujería u otro tipo de “daño”.
- La garganta del cuy con sangre, coágulos o flemas significa que el paciente se encuentra afectado por amigdalitis u otra enfermedad de la garganta.
- El pulmón del cuy con sangre o coágulos indica una enfermedad de los pulmones, como pulmonía o tuberculosis.
- En el corazón se observa el latido, la fluidez de la sangre y posibles deformaciones. Si se encuentra

alguna irregularidad, la enfermedad reside en este órgano. El color y espesor de la sangre determinará si el paciente tiene anemia, colesterol u otra afección sanguínea.

- Si el hígado del cuy tiene zonas rojizas a modo de heridas, la enfermedad puede ser hepatitis u otro tipo de inflamación, según el estado interno del hígado.
- La presencia de una especie de “baba” en el estómago o de coágulos de sangre e inflamación indica la existencia de gastritis o úlcera.
- Cuando el intestino delgado presenta inflamación y una coloración amarillenta, el paciente tiene infección abdominal. Algunas veces se puede notar la presencia de parásitos o bien un olor muy fuerte en este intestino, acompañado de un tono rojizo, lo que indica la presencia de “bichos” y problemas de estreñimiento en el paciente.
- Si el área final del intestino (ano) presenta inflamación y estrechamiento, el paciente sufre de hemorroides, más conocidas por los campesinos como “ocote”.
- El apéndice enrojecido e inflamado indica apendicitis.
- Si los riñones, las vías urinarias y/o la vejiga presentan inflamación y color rojizo, existen infecciones e inflamación en estas zonas del paciente.
- Cuando las mujeres tienen problemas de útero, como tumores o quistes, se manifiestan con coágulos de sangre en el útero del cuy hembra.
- Si las vértebras dorsales del cuy presentan coloración blanca y los huesos están como pegados entre sí, el paciente tiene problemas con sus vértebras. Asimismo, la coloración blanca en el nervio ciático indica reumatismo o inflamación del nervio ciático.

40 La limpia con el cuy también se emplea para curar daños espirituales, causados por envidias o brujería; para esto se emplean cuyes maduros, macho si el enfermo es una mujer y hembra si el enfermo es un hombre. La limpia debe realizarse los martes o viernes, que son los días más apropiados para eliminar la energía negativa y restaurar la energía positiva. Se utilizan, además, los siguientes elementos: trago, colonia, clavel blanco y rojo y cigarrillos. Al terminar, tanto en la limpia como en el diagnóstico, el cuy debe morir, pues existe la creencia de que, al pasarse todas las enfermedades y daños del paciente hacia el cuy, este debe perder su vida en lugar del paciente y luego debe ser enterrado, aunque hay curanderos que arrojan el cuy muerto a la basura. Esto último no es lo más recomendable, pues quien recoja la basura puede absorber la enfermedad que emana del cuy muerto; por ello, la mayoría de los curanderos recomiendan enterrarlo o incluso quemarlo para que el mal no contagie a otras personas ni a otros animales.

El mal viento o mal aire

El mal viento es una enfermedad del campo causada por la acción de los espíritus que habitan en los cementerios, quebradas, casas viejas y, en general, cualquier sitio abandonado, a los que se cataloga como sitios pesados. Si la persona, al pasar por uno de estos lugares, siente miedo o escalofríos, se enfermará, mientras que los individuos valientes no cogen el mal. Se dice, además, que las mujeres embarazadas o con la menstruación, los niños pequeños y los hombres con alguna herida en el cuerpo o que hayan bebido en exceso son más propensos a coger esta enfermedad.

Los síntomas son varios, entre ellos, se pueden mencionar los siguientes: soñar con perros, sentir miedo sin motivo alguno o sentir que alguien le sigue. El mal aire puede diagnosticarse con el huevo o con el cuy. Según algunas personas, hay dos tipos de mal aire, cálido y fresco; dependiendo de la parte afectada y del tipo de mal aire, se da un tratamiento u otro. Esta enfermedad solo afecta a quienes creen en ella. Para curar el mal aire existen diferentes métodos:

- Se toman un huevo y un rosario y se frotan por todo el cuerpo del paciente mientras se rezan tres credos. El lugar del cuerpo en el que se siente como si el huevo estuviera lleno de agua es la parte por

la que entró el mal aire, y por eso es por lo que el huevo, al absorberlo, se pone “chuya”. Al terminar de rezar, el paciente debe escupir el huevo, que después se envuelve en un papel de periódico y se arroja en un sitio apartado.

- Se toma wakra tzini y se chamusca; posteriormente, se barre el cuerpo del paciente utilizando esta planta como si fuera una escoba.
- Con candela (carbón encendido) o con paja a la que se ha prendido fuego, sin acercarla mucho al cuerpo del paciente, se hace como si se estuviera limpiando.
- El curandero friega el cuerpo del paciente utilizando únicamente su mano, comenzando por la cabeza y terminando en sus pies. Este método es empleado por pocos curanderos; estos siempre llevan un anillo de acero en la mano que utilizan para limpiar al paciente.

El espanto

El espanto es una enfermedad del campo que generalmente afecta a los niños y, en ocasiones, a personas adultas.

Entre los síntomas se encuentran la asimetría de los ojos —uno es más pequeño que el otro o está más caído—, que el enfermo se asusta con facilidad y, en el caso de los niños, que lloran sin motivo alguno. Si el enfermo es una persona adulta, pasa el día entero con sueño o con ganas de tener los ojos siempre cerrados. Para curar el espanto existen algunos métodos:

- Esta curación se emplea en pacientes adultos o niños mayores de 8 años. Se toman ramas de chilca y marco, se golpea suavemente al paciente con ellas como si se estuviese barriendo, mientras que quien hace la curación reza tres credos. Hay curadores que no rezan ninguna oración. Este barrido debe iniciarse desde la cabeza hasta los pies. Al terminar, el curandero se coloca detrás del paciente, toma un bocado de trago y sopla con él la espalda y luego el pecho del paciente. Esto provoca una reacción, como un susto, en el paciente, y eso es lo que le cura. Esta curación debe hacerse por tres días seguidos.
- Con unto, cebo, trago o agua de espíritus se frotan las coyunturas del cuerpo, empezando por el cuello, detrás de las orejas, se continúa con los brazos, costillas, inglés y se termina en las piernas. Al finalizar este paso, si el enfermo es un niño pequeño, se carga en brazos y se hace un ademán de botarlo para que se asuste. Mientras se hace eso, se repite “shungo, levanta” y el nombre del niño tres veces. Si el enfermo es una persona mayor, se le asusta por descuido por la espalda mientras se repite la misma frase indicada anteriormente. Se dice que en el caso de los niños es mejor que lloren cuando se les hace asustar porque así se curan bien. Para una completa recuperación se necesitan tres curaciones.
- A los niños también se les cura el espanto con una faja tejida. Se pasa la faja alrededor del pecho del niño y se le mide; sin perder la medida, se dobla la faja varias veces hasta que se pueda coger con la mano derecha y se van rezando tres credos mientras se hace la señal de la cruz desde la frente hasta el pecho y de un hombro hasta el otro hombro. Al término de los tres credos, se reza una oración a san Bartolomé; después, se reza “yo te curo, Dios te sane en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”. Posteriormente, se zafa cuidadosamente la faja, manteniendo la señal de la medida, y se pasa nuevamente por el pecho del niño. Si falta la medida, el niño está espantado y es necesario completar las tres curaciones. Estas curaciones deben hacerse preferentemente de martes a viernes, de 13:00 a 18:00.

- Se pone una taza de agua con un huevo en el patio de la casa antes de que salga el sol para que pueda recibir los primeros rayos de este. Entonces se agarra al niño y se le hace “shungu” tres veces sobre el agua y el huevo.
- Otro método es poner tzímbalo como corona en el cuello del niño, envolverle con alguna prenda de su padre y hacerle “shungu” cuando sale el sol; posteriormente, hay que darle seis gotas de zumo de tzímbalo. Si es una persona adulta, la corona debe ser de verbena y tzímbalo, y el “shungu” se hace marcando al paciente entre dos personas.

Las plantas medicinales

Como se indicó anteriormente, las plantas medicinales cumplen un papel significativo en los rituales sagrados de los agentes tradicionales de salud, debido a la importancia que tienen para la curación de las diferentes enfermedades, sean estas del campo, de Dios o de la calle. Attisso (Unesco, 1979, p. 6) define así las plantas medicinales:

Todo vegetal que contiene en uno o en varios de sus órganos sustancias que pueden utilizarse directamente con fines terapéuticos o bien servir en las síntesis químio farmacéuticas, mientras que el medicamento vegetal designa la parte de la planta empleada directamente para preparar una medicina.

En las comunidades estudiadas no todos los etnomédicos entrevistados tienen huertos propios; por lo tanto, es importante la solidaridad entre ellos para adquirir o intercambiar plantas medicinales. Respecto a este punto, se pudo evidenciar en los diferentes encuentros que, pese a la importancia que tienen los huertos medicinales para las prácticas tradicionales de salud, no todos los ATS (yachaks y curanderos) tienen acceso a uno, principalmente porque utilizan los espacios que tienen junto a sus casas para realizar actividades agrícolas, cuyos productos están destinados al autoconsumo o a la comercialización en los mercados de la zona. Sin embargo, se pudo comprobar el compañerismo existente entre los etnomédicos, pues, cuando alguien carece de una planta o de espacio para su huerto, otros hombres o mujeres yachaks, curanderos o hierbateros¹³ le proveen de las plantas que necesita para realizar sus curas, independientemente de su pertenencia a una u otra comunidad o parroquia.

Por otro lado, también cobran importancia los hierbateros como proveedores de estas plantas, tanto para los ATS como para otros hierbateros que las comercializan en los mercados de la provincia. Para las mujeres indígenas y mestizas de la provincia, los hierbateros son importantes para aprovisionarse de plantas que utilizarán para preparar infusiones, compresas u otros remedios caseros para ellas y sus familias. Muchos de estos remedios han sido usados por varias generaciones y se han transmitido de madres a hijas.

Se debe señalar que no todas las plantas que utilizan los yachaks y curanderos se cultivan en los huertos de la comunidad; algunas deben ser recogidas en su medio natural, generalmente cerca de fuentes de agua o en la cima de los cerros, para mantener así sus propiedades curativas.

En los orígenes de la historia, cuando la sabiduría popular va emergiendo de las tinieblas, la noción de planta activa engloba tanto la que cura como la que mata. Brujos, magos y curanderos poseen a la vez la ciencia de los venenos y la de las drogas, por lo que se les atribuye un poder sobrenatural. (Pelt, 1979, p. 9)

13 Se conoce como hierbatero/a al ATS que cultiva y provee de plantas sagradas y mágicas a otros ATS, como yachaks, curanderos, fregadores y parteras. Entre los mestizos, se conoce como hierbatero/a a la persona que comercializa estas plantas en los diferentes mercados. Los hierbateros o hierbateras son el equivalente de un farmacéutico para la medicina formal.

Los ATS clasifican las plantas en diferentes categorías:

Sagradas: Solo pueden ser utilizadas por los yachaks o chamanes, pues permiten el contacto con la divinidad y, quien las toma, puede entrar en un estado alterado de conciencia. Se preparan como bebida.

Mágicas: Sus propiedades posibilitan que sean usadas para tratar diferentes enfermedades. Entre ellas se incluyen la manzanilla, el taraxaco, etc. Se pueden preparar como bebida, emplasto, compresa, etc.

Amargas: Son plantas que no poseen un olor agradable y que permiten limpiar los males del cuerpo. Entre ellas están el wanto, la chilca, el marco, la ruda, etc. Se utilizan como escoba o baño y no todas pueden ser tomadas como bebida por su alta toxicidad.

Dulces: Son plantas con un olor agradable que permiten regenerar la energía positiva en las personas. La manzanilla, el cedrón y el toronjil son algunas de ellas. Aunque en algunos casos pueden ser bebidas, la mayor parte del tiempo se utilizan para preparar baños.

Frescas: No tienen un olor fuerte ni agradable y sirven para tratar enfermedades cálidas. Dentro de esta categoría se incluyen la lechuga, la chilca y el llantén. Se pueden consumir como emplasto, en compresa, bebida o en ensalada.

Cálidas: Son plantas de olor fuerte y sirven para tratar enfermedades causadas por el frío. Se toman generalmente como bebida. La canela y la chuquirahua son algunos ejemplos.

La importancia de estos huertos para las comunidades no deriva solo del aspecto botánico y de la gran variedad de plantas que se pueden encontrar en ellos. La trascendencia del huerto deriva del hecho de que es el espacio sagrado de comunión entre la Pachamama y los seres humanos, en el cual la hierba (naturaleza) se convierte, por acción del mediador (yachak, curandero, madre o abuela), en remedio para curar algún mal (cultura) y reestablecer el equilibrio en la comunidad.

Símbolo y ritualidad



La etnomedicina guarda una estrecha relación con la religiosidad popular. En las comunidades andinas, la mayor parte de la población es católica. Sus fiestas son resultado del contacto cultural que ha durado casi cinco siglos. Se puede afirmar entonces que, con la finalidad de evangelizar a los indígenas, los evangelizadores hicieron coincidir el santoral católico con el tiempo ritual andino. La unión de estos dos tiempos rituales tan diferentes y parecidos ha dado como resultado lo que se conoce con el nombre de religiosidad popular, que se puede definir como “el conjunto de creencias que aceptan el dogma central de que Jesús es el Hijo de dios [*sic*] que salva, desde una perspectiva propia y diferente a la de los otros católicos” (Marzal, 2016., p. 268). Consiste así en “un conjunto abigarrado de fiestas que, a su vez, se descomponen en rituales, ceremonias, representaciones, danzas, procesiones... más que en símbolos estáticos” (Maldonado, 1975, p. 97).

Según Luis Maldonado (1975, p. 224), la religiosidad popular es y ha sido una religiosidad rural y, por lo tanto, agraria. Por este motivo, incluso en los pueblos europeos, las fiestas religiosas más importantes coincidían con las antiguas fiestas paganas en honor a los espíritus y dioses que bendicen la agricultura. En nuestro país, la conquista y posterior evangelización provocaron que los antiguos cultos a los dioses no desaparecieran, sino que fuesen redefinidos dentro del cristianismo. Así, los santos fueron objeto de los mismos ritos y ofrendas que se dedicaban a las huacas. Los rituales de los yachaks se realizaban con base en el calendario agrícola andino. Con la evangelización, estos rituales cambiaron y así como antiguamente las huacas eran sus espíritus aliados, ahora lo son también los santos y vírgenes católicas.

LAS FIESTAS

Las fiestas más importantes dentro de las comunidades de la cuenca sur del lago San Pablo son San Juan, San Pedro, San Pablo, Inti Raymi (del 22 al 24 de junio), Virgen de las Mercedes-comienzo de siembras (21-22 de septiembre), Kapak Raymi (lluvias)- Navidad (del 21 al 25 de diciembre) y Semana Santa-inicio de cosechas.

Inti Raymi y San Juan

La festividad principal de los kayampis es la fiesta de San Juan, que se celebra el 24 de junio, en el solsticio de verano. Esta fiesta coincide con la celebración del Inti Raymi, en la cual los campesinos agradecen por las cosechas que han tenido ese año y piden que las del año venidero sean iguales o mejores. Esta fiesta es una actividad en la que participa la población indígena de San Pablo, Otavalo, San Rafael, González Suárez, Punyaro, Ilumán, etc. Los preparativos de esta fiesta se empiezan con un mes de anticipación para poder celebrarla con gran esplendor y agradecer al Taita Imbabura por las cosechas.

Para poder comenzar a festejar, los participantes de la fiesta y, principalmente, los yachaks y curanderos se purifican mediante un baño ritual; se cree que en estos días de San Juan el agua está más “fuerte” y adquiere características especiales que ayudan a la purificación integral cuerpo-espíritu de la persona. La mayoría de las comunidades acostumbran a dirigirse a la Capilla de San Juan, en la que se ilumina al santo con una gran cantidad de velas.

En el exterior de la capilla, la comunidad que llega en primer lugar danza, canta y bebe en honor al santo, pero cuando llegan otras comunidades comienza una “batalla campal” en la que se trata de desplazar a las otras comunidades a las afueras de la iglesia, con puñetes, palos y piedras, pues, para que haya una buena

cosecha el próximo año, Taita Imbabura y la Pachamama necesitan una ofrenda de sangre. Algunas personas suelen decir que “la fiesta no ha estado buena” cuando no ha habido muertos. A inicios del presente siglo, en la toma de la plaza que se realiza por estas fechas en Cotacachi, hubo muertos por heridas de bala; por ello, desde entonces la policía se ha visto en la necesidad de controlar y evitar que se produzcan estos excesos en la fiesta de San Juan (diarios El Norte y La Verdad, junio 1997-2002).

La rama de gallos forma parte de la celebración del Inti Raymi y de San Juan, y se realiza en casi todas las comunidades de la cuenca del lago San Pablo. A esta celebración asisten comuneros, turistas y autoridades de la ciudad y la provincia; es una fiesta “tradicional propia de los kichwa kayampí que se celebra durante los meses de junio y julio como parte de las fiestas del Inti Raymi o Fiestas del Sol” (CEPCU, 2000).

Esta fiesta tiene su origen en aquellas que se celebraban antiguamente en las haciendas de la zona. En aquella época, era el dueño de la hacienda quien entregaba gallos a sus empleados para que estos, el próximo año, entregasen 12 cada uno. Esta tradición se mantuvo hasta los años 60, cuando la celebración más grande se realizaba en la hacienda Zuleta, propiedad de Galo Plaza Lasso. Según indican las personas de las comunidades, esta fiesta “fue una manera de explotación de la hacienda hacia el indio, por cuanto era una forma de mantener una deuda con el patrón y por ende mantener su relación de dependencia hacia el mismo” (CEPCU, 2000).

En la actualidad, la rama de gallos tiene un significado diferente para las personas de las comunidades y encierra varias creencias alrededor de ella, como se detalla a continuación.

Si el prioste es soltero, seguramente contraerá matrimonio el año siguiente a la fiesta. También se dice que, si el prioste no pasa con gusto la fiesta, se puede llenar de malas energías y enfermar; en cambio, si la disfruta, tendrá mucha suerte el año siguiente. Es por ello que ni el prioste ni sus acompañantes deben percibir la fiesta como una carga u obligación.

Esta fiesta inicia en la casa del prioste, cuando se “arranca” un gallo que está colgado en su casa y se comienza a bailar con él. Si durante el baile una persona es “topada” por el gallo, esta se compromete a participar activamente en la fiesta, aportando música, trago y comida. En otros casos, debe llevar otros gallos para la fiesta. También suele organizarse el “gallo caldo”, que “consiste en invitar a los amigos de la comunidad a comer sopa de pollo como plato principal, así como a beber chicha y también trago”. Esto también compromete a las personas a devolver un gallo vivo el día de la rama de gallos y completar los 12 gallos.

La fiesta se alegra con la banda de música, los voladores y la comida que se ofrece: el “buday”, que consiste en invitar a todos los asistentes a almorzar caldo de gallina, el plato de hornado con mote y, al final, el “buda”, que es la colada de maíz con mote, queso, huevo y cuy. Esta comida se acompaña de chicha de jora, que es preparada especialmente para la fecha (CEPCU, 2000).

El baile es iniciado por el prioste con su esposa, si es casado, o bien con su madre u otra mujer que elija, si es soltero. Para iniciar el baile, el prioste se pone su traje, confeccionado para la ocasión. Su acompañante también debe estar lista para bailar junto al prioste durante todo el tiempo. Las mujeres participantes cantan coplas acompañadas por la música de guitarras y otros instrumentos.

Entre los personajes de esta fiesta, destaca el Aya Huma, que con su acial dirige el baile, marca el camino a recorrer y hace bromas a los participantes. Asimismo, se prepara un “castillo”, una estructura de carrizo llena de cintas de colores, adornos, panes, naranjas e incluso dinero. Este también se llena de fuegos artificiales que por la noche se prenden al ritmo de la música y el baile.

Las coplas que cantan las mujeres durante todo el recorrido de la fiesta tienen un matiz romántico y, en ocasiones, las jóvenes las utilizan como un sutil coqueteo con los hombres que participan:

Que me estás, que me estás viendo

De tu tierra mismo soy

“Quitaraste” de mi lado

Con tu calzón remendado

Vaya a creer la gente

Que tú eres mi enamorado

La fiesta finaliza en la casa del prioste, quien brinda bebida y comida a los participantes para continuar con el baile toda la noche.

Como se puede observar, la fiesta de San Juan no es una festividad religiosa en la que el culto al santo sea el evento principal de la celebración. La fiesta, en este caso, es un conjunto de actividades sociales y culturales que se desarrollan con ocasión del culto católico. Los comuneros participan de buen agrado en el culto católico y sacan las imágenes en procesión (igual que antiguamente lo hacían con las momias de los incas en el Cuzco), pero también realizan rituales que no están relacionados con el culto al santo. Esto no produce conflictos entre las dos creencias (católica y andina) que, aunque no se entrecruzan, se acercan tanto que pueden llegar a confundirse (Flores, 2018., p. 269). En este sentido, el sincretismo religioso entre lo católico y lo andino no representa ninguna contradicción para los campesinos y habitantes de los Andes, es simplemente su modo de adorar a Dios y a sus intermediarios.

Para los comuneros y participantes en la fiesta de San Juan, el gallo es percibido como el símbolo principal de toda la celebración; es un símbolo masculino al cual el prioste debe parecerse, es decir, debe ser ágil, ligero y veloz tanto en el trabajo como en el amor, pues, de esta manera, la energía buena se transmite al gallo y el prioste puede empezar el año, a partir de la fiesta, con nuevas energías y emprendiendo nuevos proyectos.

Al gallo, como representación del prioste, se le agregan otros elementos (objetos simbólicos) que completan lo que se quiere obtener; así, se añaden billetes como un símbolo de prosperidad y los colores de las cintas que se incluyen están relacionados con la suerte en el amor, la buena salud, etc. Se espera que el gallo represente aquellas cualidades que se consideran convenientes en todos los miembros de la comunidad: ágiles, veloces, generosos, trabajadores, prósperos y alegres. Los cohetes y la pirotecnia ayudan a que la energía negativa se aleje de la comunidad; se dice que es para ahuyentar a los espíritus malignos que salen a rondar por la tierra y que son los que traen desgracias y mala suerte a las personas, de forma que el equilibrio comunal se mantenga durante el siguiente año.

RITUALES CHAMÁNICOS

A lo largo del año, se realizan rituales durante los solsticios y los equinoccios, en las siguientes fechas: 21-22 de junio, 21-22 de septiembre, 21-22 de diciembre y 21-22 de marzo, que coinciden con las fiestas y celebraciones más importantes en Imbabura. El ritual que se describe a continuación es el del solsticio de diciembre, el día 21, en Tocagón, y fue organizado por la Asociación de Shamanes de Imbabura (ASHIM), la Corporación Ecuatoriana de Recuperación de Centros Ceremoniales Indígenas (CERCCI) y la comunidad de Tocagón.

El programa inició a las 8:30 de la mañana en el colegio Pedro Vicente Maldonado con una misa católica, seguida de unas palabras de bienvenida y una mesa redonda con el tema “La cosmovisión del calendario astronómico y el ciclo agrícola andino”. Posteriormente, los asistentes se dirigieron a la parte posterior del colegio, donde se había hecho la figura de un círculo en la tierra, rodeado por piedras y dividido en cuatro partes por rosas colocadas en dirección a los cuatro puntos cardinales. El norte apuntaba en dirección al volcán Imbabura y al lago San Pablo, el sur a Mojanda, el este a la Capilla de Tocagón y el oeste al volcán Cotacachi. En la mitad del círculo había dos huecos de aproximadamente 40 cm de profundidad, uno colocado en dirección al este y el otro al oeste.

Los yachaks, mientras tanto, se habían cambiado de ropa. Estaban vestidos totalmente de blanco con coronas de plumas en la cabeza. Se acercaban al espacio del ritual en procesión; delante iba una bandera roja (pendón) en medio de dos músicos: uno portaba un tambor de cuero y el otro una flauta de hueso. Atrás caminaban tres yachaks que sujetaban plantas en sus manos, entre las que se podía distinguir la chilca. Detrás iba un músico tocando un caracol, dos yachaks portando la wipala y, por último, un pequeño grupo de yachaks. Según manifestaron los informantes, ese es un sitio sagrado para realizar rituales, pues antiguamente había sido un cementerio. Los yachaks se colocaron alrededor del círculo y comenzaron a repetir constantemente la siguiente oración, al ritmo de la música del tambor, la flauta y el caracol:

Inti Tayta

Gulpi Imbabura

Sagrado Lechero

Dios Padre

Los alumnos del colegio presentes en el ritual colocaron ofrendas de alimentos alrededor del círculo: maíz, frutillas, capulíes, papas, canguil, etc., y junto a cada rosa se encendió una vela. Se trajo una rama de lechero y se sembró en el orificio que estaba al oeste. A continuación, se regó con agua de una vertiente sagrada (no se pudo conocer ni el nombre ni la ubicación de la fuente, pero se dijo que provenía directamente del Imbabura), comenzando por el lado este, y siguiendo la dirección de las manecillas del reloj. Mientras se regaba el lechero, los yachaks repetían la siguiente frase:

Padre Nuestro

Salve María

Nombre del Padre, Hijo, Espíritu Santo

Uno de los yachaks hizo beber del agua de vertiente a los otros yachaks y a las personas presentes. En el orificio del este se comenzó a poner la comida ofrendada mientras se decía una oración en kichwa. La comida no ofrendada se repartió entre los asistentes.

Un yachak sahumaba el lechero, también comenzando por el lado este; a continuación, empezaron a soplarle con trago, fuego y plantas, mientras entonaban lo siguiente:

Uyayay Pachamama

Uyayay Saramama

Uyayay Acumama

Uyayay Pachamama

Uyayay Inti Taita

Uyayay Acumama

Uyayay Acumama

Uyayay Acumama

Uyayay Pachamama

Uyayay Pachacamac

Uyayay Acumama

Padre, Hijo y Espíritu Santo Bendito

Posteriormente, se terminó la ceremonia y comenzaron las limpias a los presentes con el uso de distintas hierbas.

Finalmente, se ofreció el wakcha caray o pampamesa, que es la comida comunitaria. En un mantel, se mezclaron papas cocinadas, tostado, canguil, arroz, fideos, fréjol, arvejas, lentejas, pan, plátanos y tortillas de trigo, entre otros alimentos. Durante la comida, los yachaks se unieron al resto de asistentes, al tiempo que conversaban animadamente sobre la vida en la comunidad, sus familias y las múltiples labores y curaciones que emprenderán con éxito gracias a la purificación y renovación de sus energías, logradas no solo por el baño ritual, sino por las ofrendas ofrecidas a sus huacas.

En San Juan Pogyo (Ilumán), los yachaks realizan cada año cuatro rituales que no difieren especialmente de aquellos realizados por las comunidades de la cuenca sur del lago San Pablo. Durante el ritual que se desarrolló en el solsticio de verano, los yachaks, hombres y mujeres, entraron descalzos al pogyo, llevando en sus manos pequeños platos con ofrendas con todo tipo de productos: carne, papas, frutas, flores y otros productos, que se colocaron en las piedras más sobresalientes dentro del pogyo. Posteriormente, uno de los yachaks sopló colonia y trago a sus compañeros para luego lavarles la cabeza con agua. Mientras eso sucedía, los yachaks murmuraban algún tipo de oración difícil de entender, pues se dice en kichwa y en voz baja. Según otros yachaks que participaban en la ceremonia, en estas oraciones se invoca al volcán Imbabura, al Cotacachi y al Lechero. Cuando el yachak terminó de limpiar a sus compañeros, uno de ellos lo limpió a él de la misma manera. Al terminar este baño, los yachaks realizaron limpias a las personas que lo deseaban, que en su mayoría fueron mestizos y extranjeros. A mediodía se ofreció la mesa comunitaria y terminó el ritual.

Tanto los yachaks otavalo como los kayampis recomiendan no acercarse o coger las ofrendas que se entregan a las huacas, pues son objetos pesados que pueden afectar a la salud de la persona; la curación de este tipo de mal es difícil e incluso puede acarrear la muerte de la persona.

En estos rituales no es difícil encontrar una mezcla de elementos católicos y aborígenes, pese a que, por mucho tiempo, los rituales que realizaban los yachaks y chamanes fueron considerados por la Iglesia católica como hechicería. Sin embargo, hay muchas cosas que han cambiado; en algunos lugares, como se ha indicado, los rituales comienzan con una misa católica y durante su desarrollo se invoca continuamente a Dios (dentro del concepto cristiano) y a los urkus y huacas.

Vestidos rituales

En la provincia de Imbabura, los yachaks, con excepciones, no utilizan vestimentas especiales durante sus ceremonias de curación. En algunas ceremonias de limpieza y agradecimiento a la Pachamama, a Dios y a los urkus, tanto hombres como mujeres emplean vestimenta blanca. Como complemento utilizan coronas de plumas, formadas por una faja típica de los indígenas imbabureños y plumas de distintos colores; hay que señalar que las plumas son generalmente de color blanco o negro, aunque algunos yachaks utilizan coronas de plumas de colores más vivos, como rojo, amarillo, verde o azul. Según indican algunos de los informantes, el tipo de plumas de la corona indica la zona en la que el yachak ha realizado su formación: aquellos que han desarrollado su aprendizaje en la región amazónica, por ejemplo, suelen tener una corona típica de este sector con plumas de colores, en la que predominan los colores rojos y amarillos. Asimismo, en sus cuellos llevan una gran cantidad de adornos de distintas formas y materiales, entre ellos ojos de buey, san pedro, huayruro, cruces, etc.

Según se indica, la vestimenta blanca, usada únicamente en ciertas ceremonias, no es típica de los yachaks, sino que la han adoptado hace pocas décadas, cuando se han asociado para proteger sus saberes y su actividad. Algunos yachaks se denominan “realizadores de ceremonias”, razón por la cual utilizan vestimenta blanca. El color blanco en el atuendo es empleado dentro de las ceremonias religiosas cristianas para recibir los sacramentos y también está presente en la vestimenta ritual de varias fiestas religiosas. Los yachaks otavalo de la zona de Ilumán emplean su vestimenta típica: pantalón y camisa blancos, alpargatas blancas, poncho azul y gris y sombrero de paño; mientras que las mujeres visten blusa blanca bordada, anaco, alpargatas azules, collares dorados y manillas rojas. No emplean adornos especiales, como coronas de plumas, durante el ritual, al contrario que los yachaks kayampis.

GEOGRAFÍA SAGRADA

Los sitios sagrados

Los lugares sagrados están asociados al paisaje biocultural, es decir, existe una interrelación entre la naturaleza y la persona, de forma que el ser humano dota de significados a la naturaleza para su cultura y esto permite conjugar el espacio material con el espacio espiritual. La protección de la memoria en relación con estos espacios ayuda a proteger la identidad de los pueblos; por ello, en la actualidad, muchos de estos lugares sagrados son objeto de conflicto y de lucha por la defensa del territorio frente al avance de las actividades extractivas. Como indica Mircea Eliade (1962), la geografía sagrada permite al hombre relacionarse con diferentes niveles de su realidad y, así, la experiencia de lo sagrado es la que sacraliza los lugares donde se instauran templos y se realizan rituales.

La geografía sagrada intenta proyectar lo captado en el plano de la imaginación en la realidad sensible, objetiva y cargar esta forma con las energías complementarias de la tierra y del cielo. Cuando esta forma se objetiva por una parte y se carga por otra parte con la doble energía, se vuelve operativa, se vuelve mágica. La Geografía Sagrada no busca solamente una relación estética del espacio sino un efecto operativo, que hace más habitable y eficaz la vida humana y su relación con los dioses. (Schwartz, 2008., párr. 6)

En la provincia de Imbabura y específicamente en la zona de Otavalo hay varios sitios sagrados o huacas en los que los yachaks realizan rituales en los solsticios y equinoccios, baños de purificación, etc. La mayoría de los lugares sagrados son montañas que pueden ser consideradas espíritus poderosos o moradas

de los dioses. En épocas precolombinas, por ejemplo, las montañas eran lugares sagrados, moradas de los antepasados y de las deidades de la fertilidad y el inframundo. Así, las montañas cumplen un papel preponderante; son lugares sagrados invocados por curanderos en sus sesiones de curaciones nocturnas (Sharon, 1980, p. 56). En las comunidades kayampis, los yachaks invocan al espíritu de las montañas durante sus limpiezas y curaciones, así como durante sus rituales en equinoccios y solsticios, que son tiempos sagrados dentro del calendario agrícola andino. Además del culto que se les rinde, a las montañas y otros sitios sagrados se les dan características humanas que reproducen en la esfera de lo sagrado los mismos conflictos que se dan en el mundo terrenal. Como indica Schwartz:

Para poder mantener la armonía y el equilibrio en el lugar en donde habita, el hombre tradicional se propone entrar en simpatía con las diferentes leyes del cosmos y también con los lugares de donde emanan las fuerzas cósmicas para que se enlacen de manera simpática con sus representaciones y equivalentes terrestres. (s.f., párr. 1)

Por este motivo, el símbolo dominante en los rituales etnomédicos es el volcán Imbabura, pues alrededor de él se estructuran la mayor parte de los ritos y la mitología de la provincia. A esto se suma que, a través de su invocación, se puede conseguir un objetivo, que en este caso es la restauración del equilibrio del enfermo y, por lo tanto, de la comunidad. Hay que señalar que el Imbabura es nombrado en las comunidades y ciudades como “Taita” Imbabura, mientras que el Cotacachi se conoce como “Mama” Cotacachi; así, estos volcanes dejan de ser seres inertes y cobran vida como deidades que mantienen una relación cercana con la comunidad.

La observación de los rituales y las entrevistas a los yachaks han permitido establecer los siguientes lugares o sitios de poder.

NOMBRE	ALTITUD	NOMBRE KICHWA	GEOGRAFÍA	GÉNERO	LOCALIZACIÓN
Imbabura	4630 m	Imbabura	Montaña	Masculino	Ibarra-Otavaló
Cotacachi	4939 m	Cotacachi	Montaña	Femenino	Cotacachi
San Francisco					
Yanahurco	4556 m	Yanaurcu	Montaña		Otavaló
Cubilche	3882 m		Montaña-Laguna		Otavaló
Cayambe	5840 m		Montaña		Cayambe
San Pablo	26660 m	Imbacha-Chicapán	Lago		Otavaló
Mojanda	4260 y 2697 m		Lagunas		Otavaló
Peguche		Angapaccha	Cascada		Otavaló
Fakcha		Fakcha	Quebrada		Otavaló
San Juan Pogoyo			Pogyo		Otavaló
Tocagón			Cementerio		Otavaló
El Lechero	2832 m		Árbol	Masculino	Otavaló

Estos sitios, según Chantal Caillavet, forman parte de una geografía sagrada y sexuada relacionada con el emplazamiento anterior de Otavaló, que, a su vez, durante las reducciones toledanas, pasó a ser el asentamiento autóctono de Sarance, el cual fue llamado después Otavaló (2000, 398). Varios de los sitios anteriormente mencionados están relacionados con mitos e historias locales conocidas por la mayoría de los pobladores.

Los mitos y leyendas son transmisores de cultura en la sociedad. El mito es “una realidad cultural extremadamente compleja, que puede abordarse e interpretarse en perspectivas múltiples y complementarias”, cuyo papel y función “son susceptibles de ser observados y descritos minuciosamente por los etnólogos” (Eliade, 1969, p. 3). El mito puede tener muchos significados, pero también diversas interpretaciones dependiendo de quién lo analice; así, puede tener significados lingüísticos o psicológicos, pero sobre todo religiosos.

Lévi-Strauss (1977) afirma que, debido al vertiginoso avance de la ciencia, a partir del siglo XVII, los mitos (leyendas, historias) se comenzaron a considerar fruto de mentes primitivas llenas de supersticiones totalmente contrarias al pensamiento científico y “civilizado”, que se consideraba el ideal del hombre moderno hasta el siglo XX. Con el paso de los siglos, la misma ciencia que había desplazado al pensamiento mitológico se percató de su importancia y orientó sus esfuerzos hacia su recuperación; así, es la antropología la que cumple un papel preponderante para lograr este objetivo.

El mito tiene una significación simbólica y “actúa el mismo principio de actividad verbal que hace que el relato en cuestión se aparte de la realidad, deformándola en un sentido o en otro, pero siempre con la pretensión de reflejarla tal como es” (Caro Baroja, 1995, p.2). Es decir, que sin importar lo fantástica que parezca la historia relatada, será un reflejo de la sociedad donde se origina.

El lago San Pablo y el Lechero

Un mito asociado directamente al lago San Pablo es el de Nina Pacha. Cuenta la leyenda que hace mucho tiempo hubo un año en que no llovió, por lo cual las semillas no germinaron y no hubo cosechas. Se consultó al yachak y este dijo que los dioses estaban enfadados y que para tranquilizarlos debían sacrificar a una virgen de 15 años en el volcán Imbabura. Las doncellas fueron reunidas para elegir entre ellas a la víctima del sacrificio. La elegida fue la hermosa Nina Pacha, quien había sido prometida a Gualtaquí en matrimonio. Fue imposible revocar la sentencia de muerte, por lo que Gualtaquí decidió huir con ella. La noche anterior al sacrificio, mientras el yachak hacía los preparativos para la ceremonia, Nina Pacha y Gualtaquí huyeron; lastimosamente, fueron descubiertos y se inició una persecución contra los fugitivos. Gualtaquí sabía que para evitar la venganza de los dioses no debía mirarla durante la huida; sin embargo, cuando los perseguidores estaban cerca de atraparlos, Gualtaquí miró a Nina Pacha. En ese momento, el cielo se iluminó y ella se convirtió en un manantial de agua limpia que se extendió por la planicie. Gualtaquí, al ver esto, pidió al Taita Imbabura que lo castigara también; de pronto, un relámpago cruzó por Rey Loma y él quedó convertido en un frondoso lechero. Los dioses y el yachak quedaron satisfechos, por lo que comenzaron a caer gotas de lluvia sobre los campos. Los imbayas aman el Lechero porque desafió a los dioses y quedó para siempre junto a su doncella líquida, a la que los españoles llamaron San Pablo (San Félix, 1974, 286-288)

Este mito lo contaron jóvenes indígenas, tanto otavalo como kayampis, con ligeras variaciones. Asimismo, se puede encontrar en las obras *Monografía de Otavalo* y *En lo alto grande laguna*, de Álvaro San Félix. Parece que el mito fue creado por este autor y posteriormente transmitido a los indígenas a través de las escuelas y colegios, o bien por la lectura de estos dos libros. Sin embargo, en el transcurso de 50 años desde su invención, las personas lo conciben como un verdadero mito indígena.

Al Lechero le rinden culto las mujeres jóvenes que necesitan un esposo, y es el sitio preferido para

los rituales de solsticio y equinoccio que los yachaks realizan, ya que, según la creencia, es un árbol sagrado importante para las curaciones. El Lechero es un elemento masculino dentro de la geografía de Otavalo, es visto como un símbolo de amor y sacrificio que incluso se atreve a desafiar a los dioses; en el caso de Nina Pacha, sacrifica su existencia humana para estar para siempre junto a su amado. Sin embargo, los campesinos afirman que el Lechero es sagrado por tener forma de cruz, como en la que murió Cristo; así, este simbolismo está conectado con el sacrificio de Jesucristo, por limpiar nuestros pecados y dar vida eterna a la humanidad.

El Imbabura, la Cayambe, la Cotacachi y el Yanahurco

En el folclor y los cultos actuales de los indígenas del norte del Ecuador, el género atribuido a los cerros y a las lagunas interviene de forma determinante en las creencias y rituales vinculados con la fertilidad. El cerro Taita Imbabura tiene amores no exentos de conflictos con su vecina, el volcán Cotacachi, y estos dos cerros funcionan como pareja en las terapias de los curanderos locales y en las invocaciones de las que son objeto. En los mitos actuales, la laguna Imbacochoa juega un papel importante en la relación entre ambos volcanes, al permitir su comunicación: en los días de viento en que se encrespa la superficie del lago, las olas espumosas son telegramas que intercambia la pareja sagrada (Caillavet, 2000, p. 402). No obstante, según el mito kayampi, el Imbabura es esposo de la Cayambe y su amante es la Cotacachi, con quien tiene un hijo; según algunos el hijo es el guagua Imbabura y, según otros, es el Yanahurco, a quien el Imbabura oculta de la Cayambe para que no le vea. De esta manera, explican que los hombres kayampis son mujeriegos. Según el mito otavalo, la Cayambe no está emparentada con el Imbabura, ya que este le es fiel a su esposa, la Cotacachi. Como se puede observar en este mito, el Imbabura es la deidad principal, tanto para los kayampis como para los otavalos, por lo que rige los cultos relacionados con otras deidades. Además, al nombrar al Imbabura no se menciona como cerro, montaña o volcán Imbabura, sino que tanto indígenas como mestizos lo llaman Taita.

La quebrada Fakcha, las cascadas de Peguche y San Juan Pogyo son los sitios en los que los curanderos suelen bañarse en el día de San Juan. Fakcha para las comunidades Angla y Topo, Peguche para los de Otavalo y Peguche y San Juan Pogyo para los de Ilumán comparten el mismo simbolismo. Así mismo, los comuneros de Cotacachi realizan el baño ritual en Cuicocha y las comunidades del norte del lago San Pablo lo hacen en este lago. Hay que señalar que los yachaks pertenecientes a la Asociación de Shamanes de Imbabura realizan cuatro baños rituales al año en los diferentes sitios, a los que hay que añadir la laguna que se encuentra en el Cubilche. Esta sacralidad se encuentra reflejada en las invocaciones de los curanderos, como la siguiente:

Inti Tayta
Gulpi Imbabura
Sagrado Lechero
Dios Padre

En cambio, la montaña San Francisco, ubicada en el nudo de Cajas, en el límite entre las provincias de Pichincha e Imbabura, es utilizada por los aprendices como lugar de meditación y reflexión. Mojanda y Tocagón son utilizadas como sitios para la realización de rituales etnomédicos.

Todos estos sitios se encuentran relacionados entre sí, tanto por un simbolismo de género como por estar ubicados en líneas rectas. Estas características se combinan para dar sentido a la geografía sagrada del territorio étnico y así permitir a la población compartir una lectura trascendental de su paisaje (Caillavet, 2000, p.

408). Esta geografía asociada a líneas que se entrecruzan puede observarse casi sin ningún instrumento desde el lago San Pablo, Mojanda, Rey Loma o Cuicocha, pero para una mayor precisión es necesario proveerse de un mapa. Esta geografía sagrada es producto de la investigación etnohistórica de Chantal Caillavet, publicada en el libro *Etnias del norte*. Ningún yachak, curandero o habitante de la zona hace referencia a esta geografía sagrada o al sistema de ceques.

La investigación acerca de la geografía sagrada se basa en el sistema de ceques existente en el Cuzco. Ceque es la palabra con la que se nombraba a una línea que atravesaba un grupo de lugares sagrados ubicados en línea recta y que convergían en el centro del Cuzco. El culto y el mantenimiento de estos lugares estaba en manos de ciertos grupos sociales, conformados por los miembros de una panaca. Las líneas se forman en base a los elementos sagrados, en los cuales se unen siempre un femenino con un masculino y no entre dos masculinos o dos femeninos. Esto es posible porque los sitios han sido dotados de características masculinas o femeninas por las personas, como se puede observar en el cuadro incluido en un apartado anterior.

Según Caillavet (2000, pp. 408-415), desde el emplazamiento del antiguo Otavalo se pueden trazar líneas imaginarias que pasan exactamente por los llamados sitios sagrados.

- La primera línea parte desde Cochasquí, atraviesa las lagunas de Mojanda y el antiguo Otavalo para luego pasar por el cerro Cusín y la colina de Araque hasta llegar al cerro Imbabura.
- La segunda línea comienza en el Otavalo antiguo, pasa por Rey Loma y termina en el cerro Cotacachi.
- Una tercera línea parte de la Capilla de Angla, atraviesa la colina de Araque, Rey Loma y la Capilla de San Juan para finalizar en el lago Cuicocha.
- Una cuarta línea comienza en la Capilla de Nuestra Señora de Agua Santa, pasa por Rey Loma y la Capilla de San Juan hasta llegar al lago Cuicocha.

Estas líneas imaginarias son perfectamente rectas y convergen en tres puntos: la colina de Araque, Rey Loma y el emplazamiento del antiguo Otavalo (Caillavet, 2000, p. 412). En el centro del triángulo formado por las líneas se encuentra el lago San Pablo. Es preciso señalar que en una conversación reciente mantenida con Chantal Caillavet se destacó la importancia de continuar con el estudio de esta geografía sagrada porque existe la posibilidad de encontrar más sitios sagrados y líneas imaginarias.

Es interesante mencionar que, pese a que el Imbabura es el símbolo dominante en los cultos y rituales de esta geografía sagrada, no hay convergencia de las líneas sagradas en este monte, mientras que en el Cuzco las líneas convergían en el centro de la ciudad. En este sentido, hay que señalar que en la provincia de Imbabura la influencia incaica no duró lo suficiente como para construir una geografía sagrada tan compleja como la del Cuzco. Por otro lado, el Imbabura, al ser una deidad importante, no era considerado como un lugar, sino como un ente con vida y voluntad propia que, cuando caía la tarde, se convertía en un hombre; así, hasta hace algunos años, cuando una joven campesina soltera quedaba embarazada, era porque el Taita Imbabura la había seducido y, por tanto, era él el padre del niño.

LOS SANTOS ETNOMÉDICOS

La palabra “santo” en el lenguaje popular tiene dos significados que pueden prestarse a equívocos. Por una parte, significa “los intermediarios de Dios”, esto es, aquellos que hacen más fácil y seguro el acceso a Dios. Por otra parte, hace referencia a las “imágenes”, es decir, las representaciones de los seres sagrados en los que se

Cree, los santos del calendario católico e incluso los “santos informales”; la Virgen María, el mismísimo Cristo en sus diferentes advocaciones y las cruces son consideradas por el pueblo “santos” (Marzal, s.f., p. 360).

Dentro de las comunidades kayampis y en todo el cantón Otavalo, se emplean estas acepciones de la palabra “santo”. Así, san Bartolomé es concebido dentro del pensamiento popular como un intermediario de Dios. En una de las oraciones que se emplean para curar el espanto, se dice claramente:

San Bartolomé pidió al Señor,
que no muera niño de espanto,
mujer de parto ni hombre sin confesión.

Se da así a entender que san Bartolomé intermedia ante Dios para que los niños espantados no mueran y por eso debe ser invocado en el momento de la curación. No se tiene constancia de que esta oración sea empleada para personas moribundas ni para mujeres en el momento de dar a luz; sin embargo, no se descarta que también sea utilizada por rezadores y parteras con estos fines. En casi todas las iglesias de la provincia de Imbabura se encuentran pinturas que representan a san Bartolomé; está representado en oración, con una espada a sus pies, vestido de color café y con manto azul. No se ha encontrado ninguna iglesia en la que san Bartolomé esté representado en escultura, ni tampoco con altar propio. Aparte de las invocaciones para curar el espanto, no se ha encontrado otra oración en la que se le haga referencia.

San Bernardo no se concibe como intermediario de Dios, sino más bien como una imagen que representa la muerte. De acuerdo con los testimonios recogidos, el culto a san Bernardo no comienza percibiéndolo como “doctor de la Iglesia”. Se dice que hace mucho tiempo fue llevado a la ciudad de Atuntaqui por dos mujeres que prestaban sus servicios como brujas. Estas ayudaban a las personas que querían vengarse de algún enemigo o rival. Con el tiempo, estas mujeres comenzaron a ser perseguidas tanto por la Iglesia como por la ley. Con la complicidad de un sacristán, llevaron una de las imágenes a la Iglesia de San Luis en Otavalo. Debido a la rentabilidad del negocio, la brujería comienza a expandirse y las imágenes de san Bernardo empiezan a ser colocadas en las iglesias (tras las imágenes de otros santos) y en casas particulares de toda la provincia. Actualmente, se pueden comprar estas imágenes en los mercados de la provincia e incluso hay tallas elaboradas, previo pedido, por los artesanos de San Antonio de Ibarra.

Las invocaciones

Las invocaciones de los yachaks y curanderos, al igual que los elementos curativos y rituales, conjugan elementos aborígenes con elementos españoles. De este modo, la mayoría de las invocaciones que repiten constantemente usan las oraciones católicas comunes a toda la población —indígena, mestiza y afro—, como el padrenuestro y el avemaría, entre otras.

San Bartolomé

1. San Bartolomé pidió al Señor, que no muera niño de espanto, mujer de parto ni hombre sin confesión.
2. Bartolo se levantó antes que el gallo cantó, pies y manos se lavó y el Señor le dijo, Bartolo

anda a tu casa, anda a tu templo, bueno mi Señor, niño no morirá de espanto ni mujer de parto,
cáigame la gracia del Espíritu Santo.

Estas invocaciones a san Bartolomé son utilizadas para curar el espanto. Existe además la variante del nombre del santo; se sabe que es el mismo santo porque se invoca como apóstol de Jesucristo.

Conclusiones

La medicina tradicional en las comunidades estudiadas tiene diferentes tipos de agentes: yachaks, curanderos, parteras y hierbateros. Los agentes de salud analizados, yachaks y curanderos, conjugan en sus prácticas elementos de las culturas indígenas y europeas, así como de la medicina científica formal. La transmisión de conocimientos entre yachaks se da por “herencia genética”, unida al llamado de Dios u otro espíritu. En el caso de los curanderos, el aprendizaje es netamente “terrenal”, es decir, se desarrolla por las enseñanzas recibidas de algún conocido o por invención personal. Los yachaks hacen llamados a los urkus y a los espíritus de la naturaleza y de las plantas que van a utilizar, pero también invocan el poder de Dios (en el sentido cristiano-católico), y de múltiples santos y vírgenes a los que tienen devoción. Los curanderos, en cambio, no realizan ningún ritual sagrado a los cerros, las lagunas o los pogyos y no los mencionan en sus curaciones; sus conocimientos etnobotánicos son aplicados en el nombre del Dios cristiano, sus vírgenes y santos.

Aunque tradicionalmente se tiende a pensar que los yachaks solo pueden ser hombres, en la provincia de Imbabura se pueden encontrar mujeres yachaks en las diferentes comunidades. Esto se pudo comprobar en uno de los casos analizados, en el que la yachak recibió el llamado de la divinidad y cumplió todo el proceso iniciático que la llevó a convertirse en una mujer sabia. En el caso de los curanderos, el número de mujeres que realiza esta actividad supera al de los hombres, entre otras razones, porque muchos de ellos priorizan sus prácticas agrícolas y comerciales sobre la práctica etnomédica.

Los yachaks, curanderos de la zona y sus pacientes entienden la enfermedad como la pérdida de la armonía del hombre con su medio, por tanto, el mal no es biológico, sino cultural. Así, todo aquello que interfiere en la vida diaria del individuo es percibido como un mal, como enfermedad. A su vez, el mal se produce por la ruptura de una norma o tabú. Estas normas son variadas y abarcan desde caminar por un sitio tenebroso en la noche, hasta no ser generoso dentro de la comunidad. Por ello, las enfermedades y males son de tres tipos: “enfermedades de Dios” (gripes o infecciones), que son curadas por los médicos formales; “enfermedades del campo” (mal viento, mal aire o espanto), que son curadas por los etnomédicos (yachaks, curanderos, fregadores y parteras), y “enfermedades de la calle” (mal de ojo y brujería), que también son curadas por los etnomédicos. Las dos primeras son causadas por agentes no humanos (Dios, espíritus, huacas), pero las enfermedades de la calle son causadas por las personas.

Los rituales realizados por los yachaks respetan el ciclo agrícola andino, el cual, a su vez, guarda relación con las fiestas cristianas, por lo que la etnomedicina de la zona está firmemente conectada con la religiosidad popular. Los símbolos se conjugan; así, junto a rosarios, crucifijos y oraciones se pueden encontrar lecheros, plumas de aves, chontas e invocaciones a la Pachamama. Estos símbolos tienen, además, características que permiten que en los días sagrados su poder influya en la vida comunitaria, permitiendo que se reestablezca el orden social.

La naturaleza es percibida como un organismo vivo; las lagunas, las montañas y otros sitios tienen vida propia. La vida y los conflictos de estos personajes reproducen las relaciones sociales de las comunidades, es decir, el plano espiritual y el plano terrenal son dos caras de la misma moneda.

Hay un uso masivo de la medicina tradicional de yachaks y curanderos por parte de la población de la cuenca del lago San Pablo, tanto indígena como mestiza. En este caso, el dinero no es un factor importante al elegir si se asiste a un yachak o a un médico científico formal, sino que el factor fundamental es la sintomatología del individuo. En algunas ocasiones, cuando un médico formal “no ha podido curar la enfermedad”, la persona acude al etnomédico, o viceversa. Sin embargo, el prestigio de los agentes tradicionales de salud se encuentra en peligro frente a los seudochamanes que ofrecen todo tipo de curas en las calles cercanas a las ferias y mercados, y que se aprovechan del prestigio de estos agentes para comercializar sus productos.

Bibliografía

BIBLIOGRAFÍA

Acosta Solís, M. (1992). *Vademecun de plantas medicinales del Ecuador*. Abya Yala.

Acosta, A. (2000) Breve Historia Económica del Ecuador, Corporación Editora Nacional

Andrade Ortega, E. A. (2017). San Bernardo, Santa Muerte o San La Muerte: brujos, brujeados y santos en la provincia de Imbabura. *Antropología Cuadernos De Investigación*, (11), 101-109. <https://doi.org/10.26807/ant.v0i11.98>

----- (2010). Medicina y sabiduría popular en la provincia del Napo. En *Revista Ciencia Amazónica*, 1(1), pp.62-65.

----- (2004). *Etnomedicina y papel del yachak en las comunidades indígenas y campesinas: los kayampis de la cuenca sur del Lago San Pablo* [Tesis PUCE].

Araujo Peña, S., Barbosa, M., Galván, S., García A. y Uribe, C.. (2006) *El culto a la Santa Muerte: un estudio descriptivo* en: <https://www.expresionforense.com/blog/el-culto-a-la-santa-muerte-un-estudio-descriptivo>

Arcos, I. (1997). *Diagnóstico situacional y censo poblacional de la parroquia San Rafael cantón Otavalo*. Dirección Provincial de Salud de Imbabura.

Arguello, S. y Sanhueza, R. (1996). *La medicina tradicional ecuatoriana*. Colección Pendoneros, IOA, BCE.

Brelet-Rueff, C. (1998). El paciente es ante todo una persona. En *El Correo de la Unesco*, Año LI, pp. 6-11.

Caillavet, C. (2000). *Etnias del norte*. Abya Yala.

Cañadas, L. (1983). *Mapa bioclimático y ecológico del Ecuador*. Editores Asociados Cía. Ltda.

CEPCU (2000), Plan Integral de Manejo del Imbacucha, Instruct, Otavalo

----- (1999). *Mujer, más allá del 2000*. Imprefepp.

----- (1998). *Diagnósticos comunitarios*. Imprefepp.

Chamba-Tandazo MJ, Mora, G., Paccha, C., Reyes, E. y Figueroa S. (2019). Conocimientos, actitudes y prácticas de la medicina ancestral en la población de Casacay, Ecuador. *Polo del Conocimiento*; 5(1): 700-714. en: <https://polodelconocimiento.com/ojs/index.php/es/article/view/1244>.

Cordero, L. (1995). *Diccionario Quichua-Castellano_Castellano-Quichua*. Abya Yala.

Del Campo, A. (2019). El éxito de los nuevos chamanes: Turismo místico en los Andes ecuatorianos. *Latin American Research Review*, 54(1), 89-102. doi:10.25222/larr.151

Diario El Norte, Grupo Corporativo del Norte

Diario La Verdad

Doufour, S. (1993). La medicina tradicional y los yachak en el cantón Otavalo. En *Sarance*, 18, pp.45-69.

Eliade, M. (1962). *Mito y realidad*. Libros Tauro.

----- (1969). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica.

----- (1978). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I*. Paidós.

- Estrella, E. (1977). *Medicina aborigen*. Época.
- Espinosa Soriano, W. (1988). *Los cayambes y carangues: siglos XV-XVI: el testimonio de la etnohistoria*. IOA.
- Evans Pritchard, E. (1976). *Brujería, oráculos y magia entre los Azande*. Anagrama.
- Farga, C. y Almeida, J. (1981). *Campesinos y haciendas de la Sierra Norte*. BCE-IOA.
- Fericgla, J. (1998). *El chamanismo a revisión*. Abya Yala.
- Flores Maldonado, Jessica Fernanda; Minda Montoya, Carla Fernanda. (2018) Análisis de los rituales ancestrales como aporte al fortalecimiento del desarrollo turístico en la comunidad de Peguche. Tesis ESPE
- Fulder, S. (1987), ¿Vamos hacia el pluralismo en medicina? Las medicinas complementarias. *El correo de la Unesco Año XL*
- GAD Imbabura (2029). *Plan de ordenamiento territorial de la provincia de Imbabura 2029-2023*. en: <https://www.imbabura.gob.ec/index.php/descargas/documento-oficiales/file/1375-plan-de-desarrollo-y-ordenamiento-territorial-de-la-provincia-de-imbabura-2019-2023>
- Gómez, P. (2002). *Epítome del paradigma estructuralista en antropología*. Universidad de Granada.
- Guerrero, A. (1991). *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Libri Mundi.
- (1983). *Haciendas, capital y lucha de clases andina*. El Conejo.
- (1975). *La hacienda precapitalista y la clase terrateniente en América Latina y su inserción en el modo de producción capitalista: el caso ecuatoriano*. Universidad Central del Ecuador, Facultad de Jurisprudencia.
- Geertz, C. (1973). *Visión del mundo y análisis de los símbolos sagrados*. PUCP.
- (1973b). *Una interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Iglesias, G. (1989). *Sacha Jambí: el uso de las plantas en la medicina tradicional de los quichuas del Napo*. Abya Yala.
- INEC (2022). *Censo de población y vivienda*. <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/base-de-datos-censo-de-poblacion-y-vivienda/>
- INSTRUCT (2002). *Imbakucha, estudios para la sustentabilidad*. Indugraf.
- Johnson, O. (2002). La unión de medicinas. *Perspectivas de salud, revista de la Organización Panamericana de la Salud* Volumen 7, N°3
- Kadya, E. (1998). Senegal en el espejo cósmico. En *El Correo de la UNESCO*, pp.20-23.
- Lebret, I. (1981). *La vida en Otavalo en el Siglo XVIII*. BCE-IOA.
- León, G., Acosta, M., Saavedra, M. y Almonacid, S. (2022) Medicina tradicional como tratamiento de la COVID-19 en estudiantes y familiares en una universidad de la sierra del Perú. *Aten primaria* Jan, 55(1) doi:[10.1016/j.aprim.2022.102526](https://doi.org/10.1016/j.aprim.2022.102526)
- Lévi-Strauss, C. (1986). *Raza y cultura*. Teorema.
- (1977). *Antropología estructural*. Eudeba.
- (1966). *Las formas elementales del parentesco*. Paidós.

- Maldonado, L. (1975). *Religiosidad popular*. Editorial Cristiandad.
- Malinowski, B. (s/f). *Magia, ciencia y religión*. Planeta Agostini.
- Malvido, E. (2005). Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México. En *Arqueología Mexicana*, 13(76).
- Marzal, M. (2016), *Historia de la Antropología, Vol II*, Editorial Abya Yala
- Mazzáfero, V. (s.f.). *Epistemología y salud pública*, s/ed.
- Metraux, A. (1967). *Religión y magia indígenas de América del Sur*. Aguilar.
- Moncada–Mapelli, E. y Salazar-Granara, A. (2020). Medicina tradicional y COVID-19, oportunidad para la revaloración de las Plantas Medicinales Peruanas. *Revista del Cuerpo Médico Hospital Nacional Almazor Aguinaga Asenjo*, 13(1), 103-104.
- Morales, J. (s.f.). *Las Brujas de Mira*. Mitos y Leyendas del Ecuador. <http://www.cuco.com.ar/ecuador1.htm>
- Moreno Yáñez, S (2000), *Syllabus de Taller I*, PUCE, Quito
- (1988) Formaciones políticas tribales y señoríos étnicos, en *Nueva Historia del Ecuador, Época Aborigen Vol. II*, Corporación Editora Nacional
- Moreno, S. y Rueda, M (1995) *Cosmos, hombre y sacralidad*, Abya Yala
- Muñoz Bernand, C. (1986) *Enfermedad, daño e ideología: antropología médica de los Renacientes de Pindilig*, Abya Yala
- Noriega. P. (2010) *El vuelo de águila y el cóndor: historia de un yachak* [Tesis, Universidad Politécnica Salesiana]. <http://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/10463>
- Ontaneda, L. (2007). *Ecuador: hitos de su pasado precolombino*. Banco Central del Ecuador.
- Organización Mundial de la Salud (1977), *Crónica de la OMS #31*
- (1984), *Crónica de la OMS #38*
- Pedersen, D. (1980) *Medicina tradicional en el Ecuador, estructura de los sistemas no formales de salud*, 1980, Banco Central del Ecuador
- Pelt, J. (1979), *Las plantas medicinales florecen de nuevo*, El Correo de la Unesco, año XXXII, en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000074776_spa
- Pico, A. (2013). *Voladoras: la red invisible del relato*. Serie Magíster UASB.
- Poveda, J. (1997) *El arte natural de curar*, Edit. Temas de Hoy
- PRATEC (2020) *Medicina ancestral andina*, en <https://pratec.org/pratec/documentos/medicina-ancestral-andina-pratec.pdf>
- Quirce, C. (2011). El chamanismo y las drogas enteogénicas/alucinatorias del mundo precolombino. *Revista Costarricense de Psicología*, 29(43), 1-15.
- Rodríguez, G. y Taxo, A. (1996). *La visión cósmica de los Andes*. Abya Yala.
- Sánchez Parga, J. y Pineda R. (1985) *Los yachac de Ilumán* en *Cultura* No 21, Revista del Banco Central del Ecuador, Quito.
- Sanhueza, R. (1986), *Etnomedicina en la provincia de Manabí*, Abya Yala

Sharon, D. (1980). *El Chamán de los Cuatro vientos*. Siglo XXI.

Schwartz, F. (2008). *Introducción a la geografía sagrada*. Instituto Internacional Hermes. <https://www.hermesinstitut.org/2024/02/08/introduccion-a-la-geografia-sagrada/>

Shwitzer, D. (1994). Cambiashun. Las prácticas médicas tradicionales y sus expertos en San Miguel del Común, una comuna indígena en los alrededores de Quito. *Mundus Reihe Ethnologie, Vol. 81*. Holos Verlag, Bonn.

Tatzo, A. (1998). *La faz oculta de la medicina andina*. Abya Yala.

Tabares, G. (2018). Dilemas y rupturas entre yachak y la figura del poncho dorado en Ecuador. *Alteridades*, 28 (55), 37-48. <https://www.doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2018v28n55/Tabares>


Turner, V. (1980). *La Selva de los Símbolos*. Siglo XXI.

UNESCO (1979). Las plantas medicinales florecen de nuevo. *Correo de la Unesco*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000074776_spa

Vacas, O., Medina, D., Íñiguez, J. y Navarrete H. (2017). *Los Kichwas del Alto Napo y sus plantas medicinales*. PUCE.

Wolf, T. (1976) *Geología y Geografía del Ecuador*, Supremo Gobierno de la República del Ecuador



 **PUCE** | IBARRA

ISBN: 978-9978-375-74-7



9 789978 375747