

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA  
CONVOCATORIA 2010-2012**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA**

**CUANDO LOS SABERES SE HACEN AUDIBLES, LA TRASMISIÓN DEL  
CONOCIMIENTO EN EL ECUADOR DEL SIGLO XXI**

**ANDREA ELIZABETH BRAVO DÍAZ**

**MARZO 2013**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA  
CONVOCATORIA 2010-2012**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA**

**CUANDO LOS SABERES SE HACEN AUDIBLES, LA TRASMISIÓN DEL  
CONOCIMIENTO EN EL ECUADOR DEL SIGLO XXI**

**ANDREA ELIZABETH BRAVO DÍAZ**

**ASESOR DE TESIS: VICTOR BRETON**

**DIRECTOR DEL TALLER DE TESIS: XAVIER ANDRADE**

**LECTORES/AS: DAVID CORTEZ  
ABRAHAM AZOGUE**

**FEBRERO 2013**

**DEDICATORIA**

A Rosa y Román  
También al Misterio

## **AGRADECIMIENTOS**

El agradecimiento hacia todos los seres maravillosos que han acompañado mi camino de investigación ha dejado una huella indeleble en mi corazón. Su presencia, paciencia y generosidad ha sido quizás el mayor aprendizaje dentro de este proceso. En primer lugar mis padres y hermano, con el soporte emocional indispensable para avanzar por los caminos más desconocidos. Así también un profundo reconocimiento a los taitas y mamas que con su sabiduría me abrieron las puertas de todo un universo: taita Sergio, taita Alejo, mama Andrea H., Panchito Aguirre, mama Michi, taita Jorge, Anita Abad, Sabine y Fernando Montesinos.

Me faltan palabras para agradecer los consejos y el soporte indispensable de Victor Breton y X Andrade, quienes han sabido ampliar mis horizontes más allá de lo que algún día pude imaginar, han sido pues verdaderos taitas de las ciencias sociales.

## ÍNDICE

<b>Contenido</b>	<b>Páginas</b>
<b>RESUMEN</b> .....	8
<b>INTRODUCCION</b> .....	9
<b>CAPÍTULO I</b> .....	13
<b>LA TEORIZACIÓN DE LA PRÁCTICA, EXPLORACIONES DE UNA ANTROPOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO</b> .....	13
El conocimiento en la historia de la antropología .....	14
Inspiraciones para la antropología del conocimiento .....	16
La antropología del conocimiento como un subcampo de investigación .....	18
Conocimiento, simbolismo y ritual .....	21
Una antropología del conocimiento multidisciplinar .....	23
Los ejercicios de traducción .....	25
Los saberes desde el sur.....	27
La antropología frente a los saberes “tradicionales” o “ancestrales” .....	34
Conocimiento local y tradicional en Latinoamérica.....	37
Lo recorrido y lo queda por explorar en relación a los saberes tradicionales .....	39
<b>CAPÍTULO II</b> .....	42
<b>LOS MATICES DE LA “ANCESTRALIDAD” EN EL RÉGIMEN DEL BUEN VIVIR</b> .....	42
Panorámica del <i>Sumak Kawsay</i> .....	42
Los Saberes “Ancestrales” en la refundación del Estado .....	49
El Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013, del discurso a la práctica .....	57
La producción de los saberes.....	61

El eco de los saberes .....	70
<b>CAPÍTULO III .....</b>	<b>73</b>
<b>PRÁCTICAS DE MEDICINA TRADICIONAL EN EL SUR: MAGIA, POLÍTICA Y MERCADO .....</b>	<b>73</b>
Los hombres y mujeres de medicina del siglo XXI, una red y un mosaico .....	75
Los ritos y prácticas de medicina tradicional, detenidos en el tiempo o adaptados al espacio-tiempo.....	82
Limpias .....	83
Temazcal.....	84
Ceremonias de medicina tradicional .....	85
Búsqueda de visión.....	88
Danza del sol .....	89
El mosaico étnico “tú eres como nosotras, ya no hay diferencias” .....	91
De drogas a medicinas, de brujería a sabiduría “ancestral” .....	94
Un público o un pueblo, una búsqueda de conocimiento .....	97
El compromiso político y la inserción al mercado .....	98
<b>CAPÍTULO IV.....</b>	<b>101</b>
<b>UNA AUDIBILIDAD INEVITABLE .....</b>	<b>101</b>
“Los hijos de las flores”, los ecologistas y el movimiento indígena .....	102
“Yo sí apoyo al movimiento indígena” .....	110
El territorio y los recursos naturales .....	112
Libertad de Culto .....	113
El mundo mítico como necesidad.....	115
Un conocimiento políticamente aceptado.....	118
El uso de redes sociales y tecnología audiovisual .....	120
El despertar de la serpiente, la profecía de los subalternos .....	122

<b>CONCLUSIONES</b> .....	128
<b>UN MITO PARA EL PUEBLO</b> .....	128
De las religiones revolucionarias y otros fantasmas.....	138
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	141
<b>ENTREVISTAS</b> .....	148

## RESUMEN

La presente investigación registra el proceso social que permitió la visibilización de los saberes “ancestrales” en las últimas décadas en el Ecuador. Unos saberes que permanecieron en la subalternidad y que ahora están presentes en la normativa constitucional, en planes y proyectos estatales, en las luchas reivindicatorias indígenas y en la vida de las personas que acuden a temazcales y ceremonias de medicina tradicional.

Exploro las redes y los procesos históricos que han contribuido a generar un nuevo estatus para estos saberes, evidenciando también las contradicciones que en torno a ellos se presentan. En este sentido describo las dinámicas de transmisión del conocimiento en los espacios en donde se los vivencia, así como el tratamiento que están recibiendo por parte de instancias oficiales.

Las medicinas que se usan en las ceremonias son las llamadas “plantas de poder” y ocupan un lugar relevante en esta investigación, pues los efectos psicoactivos que producen influyen en los procesos de transmisión del conocimiento. De ahí que me cuestiono por los mecanismos cognitivos a través los cuales accedemos al pensamiento simbólico.

Todos esto para evidenciar que los procesos en torno a los conocimientos no están ajenos al orden social imperante y que la agencia de los individuos influye tanto en el contenido que se trasmite como sus formas.



## INTRODUCCION

A lo largo de esta investigación describiré el proceso social que ha permitido el cambio de estatus de una serie de conocimientos que durante siglos han sido proscritos. Como una expresión de lo que la Constitución ecuatoriana del 2008 denomina los saberes “ancestrales”, las ceremonias de medicina tradicional que se realizan en Ecuador nos permiten acercarnos a una realidad inusitada. Estas ceremonias, que serán abordadas en el trabajo de campo, se llevan a cabo en espacios que no tienen más de dos décadas de organización y sin embargo incorporan componentes de una “ancestralidad” nativa.

Una primera impresión podría apuntar al surgimiento de estos saberes “ancestrales” por un proceso de reivindicación identitaria gestado por los indígenas. Sin embargo, cuando vemos la gran cantidad de mestizos que asisten a las ceremonias de medicina tradicional, contribuyendo a la reactivación del uso de las plantas de poder “ancestrales”, surgen otros cuestionamientos. Podría entonces empezar a pensarse en la influencia de tendencias *New Age* que en Ecuador han tomado la forma de un nativismo.

El panorama se complejiza cuando consideramos que el Gobierno ecuatoriano ha impulsado un proyecto de desarrollo del Buen Vivir, inspirado en la noción de *Sumak Kawsay*, atribuida a los pueblos indígenas. La pretensión de retomar nociones de vida indígenas incluye en su propuesta el rescate de los llamados saberes “ancestrales”. De ahí que al menos 14 instituciones estatales, entre Ministerios y Secretarías se encuentran desarrollando normativas, planes y proyectos en este sentido. Lo que resulta extraño es que no existen acuerdos en relación a qué son los saberes “ancestrales” y cómo determinar qué o quién ingresa en las categorías de lo “ancestral”. Ciertamente resulta difícil regular aquello que no se comprende.

Esta es la historia de unos conocimientos diferenciados del paradigma científico Occidental, pues en su constitución incluyen elementos subjetivos y filosóficos, de ahí que en otros tiempos fueron catalogados de “brujería”. Su manifestación se realiza especialmente en contextos ceremoniales que incluyen el uso de plantas de poder, las cuales fueran vedadas por la Iglesia católica, tratadas como veneno o como drogas. Sin embargo, en el siglo XXI registramos intentos de normativa para garantizar la propiedad intelectual de los pueblos indígenas sobre estas plantas, con la intención de protegerlas.

Ahora resulta políticamente correcto proteger las ceremonias nativas e incluso económicamente rentable, por el aumento del turismo consumidor de lo “ancestral”.

Como parte del discurso reivindicatorio de este conocimiento encontramos fuertes proclamas ecologistas y espirituales, que lo presentan como una vía para mantener mejores relaciones con el entorno. La mayoría de las ceremonias se realizan en el campo, de hecho el lugar donde se centra mi investigación, Shuracpamba, conserva un hábitat natural en donde todavía se pueden ver cóndores y el taita que cuida el lugar es un ecologista convencido.

Para abordar el proceso de visibilización de los saberes “ancestrales” registraré y contrastaré el discurso de los distintos actores, considerándolo además desde una perspectiva histórica. Los conocimientos no pueden ser concebidos de manera aislada sin relación con sus procesos de difusión, pues en la conservación o reactivación de conocimientos el ser humano y sus intereses juega un papel central, el conocimiento responde a la sociedad en la cual se manifiesta.

En el capítulo 1 realizaré un abordaje desde la literatura antropológica que ha considerado al conocimiento como objeto de investigación. Pues parto del reconocimiento que los llamados saberes “ancestrales” sí responden a un cuerpo de conocimientos susceptibles de ser investigados. Para contemplar el momento político y social que ha permitido su emergencia será necesario considerar las posturas decoloniales que abogan por la reivindicación de los saberes “ancestrales”. También reflejaré lo que se ha trabajado en relación a los ejercicios de traducción a la hora de acercarse a un conocimiento.

En el capítulo 2 la atención estará centrada en el Estado, así comenzaré analizando los planteamientos del proyecto político del Buen Vivir y la noción de *sumak kawsay*, así como las posiciones de sus detractores. Evidenciaré el sentido con el cual se está considerando al saber “ancestral” en la normativa, planes y proyectos del país, comenzando con la Constitución del 2008. Todo esto en primer lugar para evidenciar la relevancia que tienen lo “ancestral” en el discurso político, en segundo lugar para dejar ver las contradicciones y esencialismos en el tratamiento de estos saberes y por último para entender cuán lejos estamos del idílico conocimiento amigable con la naturaleza.

En el tercer capítulo describo los resultados de mi estudio de caso con Shuracpamba como el espacio central donde se desarrolla esta historia. La intención es registrar cómo se viven los saberes “ancestrales” en el siglo XXI. Aunque este conocimiento se atribuye a los indígenas ahora encontramos también mestizos con la categoría de chamanes, los cuales forman redes que enlazan distintas tradiciones, historias y hasta posturas políticas.

En el último capítulo evidencio algunos de los mecanismos y vías a través de los cuales estos conocimientos se hacen audibles, éstos van desde la reactivación de mitos hasta el uso de redes sociales para convocar a ceremonias.

Ciertamente este es un tema complejo de abordar desde un enfoque que pretende encontrar las interacciones históricas y globales en torno a un proceso social. La extrema subjetividad que atraviesa estos conocimientos nos hace pensar en la postura que debe asumir el antropólogo para proporcionar un análisis crítico, sin ser ajeno a las vivencias que describe. De ahí que para realizar el presente estudio he participado de rituales como la búsqueda de visión y la danza del sol, que serán descritos en el capítulo 3, en los cuales se viven condiciones extremas y profundamente emotivas. Así, consciente que existen procesos que no pueden ser entendidos únicamente desde la objetividad y que la subjetividad puede proveernos elementos importantes, he buscado conjugar estos dos elementos para brindar una mirada más amplia de lo que aquí se trata.

*“Aquellos que fueron vistos bailando fueron juzgados insanos por aquellos que no podían escuchar la música”*

**Nietzsche**

*“Cuando pienso que esos genocidas eran hombres me dan ganas de nacionalizarme culebra”*

**Brujo Ino Moxo**

*Se doctora en Medicina sin probar el Ayahuasca,  
no saben en Filosofía que traduciendo San Pedro  
Aguacolla es bebida de la clase principal,  
ignoran en Psicología que el Guantug  
se siembra para que en casa no entre Satán,  
no se ha preocupado ninguno de Agronomía  
de verificar si el Hongo especial de La Esperanza  
es el mismo de Sevilla, Provincia del Azuay.*

**Trueno Kocha**

# CAPÍTULO I

## LA TEORIZACIÓN DE LA PRÁCTICA, EXPLORACIONES DE UNA ANTROPOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

Al tomar por objeto un mundo social en el que uno se halla comprendido, se obliga a tropezar, bajo una forma que podría llamarse dramatizada, con una cierta cantidad de problemas epistemológicos fundamentales, ligados todos ellos a la cuestión de la diferencia entre el conocimiento práctico y el conocimiento erudito, y especialmente a la dificultad particular de la ruptura con la experiencia nativa, originaria, y de la restitución del conocimiento obtenido al precio de dicha ruptura (Bourdieu, 2008: 11).

Los saberes “ancestrales” han despertado en los últimos años una curiosidad inusitada, con un público mayormente mestizo que empieza a vivirlos, teorizarlos o incluso acogerlos en su normativa. El gusto por lo tradicional, los tambores, los colores, los símbolos, englobados en lo que ha sido definido como saberes “ancestrales” está presente en el siglo XXI en América Latina. A través de esta investigación procuramos registrar las dinámicas que han permitido el nuevo estatus de dichos conocimientos.

El tomar una postura epistemológica para aproximarse a un conocimiento práctico, resulta siempre una tarea difícil, no sólo porque de ello depende en gran medida nuestra pericia al traducir la lógica práctica a una reflexión académica, sino sobre todo porque “la escogencia de una epistemología y de un marco teórico siempre es un proceso político con consecuencias para el mundo real” (Escobar 2005:23).

El abordaje teórico de la presente investigación se inscribe dentro de la corriente de la antropología del conocimiento, que como subcampo de investigación se ha configurado en las últimas décadas, aunque el conocimiento como objeto de estudio ya fue considerado en los trabajos sobre etnocencia y en los análisis desde la ecología cultural acerca los saberes de los “otros” pueblos<sup>1</sup>. Este subcampo de investigación se encuentra en constante transformación por su carácter multidisciplinar. Permite cierta flexibilidad a la hora de poner a sus teóricos en discusión con miembros de otras disciplinas, lo cual facilita el acceso a nuevas comprensiones de las dinámicas en torno al conocimiento.

---

<sup>1</sup> Vease Shapiro (1993), Steward (1955), Rappaport (1968).

El análisis propuesto en esta línea, contempla la posibilidad de tomar como objeto de estudio el conocimiento para describir los procesos que lo legitiman, difunden y visibilizan. Esta labor requerirá considerar los factores cognitivos que intervienen en su formación, el ambiente físico que influye en su configuración y las relaciones sociales que guían su circulación.

La perspectiva planteada exige un abordaje de los trabajos antropológicos que problematizan el ejercicio de traducción que se da al momento de transmitir un conocimiento, especialmente si éste no pertenece a la cultura a la cual se adscribe ese saber. En este punto el papel que juegan los sistemas “expertos” al momento de definir qué es un “saber ancestral” desde las políticas estatales o las normativas jurídicas internacionales, resulta particularmente interesante de ser abordado, frente a la notoria dificultad de definir quién expide las “cédulas de ancestralidad”<sup>2</sup>, desde cuándo un conocimiento puede ser considerado “ancestral” y qué entendemos por “tradición”. Junto a estas consideraciones, será necesario aclarar bajo qué lógica se ha decidido utilizar, de manera diferenciada, en algunos casos la palabra “saberes” y en otros “conocimientos”, para nombrar al conjunto de ideas y prácticas objeto de esta investigación.

Por último, será necesario un diálogo con los estudios decoloniales, desde donde se ha planteado la descolonización del conocimiento de los países del sur<sup>3</sup>. Resulta oportuno contemplar los debates sobre la reivindicación de paradigmas, epistemologías y ontologías diversas que surgen cada vez con más fuerza en los trabajos antropológicos desde el sur. He aquí donde un estudio con base empírica sólida, puede darnos pistas sobre qué es lo que permite la legitimación de un conocimiento tradicional en la lógica del sistema mundo.

### **El conocimiento en la historia de la antropología**

Las teorías epistemológicas clásicas surgieron con la modernidad y el reconocimiento de una forma de poder, generada a partir del ejercicio de la razón (Quijano 2000;

---

<sup>2</sup> Cuestionamiento realizado por Victor Bretón en clase de Antropología del Desarrollo, agosto 2011.

<sup>3</sup> El abordaje de esta perspectiva resulta necesario aunque difiere respecto de su postura política, especialmente en relación a su crítica radical de aquello considerado como “occidental”.

Mignolo 2003); dicho conocimiento fue pensado como un atributo de un sujeto universal occidental, en su interés por explorar en busca de la verdad. Tal como lo plantea la socióloga Silvia Rivera (2000), esta idea en pos de la racionalidad se reforzó con el movimiento filosófico de la Ilustración. Frente al reino de la razón surgieron reacciones desde los románticos alemanes, argumentando contra la posibilidad de un conocimiento cierto. En la lucha contra la razón universal, se buscó resaltar las diferencias de la “conciencia” subjetiva de los distintos grupos culturales.

En las primeras décadas del siglo XX, Malinowski y Radcliffe-Brown desde el funcionalismo británico, contemplaron la necesidad de estudiar los sistemas de ideas contemplando su aporte práctico para las configuraciones sociales. Malinowski (1993) en su trabajo sobre *Magia, Ciencia y Religión* ya dejaba claro que los pueblos “primitivos” disponían de un tipo de conocimiento consciente diferenciado de la magia; si bien en estos trabajos no se evidencia todavía un abordaje de sistemas de conocimientos más allá de la función que puedan cumplir dentro de un sistema, pone de relevancia el hecho que en las distintas culturas existen conocimientos estructuralmente equivalentes a lo que consideramos ciencia.

En la segunda mitad de este siglo Claude Lévi-Strauss, con su antropología estructuralista inspirada en la lingüística Saussureana<sup>4</sup>, sentó las bases para toda una corriente de investigadores interesados en descifrar la “mentalidad primitiva” (Lévi-Strauss, 1997), a la cual no se la concibe como anterior al “pensamiento domesticado”, sino como una forma de pensamiento con lógicas diferentes. Desde Norteamérica, por su parte, Geertz (1994) comprobó que el conocimiento presenta diferentes formas de acuerdo al espacio donde es construido, considerando entonces la noción de conocimiento local como aquél que responde a las redes de significación de la cultura de la cual hace parte. Sin embargo, la antropología del conocimiento como se la concibe actualmente se ha distanciado de estas corrientes predominantes. El antropólogo Fredrik Barth<sup>5</sup> resume la posición respecto de los íconos del estudio de los significados:

Asumí que sus rituales estaban llenos de significado, pero me mantuve escéptico respecto de los dos enfoques antropológicos dominantes para analizar tales significados. El primero, la altamente intelectualizada y

---

<sup>4</sup> Ferdinand de Saussure, lingüista suizo que inspiró la lingüística estructural del siglo XX.

<sup>5</sup> Uno de los mayores representantes de la antropología del conocimiento en la actualidad.

abstracta teoría de Leví-Strauss, modelada por el análisis estructural de la lingüística y con énfasis en el mito; el otro, la poco teorizada “descripción densa” de Clifford Geertz, que busca a una interpretación cultural de los significados acumulando datos sobre una masa de instituciones culturales locales con la esperanza que un sistema inherente emerja gradualmente. Mi esperanza, al contrario, era ir de la razón de lo específico a lo general: a través de la familiaridad con los actores y las circunstancias locales en la tribu de Nueva Guinea para aprender lo que los rituales decían de sus participantes, y sólo ahí trabajar hacia atrás buscando las características que pudieron hacer a los ritos capaces de codificar y comunicar mensajes particulares (Barth, 2007:10).<sup>6</sup>

Aunque la antropología del conocimiento no se haya regido por una de las corrientes predominantes para la interpretación de los significados culturales, es evidente que las contempló como vías ya transitadas que podían ser trabajadas en nuevos sentidos; de hecho éste es un subcampo que bebe de las diversas corrientes antropológicas que han abordado la problemática del conocimiento y los significados.

### **Inspiraciones para la antropología del conocimiento**

Un acercamiento a una antropología del conocimiento pasa necesariamente por reconocer los aportes provenientes de los estudios lingüísticos y cognitivos; se ha considerado la estrecha relación entre lenguaje y conocimiento, como si de alguna manera el conocimiento se manifestara mejor a través del lenguaje. El antropólogo lingüista Roger Keesing (1979, citado en Crick 1982:288) al abordar la relación entre conocimiento lingüístico y conocimiento cultural dejó claro que el primero sólo se puede entender en tanto manejemos alguna comprensión del segundo, en razón que no se concibe un sistema lingüístico independiente de la cultura en la cual está contenido y las correspondientes reglas sociales que rigen sus interacciones.

La etnociencia o antropología cognitiva, tuvo su auge en la década de los 50 y 60 en Estados Unidos, generando algunos avances en relación al estudio del conocimiento. Aunque no hubo un creador único de esta corriente sino que se concibió más como un colectivo, fue el antropólogo norteamericano Goodenough quien le dio un impulso mayor a la idea de identificar la cultura con el conocimiento como objeto de investigación, entendiéndose a éste como aquello que es necesario saber para dirigir la

---

<sup>6</sup> Todas las traducciones del inglés me corresponden.



conducta social de un modo aceptado por parte de los otros miembros de la organización social (Goodenough en Reynoso, 1998:15).

Antes de la aparición de los trabajos sobre sistemas neurocognoscitivos, los estudios sobre el conocimiento se enfocaban en las “ideas” consideradas como unidades almacenadas en la mente, las cuales se creían un reflejo de lo que ocurre en el exterior. Con el nuevo enfoque se deja atrás el estudio de las ideas para concentrarse en nuestros esquemas cognitivos, así como en los factores culturales que intervienen en su configuración, adquiriendo sustancia a través de la comunicación y la aplicación (Wolf, 2001).

En este punto es necesario resaltar el aporte de los trabajos provenientes de la antropología psicológica, pues varias de sus investigaciones han generado insumos para la antropología del conocimiento. Aunque se ha marcado un distanciamiento, como lo explica Malcolm Crick en su revisión de la antropología del conocimiento en los años 80 para la *Annual Review of Anthropology*:

Se debe hacer una mención aquí al campo más amplio de la antropología psicológica, porque muchos de los focos de interés de los practicantes de este campo –enculturación, cognición, etc.- son claramente relevantes para la antropología del conocimiento. Mientras que estos tópicos son importantes, existen considerables dudas sobre la validez intercultural de la gran parte de la antropología psicológica. Lo que está claro es que los psicólogos y los antropólogos están usualmente hablando de temas muy diferentes de modo que no hay acuerdo en el marco que conecte las dos disciplinas. Aunque los términos que usen sean los mismos, los intereses no son idénticos (Crick, 1982:289).

Aunque las perspectivas de la psicología y la antropología son diferentes, los trabajos combinados de estas dos ciencias han significado un avance en el estudio de los factores cognitivos que influyen en la trasmisión del conocimiento, de ahí que no se pueda dejar de considerar esta perspectiva.

En los últimos años, el interés por la relación entre el conocimiento y los contextos sociotécnicos en que se producen ha generado investigaciones muy interesantes, en las cuales se retoman los cuestionamientos del canadiense Marshall McLuhan en torno a la influencia del desarrollo de la escritura en nuestros esquemas cognitivos, pregunta que lleva a pensar en los cambios generados en una era

multimedia. En este sentido, se habla también de las dificultades que podríamos encontrar como antropólogos a la hora de acercarnos a la comprensión de culturas que tienen un manejo mucho más elaborado de pensamiento simbólico y con él de las funciones del hemisferio cerebral derecho. La diferenciación de la manera como nos concebimos a nosotros mismos y cómo procesamos la información es necesaria para saber bajo qué filtros vamos a acercarnos a las otras culturas (Crick, 1982:292).

### **La antropología del conocimiento como un subcampo de investigación**

En las últimas décadas del siglo XX los trabajos en los cuales se planteaba al conocimiento como un objeto de investigación por sí mismo, se fueron haciendo cada vez más relevantes en el mundo académico. Roy Rappaport (1971, citado en Wolf 2001) contemplaba la posibilidad de comparar modelos cognoscitivos de manera transcultural, Mary Douglas (1986) alertaba sobre el retraso u olvido de ciertos conocimientos en relación a las instituciones en el cuales están inscritos. Sin embargo, Malcolm Crick (1982) en el ya citado ensayo sobre antropología del conocimiento para la *Annual Review of Anthropology* dejó claro que la antropología del conocimiento no estaba constituida todavía como un subcampo en los 80. Aunque ciertamente se podían encontrar algunos trabajos que se enmarcaban en esta temática, la mayoría de ellos no hacían referencia a la antropología del conocimiento, sino a categorías más familiares como cognitivo, universales, ideologías, simbolismo. En esta línea de pensamiento se ha puesto de manifiesto en la antropología el tema de la consciencia, considerada como el conocimiento que podemos tener de algo o alguien, desde las formas más intuitivas hasta las reflexivas.

Pese a los esfuerzos anteriores, el ensayo de *Antropología del Conocimiento* de Fredrik Barth (2002) a inicios del siglo XXI, evidenció el escaso avance de estudios en esta línea de investigación y emprendió un intento por fundar un método antropológico, lo cual marca un avance para este subcampo en relación a los trabajos de registrados por Crick en los 80. Desde este posicionamiento metodológico se consideran tres aspectos primordiales del conocimiento que deben ser analizados en una investigación:

Veo tres caras o aspectos del conocimiento que pueden distinguirse analíticamente. En primer lugar, cualquier tradición de conocimiento contiene un corpus de afirmaciones sustantivas e ideas sobre aspectos del mundo. En segundo lugar, esto debe ser presentado y transmitido a través de uno a varios medios de comunicación como una serie de representaciones parciales en forma de palabras, símbolos concretos, gestos puntuales, acciones. Y en tercer lugar, debe ser distribuido, comunicado, empleado y transmitido entre una serie de relaciones sociales instituidas. Estas tres caras del conocimiento están interconectadas. (Barth, 2002:3)

En este sentido se abordará el conocimiento en la presente investigación, así los llamados saberes “ancestrales” serán considerados como un *corpus* de ideas sobre el mundo que es transmitido, distribuido y empleado por diferentes medios en el marco de una organización social. Considerar que estos tres aspectos se manifiestan en cada aplicación y transacción de conocimiento, así como en cada *performance* nos permite hacer el estudio de los saberes como parte de un proceso social que los valida al tiempo que facilita su audibilidad.

Al hablar de una tradición de conocimiento entendemos que éste no es sólo lo que aprehendemos en base a la experimentación personal sino aquello que podemos inferir a partir de lo que otros nos transmiten, de hecho gran parte de nuestro saber y los criterios de validez que utilizamos los hemos recibido de otros (Barth, 2002), así las tradiciones de conocimiento nos permiten compartirlo intersubjetivamente bajo diferentes mecanismos.

Más allá de la noción general de conocimiento, debemos considerar que la forma de acercarnos a él y posteriormente manifestarlo variará entre las distintas tradiciones, así en algunas se priorizará el sentido común<sup>7</sup>, en otras el trabajo empírico, la codificación o un método científico. Así mismo el conocimiento en relación al territorio en el cual se manifiesta será considerado como local en oposición al universal. En este sentido, el conocimiento se manifiesta como un intento por explicar nuestras experiencias y comprender la realidad desde una tradición que prioriza determinados criterios de validez.

---

<sup>7</sup> Entendido éste como lo aborda Bourdieu en su *Sentido Práctico* (2007:91), así el sentido común hace referencia a las creencias compartidas respecto de las posibilidades de lo que en un campo determinado se considera como lógico o razonable, excluyendo al mismo tiempo las conductas que vayan en contra de condiciones objetivas de dicho campo, conductas que se considerarían como “locuras”.

Aunque algunos antropólogos han relacionado a la cultura con el proceso de adquirir conocimiento de reglas, valores y creencias de una sociedad, así como su manifestación, la antropología del conocimiento distingue entre cultura y conocimiento considerando como su objeto de estudio al conjunto de afirmaciones sobre la realidad que se constituye y mantiene bajo determinado tipo de relaciones sociales, lo cual permitiría hablar de circulación del conocimiento y su legitimación. La diferencia con la noción de cultura se manifiesta en este sentido:

El conocimiento proporciona a las personas materiales para la reflexión y premisas para la acción, mientras que la “cultura” muy fácilmente trata de abarcar también las reflexiones y sus acciones. Además, las acciones se convierten en conocimiento para los demás sólo después de acontecido hecho. Así, el concepto de “conocimiento” sitúa sus partes de una forma particular e inequívoca respecto de los eventos, acciones y relaciones sociales.

El conocimiento se distribuye en una población, mientras que la cultura nos hace pensar en aquello que se comparte de manera difusa. Nuestro escrutinio está dirigido a la distribución del conocimiento –su presencia o ausencia en determinadas personas- y los procesos que afectan esa distribución pueden llegar a convertirse en los objetos de estudio. (Barth, 2002:1)

Esta diferenciación entre conocimiento y cultura permite realizar un rastreo de aquello que de otra manera parecería difuso y facilita el registro de un proceso social concreto. Vemos entonces que la realidad es susceptible de ser entendida en tanto la interpretemos produciendo lo que llamamos conocimiento en las diferentes tradiciones, aunque el bagaje de saberes varía entre los distintos sujetos de acuerdo a sus condiciones personales y las relaciones sociales en las cuales se manifiesta. La complejidad del estudio del conocimiento va más allá de definir qué se considera como tal, la antropología busca entender su distribución y cambios, los procesos de transmisión, las condiciones en las cuales algunos se mantienen y otros se pierden.

En los últimos años, los estudios de Barth han sido acogidos con un interés particular por los investigadores interesados en descifrar la llamada “sociedad del conocimiento” y aquellos que trabajan la teorías de la complejidad que critican el paradigma del conocimiento científico cartesiano (González, 2008). Sin embargo, el programa propuesto para la antropología del conocimiento mantiene una posición agnóstica respecto de la verdad o falsedad de los conocimientos mismos, en la línea de

lo planteado por Barnes, Bloor y Henry (1996, citados en Barth 2002), es decir un acercamiento hacia el conocimiento humano, prescindiendo de juicios de valor y enfocándose en las formas como se presenta en las diferentes poblaciones y tradiciones, cómo se produce, cómo se aplica, trasmite y representa.

El aporte a la antropología del conocimiento desde las investigaciones en la línea de Latour y Woolgar (1986) sobre la construcción del conocimiento científico, es clave para desmitificar las ideas respecto a los cuerpos de conocimientos aislados, puros, independientes de un sistema ideológico y social, estos trabajos permiten identificar cómo los conocimientos son influidos por las relaciones sociales y a su vez el efecto que estos tienen sobre las mismas.

### **Conocimiento, simbolismo y ritual**

La categoría de símbolo nos obliga a cuestionarnos sobre las formas de razonamiento desde las cuales abordamos el lenguaje simbólico, desde una óptica predominantemente racional se intenta decodificar incluso el pensamiento simbólico, sin embargo esto podría ser no más que un ejercicio de traducción incapaz de comunicarnos el contenido del símbolo, del arte o el ritual. De ahí que esta discusión podría llevarnos a buscar respuestas en los factores cognitivos que influyen en la asimilación de un mensaje.

Aunque la antropología a mantenido latente un interés por el estudio de las estructuras fundamentales de la mente y la capacidad simbólica del ser, poco se ha dicho sobre de los aspectos biológicos y neurológicos relacionados con el cerebro. En este sentido algunos autores resaltan la necesidad de entrar en conversación con los estudios neurobiológicos (Lamendella, citado en Crick 1982), que han dado mayores luces sobre los cuestionamientos en torno al funcionamiento cerebral humano. En esta línea de pensamiento los trabajos en neurolingüística y neuroestética aportan una nueva mirada hacia el conocimiento y su manifestación.

Si bien el simbolismo ha sido ampliamente trabajado en la antropología inspirando toda una corriente de investigación de antropología simbólica, dentro del estudio que nos convoca lo consideraremos principalmente desde el planteamiento de la

antropología de conocimiento. Fredrik Barth (2002) a partir de los resultados de su trabajo de campo en Nueva Guinea, aporta luces sobre la relación entre ritual y conocimiento:

El contenido ritual/religioso/cosmológico de la tradición de los Baktaman se encuadra claramente en mi concepto de conocimiento: provee a la gente una forma de entender los aspectos más importantes del mundo, una manera de pensar y sentir sobre el mundo y una vía para actuar en él. Se lo puede llamar el misterio del culto, reconociendo que “misterio” es una construcción filosófica bastante sofisticada que implica no la ausencia de conocimiento sino una experiencia de asombro ante los fenómenos y preguntas para las cuales uno cree que no pueden existir respuestas definitivas comprensibles. (Barth, 2002:4)

Este enfoque resulta particularmente relevante para el caso de estudio que trabajaré en la presente investigación, en el cual se registra las interacciones en torno a las “ceremonias de medicina tradicional” que se practican en Ecuador, las cuales se manifiestan como un rito que permite a sus participantes acercarse al “gran misterio” tanto para sanarse física o psíquicamente, como para obtener algún tipo de respuestas de aquello que se considera como la fuente de todo conocimiento. Así mismo, estas ceremonias gozan de una efectividad considerable al momento de transmitir saberes tradicionales, tanto aquellos relativos a la convivencia social, como los relacionados con la biología y la biodiversidad.

Cuando consideramos la información transmitida a través de las rituales resulta inevitable cuestionarnos sobre el tipo de pensamiento que se utiliza para configurarlo y comprenderlo, encontrándonos con ciertas dificultades al momento de traducirlos al lenguaje fonético tal como pasaría con una obra de arte pictórico, cuya traducción o interpretación jamás constituye la obra en sí misma. El planteamiento se confirma cuando consideramos los estudios en neurociencias, que comprueban la actividad predominante del hemisferio cerebral derecho en los rituales, en tanto que el lenguaje está asociado a funciones más racionales regidas por el hemisferio cerebral izquierdo.

El célebre aunque fuertemente criticado trabajo del antropólogo Carlos Castaneda (2000)<sup>8</sup>, en el cual narra su acercamiento al conocimiento de un brujo yaqui llamado Don Juan, logró evidenciar de alguna manera lo que ahora se pone en cuestión,

---

<sup>8</sup> Ampliamente difundido en los años 60 entre los círculos de contracultura y constantemente referido por quienes frecuentan los espacios ceremoniales objeto de esta investigación.

la dificultad de describir de manera sistematizada un conocimiento que tiene más relación con experiencias vitales, con una forma de ser o estar en el mundo. Los planteamientos en este sentido han generado debates a nivel epistemológico y una reflexión antropológica en cuanto a cómo las reglas metodológicas con las que nos acercamos a los sujetos investigados pueden influir en nuestras comprensiones.

### **Una antropología del conocimiento multidisciplinar**

En la actualidad, las propuestas desde la antropología del conocimiento se centran en la necesidad de constituir áreas de investigaciones multidisciplinarias, de modo que se pueda crear cuerpos de conocimientos basados en aspectos cognitivos, biológicos y sociales, los cuales nos permitirán acercarnos a una comprensión de las dinámicas en torno a la generación y trasmisión del saber. Emma Cohen en su revisión de los nuevos retos para la antropología del conocimiento, ilustra esta tarea:

La explicación de la emergencia, difusión, almacenamiento, persistencia, y transformación del conocimiento enfrenta numerosos retos teóricos y metodológicos. [...] Aunque los antropólogos están en una posición única para abordar algunos de estos retos, la colaboración con investigaciones en disciplinas vecinas es muy prometedora para el desarrollo de este campo de investigación. Los investigadores en ciencias humanas y sociales están reconociendo la importancia de la operatividad conjunta y mutua de los contingentes corporales, cognitivos, neuronales y mecanismos sociales que informan sobre la generación y la comunicación del conocimiento. Algunos trabajos científicos sobre aspectos cognitivos, en particular, son utilizados aquí para ilustrar como la antropología puede potencialmente contribuir no sólo a los esfuerzos de descripción e interpretación, sino al desarrollo y justificación de tareas explicativas. (Cohen, 2010:193)

La trasmisión cultural del conocimiento, las ideas y las prácticas, está influenciada en gran medida por los componentes físicos que hacen parte de su contexto, tanto el ambiente externo como los aspectos corporales de quien interviene en la trasmisión del conocimiento. La información se encontraría en las huellas neuronales producto de las sinapsis, en los sistemas neurocognitivos, sin embargo, sería re-activado a partir de simulaciones parciales de los estados cognitivos y corporales, del ambiente social y físico que intervinieron en su construcción. Tanto las condiciones corporales como los estímulos sociales y ambientales influyen en nuestros estados cognitivos (Barsalou,

Niedenthal, Barbey & Ruppert 2003 citados en Cohen, 2010:195). Estas premisas son particularmente importantes si nos referimos a los conocimientos tradicionales, que son transmitidos en América en medio de estados alterados de conciencia, producidos ya sea por plantas medicinales o por otros mecanismos en contextos rituales, los cuales hacen parte del mensaje que se pretende transmitir y no pueden ser ignorados a la hora de trabajar con esos cuerpos de conocimientos.

Se puede evidenciar un creciente interés por la antropología del conocimiento en relación a los mecanismos de comunicación e información en el siglo XXI, poniendo énfasis en la forma cómo se constituye el conocimiento, su circulación y la apropiación que de él se realiza. En esta línea de investigación Béguin-Verbrugge (2009) propone, para cumplir el cometido de investigación, combinar un análisis sistémico y fenomenológico, para entender los mecanismos subjetivos del conocimiento y las estructuras objetivas.

Al momento, se pueden identificar tres retos principales en materia de antropología del conocimiento, el primero, lo abordan los trabajos enfocados en la pregunta de cómo conocemos, en donde juegan un papel relevante los mecanismos cognitivos y los procesos que intervienen en la generación del conocimiento, lo cual a su vez reconoce que las condiciones en las cuales se produce el conocimiento son particularmente relevantes para el estudio de qué y cómo conocemos. El segundo reto plantea incorporar avances desde otras disciplinas que se están planteando también el cuestionamiento de cómo nos acercamos al conocimiento los seres humanos. El último reto importante aborda la necesidad de formular metodologías claras para la exploración antropológica en estas temáticas, considerando fundamental el trabajo empírico para el desarrollo de este campo de investigación (Cohen, 2010). Éste reto resulta particularmente importante a la hora de trabajar con los llamados “saberes ancestrales”, pues en tiempos en donde su relevancia va en aumento al punto de inspirar modelos de gobierno y constituir materia de legislación, resulta no menos que imprescindible realizar estudios empíricos serios que brinden pistas sobre la naturaleza de estos saberes y sus condiciones de manifestación.

La labor desarrollada en los últimos trabajos antropológicos en esta línea de investigación (Astuti 2001; Astuti & Harris 2008; Barrett & Behne 2005, en Cohen



2010), evidencia un creciente interés por lo interdisciplinar. Sin embargo, ha recibido fuertes críticas por su enfoque casi exclusivo sobre los mecanismos cognitivos, de ahí que se resalte la necesidad de volver a la observación participativa particularmente relevante para esta disciplina, respondiendo a la necesidad de aplicar una metodología que permita el registro de datos que sobrepase lo subjetivo y dé cuenta de las relaciones existentes en torno a los conocimientos y su circulación. Mi investigación se sintoniza con esta perspectiva, en el sentido que sólo entendiendo las estructuras socio-económicas globales e históricas, que influyen en las dinámicas de transmisión del conocimiento, se puede entender su configuración. Así, si entendemos por ejemplo, el papel del estado y los organismos internacionales en el rescate de los “saberes ancestrales”, entenderemos también la variación en los discursos de los taitas y chamanes, así como la reconfiguración de su conocimiento en el siglo XXI.

### **Los ejercicios de traducción**

“Mi rezo va por esta medicina, que ahora el gobierno con el Ministerio de Salud quiere ponerla en sus listas, rezo para que entiendan lo que es esta medicina del corazón para nuestros pueblos” Mama Michi del pueblo cañari, 2011, Ceremonia.<sup>9</sup>

La teorización sobre los ejercicios de traducción es escasa, aunque desde la antropología del conocimiento se considera que “traducción es el arte generativo que produce conocimiento antropológico” (Crick, 1982:308), es decir que constituye una actividad comunicativa desarrollada de alguna manera por todos quienes intentamos describir o interpretar lo que un grupo social tiene para decirnos a través de sus manifestaciones culturales. En este sentido, la antropología del conocimiento requiere al menos dos niveles de lectura: aquél que analiza las relaciones de producción y transmisión del conocimiento estudiado, en este punto los trabajos sobre antropología de las experticias

---

<sup>9</sup> Palabras pronunciadas por Mama Michi del pueblo cañari, en el rezo realizado en la ceremonia de los cuatro tabacos en Shuracpamba, provincia del Azuay, Ecuador, el 11 de diciembre del 2011. Esta ceremonia fue convocada por el Taita Alejo, de la tradición del fuego sagrado, para pedir por el agua de los pueblos, particularmente de aquellos que afrontan problemas con empresas mineras. Asistieron varios representantes de comunidades indígenas, taitas, mamas y diablos huma cada uno pidiendo por el bienestar de sus pueblos, la ceremonia fue dirigida por una mama mexicana. Se consumió Peyote y San Pedro, Mama Michi se refería a la intervención respecto del Gobierno hacia las plantas que hacen parte de la medicina de la comunidad.

brindan herramientas de análisis que pueden ser utilizadas en distintos marcos de estudio; el segundo nivel de análisis es aquel que evidencia los límites del ejercicio de traducción del propio antropólogo, una suerte de ejercicio de reflexividad sobre el trabajo de la disciplina misma, que evidencie el lugar de enunciación y la audiencia a la cual va dirigido el conocimiento que genera.

El acercamiento al conocimiento objeto de traducción, contempla un posicionamiento frente al mismo. La historia del abordaje de los saberes tradicionales ha ido modificándose, según se ha considerado a sus portadores más o menos “primitivos” en oposición al mundo “civilizado” de Occidente. En este sentido, en la época de la Colonia, la pretendida superioridad de la racionalidad occidental opacó la visibilidad del conocimiento amerindio. En el siglo XX surgió una izquierda latinoamericana indigenista crítica frente a opresión basada en diferencias étnicas, al tiempo que se retomaba en el arte, la literatura y la academia un retrato de lo indígena se abogaba por mejoras en las condiciones de vida de estos pueblos. Desde mediados del siglo pasado, los esfuerzos por modernizar a través del conocimiento y la tecnología a los pobladores rurales del llamado “tercer mundo” fueron desplegados por los organismos de desarrollo (Escobar, 2004).

La misma construcción de la idea de cultura y conocimiento andino ha sido generada a partir de ejercicios de traducción, en donde se las considera como categorías neutras, diferenciadas de un conocimiento científico también supuestamente neutro, no obstante la ausencia de neutralidad se ha hecho evidente en estas categorías utilizadas para legitimar una asimetría entre aquello que definen y ocultar los procesos que se han entretejido en torno a ellas (Latour 1991, Pickering 1992). En esta lógica, al analizar dichas categorías es necesario contemplar los vínculos sociales que las han configurado y el papel de los actores en esa red de configuraciones.

La noción de traducción resulta particularmente útil para contemplar las implicaciones políticas de nuestras interpretaciones sobre el otro y sus conocimientos. Lo cual deberá ser complementado con las consideraciones sobre los procesos hegemónicos trabajadas por Roseberry (1994), centrada en el análisis de cómo se construye el marco común de significados y condiciones materiales que señalan las pautas de actuación en los sistemas de dominación. Esta línea de análisis nos lleva a

considerar cómo el poder de un grupo dominante puede manifestarse en el establecimiento de un sentido común para toda una sociedad (Apple 2003). Quizá esto permita entender cómo ahora contamos con universidades indígenas y hay una aceptación generalizada de las prácticas rituales indígenas, lo cual hace tan sólo unas décadas era impensable. Sin embargo, un análisis en este sentido también pone de manifiesto la naturaleza política del conocimiento y el rol que juega el campo de poder,<sup>10</sup> en la legitimación del capital cultural socialmente aceptado, en suma cómo se configura aquello que puede o no ser dicho, aquello que puede o no ser conocido (Foucault, 1980).

Uno de los mayores ejercicios de traducción fue aquél que se gestó entre los colonizadores y los colonizados para poder conocer a los otros “extraños” (Cohn 1996, Appadurai 1988). Sin embargo, este ejercicio de traducción se reproduce entre los miembros de una misma sociedad que se han mantenido distanciados durante siglos en base a prejuicios y discriminación, ahora que los mestizos se interesan por sus raíces indígenas surgen nuevas traducciones o reinenciones, constituidas bajo complejas dinámicas que median o enmarcan estos encuentros.

En el contexto de la globalización, es necesario hacer referencia al rol que cumplen los expertos, que para el caso que nos corresponde juegan un papel muy importante, pues determinan qué es conocimiento válido y qué no lo es. Lo cual es posible a través de una posición de aparente neutralidad que desconoce el ejercicio de poder detrás de sus manifestaciones (Haraway 1988, Mitchell 2002).

## **Los saberes desde el sur**

“Ustedes los académicos viven pensando en la lógica y se olvidaron que a la gente le gusta el baile, se enamora, le gusta la fiesta, que no todo es consciente, que también está el inconsciente y de eso se ocupa esta medicina” Taita Sergio, 2011, Ceremonia<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> En el sentido propuesto por Bourdieu y Wacquant (2005) el campo de poder es el metacampo que tiene un rol central en la legitimación de capitales.

<sup>11</sup> Taita Sergio Maldonado, hombre de medicina chileno, ha recibido su preparación en Shuracpamba por mexicanos y en Imbabura con un reconocido chamán ecuatoriano (Taita Marcos). A sus ceremonias asiste gente de todo el Ecuador y de otros países en menor medida, tiene estrechas relaciones con comunidades

El conocimiento o saberes “ancestrales” y/o “tradicionales” en Ecuador y Latinoamérica han sido considerados en una serie de producciones desde distintas ramas del conocimiento, así encontramos aportes en la filosofía, antropología, política, teológica, entre otras disciplinas, sin las cuales no se explicaría en su totalidad el apareamiento contemporáneo de dichos saberes “ancestrales”.

Encontramos propuestas de lo que se ha denominado como “filosofía indígena” y “filosofía andina”, las cuales parten tanto desde la filosofía misma como desde la teología de la liberación, tenemos así los trabajos de Moreno (1983), Proaño (1988), Dutari (1997) y Enríquez (2004), en los cuales se procura rescatar la forma de entender el mundo desde la región andina más allá de las nociones adquiridas a partir de la colonización, una racionalidad desde los indígenas que sería consciente de la posición del ser humano en un conjunto de relaciones dentro del cosmos. Uno de los trabajos que más ha influido en las posturas reivindicatorias del conocimiento indígena y que resume en gran medida las posiciones respecto de lo que sería la llamada “filosofía andina” es el propuesto por Josef Estermann (1998), quién posiciona su teoría desde la necesidad de rescatar la sabiduría de los pueblos andinos que sufrieron la imposición de concepciones importadas. Estermann destaca la necesidad de pensar en filosofías interculturales para superar la visión sesgada de la filosofía “occidental”. En su trabajo el término “andino” procura abarcar la diversidad étnica que ha habitado antes y después de la colonización en la región andina montañosa de Sudamérica.

De acuerdo con Estermann la “filosofía andina” es una filosofía relacional, en donde un “ser” se entiende en tanto está en relación con otros “seres”, de ahí que el principio más importante de esta forma de entender el mundo sería aquél que insta a actuar en busca de la “conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando trastornos del mismo” (Estermann, 1998:231). Esta intención reivindicatoria de lo andino y lo indígena tiende a ensalzar las nociones propuestas, lo cual tiene relevancia si consideramos que estos debates son el antecedente de la defensa de lo que ahora se considera como saberes o conocimientos ancestrales.

En antropología el cuestionamiento sobre las condiciones en las que se desarrolló el conocimiento en los contextos coloniales ha sido recurrente. Desde los países del

---

shuaras y andinas del norte del país. Estas palabras fueron pronunciadas tras una ceremonia de medicina el 4 de diciembre del 2011.

llamado “tercer mundo” han surgido, en las últimas décadas, voces que critican las relaciones hegemónicas del conocimiento y procuran reivindicar el saber generado en el sur. Sin embargo, en la actualidad se registran críticas que van más allá de contemplar las relaciones hegemónicas cuestionándose por otras formas de entender el mundo al interior de nuestros países, resaltando la existencia de lógicas distintas a las que se trabaja desde el conocimiento científico racionalista.

Los estudios decoloniales evidencian la relación entre la lógica de la modernidad y la dominación colonial desde la época de la conquista (Quijano 2000; Mignolo 2003), diferenciando entre el proceso histórico ya superado del colonialismo y la colonialidad, que hace referencia a la relaciones de dominación vigentes y que van de la mano con la imposición generalizada de un hábitus<sup>12</sup> y un ethos europeo (Garcés, citado en Guerrero Arias, 2010), el cual estaría relacionado con la racionalidad propia de la modernidad. En esta línea de estudio, se ha trabajado la noción de geopolíticas del conocimiento haciendo referencia a los procesos de dominación por parte de ciertos conocimientos hegemónicos, pero también contempla las estrategias de resistencia desde los saberes provenientes de los subalternos. Las relaciones en este sentido se inscriben en lógicas de dominación material y simbólica que han permitido la apropiación de recursos naturales e intelectuales por parte de los dominantes (Taussig 1987, Haraway 1995, Shiva 1997).

Al hablar de geopolíticas del conocimiento no podemos dejar de hacer un análisis de la estrecha relación que la construcción y difusión de conocimiento tiene con las dinámicas del poder. Para abordar la noción de poder seguiremos la línea de análisis de dos de los más influyentes teóricos de la historia cultural, Foucault (1985, 1995), De Certeau (1988). Así, con Foucault (1995) se evidencia que ciertos enunciados cobran relevancia en determinado momento histórico bajo una serie de relaciones que guían lo puede ser sujeto de enunciación, lo que puede ser visibilizado. Entendiendo que los trabajos de Foucault abordan estas consideraciones desde la “microfísica del poder” en donde el poder se ejerce en un contexto relacional. El poder presenta un carácter

---

<sup>12</sup> “El *habitus* cumple una función que, en otra filosofía, se confía a la conciencia trascendente: es un cuerpo socializado, un cuerpo estructurado, un cuerpo que se ha incorporado a las estructuras inmanentes de un mundo o de un sector particular de este mundo, de un campo, y que estructura la percepción de este mundo y también la acción en este mundo” (Bourdieu, 1997:146).

totalizador, sin embargo resulta difícil definir qué es el poder porque se presenta al mismo tiempo como visible y oculto, por lo cual no hay límites claros para describir quién ejerce el poder y dónde, pero se puede señalar fácilmente quién no lo tiene, por ello en la lucha contra el poder es necesario clarificarlo, así como al momento de definir la emergencia de un cuerpo de conocimientos. Las relaciones entre poder, interés y deseo son muy complejas y no necesariamente quienes ejercen el poder tienen el interés o el deseo de hacerlo. Cuando se analiza el poder se debe considerar que éste coincide con el cuerpo social, que está además en otros tipos de relación, que cuenta con una estrategia de dominación y que siempre cuando hay una relación de poder hay también resistencias, de ahí que el poder no es una propiedad en si misma sino una estrategia, por ello al poder se lo ejerce (Foucault, 1995:15).

Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa sólo como potencia que dice que no, sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, **forma saber**, produce discursos; hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social (Foucault 1995:137).<sup>13</sup>

Michel de Certeau (1988) estudia cómo se organiza la vida de manera cotidiana, pues sería el espacio en donde se puede apreciar cómo las personas desarrollan prácticas de uso de aquello que está impuesto por mecanismos disciplinarios del sistema, se presenta entonces un contrapoder que despliega una suerte táctica. Así, en dichas prácticas cotidianas se desarrollan lo que se entendería como “relaciones tácticas” vinculadas a las formas de luchar por la vida que tienen las personas, a partir de intereses que no están del todo determinados por las estructuras o sistemas en los cuales se inscriben (De Certeau, 1988). Contemplando a De Certeau frente a la microfísica del poder de Foucault se distingue que los dos autores parten del análisis de manifestaciones a pequeña escala que se desarrollan dentro de las grandes estructuras, sin embargo las estrategias estudiadas por Foucault se analizan buscando explicar cómo se expande el aparato disciplinario que despliega los efectos del poder, en tanto Certeau pone énfasis en las prácticas cotidianas utilizadas para manipular o evadir la estructura disciplinaria. Si enmarcamos en esta discusión la emergencia de unos saberes que hasta hace pocos

---

<sup>13</sup> El resaltado en negrita es introducido por la autora.

años estaban invisibilizados o incluso proscritos frente al sistema de conocimiento predominante, podemos empezar a analizar cómo el sistema fue cediendo frente a las proclamas de las minorías, pero también cómo dicho sistema cambió de estrategia para mantenerse en determinado momento, lo cual explicaría por ejemplo por qué recién en 1999 el Ministerio de Salud Pública del Ecuador incluyó en su estructura administrativa una Unidad denominada Medicina Indígena que se encargaba, por primera vez, de considerar a la llamada medicina “ancestral” dentro de las políticas de salud pública.

Patricio Guerrero Arias (2010), en su propuesta por una antropología que contemple algo más allá de la razón, sintonizado con la corriente de estudios que aboga por la decolonización del poder, del saber y del ser, evidencia la crítica recurrente desde los representantes de las comunidades indígenas frente a la praxis académica, a la cual se identifica como heredera de las lógicas coloniales. No obstante en antropología sí se registra una tradición de estudios que ha permitido un acercamiento a comprensiones de otros saberes, otras epistemologías y ontologías, más allá de los paradigmas dualistas. Uno de los mejores ejemplos en este sentido son los estudios de Descola en La Selva Culta (1989), quién aboga por reconocer la existencia de distintos paradigmas de conocimiento. En su trabajo con la comunidad achuar describe las relaciones establecidas entre los seres humanos y los elementos de la naturaleza que permiten mantener un equilibrio con el medio que los rodea así como en la unidad doméstica, concepciones bastante distantes a las que han predominado en occidente. En los últimos años, desde la Ecología Política se han desarrollado trabajos que pretenden superar las nociones dualistas y evidenciar la racionalidad en el manejo ecológico de aquellos que por su condición de pobreza o de estrecha relación con la naturaleza mantienen concepciones y prácticas diferentes a la lógica occidental depredadora (Martínez Alier, 2004). En esta línea de trabajo, Víctor Toledo (2009) desde la etnoecología aboga por una conciencia de especie que se sobreponga sobre el *Homo economicus* para evitar nuestra propia extinción.

Otra crítica a la epistemología occidental la encontramos en Bruno Latour, quién ha desarrollado una antropología del conocimiento científico cuestionando no sólo la forma como éste ha sido constituido, sino el paradigma epistemológico predominante en Occidente, con la correspondiente división entre lo que se considera parte de la

naturaleza y lo que se tiene como propio de los humanos. Esta división ha caracterizado a la modernidad, que en los últimos siglos se ha centrado en el dominio del hombre sobre la naturaleza, Latour afirma que en la práctica tal separación no ha sido posible y cada día nos encontramos frente a una serie de híbridos en los cuales se mezclan la naturaleza, tecnología, política e incluso creencias sobre la divinidad (Latour, 1991). Las propuestas en este sentido han provocado rupturas epistemológicas dentro de la misma academia lo cual a su vez ha generado una apertura cada vez mayor a otros saberes.

La crítica de los estudios decoloniales resalta sobre todo la incorporación de visiones y saberes eurocéntricos en América Latina, dejando de lado la construcción de conocimientos o la conservación de aquellos ya generados en este territorio. Enmarcados en la matriz colonial, los otros saberes han permanecido en la subalternidad, con escasas posibilidades de manifestarse libremente, hibridándose para mantenerse y recurriendo a diversas estrategias para transmitir una cultura predominantemente oral, dominada por otra que pone énfasis en lo escrito. De ahí que, académicos como Silvia Rivera han optado por buscar pistas en las imágenes, para encontrar lo que no pudo ser censurado por la lengua oficial (Rivera, 2010). Un ejemplo de ello, sería el trabajo de Waman Puma de Ayala, una obra desconocida por varios siglos, la cual en los últimos años ha sido objeto de interés por parte de los académicos, obra que se muestra “plagada de términos y giros del habla oral en kichwa, de canciones y jayllis en aymara y de nociones como el “Mundo al Revés”, que derivaban de la experiencia cataclísmica de la conquista y de la colonización” (Rivera, 2010:21).

La crítica frente a la subalternización de saberes y prácticas que no responden a las lógicas hegemónicas, apunta a un ejercicio de autoevaluación de la producción de conocimiento desde la academia y una suerte de pensamiento crítico que permita la decolonización de conocimientos (Lander, 2005, Walsh, 2001, citados en Guerrero Arias, 2010:22). Estos planteamientos sintonizan con la propuestas de Ribeiro y Arturo Escobar (2008) quienes manifiestan que los científicos sociales desarrollan sus actividades en condiciones desiguales, determinadas por relaciones entre centros hegemónicos y no hegemónicos, siguiendo el planteamiento de Wallerstein en relación al sistema mundo eurocéntrico, en donde cabe preguntarse qué rol juega el



conocimiento que se produce en el sur y para qué se lo desarrolla. Esta línea de pensamiento ha dado pie para cuestionamientos que van mucho más allá y proponen la posibilidad de contemplar la creación de perspectivas civilizatorias diferentes. No es de sorprender entonces, la atención que se ha prestado a la propuesta política del *Sumak Kawsay* andino, que se presenta al menos en el discurso como una alternativa al capitalismo radical.

Los debates de sobre la interculturalidad sobresalen en las discusiones latinoamericanas sobre los saberes “ancestrales”, en la presente tesis la postura respecto a esta temática será abordada desde García Canclini (2004), quién explica como la mayoría de los estudios sobre interculturalidad han sido parciales en el sentido que unos contemplan sólo las diferencias, algunos las desigualdades y otros las desconexiones. En tanto la desigualdad socioeconómica parece difícil de modificar, varios movimientos étnicos han optado por resaltar las diferencias culturales y absolutizarlas, proyectándolas ciertos valores y rasgos culturales como exclusivos de los indígenas, al tiempo que se los plantean como inamovibles y se procura que así sean, desconociendo los múltiples procesos por los que han atravesado históricamente. Canclini (2004) señala cuan difícil resulta evadir el efecto de tantos años de colonización, sin embargo en la línea de Bonfil se señala la importancia de considerar a la modernidad no sólo desde su efecto homogeneizador sino que es necesario analizar los usos y significados particulares que han dado las culturas a los productos de los encuentros con la modernidad. Por ello el error, por ejemplo, de los proyectos desarrollistas clásicos fue creer que superando la diferencia podría eliminarse la desigualdad, lo cual también han considerado algunos indígenas que han buscado esconder su identidad pensando que eso les ayudaba a superar la inequidad. Sin embargo, han sido las políticas neoliberales las que han agravado las condiciones de desigualdad, en respuesta a esta exclusión los indígenas han luchado por ser considerados ciudadanos en un sentido intercultural, de modo que se supere la desigualdad socioeconómica y al mismo tiempo puedan mantener sus diferencias culturales como un valor a ser respetado.

## **La antropología frente a los saberes “tradicionales” o “ancestrales”**

Considerar al conocimiento desde Barth (2002) como un conjunto de afirmaciones e ideas sobre el mundo que nos permite entenderlo y actuar en él, lo cual es transmitido por diferentes mecanismos en el contexto de una organización social, nos abre un camino para entender diferentes cuerpos de conocimientos en tradiciones distintas. Ello incluye los saberes ancestrales, sintonizándonos ya con la pregunta central de esta investigación en torno a cómo se hacen audibles ciertos saberes en el contexto del siglo XXI. Los estudios en antropología del conocimiento señalan la relación entre las construcciones simbólicas, que se manifiestan como conocimientos en las distintas culturas y su relación con el poder, así como las diferenciaciones entre conocimiento e ignorancia, que se puede rastrear en relación a distintos sistemas de poder. En respuesta a estas problemáticas, y pese a las múltiples críticas que han recibido los planteamientos marxistas, Crick propone reconsiderar algunas de sus categorías de análisis relacionadas con el conocimiento y el poder para trabajarlas en los estudios de antropología del conocimiento (Crick, 1982).

El trabajo Marshall Sahlins (1988) es relevante para entender las ventajas que podría tener una relectura de los planteamientos marxistas. Aunque se inscribe en la línea de economía política es bastante crítico con las versiones más reduccionistas de esta corriente; de ahí que analiza la agencia que pueden tener los individuos, pese a estar inmersos en un sistema dominante. Su propuesta es un análisis de doble vía, en el sentido que las culturas no sólo reaccionan al sistema económico global sino que también introducen elementos propios en sus prácticas, de ahí la importancia para la antropología del conocimiento si consideramos que los sistemas de ideas y los saberes de una cultura forman parte del sistema que rige sus relaciones.

La tradición antropológica se ha dedicado a estudiar qué son los conocimientos “tradicionales”, con la intención de describir sus significados y sus representaciones, pero presenta grandes vacíos en el estudio de las relaciones en torno a la circulación y legitimación del conocimiento. Resulta entonces interesante contemplar las relaciones alrededor de los cuerpos de conocimientos, y particularmente el creciente interés por los saberes tradicionales desde los proyectos de la nueva izquierda latinoamericana, los estudios de la biodiversidad y propuestas ambientalistas, en donde se evidencia la

intención de entender no sólo qué son estos saberes, sino de alguna manera encontrar aplicaciones prácticas en nuestros propios contextos. En este punto surge un cuestionamiento en relación a la autenticidad del interés por los saberes “ancestrales”, particularmente desde la nueva izquierda, el cual deberá responderse a través del trabajo etnográfico.

La interrogante sobre cómo se han hecho audibles los saberes “ancestrales” al punto de ser en la actualidad políticamente correctos, no pasa por cuestionarse la validez de dichos conocimientos sino por la exploración de cómo, desde quién, para quién y en qué contexto son audibles, tanto a nivel de políticas estatales como de la sociedad que consume de los mismos o los incluye en su imaginario como saberes relevantes. Esto delimita la literatura en dos ejes centrales, el primero un recuento de cómo se han manifestado los acercamientos antropológicos hacia los conocimientos tradicionales en líneas generales y el segundo, más específico, en el sentido de cómo se están trabajando actualmente estos conocimientos desde la academia, la política y desde los portadores de los mismos. Es justamente esta, la razón por la que mi trabajo se enmarca en la antropología del conocimiento pues me permite explorar las relaciones en torno a un cuerpo de saberes, con sus relaciones internas y externas, estas últimas referidas a quienes pretenden contemplar dichos cuerpos de conocimientos desde la exterioridad, en tanto que las primeras se refieren más a los acercamientos de uso y apropiación de los saberes.

El interés antropológico por el conocimiento se ha manifestado de manera relevante en los estudios etnocientíficos, sobre todo en relación a las taxonomías utilizadas por los pueblos no occidentales. Sin embargo, los saberes “otros” fueron reducidos a información susceptible de ser clasificada o incluso a simples creencias de los “nativos”. Tan sólo en los últimos años, los estudios de los saberes ancestrales de los pueblos indígenas han tomado relevancia, en la medida en que se los ha considerado como inspiradores modelos de vida alternativos al capitalismo occidental.

El estudio de “los saberes” no se puede catalogar como una rama de la antropología, sino como una modalidad que cobra protagonismo a partir que los anteriores objetos de investigación son considerados sujetos y por lo tanto portadores de ciertos saberes, con los cuales se posicionan frente al mundo (Calavia, Lenaerts y

Spadafora, 2004). Al tiempo que los pueblos indígenas aparecen en la esfera pública como actores sociales y políticos, también su conocimiento va adquiriendo cierta representatividad no sólo a nivel político sino también académico.

Así, la antropología del conocimiento abre las puertas para la valoración del *corpus* de conocimientos o saberes de distintas culturas, considerando construcciones ontológicas y paradigmas diversos, Arturo Escobar (2010) manifiesta que los indígenas conciben el mundo como una red de relaciones en las cuales se incluye tanto a los humanos como a los no humanos, a diferencia de la visión occidental que ha concebido a la naturaleza separada de lo humano. Este autor menciona que las llamadas ontologías relacionales se pueden encontrar sobre todo en pueblos cuyo mundo se concibe como basado en el lugar. Dichas ontologías sólo pueden considerar a los seres que conforman el mundo en función de sus relaciones. Guerrero Arias resume la posición que empieza a surgir en la academia frente a los otros saberes:

Se hace imprescindible entonces, empezar a hacer visible la existencia de lo que en la academia se ha llamado epistemologías otras, pero que desde la propia palabra de los propios pueblos indios y negros que han estado insurgiendo contra el poder y la dominación la llaman sabiduría, por ello preferimos hablar de sabidurías insurgentes, pues la sabiduría [...], va más allá de la epistemología pues ofrece, no sólo referentes teóricos, información y conocimientos para entender la realidad, sino sobre todo, dichas sabidurías, proporcionan referentes de sentido, no sólo para poder comprender la realidad y la vida sino también para transformarlas. (Guerrero Arias, 2010:23)

Aquí se empieza a delinear ya la diferenciación que se hace respecto de conocimiento y saber, entendiéndose al primero en una relación más cercana a la teoría y al segundo con la práctica, de ahí que al hablar de sabiduría se refiera a la combinación de una comprensión sobre la vida pero también de una forma de vivir aplicando dichas comprensiones. Esto recuerda la relación entre la *doxa* y la *docta*, la primera más relacionada con el conocimiento práctico y la segunda con el conocimiento teórico intelectual, nociones incluidas en los trabajos del sociólogo francés Pierre Bourdieu, para analizar los límites de nuestras construcciones teóricas frente a la lógica de la práctica. En el presente estudio privilegiaré el uso de la noción de saber tradicional frente a la de conocimiento tradicional, cuando se haga referencia al saber que engloba *docta* y *doxa*. Sin embargo, me reservaré el uso de la expresión de conocimiento

tradicional para referir todo tipo de conocimiento que se atribuye a los pueblos amerindios sea éste intelectual o práctico. Por último, me abstendré de utilizar la noción de saber o conocimiento “ancestral” por la ya planteada dificultad para determinar dicha “ancestralidad”, salvo que me refiera a los “saberes ancestrales” en el sentido empleado por el Gobierno e incorporado en la Constitución ecuatoriana.

### **Conocimiento local y tradicional en Latinoamérica**

En Latinoamérica se puede evidenciar la fuerte relación que existe entre conocimiento y poder, como parte de un sistema-mundo wallersteiniano<sup>14</sup> el conocimiento también ha respondido a relaciones hegemónicas, de ahí que los países del “primer mundo” se han identificado con la vanguardia en conocimiento y tecnología en oposición al “retraso” con el que ha sido estigmatizado el “tercer mundo”. En este sentido, los conocimientos locales durante muchos años han sido excluidos de la aplicación de políticas y proyectos de intervención, los cuales en Latinoamérica han respondido a una lógica de incorporación de nuevos conocimientos y tecnologías a las poblaciones locales, desde posturas y comprensiones más occidentalizadas, provocando con ello transformaciones profundas no sólo en la manera de manejar el campo sino en la estructura de dichas sociedades (Escobar, 2005). En razón que estos proyectos desarrollistas contaban con un conocimiento bastante limitado de la cultura y del estilo de vida de sus pobladores, muchos de ellos mantenían nociones que mitificaban al indígena como “noble salvaje” (Foster, 1989), en tanto otros consideraban a sus conocimientos como un sinónimo de atraso, como lo opuesto a lo moderno. La denuncia de estas consideraciones esencialistas respecto del “otro” la podemos encontrar también en los trabajos de Bonfil (1995) quien desde su estudio sobre etnodesarrollo evidencia que las posturas indigenistas que no contemplan la realidad de los pueblos e incluso coartan su autonomía producen “culturas enajenadas”. En este sentido Radcliffe y Laurie (2006) evidencian las formas como ha sido considerada la cultura en relación a los proyectos modernizadores y proponen tomarnos la cultura en serio.

---

<sup>14</sup> En referencia a la teorización sobre el sistema mundo en los trabajos de Immanuel Wallerstein (2004).

Los seres humanos podemos ser caracterizados a partir de la forma como nos relacionamos históricamente con el saber y las comprensiones de la realidad que nos ha brindado. De este modo se puede entender que la relación con el saber se modifique a partir de entendimientos diferentes respecto del mundo que nos rodea (Leff, 2006). En Latinoamérica se registra un nuevo reconocimiento de la importancia del conocimiento local, tanto para su incorporación en las políticas nacionales como en los proyectos de desarrollo, sintonizándose a su vez con una apertura desde la comunidad científica frente a los aportes desde saberes tradicionales.

Cuando se utilizan categorías tales como “conocimiento local”, “prácticas” e “intereses locales” se lo suele hacer para marcar una diferencia con lo que se entiende como conocimiento occidental (Whittaker, 2000). Sin embargo, son categorías permeables, pues las realidades en las cuales se desarrolla el conocimiento local responden a procesos históricos diversos. La teorización académica de la noción de conocimiento local, que se ha equiparado incluso con la noción de cultura, repercute en la forma como nos acercamos a ese conocimiento, que no está simplemente estático sino que se va configurando en base a distintas interacciones con el medio y las relaciones sociales que los configuran. En este sentido, es necesario considerar las nociones preestablecidas que intervienen en nuestra consideración de un tipo de conocimiento que se entiende como opuesto al occidental (de la Cadena, 1998).

Probablemente el mayor cambio de actitud frente a los saberes locales y tradicionales sea el que se ha gestado desde los gobiernos llamados “posneoliberales”, que proponen proyectos políticos orientados por la noción de “Buen Vivir” atribuida a los pueblos indígenas de la región, sintonizándose con una búsqueda por modelos de vida más sostenibles o incluso holísticos (Viola, 2011). Como parte del Régimen del Buen Vivir, en Ecuador se contempla el rescate y desarrollo de los saberes ancestrales, lo cual resulta comprensible en el sentido que para entender a qué se refiere esta noción de Buen Vivir, atribuido a los ancestros indígenas, resultaría necesario comprender también sus saberes manifestados en su modo de vida. Pese a que la propuesta del Régimen del “Buen Vivir” permanezca todavía cercana al discurso lírico por la dificultad de su aplicación práctica, lo cual será desarrollado con detenimiento en el capítulo 2, dentro de dicho planteamiento el proyecto de rescate de los “saberes

ancestrales” se presenta como un hito que supondría la superación del etnocentrismo occidental al menos a nivel discursivo aunque no necesariamente a nivel de la praxis.

En Ecuador resulta todavía problemática la posición frente los saberes “ancestrales” sobre todo en relación a quién tiene la potestad para determinar lo que es o no “ancestral”, es decir si esta determinación provendrá de las autoridades estatales o estará a cargo de los líderes indígenas o tal vez desde las comunidades mismas. Esto último considerando que en la actualidad el gobierno mantiene relaciones tensas con varios representantes de los movimientos indígenas, quienes manifiestan que el gobierno ha ignorado sus peticiones, aplicando políticas modernizadoras inspiradas en el conocimiento académico (Martínez Abarca, 2010; Martínez Novo, 2011).

En relación a la problemática entre el planteamiento de los gobiernos “postneoliberales” y sus políticas macroeconómicas, Arturo Escobar manifiesta que las políticas delineadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2007/2010 del Ecuador, no se corresponde en la totalidad de su texto a las nociones ecológicas del *sumak kawsay*, siendo más cercanas a una visión tecnocrática del desarrollo (Escobar 2010). Otras críticas a las contradicciones del Gobierno y las dificultades en torno a la noción de *sumak kawsay* se pueden encontrar en (Sánchez-Parga, 2011; Viola, 2011). En este sentido Carmen Martínez (2011) cataloga al Gobierno ecuatoriano como una “aristocracia tecnocrática”, resaltando en la línea de Bonfíl la importancia de la libertad que pueda tener un pueblo para construir su futuro en base a las enseñanzas propias de su experiencia histórica y su cultura, así como la capacidad de decidir sobre sus propios elementos culturales dentro de los cuales se encuentran sus saberes, con la posibilidad de irlos renovando, incorporando o no elementos provenientes de otras culturas. Este planteamiento sólo puede ser entendido en un marco de autonomía sobre sus propios conocimientos, en donde el Estado sólo cumpliría con una labor de facilitador de estos procesos.

### **Lo recorrido y lo queda por explorar en relación a los saberes tradicionales**

Este recorrido por la teorización académica en relación al conocimiento evidencia lo complejo del tema a trabajar, especialmente si consideramos los distintos abordajes

desde los cuales se puede considerar, mismos que no pueden ser omitidos en un estudio serio de los saberes tradicionales en América Latina. No estamos hablando sólo de un cuerpo de conocimientos de manera neutra, sino que necesariamente al considerar las relaciones que lo constituyen y sobre todo las que permiten su visibilidad y audibilidad, salen a la luz factores políticos y relaciones que forman parte de la lógica del sistema mundo, así como de las luchas de resistencia.

Se ha dado prioridad a los trabajos producidos en la línea de la antropología del conocimiento, pese a lo cual quedan pendientes algunas consideraciones que serán abordadas en relación a temas específicos que surgirán a lo largo de esta tesis. Así por ejemplo, la particularidad de la trasmisión de conocimientos en el marco de ceremonias de medicina tradicional cargadas de símbolos, que apuntan a guiar el estado de trance generado en estos espacios, requiere una consideración más profunda de lo que se busca con este tipo de conocimiento, que en palabras de quienes lo practican sirve para transformar el espíritu.

Otro aspecto importante que deberá ser trabajado con mayor detenimiento será la relación entre tradición oral y tradición escrita, entre pensamiento simbólico y racional, para entender las limitaciones en los ejercicios de traducción que se realizan de un conocimiento, al cual probablemente no lo entendemos todavía. Dificultad que se agrava si consideramos que estos conocimientos transmitidos por la tradición están en constante reinención en el sentido planteado por Hobsbawn (2002). En este punto las consideraciones de las posturas políticas de quienes colaboran en la visibilización de los llamados “saberes ancestrales”, así como los intereses de quienes los escuchan serán objeto de análisis tanto desde la antropología del conocimiento, como de la antropología de las experticias en relación al papel que cumplen los técnicos del Estado, de los organismos internacionales y los académicos a la hora de configurar nuestros imaginarios respecto de los otros saberes.

Por último será necesario analizar aquellas propuestas que abogan por un cambio civilizatorio proveniente desde el sur y la decolonialidad del saber, en relación a los planteamientos que se registren en el trabajo de campo, más allá de las consideraciones sobre luchas epistémicas que resalta Arturo Escobar (2010), será importante considerar las afinidades o discrepancias con quienes están viviendo día a día estos otros saberes y



cómo la nueva audibilidad está influyendo en su trasmisión. Si consideramos que académicos de la talla de Boaventura de Sousa Santos han influido en la elaboración de las nuevas Constituciones de los países llamados “posneoliberales”, aunque esta noción es discutible todavía, resulta importante analizar algunos de sus aportes, como la sugerencia de aplicar estrategias de discriminación positiva para reivindicar culturas que fueron afectadas por el colonialismo. Se destaca también el énfasis que pone en los otros saberes “no científicos”, afirmando que aquellos podrían ser más efectivos a la hora de tratar aspectos tales como la biodiversidad, de ahí su planteamiento por una “ecología de saberes” (Santos, 2009). Esto nos permite entender el sentido en el que ha sido planteada en nuestra Constitución el sistema de ciencia, tecnología y saberes ancestrales, pero también contemplar en la práctica cómo se está desarrollando esta propuesta y desde quién escucha los otros saberes y quién los aplica.

## CAPÍTULO II

### LOS MATICES DE LA “ANCESTRALIDAD” EN EL RÉGIMEN DEL BUEN VIVIR

El presente capítulo pone de manifiesto la inusitada emergencia de lo “ancestral” en la normativa y las políticas públicas del gobierno ecuatoriano. En un tiempo en el que la crisis generada por el capitalismo se hace evidente, surgen nociones relacionadas con lo “ancestral” apelando a la filosofía, sabiduría y prácticas de los pueblos indígenas, para de alguna manera incorporarlas a un discurso político que pretende presentarse como una alternativa al sistema capitalista.

Así, nuestra búsqueda por las interacciones que han hecho posible la audibilidad de los saberes “ancestrales” en el Ecuador del siglo XXI, nos conduce inevitablemente a realizar un análisis del régimen político ecuatoriano. En primer lugar, presentaré una aproximación a la noción de *Sumak Kawsay* que inspira el llamado Régimen del Buen Vivir; luego realizaré un recorrido por la normativa y las políticas públicas que contemplan el rescate y desarrollo de los saberes “ancestrales”; por último, procuraré evidenciar el clima intelectual de la época en relación al rescate de las nociones “ancestrales”.

#### **Panorámica del *Sumak Kawsay***

Factores como la lucha agónica contra el calentamiento global del planeta, el inexorable agotamiento de las reservas de combustibles fósiles (o cuando menos, del petróleo *barato*) o el imparable crecimiento del hambre estructural (que ya ha desbordado la barrera simbólica de los mil millones de víctimas) han contribuido a alimentar el debate sobre la manifiesta inviabilidad del paradigma de crecimiento económico surgido de la 2ª Guerra Mundial. La alucinación colectiva que permitió creer durante décadas que el *american way of life* (con sus brutales patrones de consumo y contaminación per capita) podría llegar a universalizarse algún día parece haberse disipado. (Viola, 2011:255).

Tal como lo resume Andreu Viola<sup>15</sup>, el ser humano del siglo XXI enfrenta problemas estructurales de difícil solución, lo cual ha motivado la búsqueda de paliativos que

---

<sup>15</sup> El antropólogo Andreu Viola aborda las problemáticas en torno al Buen Vivir con un enfoque desde la economía política.

permitan de alguna manera garantizar la vida en este planeta para las próximas generaciones. En este panorama surge desde los Andes la noción del *Sumak Kawsay* presentada como un modelo de vida que aspira al bienestar de la población en un sentido más holístico (Cortez, 2010).

La noción de *Sumak kawsay* o Buen Vivir se entiende como “una concepción andina ancestral de la vida que se ha mantenido vigente en muchas comunidades indígenas hasta la actualidad” (Kowii, 2010: 5). Esta noción hace referencia a “categorías indígenas como *Suma Qamaña* (en aymara) y sus equivalentes quechuas *Allin Kawsay* o *Sumaq Kawsay* (*Sumak* en quichua ecuatoriano)” (Viola, 2011:259), que evocan una forma de vida en la cual el bienestar se consigue en armonía con la comunidad, la naturaleza e incluso con lo sobrenatural.

La inclusión de esta categoría indígena en la propuesta política del gobierno ecuatoriano tiene sus antecedentes en el clima intelectual y político de las últimas décadas. La administración de corte neoliberal implantada en el Ecuador de los años 80 y 90 generó fuertes críticas desde sectores de izquierda y ecologistas, siendo el movimiento indígena quien protagonizó en mayor medida los grandes levantamientos de finales del siglo XX, consiguiendo constituir un movimiento político con protagonismo electoral y alguna influencia en la generación de las nuevas políticas estatales, aunque en los últimos años sufrió un notorio debilitamiento a causa de algunas desafortunadas alianzas políticas<sup>16</sup>, así como el distanciamiento entre varios de sus líderes y las bases sociales (Bretón, 2009).

Ciertamente fueron sobre todo las organizaciones indígenas y campesinas del Ecuador que introdujeron el término “sumak kawsay” como planteamiento central de sus propuestas para los debates y redacción de la nueva constitución. Sin embargo, su *inserción* en el texto constitucional implicó un proceso de *negociaciones* y elaboración de un discurso político que buscaba puntos de convergencia, que obedecía a una cierta lógica de construcción de *alianzas*, por parte de varias organizaciones, instituciones y gremios que buscaban alternativas frente a la crisis de proyectos capitalistas, particularmente neoliberales (Cortez, 2010:7).

---

<sup>16</sup> El movimiento indígena mantuvo una alianza con el Coronel Lucio Gutierrez para el golpe de estado del año 2000 contra Jamil Mahuad. En las elecciones del 2002 los indígenas participaron con Pachakutik en una alianza con Lucio Gutierrez, pero aunque éste ganó las elecciones se evidenció que su gobierno no era de izquierda pues reforzó las políticas neoliberales en el país, dicha alianza se rompió en agosto del 2003 dejó bastante debilitado al movimiento indígena, para más detalles véase (Martínez, 2011:180; Martínez Abarca, 2010).

Las afinidades encontradas entre las propuestas del movimiento indígena, de los ecologistas y las de algunos sectores de izquierda facilitaron su alianza, cuya injerencia en la redacción de la Constitución ecuatoriana del 2008 derivó en la inclusión de nociones tales como los derechos a la naturaleza y el rescate de los saberes “ancestrales”, amparados bajo el sombrero de lo que sería catalogado como el Régimen del Buen Vivir. Si bien se registraron algunas discrepancias entre los asesores internacionales que colaboraron en la elaboración de dicha Constitución, de alguna manera el documento final como lo analizaremos más adelante, refleja el clima intelectual de la época, en un tiempo en donde el debate anti-sistema apuntaba al rescate de los saberes “otros” y la búsqueda de un bienestar holístico en oposición a la noción de progreso desarrollista.

El reto del Gobierno ecuatoriano, una vez aprobada la mencionada Constitución con categorías tan innovadoras como ambiguas, fue la generación de documentos que conceptualicen y plasmen en políticas públicas concretas el *Sumak Kawsay* y sus derivados. En este sentido la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES), como organismo rector de las políticas del gobierno ecuatoriano en materia de desarrollo, publicó en el 2010 un documento generado por René Ramírez, intelectual sintonizado con la línea de pensamiento oficial y máxima autoridad de dicha institución en la época de publicación del mencionado documento, en el cual se explica qué es el *Sumak Kawsay*, en los siguientes términos:

Sabiendo que la definición del Buen Vivir implica estar conscientes que es un concepto complejo, vivo, no lineal, pero históricamente construido, y que por lo tanto está en constante resignificación, podemos aventurarnos a sintetizar qué entendemos por Buen Vivir o *sumak kawsay*: la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos, en paz y armonía con la naturaleza, para la prolongación de las culturas humanas y de la biodiversidad. El Buen Vivir o *sumak kawsay* supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos/colectivos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno — visto como un ser humano/colectivo, universal y particular a la vez— valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente, sin producir ningún tipo de dominación a un otro). (Ramírez, 2010: 21).

Como podemos apreciar, la noción de Buen Vivir desde la postura del Gobierno, recoge una serie de aspiraciones de índole subjetiva y espiritual, lo cual implica un reto a la

hora de ser traducido a nivel de políticas públicas. Se presenta entonces como una aspiración ideal, como un norte a ser alcanzado, como aquello que resulta deseable para la vida de los ciudadanos, aunque absolutamente complejo en la lógica de un sistema capitalista. No obstante, resulta interesante la producción por parte del gobierno de un documento oficial en tales términos, pues se sintoniza perfectamente, al menos a nivel teórico, con las aspiraciones que he podido recoger en repetidas ocasiones de la gente que asiste a ceremonias de medicina tradicional. Gente que exige y busca para sus vidas un bienestar subjetivo-espiritual, conscientes que el sistema capitalista no apunta a la satisfacción de dichas necesidades.

Una virtud de la nueva Constitución es que reconoce históricos procesos de depredación natural, discriminación, y las amplias distancias que hoy separan a los habitantes del Ecuador entre sí. En este sentido, se propone dejar atrás los principios de una sociedad liberal-utilitaria y conformar un biosocialismo (igualitarismo) republicano. (Ramírez, 2010: 23).

La noción de “biosocialismo republicano” se identifica con la de *sumak kawsay* y se lo presenta como una alternativa al desarrollo clásico, en la cual se conjuga la reivindicación de la naturaleza y la vida armónica en comunidad. Este giro biocéntrico, es decir con renovado interés por los asuntos de la naturaleza más allá de la explotación descontrolada característica del capitalismo, ha permitido la inclusión de los derechos de la naturaleza en la nueva Constitución y el rescate de los saberes “ancestrales” considerados como amigables con el medio ambiente. Sin embargo, desde una perspectiva menos romántica Andreu Viola (2011) explica de dónde nace históricamente el biocentrismo y su afinidad con la *pachamama*:

El biocentrismo (es decir, la tradición filosófica que atribuye un valor intrínseco e inmanente a la Naturaleza, independiente de los intereses y necesidades de los seres humanos) es un planteamiento estrechamente asociado a la *Deep Ecology* o “ecología profunda”, movimiento de orientación conservacionista surgido en el mundo occidental durante los años 70, siendo el filósofo noruego Arne Maess –el indiscutible inspirador de dicha corriente- quien acuñara dicha denominación en 1972. (Viola, 2011:268).

Y continúa:

...desde su surgimiento, la *Deep Ecology* ha tratado de instrumentalizar (como apoyo y complemento a su aversión a la Modernidad), de manera superficial y descontextualizada, elementos provenientes de diversas

religiones orientales, de cultos paganos de la antigüedad y de formas amerindias (animistas) de espiritualidad, creando con ellas una simbología y una retórica sincréticas, características de ese “pastiche espiritual” que es el movimiento *New Age*: de esta manera, la *Deep Ecology* venera a una Diosa híbrida (identificada genéricamente con Gaia, es decir, con la propia Tierra) concebida como una amalgama de aspectos o denominaciones de divinidades como Isis, Artemisa, la Tara del budismo tibetano o la Pachamama andina (Taylor 2001:189, citado en Viola, 2011:270).

Más allá de estar o no a favor de las corrientes ecologistas y aquellas cercanas al *New Age*, lo cual sería motivo de otro estudio, es importante ubicarnos en qué contexto histórico y global se manifiesta la aspiración del biosocialismo, es decir con qué corriente ideológica encuentra afinidades. Sin embargo, no podemos equiparar las concepciones de los pueblos indígenas o de los chamanes y taitas a las de la *Deep Ecology*, pues la relación con la *Pachamama* construida dentro de esos espacios adquiere un carácter experiencial más allá de la moda, como lo veremos en el capítulo 3, aunque quienes se acercan a estos espacios podrían hacerlo ciertamente respondiendo a inclinaciones ecologistas o/y *New Age*, de hecho gran parte del *target* ceremonial es gente que ya ha tenido contacto con la corriente *New Age* en sus distintas manifestaciones. Por supuesto que no todos los espacios ceremoniales tienen una base espiritual profunda, algunos simplemente son una forma de insertarse al mercado mundial brindando un servicio que éste demanda. No obstante, la invocación a la *Pachamama* por parte de los intelectuales gestores del biosocialismo, junto con la revalorización de nociones indígenas, sí parecería sintonizarse con el clima intelectual de la *Deep Ecology*, aunque en la práctica la *real politik* requiera otro tipo de consideraciones respecto de los recursos naturales<sup>17</sup>, de hecho el aumento de la conflictividad con los líderes indígenas está relacionado con las divergencias entre el discurso y la práctica del *sumak kawsay* (Kennemore y Geeks, 2011).

Otra de las problemáticas relacionadas con el *sumak kawsay*, es la escasez de referencias etnográficas sobre el tema: como lo señala Viola (2011), éste es un concepto

---

<sup>17</sup> En el transcurso de esta investigación he podido registrar hechos particularmente relevantes en este sentido, uno de ellos es la marcha por la vida iniciada el 8 de marzo del 2012, convocada por varias organizaciones indígenas y movimientos políticos y ONG, tiene como objetivo protestar por la minería a gran escala en el país y defender los recursos hídricos, lo cual se sintoniza con el rezo constante realizado en los espacios ceremoniales a favor del agua y su conservación. La conflictividad en este sentido aumentó con la firma de un convenio de minería a gran escala en el Ecuador que será desarrollado por empresas chinas.

que no se registra en las etnografías del siglo pasado. Por una parte es innegable que el concepto es tomado de la lengua indígena y su noción de alguna manera corresponde a ciertas formas de vida registradas entre estos pueblos, sin embargo parecería que la construcción teórica del concepto como se lo plantea en la actualidad es justamente eso, una construcción del siglo XXI distante en alguna medida de la realidad contemporánea de los indígenas y suficientemente innovadora como para captar el interés internacional. En los últimos años, las teorizaciones y las críticas inspiradas en el *sumak kawsay* han sido abundantes, diferenciándose al menos tres posturas: la primera, nace de los intelectuales afines a la posición gobiernista y defiende la vigencia del *sumak kawsay*, sujeto a un proyecto de al menos 20 años en los cuales se aspira superar la dependencia exclusiva de los recursos naturales. La segunda postura, está representada por intelectuales como Alberto Acosta (2011), ex presidente de la Asamblea Constituyente, quien aunque distanciado del Gobierno aboga todavía por la validez del *sumak kawsay* como una alternativa al desarrollo. Por último podríamos mencionar la gran variedad de planteamientos críticos e incluso opuestos al *sumak kawsay* que no ven en él más que un discurso lírico, así:

Frente al postulado neoliberal de que “no hay alternativa” se buscan las alternativas más utópicas o esotéricas en etnicismos de las culturas tradicionales, que como la idea de *sumak kawsay* o “bien vivir” de los pueblos andinos ni se justifica desde el pasado de estos pueblos, de los que se desconoce el sentido de sus usos, ni tampoco en la actualidad carece de contenidos políticos concretos. (Sánchez Parga, 2011:35).

La noción de Buen Vivir resulta entonces bastante compleja y ambigua, junto con ella la invocación a los llamados saberes “ancestrales” suena interesante como propuesta pues implica la superación del etnocentrismo occidental, aunque alrededor de esta noción surgen una serie de cuestionamientos que parten no sólo de la dificultad de determinar la “ancestralidad” de ciertos conceptos sino de la evidencia de condiciones tales como:

- 1) La introducción de la escritura en culturas predominantemente orales (Rivera, 2010);
- 2) La traducción al castellano y occidentalización de conceptos andinos (Viola, 2011);
- 3) La dificultad de transmisión del conocimiento por las condiciones materiales de subalternidad en la que han permanecido los pueblos portadores de tales saberes; 4) Las continuas intervenciones de los proyectos desarrollistas (Bretón, 2009); y 5) El uso político del cual han sido objeto los saberes “ancestrales” en los últimos años.

Para concluir este apartado sobre el Buen Vivir cabe señalar que si bien los estudios sobre esta categoría se han centrado mayormente en su teorización, también se ha explorado por la vía de los registros lingüísticos alguna respuesta en torno a dicha noción, dando cuenta de las variaciones que se presentan entre distintas zonas geográficas aunque mantengan una misma raíz en su lengua. En este sentido resulta interesante la primera referencia a un “Bien Vivir” registrado por Guaman Poma de Ayala, como lo señala el sociólogo decolonial Anibal Quijano<sup>18</sup>, así como la diferencia conceptual que podría presentarse con el *Sumak Kawsay* ecuatoriano:

“Bien Vivir” y “Buen Vivir”, son los términos más difundidos en el debate del nuevo movimiento de la sociedad, sobre todo de la población indigenizada en América Latina, hacia una existencia social diferente de la que nos ha impuesto la Colonialidad del Poder. “Bien Vivir” es, probablemente, la formulación más antigua en la resistencia “indígena” contra la Colonialidad del Poder. Fue, notablemente, acuñada en el Virreynato del Perú, por nada menos que Guamán Poma de Ayala, aproximadamente en 1615, en su Nueva Crónica y buen gobierno. Carolina Ortiz Fernández es la primera en haber llamado la atención sobre ese histórico hecho[...]. Las diferencias pueden no ser lingüísticas solamente, sino, más bien, conceptuales. Será necesario deslindar las alternativas, tanto en el Español latinoamericano, como en las variantes principales del Quechua en América del Sur y en el Aymara. En el Quechua del Norte del Perú y en Ecuador, se dice Allin Kghaway (Bien Vivir) o Allin Kghawana (Buena Manera de Vivir) y en el Quechua del Sur y en Bolivia se suele decir “Sumac Kawsay” y se traduce en Español como “Buen Vivir”. Pero “Sumac” significa bonito, lindo, hermoso, en el Norte del Perú y en Ecuador. Así, por ejemplo, “Imma Sumac” (Qué Hermosa”), es el nombre artístico de una famosa cantante peruana. “Sumac Kawsay” se traduciría como “Vivir Bonito” Inclusive, no faltan desavisados eurocentristas que pretenden hacer de Sumac lo mismo que Suma y proponen decir Suma Kawsay. (Quijano, 2011:77).

Como podemos apreciar, la complejidad del Buen Vivir más que semántica parece ser conceptual, frente a los escasos registros históricos, su planteamiento en el siglo XXI parece debatirse entre la fidelidad a la “ancestralidad” de esta noción y la necesidad de brindar respuestas a los problemas contemporáneos, característica que como veremos a continuación se manifiesta también en el tratamiento de los saberes “ancestrales”.

---

<sup>18</sup> Cabe destacar que la lectura de Guamán Poma realizada por Quijano omite ciertos elementos desde el punto de vista histórico, como el esfuerzo intelectual de este cronista por conciliar la historia andina con la europea bajo el paraguas del cristianismo, de ahí la dificultad de trabajar una noción de resistencia (Bretón, 2012, conversación).



## Los Saberes “Ancestrales” en la refundación del Estado

En el 2008 la Asamblea Constituyente del Ecuador entregó al país su Carta Magna refundadora, un documento progresista que señalaba el rumbo que debería tomar un país con anhelos de superar el neoliberalismo.

Si bien la Constitución previa (1998) ya reconocía la existencia de un conocimiento “ancestral” colectivo, hacía escasa mención a él y estaba guiada únicamente a garantizar su propiedad intelectual. En cuanto a la medicina tradicional y alternativa establecía que su ejercicio se respetaría pero sería regulado por la ley<sup>19</sup>.

En contraste con este escaso interés por el conocimiento “ancestral”, la Constitución del 2008 reconoce de manera reiterada la existencia de los saberes “ancestrales” e incluso establece las pautas para la creación de un Sistema Nacional de Ciencia, Tecnología, Innovación y Saberes Ancestrales, como parte del Régimen del Buen Vivir. A continuación recogeré los artículos más relevantes, que dan cuenta del espíritu de la Constitución en materia de saberes “ancestrales”:

Art. 25.- Las personas tienen derecho a gozar de los beneficios y aplicaciones del progreso científico y de los **saberes ancestrales**<sup>20</sup>.

Desde ya se deja claro que en esta Constitución se contempla de manera diferenciada a la ciencia y al saber “ancestral”, contradiciendo las posturas que reconocen el conocimiento científico tradicional<sup>21</sup>. En la práctica vemos que en el Ministerio de Salud el sistema biomédico es el predominante y en educación el conocimiento “occidental” rige hasta sus más altos niveles. Así al momento de otorgar becas de estudio, la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e

---

<sup>19</sup> El Artículo 84 hacía alusión a estos saberes como parte del reconocimiento de derechos colectivos para los pueblos indígenas, así: numeral 9 derecho “A la propiedad intelectual colectiva de sus conocimientos ancestrales; a su valoración, uso y desarrollo conforme a la ley”; y numeral 12 “ A sus sistemas, conocimientos y prácticas de medicina tradicional, incluido el derecho a la protección de los lugares rituales y sagrados, plantas, animales, minerales y ecosistemas de interés vital desde el punto de vista de aquella”.

<sup>20</sup> Todos los resaltados en negrita en el articulado me corresponden.

<sup>21</sup> Esta dicotomía entre ciencia y conocimiento “tradicional” o “ancestral” se registra en todo el discurso gobiernista, pese a que las comunidades indígenas llevan décadas trabajando en la reivindicación del carácter científico de muchos de los conocimientos tradicionales. Sobre todo con los programas de educación intercultural bilingüe se ha trabajado por más de una década en la superación de la subordinación del conocimiento indígena frente a la ciencia “occidental”, no obstante el actual gobierno ha sido crítico frente a la administración de la educación intercultural al punto de mermar la autonomía de la que gozaba, lo cual ha producido malestar en la dirigencia indígena (véase Martínez, 2011).

Innovación (SENESCYT), prioriza áreas de estudio estratégicas para el progreso del país, no obstante en esta lista de áreas y carreras no se considera el saber “ancestral”<sup>22</sup>.

En relación a los derechos colectivos de comunidades, pueblos y nacionalidades, el Art, 57 numeral 12, establece:

Art. 57.- Se reconoce y garantizará a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, de conformidad con la Constitución y con los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos, los siguientes derechos colectivos:

12. Mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos; sus ciencias, tecnologías y **saberes ancestrales**; los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agrobiodiversidad; **sus medicinas y prácticas de medicina tradicional**, con inclusión del derecho a recuperar, promover y proteger los **lugares rituales y sagrados**, así como plantas, animales, minerales y ecosistemas dentro de sus territorios; y el conocimiento de los recursos y propiedades de la fauna y la flora.

Se prohíbe toda forma de apropiación sobre sus conocimientos, innovaciones y prácticas.

Como podemos deducir de este artículo, cuyo sentido se mantiene a lo largo de toda la normativa, cuando se habla de saberes “ancestrales” se los relaciona de manera casi exclusiva a las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianos o montubios. Sin embargo, en el trabajo de campo he podido comprobar que en la actualidad muchos de los hombres y mujeres de medicina son mestizos, aunque ciertamente han recibido su instrucción de chamanes indígenas: su conocimiento sobrepasa las barreras étnicas, eso sin contar con que se podría hablar bajo los mismos términos de una “ancestralidad” o de unos ancestros compartidos también por los mestizos.

Por otra parte, si consideramos que en este tiempo se están creando lugares de rituales sagrados por parte de las comunidades mestizas e indígenas constituidas en torno a ceremonias de medicina tradicional, ésta figura encaja dentro de la recuperación

---

<sup>22</sup> Véase la página web de dicha institución <http://www.senescyt.gob.ec/web/infoprogramadebecas/areas-de-estudio>, en donde se señalan como áreas de estudio de su programa de becas las grandes áreas de ciencias de la vida, recursos naturales, producción e innovación y ciencias sociales, pero no menciona algo referente a los saberes “ancestrales”. Probablemente se entienda que desde las grandes áreas se podrán realizar investigaciones sobre éstos saberes.

de lugares sagrados y sin embargo no necesariamente es “ancestral”<sup>23</sup>. De ahí que el tratamiento que se da en este proyecto político al conocimiento “ancestral” o “tradicional” parecería responder todavía a visiones esencialistas de lo indígena.

En el Título VI que establece el Régimen de Desarrollo se menciona:

Art. 277.- Para la consecución del buen vivir, serán deberes generales del Estado:

6. Promover e impulsar la ciencia, la tecnología, las artes, **los saberes ancestrales** y en general las actividades de la iniciativa creativa comunitaria, asociativa, cooperativa y privada.

Y en el capítulo tercero de soberanía alimentaria se establece:

**Art. 281.-** La soberanía alimentaria constituye un objetivo estratégico y una obligación del Estado para garantizar que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades alcancen la autosuficiencia de alimentos sanos y culturalmente apropiado[s] de forma permanente.

Para ello, será responsabilidad del Estado:

6. Promover la preservación y **recuperación de la agrobiodiversidad y de los saberes ancestrales vinculados a ella**; así como el uso, la conservación e intercambio libre de semillas.

En este punto cabe retomar los cuestionamientos en relación a la “ancestralidad”, es decir quién define qué es y qué no es “ancestral”. Es indudable que los saberes sobre el manejo de semillas no son exclusivos de las comunidades indígenas, pues varios de nuestros antepasados mestizos gozaban también de un conocimiento notable en este sentido y algo de este conocimiento se conserva todavía<sup>24</sup>. Por otra parte, las afirmaciones respecto del uso y el intercambio libre de semillas, si se las considera como un compromiso serio, implicaría entre otras cosas que se garantice las condiciones materiales necesarias para ello, que se evite la adquisición de semillas modificadas y de

---

<sup>23</sup> Dentro de mi trabajo de campo pude conocer un templo de la Luna creado en la última década del siglo XX, a dos horas hacia el sur de la ciudad de Cuenca. Este templo está construido al frente de la montaña donde los pobladores afirman que existía un templo de la Luna cañari, el cual ahora está en manos del Estado. La gente del lugar manifestó su interés por realizar ceremonias en dicho templo, pero al estar en manos del Estado eso no sería posible, así que se conforman con mirar el lugar sagrado desde su nuevo templo de Luna, el cual ahora es también sagrado.

<sup>24</sup> Esto pude comprobarlo en la convivencia en el campo con mestizos durante mi trabajo de investigación, los conocimientos sobre plantas y animales se han convertido de alguna manera en un saber compartido por la gente que vive en el campo, sean o no indígenas y en mayor o menor grado de acuerdo a cual sea su principal actividad o enfoque. En cuanto a la transmisión de dicho conocimiento, se la realiza a través de las actividades cotidianas o las conversaciones que surgen durante el día.

fertilizantes como la urea<sup>25</sup> que afectan a algunas plantas propias de la zona. Este particular lo pongo en cuestión para evidenciar el hecho de que hablar de saberes “ancestrales” y su conservación implica también considerar las condiciones para su manifestación en el siglo XXI, de ahí que las proclamas de su recuperación puedan parecer un sonoro discurso que promueve la audibilidad de estos saberes pero que no garantiza la aplicación y mantenimiento a largo plazo.

El capítulo constitucional de trabajo y producción plantea:

Art. 322.- Se reconoce la propiedad intelectual de acuerdo con las condiciones que señale la ley. **Se prohíbe toda forma de apropiación de conocimientos colectivos, en el ámbito de las ciencias, tecnologías y saberes ancestrales.** Se prohíbe también la apropiación sobre los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agro-biodiversidad.

El debate sobre la apropiación de los saberes “ancestrales” es quizá el que más resuena en los proyectos del gobierno, se busca asegurar la propiedad intelectual sobre todo de los conocimientos sobre recursos etnobotánicos, de ahí que en la actualidad se estén desarrollando consultorías para recopilar insumos necesarios para la elaboración de una Ley de Conocimientos Tradicionales, Recursos Genéticos Asociados y Expresiones Culturales del Ecuador<sup>26</sup>.

El articulado más relevante en relación a los saberes ancestrales está contenido en la sección octava, capítulo primero, título VII Régimen del Buen Vivir, en donde establece los lineamientos para el sistema nacional de ciencia, tecnología, innovación y saberes ancestrales, así:

---

<sup>25</sup> En el año 2009 el gobierno ecuatoriano invirtió millones de dólares en la compra de urea, la cual sería subsidiada para los agricultores (véase reportaje en el Diario Hoy, del 24 de marzo del 2009 <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/urea-del-gobierno-disminuye-el-negocio-339861.html>). Así mismo el gobierno a través del Instituto Autónomo de Investigaciones Agropecuarias (INIAP) dona semillas certificadas resistentes a las plagas, así el trabajo de los científicos del INIAP parece una mejor alternativa frente al conocimiento “ancestral” de cultivo de papas en estas tierras. Ciertamente en las condiciones actuales del agro, no se puede hablar de soluciones absolutas ni en un pasado ancestral, ni en un futuro tecnológico, pues muchos de los problemas tienen orígenes estructurales casi insalvables.

<sup>26</sup> En marzo del 2012 la SENESCYT invitó a investigadores de varias universidades para generar aportes a la mencionada Ley, la conversación se centro en la necesidad de proteger el conocimiento tradicional y de realizar un registro que evite la apropiación por parte de empresas farmacéuticas de los conocimientos etnobotánicos. Sin embargo, los académicos evidenciaron la insuficiencia de dicho registro para mantener en vigencia los saberes ancestrales, pues para ello se necesitaría no sólo registrarlos sino garantizar sus condiciones de existencia. Incluso en el caso de referirse al registro del principio activo que contienen algunas plantas, es necesario reconocer que no todas las plantas actúan por su principio activo, pues algunas como la ortiga son utilizadas como planta viva para las “limpias” que realizan los chamanes, entendidos como rituales que con la ayuda de una serie de elementos como fuego, alcohol y plantas se busca liberar a la persona de malas energías, lo cual tiene además un efecto físico porque limpia la piel y permite una mejor oxigenación.

Art. 385.- El sistema nacional de ciencia, tecnología, innovación y saberes ancestrales, en el marco del respeto al ambiente, la naturaleza, la vida, las culturas y la soberanía, tendrá como finalidad:

1. Generar, adaptar y difundir conocimientos científicos y tecnológicos.

**2. Recuperar, fortalecer y potenciar los saberes ancestrales.**

3. Desarrollar tecnologías e innovaciones que impulsen la producción nacional, eleven la eficiencia y productividad, mejoren la calidad de vida y contribuyan a la realización del buen vivir.

Uno de los aspectos a tener en cuenta es el hecho que se establezca como marco para el desarrollo del conocimiento el respeto al ambiente, la naturaleza y la vida, lo cual sintoniza con los derechos a la naturaleza incluidos como innovación en esta Constitución. En cuanto a los saberes ancestrales específicamente, cabe preguntarse cómo se pretende “recuperar, fortalecer y potenciar” pues para recuperarlos primeramente habría que definir qué es un saber ancestral y si los mestizos pueden también ostentarlos<sup>27</sup>. En segundo lugar, para fortalecerlos y potenciarlos será necesario como premisa mínima comprenderlos, dado que el conocimiento transmitido por tradición oral está muchas veces en relación directa con el medio en el cual se desarrolla, ya sea que hablemos de mitos, plantas medicinales o conocimientos agrícolas, su manifestación y entendimiento suele requerir también la comprensión de la cosmovisión y las condiciones de vida de las cuales se desprenden. En tercer lugar, cabe preguntarse qué mecanismos se utilizarían para “recuperar” conocimientos como el que ostentan los chamanes, si parte de su sabiduría ha sido obtenida por periodos largos de ingesta de plantas de poder y retiros en la montaña o la selva<sup>28</sup>, me resulta difícil imaginar una forma de mantenerlo vivo sin experimentarlo y eso me lleva a preguntarme por cuántos estarían dispuestos a explorar seriamente estos caminos. Una última pregunta sería inevitablemente el cuestionamiento sobre cómo se determinará lo que debe o no ser “potenciado”.

Estas preguntas no las planteo en espera de una respuesta, sino como evidencia de las múltiples interrogantes e incertidumbres que produce el tratamiento de los saberes “ancestrales”, comprendiendo de alguna manera que su promoción y visibilización por

---

<sup>27</sup> En el ya mencionado diálogo con académicos, convocado por consultores del SENESCYT, todavía se preguntaba por una definición de saber “ancestral” y se pedía marcar una diferenciación con conocimiento “tradicional”, demostrando la falta de claridad respecto de ésta temática.

<sup>28</sup> Profundizaré en este particular en el capítulo 3 en el cual abordaré mi estudio de caso.

parte del Gobierno o las ONG no necesariamente se corresponde con un compromiso serio por su manifestación, aplicación y vigencia en el siglo XXI. Todo esto sin considerar todavía que aquello que se pretenda recuperar del pasado para aplicarlo en el presente no podrá ser configurado en los mismos términos sino que responderá al tiempo en el cual se manifiesta o se aplica y tendrá repercusiones también en este período, en la línea de lo planteado por el historiador Eric Hobsbawn (Hobsbawn y Ranger, 2002).

Art. 386.- **El sistema comprenderá programas, políticas, recursos, acciones**, e incorporará a instituciones del Estado, universidades y escuelas politécnicas, institutos de investigación públicos y particulares, empresas públicas y privadas, organismos no gubernamentales y personas naturales o jurídicas, en tanto realizan actividades de investigación, desarrollo tecnológico, innovación y **aquellas ligadas a los saberes ancestrales**.

El Estado, a través del organismo competente, coordinará el sistema, establecerá los objetivos y políticas, de conformidad con el Plan Nacional de Desarrollo, con la participación de los actores que lo conforman.

Este artículo es fundamental, pues establece la incorporación de entidades y personas naturales o jurídicas que realicen actividades ligadas con los saberes ancestrales, sin embargo, la mayoría de estos saberes no se encuentran institucionalizados a no ser que hayan tenido influencia de organismos de desarrollo, pues la idea de institucionalización está ligada a una noción más “occidental”. Por otra parte, en cuanto a las personas que portan estos saberes resultará interesante comprobar en el capítulo 3 cómo se ha pretendido dicha inclusión y cuán incluidos sienten los taitas que manejan medicina tradicional.

Art. 387.- Será responsabilidad del Estado:

1. Facilitar e impulsar la incorporación a la sociedad del conocimiento para alcanzar los objetivos del régimen de desarrollo.
2. Promover la generación y producción de conocimiento, fomentar la investigación científica y tecnológica, y **potenciar los saberes ancestrales, para así contribuir a la realización del buen vivir, al *sumak kawsay*...**

Vemos entonces que la inclusión del conocimiento ancestral está directamente relacionada al Buen Vivir, el *sumak kawsay*. Esto es comprensible si consideramos que los saberes “ancestrales” como se plantean en este proyecto político se entienden como patrimonio indígena y el *sumak kawsay* es también una categoría indígena, aunque

como ya lo señalamos resulta bastante ambigua en el proyecto político. Así, la incorporación de lo “ancestral” en el discurso parece completarse con el rescate del conocimiento que a ella se asimila.

Art. 388.- **El Estado destinará los recursos necesarios para la investigación científica**, el desarrollo tecnológico, la innovación, la formación científica, la recuperación y **desarrollo de saberes ancestrales y la difusión del conocimiento**. Un porcentaje de estos recursos se destinará a financiar proyectos mediante fondos concursables. Las organizaciones que reciban fondos públicos estarán sujetas a la rendición de cuentas y al control estatal respectivo.

Parecería que los saberes “ancestrales” no sólo son audibles en el siglo XXI sino que además gozarían de financiamiento, el cual destinado a proyectos no suena muy diferente de las clásicas estrategias desarrollistas, por otra parte sí resultaría muy útil que se destinen recursos para la adquisición de territorios en donde se pueda desarrollar la sabiduría “ancestral” del agro, que se financie la manutención de personas que quieran entrenarse como hombres o mujeres de medicina con los chamanes, que se brinden cursos gratuitos de todas las lenguas que se están perdiendo, etc. Sin embargo, en mi trabajo de campo no he visto nada de esto, aunque sí he sido invitada a eventos para debatir sobre ésta temática. Al parecer estamos todavía en la fase de conversar sobre el tema, financiar algunas consultorías para explicar qué son los saberes y patrocinar eventos artísticos que den cuenta del folklor de nuestra gente.

En el 2012 se puede apreciar que las expectativas respecto de la Constitución del 2008 superan la aplicación práctica de la misma, quizá porque la Carta Magna se elaboró como un documento que refundaba el Estado, en una línea progresista que ha debido enfrentar la carencia de la institucionalidad necesaria para concretizarse, quedándose por consiguiente en un discurso de difícil ejecución. Cuando afirmo que la Constitución ecuatoriana respalda un discurso que ve muy distante su aplicación práctica, me refiero a las dificultades que implica apropiarse de cosmovisiones que responden a realidades diferentes, las cuales en todo caso en la actualidad han adquirido nuevas formas y se están manifestando en la vida de algunas personas, como lo evidenciaré en esta tesis, sobre todo desde su vida espiritual con repercusiones en sus actividades cotidianas. Sin embargo, trasladar esta cosmovisión a una propuesta política económica, implicaría desconocer el sistema mundial en el cual estamos inmersos, de

ahí que Sánchez-Parga lo considere un discurso excesivamente ideológico y poco aplicable:

La idea de *sumak kawsay* es uno de los elementos que caracterizan el indigenismo de la Constitución ecuatoriana de 2008, y que más han contribuido a hacer de ella una Constitución tan excesivamente constituyente como muy poco constituida. A diferencia de modelos constitucionales que tienden a expresar en la Constitución un sistema sociopolítico (económico, jurídico y cultural) ya constituido o en proceso de constitución, la última Constitución ecuatoriana ha pretendido ser tan constituyente, tan ideal e ideológica, que encontraría grandes dificultades e impedimentos para traducirse en un sistema de instituciones y leyes. De hecho las tensiones y conflictos que han tenido lugar durante los dos últimos años en el país (2009-2011) responden precisamente a este desfase entre un hiperconstitucionalismo indigenista y un déficit de mediaciones institucionales y legislativas. La ley de aguas, la Ley de Minería, la justicia indígena han sido los ejemplos más representativos de este fenómeno. (Sánchez-Parga, 2011:36).

Esta referencia al indigenismo constitucional y a los conflictos manifestados en el ejercicio político, fue manifestada antes de la firma del visto bueno por parte del Gobierno a la minería a gran escala en el país, que en el 2012 ha producido reacciones y movilizaciones por parte de grupos ecologistas y el movimiento indígena, discurso que ha sido aprovechado también por sectores de la oposición no necesariamente ecologistas.

Cuando en el preámbulo de la Constitución los asambleístas manifestaron “CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia” (Constitución ecuatoriana, 2008), anticipaban el espíritu de lo que sería una Constitución inspirada en un biosocialismo. Después de dos años de asistir a espacios ceremoniales en donde se reivindica a la tierra como la madre, ya sea que se la llame *Pachamama* en los Andes o *Tonantzin* en Centroamérica, noto que hay un acuerdo en el hecho que ella requiere nuestro respeto no sólo por su antigüedad, sino porque simplemente sin ella no podríamos vivir. En base a ello he visto a personas cambiar su forma de vida a partir de sus experiencias espirituales y esto ha significado para ellas un largo proceso de transformación de sus relaciones con el entorno. No creo adecuado hablar de una fórmula del pasado, pues la forma como se configura en el siglo XXI, si bien comparte un conocimiento tradicional, es configurada para este tiempo; si se quiere es una fórmula reconfigurada. No obstante, pretender que esta fórmula pueda



ser aplicada a nivel de políticas estatales e imponerse frente a la *real politik* imperante, resulta no necesariamente utópico pero si absolutamente complejo, más aún si consideramos que un cambio de tal naturaleza implicaría abandonar la idea de desarrollo que ha predominado en las últimas seis décadas y cambiar el rumbo a nuevas formas de bienestar. Esto requeriría no sólo decisión por parte del Gobierno, sino una sociedad comprometida con dicho cambio de rumbo.

### **El Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013, del discurso a la práctica**

El Plan Nacional para el Buen Vivir es el plan de desarrollo que se aplica en el Ecuador, uno de los documentos más importantes para la gestión de las políticas del gobierno, considerado como lo determina la propia Constitución:

**Art. 280.-** El Plan Nacional de Desarrollo es el instrumento al que se sujetarán las políticas, programas y proyectos públicos; la programación y ejecución del presupuesto del Estado; y la inversión y la asignación de los recursos públicos; y coordinar las competencias exclusivas entre el Estado central y los gobiernos autónomos descentralizados. Su observancia será de carácter obligatorio para el sector público e indicativo para los demás sectores.

Cabe analizar entonces el sentido con el cual se contemplan los saberes “ancestrales” en dicho texto. Este Plan está pensado como un documento que permitirá al país convertirse en la práctica en un Estado plurinacional e intercultural, su carácter se presenta como inclusivo, reconociendo la necesidad de realizar acciones afirmativas para la reivindicación de la población que ha permanecido en condiciones de subordinación. La recuperación y el fortalecimiento de lo que se considera como conocimiento “ancestral” consta a lo largo de todo el documento, considerándose como una de las políticas estatales:

Fomentar acciones afirmativas que beneficien el acceso y la generación de infraestructuras de apoyo para la producción y comercialización, ciencia y tecnología, información, **conocimientos ancestrales**, capacitación, asistencia técnica y financiamiento a los grupos humanos históricamente excluidos social, económica y territorialmente. (SENPLADES, 2009:155).

El uso indiscriminado de la palabra “ancestral”, hace pensar que así como se ha hecho políticamente correcto hablar de interculturalidad de una manera bastante abstracta,

pero imprescindible en los distintos proyectos políticos, el rescate de la “ancestralidad” es un elemento indispensable en el discurso político de la época.

La combinación de los **saberes ancestrales** con la tecnología de punta puede generar la reconversión del régimen de desarrollo, apoyada en el bioconocimiento. A mediano plazo, se espera que la producción local y exportable se sustente en el desarrollo de la ciencia, la tecnología y la innovación, sobre la base de la biodiversidad. (SENPLADES, 2009:161).

Como podremos apreciar más adelante, los diferentes proyectos desarrollados por el Gobierno de alguna manera asimilan o colocan dentro del mismo paquete los saberes ancestrales y la biodiversidad, apuntando a lo que se ha denominado como bioconocimiento. Esto puede tener su explicación en el hecho que se ha pensado a los saberes ancestrales como afines a la naturaleza, de alguna manera amigables con el medio ambiente. De hecho el proyecto político del *sumak kawsay* tiene entre sus mayores aspiraciones el cambio de nuestras relaciones con la naturaleza, pese a que esta aspiración sea a largo plazo y en la práctica actual se contradiga con las políticas macroeconómicas extractivistas (Gudynas 2010 en Viola, 2011:267).

Continuando en la misma línea de pensamiento se plantea como parte de las políticas para el fortalecimiento de la educación superior:

Promover encuentros entre las diferentes epistemologías y formas de generación de conocimientos que recojan los aportes de los conocimientos populares y ancestrales en los procesos de formación científica y técnica. (SENPLADES, 2009:174).

La forma como se refiere a los saberes ancestrales parecería más que un intento de convivencia entre distintos saberes, un encuentro fagocitario de un sistema establecido y deseable de ciencia y tecnología que recoge aportes de la “ancestralidad”. No obstante, retomando nuestra línea de análisis se confirma de una u otra manera el interés del Gobierno por el rescate y visibilización de los saberes ancestrales, más allá de los efectos prácticos que este acercamiento podría tener. Una de las áreas más relevantes en este sentido es la de la salud, pues es en este ámbito donde los conocimientos tradicionales se han mantenido con mayor fuerza a lo largo de los años, practicados por los llamados curanderos y chamanes. Como parte de las políticas para el sistema de salud se plantea:

Política 3.5. Reconocer, respetar y promover las prácticas de **medicina ancestral y alternativa** y el uso de sus conocimientos, medicamentos e instrumentos.

- a. **Incentivar la investigación sobre prácticas y conocimientos ancestrales** y alternativos.
- b. Diseñar y aplicar **protocolos interculturales que faciliten la implementación progresiva de la medicina ancestral** y alternativa con visión holística, en los servicios de salud pública y privada.
- c. Introducir en la **mall curricular** de los programas de formación profesional en salud contenidos que promuevan el conocimiento, **la valorización y el respeto de los saberes y conocimientos ancestrales** y alternativos.
- d. Reconocer, formar con perspectiva de género e **incorporar agentes tradicionales y ancestrales en el sistema general de salud**.
- e. Generar y aplicar **normativas de protección de los conocimientos y saberes ancestrales** del acervo comunitario y popular. (SENPLADES, 2009:194).

Es evidente en este punto que la labor de incorporación de visiones más holísticas respecto de la salud a nivel formal implica, junto con una mayor visibilidad de los llamados saberes “ancestrales”, una suerte de obligación por parte de los practicantes de la medicina occidental clásica de convivir con su otredad. En otros tiempos quien quería asistir donde un curandero lo iba a buscar a su residencia, sin embargo ahora la apertura de espacios más bien formales para las prácticas “ancestrales” y alternativas tienden a facilitar el acceso a las mismas, en el supuesto de que la teoría llegue a concretarse en una práctica efectiva.

En un gobierno consciente de la importancia del acceso a la información, que ha invertido grandes cantidades de dinero en este sentido, su injerencia en la audibilidad y visibilidad de los saberes “ancestrales” no pasa sólo por abrir espacios para sus prácticas o su rescate sino además por promover el acceso a dicho conocimiento a través de documentos y redes de información, se propone así:

Promover mecanismos y redes de información y comunicación documental y electrónica para mejorar el acceso a conocimientos ancestrales, innovación, ciencia y tecnología. (SENPLADES, 2009:266).

Se plantea además:

Impulsar la creación de redes nacionales de ciencia, tecnología, innovación y saberes ancestrales, que articule centros de investigación universitarios públicos y privados, entidades particulares y comunitarias y unidades productivas, y que recuperen, integren y generen conocimientos y

tecnologías con una perspectiva de fortalecimiento de la diversidad. (SENPLADES, 2009:306).

La constante referencia a la convivencia de la ciencia y tecnología con los saberes ancestrales, da cuenta de la necesidad de generar una nueva cultura científica respetuosa de la alteridad. Sin embargo, esto no pasa por una imposición constitucional o política sino por un cambio de paradigmas a nivel de la comunidad científica. Un cambio de actitud es necesario además para ganarse la confianza de muchas de las comunidades que al momento sienten rechazo por lo que han significado las múltiples estrategias de intervención de los técnicos y científicos “occidentales”.

El mismo documento pone de manifiesto la importancia de los saberes “ancestrales”, no sólo por su validez como conocimiento sino que se los considera como una forma de poder cultural, recordando de alguna manera la noción de capital cultural de Bourdieu, aunque en este caso se refiera a un capital que adquiere relevancia en los últimos años. Se habla así de otras formas de poder que puedan ostentar los países no industrializados con repercusiones en la organización geopolítica:

Más allá de consideraciones tradicionales y planas del poder convencional medido a través de indicadores económicos o de capacidades bélicas de disuasión y contención, nuevas dimensiones de poder han adquirido relevancia. Se habla, entre otros, de las capacidades ambientales de territorios periféricos a los centros industrial-financieros de poder global o **del poder cultural de las sociedades a través de sus saberes ancestrales y tradicionales**. Las repercusiones de ello en la geopolítica no son menores. (SENPLADES, 2009:353).

Así, se evidencia la estrategia de posicionamiento a nivel mundial desplegada en este proyecto político, en donde al resaltar valores como la biodiversidad o la sabiduría “ancestral” se procura de alguna manera un espacio en el panorama internacional, en un tiempo en que una parte del mundo está girando sus ojos hacia alternativas frente a los males del sistema. Se habla entonces de un poder cultural, creando al menos en el discurso una nueva forma de poder con pretensiones de influir en el equilibrio de poderes a nivel mundial. Con ello ciertamente se ha captado la atención sobre todo en Europa, aunque en la práctica, como veremos con el énfasis puesto en las políticas patrimoniales, corre el riesgo de museificar dichos saberes. Para concluir con este apartado, vale recalcar que una propuesta de esta magnitud no pudo tomar tanta fuerza sin una masa crítica previa que simpatice con la búsqueda de alternativas.

## **La producción de los saberes**

Entre las instituciones gubernamentales que desarrollan planes y proyectos en los cuales se incluye la noción de la “ancestralidad” y con ello el rescate de los saberes ancestrales tenemos: 1. Ministerio Coordinador de Patrimonio Cultural y Natural, 2. Ministerio Coordinador del Conocimiento y Talento Humano, 3. Instituto Ecuatoriano de Propiedad Intelectual, 4. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 5. Ministerio de Salud Pública, 6. Ministerio de Cultura, 7. Ministerio de Ambiente, 8. Ministerio de Educación, 9. Secretaría de Pueblos y Participación Ciudadana, 10. CODENPE, 11. SENPLADES y 12. SENESCYT, 13. Ministerio del Deporte<sup>29</sup>. Lo que resulta extraño es que el Ministerio de Agricultura y Ganadería parece no responder al discurso de la “ancestralidad”, manteniendo proyectos enfocados en la innovación tecnológica. Aunque el marco de manifestación de los saberes “ancestrales” es bastante amplio oscilando entre los deportes, textiles, comidas, conocimiento sobre recursos genéticos, hasta las prácticas rituales de medicina tradicional, en la presente investigación nos remitiremos a éstas últimas.

Resulta pertinente considerar algunos documentos generados por los organismos estatales, sobre los cuales se basan los planes y proyectos que desarrollan, priorizando los que influyen directamente en la visibilidad de los saberes “ancestrales”. Si bien organismos como el Instituto Ecuatoriano de Propiedad Intelectual (IEPI) se encuentran desarrollando actividades relacionadas con éstos saberes, colaborando actualmente en la elaboración de una Ley de Saberes Ancestrales, su actividad guiada a la protección de la propiedad intelectual es relevante para su mantenimiento, sin embargo, el impacto en la visibilización de los mismos por parte de la ciudadanía no se presenta tan notorio como el de las instituciones enfocadas en la cultura, salud, turismo y patrimonio, es por ello que priorizaré los documentos relacionados con éstas temáticas.

Comenzaré por analizar un documento que refleja el espíritu de las políticas patrimoniales en el país, esto es la Agenda del Consejo Sectorial de la Política de

---

<sup>29</sup> Información proporcionada por el Ex director de Saberes Ancestrales del SENESCYT, Phd. Fernando Ortega.

Patrimonio 2009-2010<sup>30</sup>. En su texto las referencias a los saberes “ancestrales” son varias y están relacionadas con los intereses de cada sector, así dentro de las gestiones que se realizan por parte del Ministerio del Ambiente, se resalta:

Los objetivos institucionales incluyen conservar la biodiversidad a través de utilizarla sustentablemente, en un marco de respeto de la multiculturalidad y de valorización de los **conocimientos ancestrales**<sup>31</sup>. (Ministerio Coordinador del Patrimonio, 2009:67).

La temática de la biodiversidad está repetidamente relacionada con el conocimiento “ancestral”, una de las preguntas que surgen en este sentido es si no se está esencializando la noción de lo “ancestral” al colocarla junto a lo multicultural y lo biodiverso, al pensarla dentro de una misma lógica recuerda las consideraciones clásicas del “buen salvaje” amigable con la naturaleza.

Por su parte, dentro de la gestión de salud intercultural desarrollada por la Dirección de Salud Intercultural, se contempla:

Fortalecer y difundir los métodos ancestrales de salud de nacionalidades y pueblos, reconociendo institucionalmente el rol de sanadores y sanadoras.

**Reconocer a hombres y mujeres de sabiduría ancestral, certificados por el Ministerio de Salud Pública.** (Ministerio Coordinador del Patrimonio, 2009:110-111).

En esta misma línea de acción plantean como una de sus metas institucionales, a ser cumplidas alcanzadas para agosto del 2013:

Fortalecer y difundir los **métodos ancestrales de salud** de nacionalidades y pueblos ecuatorianos. (Ministerio Coordinador del Patrimonio, 2009:110-240).

La política de la Dirección de Salud llama la atención por una parte por el avance que representa en términos de reconocimiento de la diversidad de prácticas medicinales, pero deja mucho que desear por lo complejo de su planteamiento de conferir certificados. Como parte de mi investigación con hombres y mujeres de medicina que practican rituales de medicina tradicional, no he podido encontrar alguno que disponga

---

<sup>30</sup> Se trata de un documento generado por el Ministerio Coordinador de Patrimonio, en colaboración con el Ministerio del ambiente, el Ministerio de Cultura, Ministerio de Deporte, Ministerio de Turismo, Ministerio de Educación, Ministerio de Salud Pública, Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, Secretaría Nacional del Agua, el Instituto Nacional Galápagos, el Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico ECORAE, la Corporación Ciudad Alfaro y la Empresa de Ferrocarriles del Ecuador.

<sup>31</sup> Todos los resaltados en negrita me corresponden.

de dicho certificado, principalmente porque su reconocimiento como tal pasa por un proceso extenso de preparación que genera la acumulación del capital simbólico<sup>32</sup> propio de un hombre o mujer de medicina, de hecho la gente que acude a ellos no preguntan por ningún certificado sino que su reconocimiento pasa por la reputación que les antecede, lo cual no es susceptible de certificar aunque ciertamente dentro de la estructura interna de cada grupo dispongan de criterios consuetudinarios de distinción. Como lo manifiesta uno de los más notables hombres de medicina que he entrevistado en el transcurso de esta investigación “el único certificado válido para nosotros es el pueblo, si un curandero tiene un pueblo que acuda a él sabemos que es bueno”<sup>33</sup>. Este mismo hombre fue invitado junto con otros chamanes a una reunión en donde se les explicaba sobre el mencionado certificado, comenta riendo que cuando preguntó por quién sería capaz de calificar su conocimiento no obtuvo respuesta, manifiesta así “¿quién me dice a mí que está bien hecha una limpia si no es alguien que sepa lo que hacemos aquí?”.

Por su parte, el Ministerio Coordinador del Patrimonio presenta iniciativas patrimoniales de las cuales se encarga en las primeras etapas para luego transferirlas sectorialmente a los ministerios o secretarías pertinentes. Uno de estos proyectos se denomina Qhapaq Ñan, el cual retoma un sistema vial utilizado por pueblos prehispánicos para integrarse, reconociendo el amplio conocimiento geográfico, ecológico y biótico que implicó la elaboración de esta ruta, el Ministerio se propone su rescate y conservación como un “paisaje cultural integrador” y dentro de sus estrategias cuenta con:

Diagnóstico de sistemas productivos con **conocimientos ancestrales**, manifestaciones culturales, artesanías y turismo. [...]

Planes de capacitación a las comunidades conexas en agricultura ancestral, artesanías y turismo.

---

<sup>32</sup> Bourdieu define como capital simbólico “a cualquier especie de capital (económico, cultural, escolar o social) cuando es percibida según unas categorías de percepción, unos principios de visión y de división, unos sistemas de clasificación, unos esquemas clasificadores, unos esquemas cognitivos que son, por lo menos en parte, fruto de la incorporación de las estructuras del campo considerado, es decir de la estructura de la distribución del capital en el campo considerado. El capital simbólico que hace que la gente se incline ante Luis XIV, que formen su corte, que éste pueda dar órdenes y que esas órdenes sean obedecidas, que pueda desclasarse, degradarse, consagrarse, etc.” (Bourdieu, 1997:151). O en el caso que nos corresponde, que tratemos con un respeto particular a un Taita.

<sup>33</sup> Taita Alejo de Shuracpamba, en el capítulo 3 describo ampliamente su vida y los rituales que practica.

Diseño de una Ruta Turística y de Centros de Facilitación e Información Turística. (Ministerio Coordinador del Patrimonio, 2009:141).

En el mismo sentido se plantea el proyecto de la Ruta del Spondylus<sup>34</sup> en la costa ecuatoriana, como una estrategia para recrear el valor y promocionar el conocimiento que tenían las culturas vernáculas del litoral sobre el Spondylus, al tiempo que se promueve la promoción del patrimonio. De ahí que se contemple la recuperación de los conocimientos ancestrales de las comunidades para la ejecución de proyectos, para lo cual plantean la:

Creación de un Comité científico y de **saberes ancestrales para la validación de los proyectos** de puesta en valor y uso de la Ruta Spondylus. (Ministerio Coordinador del Patrimonio, 2009:110-150).

Vemos entonces que la política patrimonial contempla el rescate del conocimiento ancestral, por una parte para ser reincorporado a las comunidades y por otra para promover el turismo hacia estas zonas. Cuando hablamos de política patrimonial es inevitable entrar en una serie de debates respecto de la museificación de las culturas y sus saberes, con la correspondiente inclusión en las listas de patrimonio intangible o inmaterial.

La categoría de tradición inventada de Hobsbawn y Ranger (2002), hace referencia a las prácticas que buscan la implantación de un tipo de valores o formas de ver el mundo vía la repetición ritual o simbólica, que pretende hallar un vínculo con el pasado. Esta noción incluye tanto las “tradiciones” de reciente construcción, como aquellas que efectivamente han sido tomadas de un pasado distante y que al ser trabajadas en un contexto actual adquieren otros matices. Al decir inventado, no se refiere a que sea falso, simplemente explicita que no se puede recuperar el pasado para vivirlo en la época actual sin renovarlo de alguna manera para adaptarlo a los nuevos tiempos. El autor deja claro que una sociedad tradicional no es ni estática ni inmutable, que toda sociedad está transformándose con el devenir de los tiempos, así como sus saberes.

---

<sup>34</sup> Un género de molusco del Pacífico, cuya concha ha sido trabajada artesanalmente por los habitantes de la zona y fue utilizada por culturas prehispánicas en sus relaciones mercantiles.



En la transformación y renovación de los saberes la imaginación juega de alguna manera un papel político, para explicarnos mejor será necesario recurrir a la noción de mundos imaginados que plantea antropólogo Arjun Appadurai (1996), refiriéndose a aquellos mundos que creamos con nuestra imaginación a partir de determinadas condiciones históricas. Son en realidad constructos que crean distintos paisajes, uno de ellos es el paisaje étnico que tiene en los últimos años una influencia inédita sobre las políticas de las naciones. No resulta raro entonces, que a partir de estos constructos se legitimen nuevas formas de saberes, aunque en este proceso intervengan “audiencias” muchas veces distantes al conocimiento sobre el cual pretenden generar políticas y proyectos:

...estas audiencias ven las líneas que separan los paisajes realistas de los ficticios de manera borrosa y poco clara, cuanto más lejos están situadas respecto de una experiencia directa de la vida metropolitana, mayor es la probabilidad de que construyan mundos imaginarios quiméricos, estetizados, producto de la fantasía, sobre todo si se los mira con los criterios de alguna otra perspectiva y lugar del mundo, es decir, desde otros mundos imaginados (Appadurai, 1996:49).

El papel del Estado es crucial en la legitimación de tal o cual paisaje étnico e ideológico, no es raro que luego de los levantamientos indígenas de la década de los 90, se haya reconocido al Ecuador como un país “pluricultural y multiétnico” en la Constitución Política de 1998 (Art. 1), lo cual ha dado paso a un proceso de aceptación de culturas y conocimientos diversos sintonizándose con las proclamas de interculturalidad que resuenan en los discursos internacionales. Como un resultado de estos procesos la Constitución ecuatoriana del 2008 en su artículo primero incluye la noción de interculturalidad y plurinacionalidad, lo cual a su vez permite entender la línea de pensamiento que guía la exaltación de los saberes “ancestrales” en su texto.

Está claro que la cultura puede convertirse en parte de un museo o de una exposición, sin embargo la noción de mundo imaginado, nos permite pensar en lo viva que puede estar la cultura, a manera de un *performance* reconstruyéndose para satisfacer necesidades de este siglo. Los saberes ancestrales no podrían estar fuera de este proceso de dinamización de la cultura, lo cual explica la recurrencia mayoritaria del público mestizo a las ceremonias de medicina tradicional. Al parecer estamos construyendo un imaginario respecto de estos saberes y en esta construcción colabora tanto el Gobierno

como la academia, así como la propia sociedad, la cual no es bueno ni malo per se, es tan sólo un proceso social que debe ser estudiado, para entender sus alcances.

La política patrimonial del Gobierno ecuatoriano no está aislada, pues se sintoniza con las políticas internacionales en este sentido. Un ejemplo de ello son los resultados de la última reunión de la UNESCO en Bali, llevada a cabo en noviembre del 2011, en la cual se incluyó en la Lista de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad **el saber tradicional de los chamanes jaguares del Yuruparí de Colombia**<sup>35</sup>.

Por su parte, la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación SENESCYT, mantiene un área de Coordinación de Saberes Ancestrales, con la misión de:

**Fortalecer y potenciar la recuperación de los saberes ancestrales en coexistencia con el conocimiento científico.** Fundamentar **científicamente** la investigación de los saberes ancestrales e **incorporarlos** a la cultura científica en el marco del respeto al ambiente, la naturaleza, la vida, las culturas y la soberanía para la consecución del Buen Vivir<sup>36</sup>.

De ahí que esta Secretaría esté trabajando junto con SENPLADES en la elaboración del Plan Nacional de Ciencia, Tecnología, Innovación y Saberes, en el cual se contempla las estrategias para conseguir la coexistencia deseada entre saberes ancestrales y ciencia. Sin embargo, la incorporación de estos saberes a la cultura científica es problemática, pues de acuerdo a la mirada con la cual nos acerquemos a ellos se manifestará la reconfiguración o la reinención de los mismos. Más aún si vemos que entre las atribuciones de SENESCYT se contempla el rescate de una ambiciosa gama de conocimientos, así:

Generar procesos de recuperación de saberes ancestrales en: 1) medicina, 2) construcción, 3) silvicultura, 4) técnicas de conservación del ambiente y microclimas, 5) producción y alimentación, 6) matemáticas, 7) agricultura y riego, 8) transporte y comunicación y otros<sup>37</sup>;

---

<sup>35</sup> Decisión de UNESCO: <http://www.semana.com/cultura/saber-tradicional-chamanes-jaguares-del-yurupari-colombia-nuevo-patrimonio-cultural-inmaterial-humanidad/168257-3.aspx> . En este link se puede acceder al video que promociona estos saberes <http://www.youtube.com/watch?v=Gq4dg-KmSms&feature=share>.

<sup>36</sup> Texto tomado de la página web de la SENESCYT <http://www.senescyt.gob.ec/web/guest/coordinacion-de-saberes-ancestrales;jsessionid=FF213EBBA5E2A424733A2949193A2ADE>

<sup>37</sup> Tomado de la página web de la SENESCYT, previamente citada.

La consideración del conocimiento ancestral resulta absolutamente innovadora, no obstante determinar qué es lo ancestral y cómo se gesta su recuperación en el siglo XXI, con su correspondiente articulación a un sistema científico de desarrollo resulta todavía complejo. Más allá de eso, queda demostrado que la postura del Gobierno respecto a dichos saberes favorece la legitimación de los mismos en el imaginario de los ecuatorianos.

Quizá lo más preocupante respecto del abordaje de los saberes “ancestrales” por parte de esta institución, que mantiene un área especializada en los mismos, sea el hecho que no poseen una definición de qué es saber “ancestral”<sup>38</sup>. Las incertidumbres en torno a esta temática empiezan a producir malestar en algunos sectores comprometidos con estos saberes. Así en el contexto de la ya mencionada reunión del proyecto de Ley de Conocimientos Tradicionales, un experto en etnobotánica que realiza su trabajo con campesinos expresó un reclamo frente a las políticas del Gobierno manifestando “yo no les puedo decir qué hacer, lo que sí quiero decir es qué no hacer”, refiriéndose a algunos programas del Gobierno que catalogó como homogeneizadores de la cultura: galletas escolares que reemplazan los desayunos de tradicionales en el campo, uniformes que distribuye el Gobierno que dejan de lado las vestimentas típicas de las comunidades. Pero la crítica más fuerte se presentó contra la entrada de productos tóxicos como la urea a través de programas del Gobierno, argumentando que dicha substancia daña la diversidad de plantas y especies medicinales en los terrenos en donde se aplica, pues aunque éstas se regeneren no tendrán el mismo poder curativo de las provenientes de un lugar virgen. En el mismo espacio una investigadora de FLACSO expresó su inconformidad con las políticas públicas de áreas protegidas en las cuales se impide el ingreso a los campesinos para recoger plantas que antes utilizaban para su curación, pidiendo ir más allá de la reflexión sobre conceptos y ver lo que realmente está sucediendo en el campo con la gente, sin embargo frente a estos cuestionamientos el Gobierno parece no tener respuestas.

---

<sup>38</sup> En la ya mencionada reunión de marzo del 2012 convocada para trabajar el proyecto de Ley de Conocimientos Tradicionales, Recursos Genéticos Asociados y Expresiones Culturales del Ecuador se nos pidió que brindemos una definición de saber “ancestral” y conocimiento “tradicional”, nos invitaron además a debatir sobre las implicaciones que pueda tener definirlo de una u otra manera, cuando les pedimos a los organizadores que nos proporcionen ellos una definición aproximada no supieron responder con claridad sino hacer referencia a reuniones mantenidas con otros grupos.

Junto con la propuesta de interculturalidad que debe ser respetada y promovida por las distintas instituciones del Estado, se desarrollan proyectos en cada una de ellas, especialmente aquellas relacionadas con la promoción de la cultura y la identidad. En este sentido, es particularmente relevante la labor del Ministerio de Cultura y el de Turismo en relación al bagaje cultural de los pueblos y nacionalidades indígenas.

En el caso del Ministerio de Cultura desarrollan proyectos específicos que facilitan la visibilidad de lo ancestral. En su portal web<sup>39</sup> se puede encontrar gran variedad de propuestas en este sentido. Sobresale una propuesta de taller “El Juego del Kontixi”, enfocada al rescate de las tradiciones ancestrales de los ancianos de las comunidades, así como los eventos de música, danza y otras formas de arte que apuntan al mismo objetivo. En este punto es oportuno citar una publicación del propio Ministerio que ejemplifica lo dicho en relación al interés por el rescate de la sabiduría ancestral:

El Ministerio de Cultura del Ecuador, a través de su Dirección Provincial en el Cañar, en cumplimiento a los objetivos 7 y 8 del Plan Nacional para el Buen Vivir viene apoyando a actores y gestores culturales de la provincia en el quehacer cultural mediante el financiamiento de los proyectos enmarcados dentro del Sistema Nacional de Festivales, entre ellos “**ARTE-IDENTIDAD-TECNOLOGÍA Y SABIDURÍA ANCESTRAL**”... (Ministerio de Cultura, 2012)<sup>40</sup>

Por su parte, el Plan Estratégico de Desarrollo de Turismo Sostenible para Ecuador “PLANDETUR 2020” evidencia cómo el sector de turismo constituye un campo especialmente propicio para la visibilidad de los saberes “ancestrales”, no sólo porque permite desarrollar campañas para promoverlos, sino por abrir espacios que responden a las necesidades de aquellos que ya están de alguna manera inclinados a buscar en países como Ecuador lo exótico y lo “ancestral”. Tenemos dentro del programa de Desarrollo y Fortalecimiento del Turismo Comunitario para el Turismo de Ecuador la siguiente descripción:

El proyecto busca **revalorar los conocimientos ancestrales** de las nacionalidades y pueblos del Ecuador y su propiedad intelectual para **la puesta en valor turístico** del patrimonio cultural e histórico. (Ministerio de Turismo, 2007:62)

---

<sup>39</sup> <http://www.ministeriodecultura.gob.ec>

<sup>40</sup> <http://www.ministeriodecultura.gob.ec/noticias/2967-ninos-ninas-y-jovenes-creadores-de-arte-en-chontamarca.html>

Y continúa:

Así mismo, existen emprendimientos importantes llevados a cabo por la Federación Plurinacional de Turismo Comunitario del Ecuador (FEPTCE) sobre calidad en las operaciones de los centros de turismo comunitario, aportes a la aplicación a la visión del Vivir Bien y la investigación sobre **prácticas ancestrales** que pueden ser **incorporadas como factor diferenciador de la oferta turística del Ecuador**. (Ministerio de Turismo, 2007:85)

Sin duda la proyección de la “ancestralidad” como un factor diferenciador o un valor agregado para el país en términos de marketing turístico se presenta como un acierto por lo rentable que resulta el turismo enfocado a lo ancestral, así mismo el turismo comunitario cada vez más exotizado. No obstante, el precio de este acierto turístico puede ser la cosificación de la cultura, si consideramos que una de las características del capitalismo clásico es la reificación de las personas y la naturaleza, parecería que estamos ampliando los objetos susceptibles de ser mercantilizados, pues ahora resulta rentable lo “ancestral” que antes era subvalorado. Tal como lo muestra Montserrat Ventura (2012) en su trabajo sobre los Tsachilas, el turismo de lo ancestral y la venta de los servicios chamánicos puede ser una vía efectiva para relacionarse con el exterior en tiempos en los cuales ya está constituido un nicho de mercado a nivel mundial, como parte de la búsqueda por aquello que parecería proporcionar escapes al sistema o al menos hacerlo más soportable.

Por último, es importante destacar el papel que ha jugado el Ministerio de Educación en el rescate de los saberes ancestrales, especialmente con el programa de educación intercultural bilingüe, trabajado desde los años 90. El Gobierno de Correa ha asumido más competencias sobre el mencionado programa, produciendo algunas críticas por parte de los dirigentes indígenas que gozaban de mayor autonomía en la administración de su sistema de educación (Martínez Novo, 2011).

El modelo de educación bilingüe intercultural, reconoce no sólo la existencia de otras culturas y lenguas válidas sino además la importancia de incluir en los currículos enseñanzas que le sean propias en su idioma, de ahí el énfasis en generar textos educativos adecuados en su lengua para enseñar la cosmovisión de cada pueblo más allá del folklor con el que se ha retratado a los indígenas en los libros de texto. Éste reconocimiento no se da sólo por parte de las organizaciones indígenas y sus estados sino que en la mayoría de los casos ha contado con el apoyo de organismos

internacionales y no gubernamentales relacionados con el desarrollo, los cuales han apoyado las políticas para mantener la identidad de los pueblos en los últimos años (Abram, 2004). Este es un ejemplo que demuestra cómo la valoración por parte del público mestizo de lo ancestral viene acompañada de un impulso por parte de los pueblos indígenas por revivir su cultura.

En resumen, después de este recorrido por algunos de los abordajes de los saberes “ancestrales” por parte de las instituciones estatales podemos obtener algunas conclusiones: 1. No existe una definición clara de qué son los saberes “ancestrales” o el conocimiento “tradicional”, tampoco se evidencia una conciencia respecto de la reinención de tradiciones que implica su rescate y aplicación en el siglo XXI; 2. Las políticas sí favorecen la visibilización de estos saberes pero no garantizan las condiciones necesarias para su manifestación, es decir territorio, medio ambiente, lengua, etc.; 3. La protección del conocimiento no “científico” contradice otras políticas de Gobierno, produciendo un enfrentamiento en donde el más débil puede perecer o con suerte quedar grabado en los registros y archivos.

### **El eco de los saberes**

La noción de *sumak kawsay*, se está apoderando del imaginario de los ecuatorianos, como un regreso a sus raíces, como una alternativa a una forma de desarrollo que no ha funcionado en la región. Junto con ello, el rescate de los saberes “ancestrales” aunque sea necesario aclarar dicha noción, no para definir si son válidos o no, sino para captar su verdadera naturaleza en el siglo XXI, de ahí que en el capítulo 3 se abordará un caso de estudio que evidencia una forma de manifestación y los mecanismos a través de los cuales se ha ido legitimando entre la población. Es labor de la antropología, no sólo describir una serie de folklorismos alrededor de esta noción, sino sobre todo desarrollar trabajos empíricos e historiográficos, que permitan acercarse a la construcción misma de nociones como saberes ancestrales y *sumak kawsay*.

Para concluir con este capítulo cabe señalar que la gran oferta de interpretaciones sobre la filosofía y el modo de vida andinos colaboran en la confusión reinante en torno a esta temática. En la Constitución se pueden apreciar dos elementos básicos del *sumak kawsay* que se refieren a la forma de convivir entre ciudadanos por

una parte y a la relación de éstos con la naturaleza, entendida como una relación armónica. Aquí es donde entra en escena la *Pachamama* como sujeto de derechos, sin embargo, mientras en la Constitución se hace una equivalencia entre *Pachamama* y naturaleza, entendiéndole así como la madre naturaleza, esta interpretación de la noción andina tiene sus detractores, así:

El animismo se ha puesto de moda y hasta la ecología política pretende hacer de la *Pachamama* un arma de lucha contra la actual devastación capitalista de la naturaleza. Una lucha muy desigual con armamento equivocado. La *pachamama* no es ninguna *diosa tierra* como pretenden los espontáneos de la antropología. En primer lugar, es un error personalizar la *pachamama* andina y peor aun divinizarla. “*Pacha*” es un concepto de una amplia semántica que significa tanto la dimensión cíclica del tiempo como las dimensiones espaciales del mundo: *pacha-mama* o superficie de la tierra. (Sánchez Parga, 2011:42).

En la traducción más difundida de *Pachamama*, ésta se entiende como la madre tierra. Madre como una autoridad y tierra como el lugar que nos sostiene. Se puede ingresar en extensas discusiones semánticas, lo cual no es el objetivo de esta tesis, sino evidenciar el fuerte debate que existe en torno a nociones que cada vez nos resultan más familiares y sin embargo, en medio de todo el ruido del pachamamismo, podríamos estar escuchando tan sólo el eco de lo que realmente querían decir las culturas “ancestrales” (no sólo las amerindias) respecto de la naturaleza, en la cual se hallaba incluido el propio ser humano.

Cabe citar en este punto las acotaciones realizadas por Alberto Acosta, uno de los intelectuales que inspiraron la Constitución del 2008, quién en su tiempo fue Presidente de la Asamblea Constituyente y ahora es un fuerte crítico del Gobierno, pues afirma que se ha confundido en muchos sentidos el buen vivir con el vivir mejor pero dentro del mismo sistema capitalista:

Para entender lo que implica el Buen Vivir, que como hemos visto no puede ser simplistamente asociado al “bienestar occidental”, **hay que empezar por recuperar los saberes y culturas de los pueblos y nacionalidades indígenas**. Eso, de plano, no significa negar los logros y mutaciones proporcionados por los avances tecnológicos de la humanidad, presentes en la vida. Se trata de acudir a otra invención de nuestros modos de vida.

Lo anterior permite despejar otro malentendido usual con el Buen Vivir, al despreciarlo o minimizarlo como una mera aspiración de regreso al pasado o de misticismo indigenista (riesgo latente, por lo demás). Sin negar las amenazas del “pachamamismo”, el Buen Vivir expresa construcciones que

están en marcha en este mismo momento, en donde interactúan, se mezclan y se hibridizan saberes y sensibilidades, todas compartiendo marcos similares tales como la crítica al desarrollo o la búsqueda de otra relacionalidad con la Naturaleza<sup>41</sup>. (Acosta, 2011:53).

Como manifiesta Acosta, la aspiración inicial es recuperar los saberes indígenas para construir juntos nuevos modos de vida, sin desconocer lo avanzado a nivel tecnológico. No se propone un regreso al pasado sino una nueva construcción, el problema sigue siendo la aplicación práctica de dicha propuesta.

Así, la mayoría de los debates en torno a los saberes ancestrales se plantean el cuestionamiento de si éstos constituyen o no una vuelta al pasado, si hay que acoplarlos al siglo XXI, si los encontramos o no en estado puro, si escuchamos su eco o nos encontramos frente a una resurrección de los mismos. Sin embargo, cabe preguntarse por aquello que hizo posible esta audibilidad al punto que académicos de renombre como Acosta planteen como punto inicial su rescate, que nuestra Constitución los contemple y que cientos de personas los retomen. Quizá la respuesta no se encuentre sólo en la historia inmediata de las luchas indígenas de los años 90, quizá se encuentre en el proceso histórico de la construcción de un sistema en donde prima la razón, el dinero y la dominación del hombre sobre otros hombres y sobre la naturaleza misma (siempre y cuando ésta no responda con algún desastre natural). Quizá por ello la gobernación del Azuay amaneció el 8 de marzo del 2012 con la frase “podemos vivir sin oro pero no sin agua”<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> El resaltado en negrita me corresponde.

<sup>42</sup> En el marco de las ya referidas manifestaciones frente a la firma del convenio de minería a gran escala con empresas chinas, la Gobernación del Azuay amaneció con dicha inscripción, la cual se pudo apreciar en varias paredes de la ciudad de Cuenca. Las protestas contra la minería y a favor del agua se han incrementado con la participación de los indígenas y grupos ecologistas, sin embargo también se desdibujan sus esfuerzos por la injerencia de políticos de oposición que han aprovechado la coyuntura.



### CAPÍTULO III

## PRÁCTICAS DE MEDICINA TRADICIONAL EN EL SUR: MAGIA, POLÍTICA Y MERCADO

En éste capítulo abordaré el estudio de caso que ilustrará el estado de los saberes “ancestrales” en el Ecuador del siglo XXI, para lo cual he centrado el enfoque en ciertas prácticas de medicina tradicional de la zona austral de este país. Entre la amplia gama de saberes “ancestrales” que se pueden registrar, son quizás la curandería y chamanismo junto con los conocimientos sobre etnobotánica y agricultura los más emblemáticos, no sólo por su vigencia en la vida cotidiana de la gente del campo sino por el interés que han despertado últimamente en las urbes.

La curandería y el chamanismo han adquirido un estatus especial y llegado a una visibilidad a todo nivel social, impensable hace tan sólo unos pocos años. Esto se puede entender más claramente con el testimonio de un cuencano<sup>43</sup> que participó en la reactivación del uso del Aguacolla<sup>44</sup> en el siglo XX:

A finales del siglo XIX mi bisabuelo compró el cielo a través de una Bula Papal, para él y cinco generaciones venideras, estábamos salvados, sólo debíamos decir “Jesús” antes de morir y entrábamos al cielo. Esto hizo que la mía sea una de las pocas familias cuencanas que podían pensar libremente, por eso en los años 60 tuvimos algo de libertad para hablar sobre el artículo de Life en el que se contaba las experiencias con los hongos de María Sabina<sup>45</sup>. En la misma época cuando el doctor Timothy Leary [Estados Unidos] envió a la Universidad de Cuenca 30 muestras de LSD para obtener registros de sus efectos, mi madre encontró una alternativa para conocer a Dios sin intermediarios. También sintonizamos con la apertura a algunas prácticas orientales y en los 70, con unos amigos distribuimos en la plaza central de Cuenca gran cantidad de hongos, el movimiento hippie nos había dado el impulso y estábamos dispuestos a liberar mentes. Para esa misma época empezamos a experimentar con el San Pedro o Aguacolla, en Cuenca no fueron los indígenas los que lo revivieron, primeramente porque se dice

---

<sup>43</sup> Fernando Montesinos, mestizo perteneciente a una élite cuencana, su familia ha sido bastante controversial por sus irreverencias y reconocida por los elevados niveles culturales de la mayoría de sus integrantes. El contacto con Fernando se dio a través de Shuracpamba, en donde el ya mencionado Taita Alejo comentó “qué bueno que tuviste la oportunidad de conocer a los primeros brujos de Cuenca”, refiriéndose a Fernando y dos amigos más que llegaron a una ceremonia. Taita Alejo se refería a los primeros brujos mestizos de la ciudad y los primeros san pedreros de la zona en el siglo XX. Al buscar información sobre estos brujos pude también notar los fuertes enfrentamientos que existen entre una parte de la sociedad afín al clero y estos individuos tildados por la cuencanidad conservadora como “controversiales” y “drogadictos”, pero en todo caso sintonizados a un proceso de cambios globales.

<sup>44</sup> Cactus alucinógeno que se utiliza en las ceremonias de medicina tradicional en la sierra ecuatoriana.

<sup>45</sup> María Sabina fue una curandera indígena mexicana, conocida por su trabajo ceremonial con hongos alucinógenos.

que ellos desde la época de la conquista recibieron la orden de guardar este conocimiento y por otro lado obedecían a la Iglesia, tenían prohibido consumir cualquier tipo de psicotrópicos. En los 90 cuando comenzó con fuerza el tema chamánico se empezó a retomar la parte ancestral del San Pedro como medicina, ahí fue importantísimo lo que hicieron el Alejo y otros brujos de la época. (Fernando Montesinos, abril 2012, entrevista).

Comentarios como éste reflejan una realidad palpable en la ciudad de Cuenca, con una sociedad conservadora y profundamente religiosa que marca un clima complejo para la manifestación de cultos alternativos. Siendo que la escogencia de un caso de estudio no puede ser realizada de un modo arbitrario, pues requiere una clara justificación de la relevancia que pueda tener para una pregunta de investigación, es cierto también que podemos encontrarnos con casos que escogen al investigador y no al revés, ya sea por la apertura que los actores sociales presentan hacia el antropólogo o por la ilación de hechos que lo envuelven, hasta despertar una necesidad casi ineludible de contar algo que intuye puede ser de interés para otros cómo él. En esta última posibilidad inscribo mi estudio.

Después de 2 años de asistir a ceremonias de medicina tradicional he conocido a varios chamanes, hombres y mujeres de medicina, taitas y mamas tanto ecuatorianos como extranjeros<sup>46</sup>. Sin embargo, el lugar ceremonial que más ha llamado mi atención, el cual de alguna manera se ha convertido en una leyenda en el mundo chamánico y ceremonial ecuatoriano, es Shuracpamba<sup>47</sup>. La hacienda de Shuracpamba pertenece al Taita Alejo, uno de los chamanes más reconocidos en la ciudad de Cuenca y las comunidades aledañas. Este espacio congrega durante todo el año a hombres y mujeres de medicina, quienes se reúnen para apoyar en los distintos rituales que ahí se realizan. Así mi trabajo de campo lo he concentrado en este lugar, extendiéndolo a la red de hombres y mujeres de medicina que se puede identificar a partir de él.

Si bien mi estudio de caso se concentra en las prácticas de medicina tradicional identificadas como saberes “ancestrales”, la pregunta de investigación que nos convoca motiva considerar el análisis más allá del estudio terapéutico, simbólico o ritual de estos

---

<sup>46</sup> Mi primer encuentro con estos rituales fue en el Parque Nacional El Cajas (Cuenca-Ecuador), donde asistí a un Temazcal, que es como un baño sauna que representa el útero de la madre, diseñado para reproducir por un periodo de entre 2 y 4 horas el proceso de gestación y nacimiento de un ser humano. En este espacio fui invitada a una ceremonia de medicina tradicional, en donde se consumiría Aguacolla o cactus San Pedro, este rito fue dirigido por el Taita Sergio Maldonado con quien posteriormente tendría la oportunidad de compartir espacios rituales tanto en la ciudad de Quito como en Ibarra.

<sup>47</sup> Localidad ubicada a 30 minutos hacia el campo desde el pueblo de Susudel, en el camino que conecta la ciudad de Cuenca y Loja en el austro ecuatoriano.

saberes, siendo necesario identificar el discurso político que con ellos se manifiesta y el momento histórico de su resurgir. Será pertinente evidenciar además que no todo el que tiene “plumas”<sup>48</sup> es chamán, muchos simplemente han reconocido la posibilidad de un nicho de mercado en lo exótico y “ancestral”. Si bien en los círculos de brujos se identifica claramente a los impostores, esta distinción no resulta tan fácil para un neófito que busca nuevas experiencias con las plantas de poder<sup>49</sup>, de ahí que la circulación de estas medicinas sea todavía controversial.

### **Los hombres y mujeres de medicina del siglo XXI, una red y un mosaico**

En Ecuador encontramos muchos espacios en los cuales son habituales las invitaciones a participar en rituales “ancestrales”, especialmente en ambientes comprometidos con búsquedas alternativas de conocimiento. Existe además una demanda cada vez mayor por parte de turistas que desean vivir este tipo de experiencias en Latinoamérica, lo cual ha impulsado a su vez la oferta de un turismo “ancestral”, aunque gran parte de este turismo esté dirigido al consumo de psicotrópicos, una práctica reconocida en culturas prehispánicas, aunque reactivada y reconfigurada en el siglo XX.

Siendo así no resulta difícil entrar en contacto con un chamán de manera aislada, aunque al adentrarnos en sus historias de vida podemos identificar una red bien constituida. Estas redes de relaciones se forman a partir de sus entrenamientos iniciales con chamanes guías, aunque también se puede generar por sus interacciones en rituales y celebraciones especiales, cuando se congregan sobre territorios considerados sagrados.

El caso del Taita Alejo es particularmente ejemplar en este sentido, al conversar sobre su acercamiento al conocimiento tradicional explica que siempre estuvo en

---

<sup>48</sup> Uno de los principales elementos utilizados por los taitas y mamas, el cual tiene un carácter simbólico fuerte. Visto desde fuera es poético, pues representa la presencia de grandes aves que permitirían a los humanos que las portan conectarse con el cielo, sin embargo en el círculo chamánico las plumas no sólo son poesía, sino que buscan efectivamente invocar el poder del espíritu del animal al que pertenecen. En el sur las predilectas son las plumas de cóndor, águila y guacamaya.

<sup>49</sup> Por plantas de poder me refiero a las utilizadas en las ceremonias de medicina tradicional, entre las más usadas están el Aguacolla o San Pedro, Peyote, Ayahuasca y los hongos *Psilocybe Cubensis* (llamados en contextos ceremoniales “Niños”). Las plantas de poder tienen principios activos que producen estados de alterados de conciencia, de ahí que algunas personas acudan a ellas solamente en busca de sus efectos psicoactivos, no obstante para los chamanes éstas plantas son medicinas y requieren un tratamiento especial a nivel del espíritu.

contacto con los curanderos de la localidad de Susudel<sup>50</sup>. Aclara además que en los años 80, como respuesta de un grupo de disidentes frente a la visita del papa Juan Pablo II a Cuenca, experimentó por primera vez con el Aguacoya en Shuracpamba, aunque no tenía un entendimiento profundo del espíritu de la planta. Su entrenamiento como chamán y curandero se marca con la llegada del mexicano purépecha<sup>51</sup> Aurelio Díaz Tekpankalli, quien hace dos décadas trajo al Ecuador un diseño chamánico de la tradición lakota norteamericana<sup>52</sup>. A partir de este período se reactivaron una serie de ritos y se fue construyendo una red bastante diversa de hombres y mujeres de medicina. El intercambio con el norte se fue profundizando con estancias de taitas y mamás en México y Estados Unidos, así Juan Alejandro Valdivieso el hijo del Taita Alejo recibió su instrucción con los abuelos cherokees de Norteamérica.

Imagen 1



**Fuente:** Página de Facebook de Shuracpamba, (Limpia con Taita Alejo)<sup>53</sup>.

La fama que antecede al Taita Alejo en el mundo de los brujos y las leyendas mágicas que se cuentan de Shuracpamba, me llevó a buscarlo en diciembre del 2011. Para esa fecha mis cuestionamientos en torno al conocimiento tradicional se relacionaban más con la afluencia casi exclusiva de mestizos a las ceremonias de medicina. Sin embargo en Shuracpamba pude comprobar los estrechos vínculos que se mantiene entre curanderos y chamanes indígenas y mestizos. Aunque el Taita Alejo es un mestizo nacido en una familia de hacendados, vive una vida absolutamente sencilla en el campo en donde ahora siembra hombres. En este lugar se congregan para celebraciones especiales chamanes y aprendices mestizos, saraguros, cañaris, shuaras, varios visitantes

<sup>50</sup> Localidad ubicada en la entrada a Shuracpamba.

<sup>51</sup> Los purépechas o michoacas son un pueblo indígena que se localiza en el estado de Michoacán, México.

<sup>52</sup> Aurelio Tekpankalli es reconocido internacionalmente como hombre de medicina, su instrucción la recibió de indígenas norteamericanos, mantiene vínculos con otros líderes espirituales como el Dalái Lama.

<sup>53</sup> <http://www.facebook.com/zhurac.pamba>

de distintas localidades del Ecuador y el mundo. Los indígenas acuden a Shuracpamba no sólo para apoyar a los rituales sagrados y participar de ellos, sino que además traen medicinas de sus zonas, así la Ayahuasca del oriente.

Las prácticas ceremoniales que se realizan en la actualidad en esta zona combinan diversas tradiciones, se recogen elementos andinos sumándolos al diseño de Norteamérica e incorporando cantos de distintos pueblos. Nos encontramos entonces frente a unas prácticas ceremoniales sincréticas, reconocidas y practicadas tanto por indígenas como por mestizos, en donde se administran las denominadas plantas de poder que apuntan a transformar la percepción de quienes a ellas acuden, a través de un contacto con “El Gran Misterio” o “Gran Espíritu” sin intermediarios.

Para profundizar en este punto me remitiré al encuentro con Mama Michi<sup>54</sup> del pueblo cañari, una mujer que dirige el Inti Raymi en Cañar y Intiwatana<sup>55</sup> en la plaza central. La conocí en una ceremonia en Shuracpamba, en la cual se sentó en un puesto especial frente al diablo huma<sup>56</sup>, hijo de uno de los chamánes más reconocidos del país, el saraguro Polibio Japón<sup>57</sup>. Mama Michi explica, desde el punto de vista de los indígenas, cómo inició la audibilidad o reinención de estos saberes a finales del siglo XX con una labor realizada por la CONAIE<sup>58</sup> y la ECUARUNARI<sup>59</sup>:

---

<sup>54</sup> Mujer de medicina del Cañar, localidad ubicada en la Provincia del Cañar en el sur del Ecuador, se reconoce como descendiente del pueblo Cañari y es conocida por las comunidades de la zona como una de las mejores curanderas. Cuando fui por primera vez a su casa podía preguntar a kilómetros de distancia por su dirección y obtenía referencias, es querida y admirada como una verdadera mujer de medicina, además de viajar por el mundo con sus conocimientos, cada martes y viernes realiza limpiezas en Cañar. Así mismo cada mes convoca a ceremonias de toma de Aguacolla en las cuales atiende a sus pacientes más graves, a los cuales asegura curar en 3 ó 4 sesiones. Ella recalca que su labor como curandera no se remite únicamente a lo físico sino que cura además el espíritu.

<sup>55</sup> Rituales que se realizan en junio distintas partes de los Andes, relacionadas con el culto al sol y la medición del tiempo a través de solsticios y equinoccios. El Intiwatana se traduce como “amarrar al sol”.

<sup>56</sup> Un personaje que aparece en varios rituales andinos, cuya función es “poner el mundo al revés”. No sólo pone a prueba a chamán sino a la gente que asiste a las ceremonias, pero al mismo tiempo mantiene una forma de orden.

<sup>57</sup> En las siguientes páginas pondré de manifiesto el papel que jugó taita Alejo colaborando en la reactivación del uso de Aguacoya en Saraguro, en donde se mantiene activa esta práctica a través del taita Polibio.

<sup>58</sup> Es importante señalar que estas organizaciones son producto de una historia más larga de transformaciones, como lo destaca Andrés Guerrero (1991), la transformación de la hacienda tradicional permitió el surgimiento de organizaciones indígenas, un 68% de las organizaciones surgieron entre el 1964 y 1992.

<sup>59</sup> Organizaciones indígenas cuya actividad en los años 90’s fue de trascendental importancia para la reivindicación de los pueblos y nacionalidades indígenas, con fuerte injerencia en el clima político del país.

Antes a nuestros ancestros el gobierno, los españoles les aplastaron, luego de tiempos haciendo no se oía más donde que se cure, donde se hace ceremonia. Mi bisabuela fue comadrona pero no hacía curación espiritual. Con este Gobierno se levantan todo que también sean hasta charlatanes y jóvenes [...]. ¿Cómo también será? Dicen que curan y no saben nada. Pero desde la niñez mi tía curaba y yo pasaba allá –guambra, pasa esto, pasa el otro-, así aprendí y luego cuando me casé me olvidé y con los hijos me acordé. Mi tía hacía de todo, componía vientres, rabo de niño, shungo se ha caído, hacía con el huevo, el cuy, todo hacía. Luego [en la década de los 90], dentro de la CONAIE y la ECUARUNARI con el Ministerio de Salud Indígena, allá participaba yo haciendo ceremonias [comenta que la primera ceremonia grande la dirigió en 1996]. Luego conocí Shuracpamba y el fuego sagrado [o camino rojo], de ahí si me fui a muchas partes Canada, Estados Unidos, en todo lado he estado.

Mi tía no tomaba San Pedro. La familia que estaba investigando en colegio de Quito, hizo tomar por primera vez Aguacolla [explica que esto sucedió a sus 40 años más o menos, ahora Mama Michi tiene 64 años], vi unos animalitos en las paredes, soltaba los brazos ya muerta. Era un poco como ceremonia pero no como nosotros llevamos así [se refiere a la ceremonia que incluye el diseño Lakota]. Los Cañaris si sabían tomar San Pedro pero luego nos olvidamos. (Mama Michi, abril 2012, entrevista).

Posteriormente analizaré las dificultades que Mama Michi comenta respecto de la reactivación de su conocimiento, en los años 90, por parte de las organizaciones indígenas. Por el momento la intención ha sido dejar evidencia las dos vías principales que parecen converger en la audibilidad de estos saberes a finales del siglo XX. Por una parte elites mestizas contestatarias frente al régimen establecido y por otra parte la organización de pueblos tradicionalmente subalternos.

Tanto por la labor del movimiento indígena<sup>60</sup>, como por la línea de organización sostenida desde los mestizos, las posibilidades de encuentros entre chamanes ahora están reactivadas e incluyen intercambios entre la costa, sierra y oriente del mismo país. Son además frecuentes las reuniones internacionales y con ello la exportación e

---

<sup>60</sup> He asistido a ceremonias organizadas por las juventudes de la CONAIE, dirigidas por un yachak andino invitado, en las cuales se pueden reconocer varios de los elementos vistos en Shuracpamba aunque los diseños varían de acuerdo a cada taita o mama y su tradición. En el Itchimbía, en una ceremonia que contó con el discurso previo de representantes de la ECUARUNARI he visto a un taita vestido como Inka y otro como indígena norteamericano. He consultado por su percepción sobre estas ceremonias a indígenas de la Amazonía y ellos manifiestan que “esos que se dicen taitas no conocen el verdadero poder”, y que sólo el Yachak Calazacón de los Tsachilas “se sabía que sí conocía el poder”. Vale esta aclaración para explicar que las tradiciones varían, aunque en la actualidad no se registran ceremonias puristas, están en su mayoría compartidos los saberes, pero sí existe gran diferencia entre las tradiciones propiamente andinas que utilizan Aguacolla o no trabajan con plantas de poder y las amazónicas que utilizan ayahuaska e inhalan tabaco o se lo toman, las diferencias se marcan desde elementos como el horario hasta los cantos que utilizan y los espíritus que invocan.

importación de plantas de poder. Esto permite experimentar en el mismo lugar tanto con las plantas típicas de la zona, como una diversidad de nuevas adquisiciones.

En cuanto al público asistente, vale hacer una diferenciación, si bien el contacto en Quito con una red organizada de chamanes mestizos me ha proporcionado datos de sus redes con indígenas, con quienes guardan buenas relaciones, sólo en Shuracpamba he visto la concurrencia frecuente del pueblo de la zona donde el chamán mestizo, a quien lo reconocen como gran Taita. En este sentido, es evidente que existe una diferenciación cuando menos de un tema de clase social. En ciertas ceremonias vemos una predominancia de ciudadanos y muchos extranjeros, en tanto que en otros espacios aunque se mantenga este perfil, el acceso del pueblo campesino e indígena es considerablemente mayor.

La constante afluencia de gente de distintos pueblos colabora en el aumento del sincretismo, pues en estos espacios se respeta todas las corrientes y religiones. Cuando reconocemos la existencia de un sincretismo ya no podemos referirnos exclusivamente al cruce entre el conocimiento del norte con el del sur, pues en estos espacios la transnacionalidad del saber “ancestral” está mucho más expandida. He encontrado gente que desde distintitas tradiciones lleva sus propios cantos brasileños, mantras hindúes, piedras chachis o medallas de la Virgen de Guadalupe. El intercambio de conocimientos entre chamanes de distintas zonas es constante y genera oportunidades de construcción de diversas relaciones. Sin embargo, las relaciones de padrinzago y otros tipos de parentesco por alianza, son quizá las formas de constitución de relaciones más marcadas en estos espacios, sin contar con los matrimonios entre personas de distintas tradiciones.

Antes de continuar con la correspondiente descripción de los ritos que se practican en Shuracpamba, me parece pertinente hacer referencia a ciertas características de los diversos taitas y mamas que he conocido. La mayoría de chamanes y/o brujos<sup>61</sup> mestizos que contacté en Ibarra, Quito, Montañita y Cuenca, tienen una característica común y es el hecho que en su juventud fueron disidentes ya sea desde el marxismo o desde el ecologismo. Así me remitiré a comentar rápidamente 7 historias seleccionadas:

1. Andrea Herrera, 56 años, chilena con raíces mapuches, radicada en un valle cerca de Quito.- Creció en una familia que mantenía relaciones con Salvador

---

<sup>61</sup> Algunos prefieren que se los llame brujos porque si bien han tomado durante mucho tiempo San Pedro no tienen una formación chamánica desde lo indígena.

Allende y Pablo Neruda, comenta que la familiaridad era tal que ellos la cargaban en sus brazos cuando niña, eso de alguna manera determinó que en su juventud formara parte de los grupos clandestinos que estudiaban los textos marxistas. Eran intelectuales y estaban comprometidos, colaboró en actividades en Nicaragua, luego trabajo dentro del aparato de desarrollo en ONG. Tras esta última etapa tuvo una depresión que describe como crisis existencial, atribuida a las contradicciones internas que veía en los espacios científicos, marxistas y desarrollistas. Por la misma época conoció el camino de chamanismo y desde ahí se dedica a cambiar el mundo desde este espacio. Obtuvo su entrenamiento chamánico en Shuracpamba.

2. Sergio Maldonado, 67 años<sup>62</sup>, chileno, historiador de religiones comparadas, radicado en Ibarra.- Marxista en su juventud, dirigió grupos de pensamiento antisistema en Quito, pertenece a una logia francmasona, desde hace 17 años lanza sus críticas al sistema en espacios ceremoniales alrededor de Quito y en Ibarra. Obtuvo su entrenamiento chamánico en Shuracpamba pero fue además aprendiz de un yachak indígena de Imbabura. Se dedica únicamente al arte y a sus actividades como chamán. Su particularidad es que a sus ceremonias asisten de manera predominante jóvenes intelectuales, artistas y miembros de distintas culturas urbanas de la ciudad de Quito e Ibarra. En Ibarra mantiene un grupo de San Juan que participa en el ritual guerrero de la Calera<sup>63</sup>, luego de sus ceremonias se baila San Juan y se práctica capoeira.
3. Francisco Aguirre, 49 años, uno de los teatreros más famosos del país y actor de películas nacionales<sup>64</sup>, radicado en Cuenca.- Se ha convertido casi en una leyenda viviente en el mundo chamánico. Es quién trajo a los mexicanos del diseño lakota a la ciudad de Cuenca por primera vez, realizando su entrenamiento como taita en Shuracpamba y en México. Formó parte del primer grupo de indígenas y mestizos que hicieron el ritual de danza del sol con

---

<sup>62</sup> Su edad exacta se desconoce porque él suele bromear al respecto, pero según sus amigos tiene 67 años.

<sup>63</sup> He podido presenciar sólo la representación de este baile ritual pero no su puesta en escena original. Quizá lo más relevante de este rito es que en su danza reviven la noción del mundo al revés, pues una de sus características principales es que al grito de “chura mundo”, los danzantes cambian de dirección y el mundo se pone al revés.

<sup>64</sup> Interpretó papeles relevantes en la premiada película *Qué Tan Lejos*, de Tania Hermida y la reciente *En el Nombre de la Hija*. Las dos películas bastante críticas ante el conservadurismo cuencano.



sacrificio de piel en la zona del Aguarico en la Amazonía. Es conocido en el mundo ceremonial como uno de los más relevantes diablo huma o jeyokas. Es quizás uno de los mayores críticos del *status quo* en la ciudad de Cuenca y en su juventud militó también en el movimiento marxista. Ahora se dedica al teatro y al cine, pero asiste frecuentemente a las ceremonias de medicina y danzas del sol.

4. Ana Abad, periodista y escritora cuencana, gran mujer de medicina.- Las conversaciones con ella se han dado en espacios ceremoniales, no a manera de entrevista sino de guía por sus notables conocimientos chamánicos y su afinidad con la academia. Es determinante al decir que sus letras siempre tendrán un compromiso político y ahora también ecológico por la problemática en torno al agua. Fuerte crítica al sistema, trabaja en su profesión. Sin embargo, se mantiene activa en los rituales y guía de alguna manera a las generaciones más jóvenes que deciden tomar en serio el sendero del chamanismo.
5. Alejo Valdivieso, 64 años, radicado en Shuracpamba, autoridad en el mundo chamánico.- Aunque ya he hablado de este Taita, quizá sea importante mencionar su postura política:

Yo me acerqué a este conocimiento no por espiritual sino por ecologista, en aquella época formaba parte de un grupo ecologista y me decepcioné, no veía un cambio frente al sistema, nuestras prácticas lo alimentaba. En ese tiempo conocí a Aurelio Tekpankalli, en una ceremonia él dijo que estos saberes transforman el espíritu del ser humano y eso hace que su relación con la tierra sea diferente, sea más consciente. Aurelio decía que no había cómo cambiar esta relación si no era cambiando al ser humano. Entonces supe que ese era mi camino y por eso en esta tierra árida me dediqué a sembrar hombres. (Taita Alejo Valdivieso, Shuracpamba, 11 diciembre 2011, ceremonia).

6. Jorge Medina, 62 años, taita de Montañita<sup>65</sup>, ingeniero agrónomo.- No pude realizarle una entrevista formal pero compartí con él 7 días de un ritual llamado “búsqueda de visión”. Comenta que en su juventud también militó en el movimiento marxista, trabajó como ingeniero agrónomo en la Empresa Nacional de Almacenamiento y Comercialización ENAC, hasta que llegó la época de Febres Cordero y se pasó a la empresa privada los avances que se habían hecho

---

<sup>65</sup> La playa de Montañita es reconocida a nivel internacional como uno de los mejores destinos turísticos, para quien busca experiencias que van desde el Surf en la mañana, hasta una fuerte vida nocturna.

en el gobierno de Jaime Roldós con los silos de arroz, en el programa de alimentos estratégicos que fue premiado por la Universidad de Kansas. Luego decidió dedicarse al chamanismo, afirma que su labor en Montañita es un trabajo fuerte porque “poca gente llega con una búsqueda espiritual, la gran mayoría andan perdidos y consumidos por la droga” (Taita de Montañita, 2012, entrevista).

7. Fernando Montesinos.- 58 años, cuencano de un familia de la élite cuencana, es el único de la lista que no simpatizó con la tradición traída por Aurelio Tekpankalli, sin embargo apoya completamente la labor que se realiza en Shuracpamba y pasa gran parte de su tiempo allá. De acuerdo con Taita Alejo, él es uno de los primeros brujos mestizos de Cuenca, adquiriendo esta denominación por su conocimiento de las plantas de poder. Quizá lo más relevante de este personaje no es su calidad como brujo, sino el hecho de su lucha en dos frentes, el uno ecologista como cabeza visible del movimiento Tierra Viva, que en su época fue uno de los más fuertes del país. Por otro lado, su protagonismo en la lucha por la aceptación social de los psicoactivos, de ahí que haya salido en la edición especial de 150 años de la revista catalana Cànamo<sup>66</sup>, como un reactivador del consumo de hongos en Ecuador, siguiendo la corriente levantada para difusión de las prácticas de María Sabina en México.

### **Los ritos y prácticas de medicina tradicional, detenidos en el tiempo o adaptados al espacio-tiempo**

De las distintas ceremonias y ritos a los he asistido me limitaré a describir los que me han parecido más relevantes, tanto por el efecto que tienen en quienes participan de ellos como por la fuerza simbólica que manifiestan. Estos son: las limpias, los temazcales, las ceremonias de medicina tradicional, la búsqueda de visión y la danza del sol.

---

<sup>66</sup> En esta misma revista se han publicado artículos sobre Shuracpamba, escritos por Iván Carrasco.

## Limpias

Las limpias energéticas son practicadas en el Ecuador con el objetivo de quitar a la gente las malas energías o quitarle la “sal”, que se manifiestan con la expresión de “está salado” refiriéndose a una persona que está con mala suerte, se atribuye esa mala suerte a un tema energético ya sea que esta se manifieste en enfermedades, problemas económicos, amorosos u otros. En Ecuador se realizan distintos tipos de limpias. La que he registrado en estos espacios ceremoniales se efectúa con alcohol, a lo cual se suma según cada taita fuego, piedras o plantas que recorren el cuerpo acompañando con ciertos sonidos característicos que servirían para ahuyentar los malos espíritus. Aunque de acuerdo al Taita Alejo estas limpias producen además un efecto físico, pues al escupirse alcohol sobre la piel junto con el fuego, lo que se obtendría es también una limpieza de los elementos que impiden la respiración cutánea, de ahí que se entienda aquello de “quitarse la sal del cuerpo”.

Como comenta el Taita Sergio Maldonado, las limpias son algo muy propio de la tradición ecuatoriana y suele ser la práctica más requerida por quienes acuden a un curandero:

Quando llegaron los mexicanos [hace 20 años] con las ceremonias, la gente no quedaba contenta si no se les limpiaba, pero en la tradición del norte esto no es tan importante como acá. A la gente de Ecuador lo que más le gusta es la limpia, está dentro de su cultura (Taita Sergio, febrero 2012, entrevista).

Quizá más que ser una tradición preferida por nuestra gente, la limpia se presenta como una de las pocas cosas que se mantuvieron con los curanderos. Como explica Mama Michi, la mayoría de los curanderos de su pueblo solo saben hacer limpias y curas del espanto, también manejan un poco de hierbas pero no tienen un conocimiento del mundo espiritual relacionado con el chamanismo. Ella lo atribuye a la dominación colonial, pues el conocimiento más profundo no podía ser difundido y era prohibida su práctica<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> Monserrat Ventura (2012) en su libro sobre los Tsachilas hace la diferenciación entre los curanderos y los chamanes Tsachilas, justamente basada en el trabajo o no con lo espiritual, los curanderos serían quienes trabajan sólo con hierbas. A los chamanes se les reconoce un dominio del mundo de los espíritus así como el mundo material de las medicinas, los curanderos se remiten básicamente al uso de hierbas, no es habitual en estos últimos registrar el uso de alucinógenos en sus tratamientos. Sin embargo, también es común escuchar que a un chamán se le denomine como curandero por sus habilidades medicinales, no así al revés.

Esta práctica así como es una de las más requeridas y difundidas, es también objeto de algunas controversias en los últimos tiempos. Pues los chamanes afirman que hay mucha gente que solo pasa unas hierbas por el cuerpo a la gente, le escupe trago y piensa que ya está hecha la limpia, cuando la práctica idealmente apuntaría a un trabajo espiritual. En una conversación sobre el tema, ya mencionada en el capítulo 2, el Taita Alejo evidenciaba la imposibilidad de evaluar una limpia bien hecha, si no es por parte de otro curandero que entiende y puede percibir lo que está más allá de los ojos. Por ello critica el otorgamiento de certificados a curanderos si no se dispone de evaluadores que conozcan de la materia.

En la búsqueda por los lugares donde se practican limpias, me encontré con que tanto el Taita Alejo como Mama Michi, no sólo reciben a la gente en sus viviendas para limpiarles, sino que además los martes y viernes como es tradición en la zona, acuden a centros en Cuenca y Cañar respectivamente para realizar las limpias. En el caso del Taita Alejo la realiza en un centro energético que mantiene una oferta de diversas prácticas de desarrollo espiritual, no exclusivamente andinas. Mama Michi atiende en un lugar proporcionado por la organización indígena de la zona. En estos días pueden tener largas jornadas de atención de gente que busca una limpieza.

Yo de esto les soy sincero no sé nada, sólo soy una canal, a veces ni veo, yo lo que hago es limpiar a la gente y el espíritu hace su trabajo, es el uso de las herramientas. (Taita Alejo, marzo 2012, entrevista)

## **Temazcal**

Un rito que viene de Norteamérica y está diseñado como un baño de vapor colectivo. Está formado por una carpa que representa el vientre de la madre, dentro de la cual se introduce varias piedras ardientes denominadas abuelas.

Se las llama abuelas porque son antiguas y contienen cierta información, se quiere que tengan la misma energía que cuando nacieron. Esta ceremonia representa el nacimiento, el renacimiento, volver al útero de la madre y dejar todo lo que ya no nos sirve. Es la medicina del agua y del fuego. Lo que cubre al temazcal se distribuye sobre unos aros que tienen varias significaciones del tiempo circular. Se usa de diferentes maneras y con distintas solemnidades, puede ser más religioso o más curativo. (Taita Sergio Maldonado, ritual febrero 2012).

Se dice que el temazcal es uno de los rituales más poderosos de cuyo diseño se tenga clara conciencia. Ciertamente la experiencia del temazcal es una de las más sobrecogedoras que he vivido, pues la simulación del renacer tiene un poder simbólico extraordinario, permitiéndole a la persona percibir el carácter cíclico de la vida, con sus inicios y finales. Las condiciones dentro del temazcal varían de acuerdo a quién dirige la ceremonia, el calor puede llegar a ser casi insoportable. Los cantos que se realizan y el sonido del tambor, así como los olores que se generan con algunas plantas que se colocan sobre las piedras centrales, son algunos de los elementos que dan mayor profundidad a la experiencia, en términos de efectividad para producir el efecto psíquico y físico deseado.

Imagen 2



**Fuente:** Página de Facebook de Centro Energético Shamuy, (preparación de temazcal en Shuracpamba)<sup>68</sup>.

### **Ceremonias de medicina tradicional**

Estas ceremonias combinan el diseño del arco y flecha lakota, con la cruz cuadrada del sur, son rituales nocturnos dirigidos por un hombre o mujer de medicina alrededor de un fuego. La distribución de los asistentes es circular y se cuenta con iniciados en el rito que custodian las puertas ubicadas en los cuatro puntos cardinales, el simbolismo de todo este ritual será analizado en el capítulo 4 en donde se explicarán detalladamente los procesos de pensamiento simbólico registrados en estos espacios.

Se denomina ceremonia de medicina porque en ella se utilizan las plantas de poder, de acuerdo a la tradición a la pertenezca el taita o mama, estas plantas psicoactivas pueden ser el Peyote de México, el San Pedro, Aguacolla o Gigantón de la región Andina, el Ayahuasca de la Amazonía, los hongos de acuerdo a la tradición rescatada por María Sabina de México. Además se utiliza tabaco no con el objetivo de

---

<sup>68</sup> <http://www.facebook.com/profile.php?id=100003265837200>

producir un efecto de trance sino porque se cree en el poder de esta planta para manifestar un rezo.

La experiencia ceremonial es una de las maneras más efectivas de acceder al conocimiento chamánico, al subjetivo mundo de los espíritus. Todo el simbolismo desplegado y la guía de los taitas facilitan la experiencia con la planta de poder o medicina como es llamada más comúnmente. La exploración que un individuo puede tener en estos estados, se sale de todo aquello que pueda ser vivenciado en estados no alterados de conciencia, pues la exploración se la realiza a través del mundo del inconsciente y permite niveles de atención muy superiores a los manifestados en estados normales.

Imagen 3



Imagen 4



**Fuente:** Página de Facebook de Centro Energético Shamuy (lugares ceremoniales de Shuracpamba)<sup>69</sup>.

Las ceremonias de medicina tradicional constituyen una búsqueda de conocimiento colectiva, cada uno de los elementos que en ella se incluyen facilita la relación del individuo con la medicina. He asistido a por lo menos 30 ceremonias de grupos desde 5 hasta 80 personas, ninguna se parece a otra en términos de la experiencia que se obtiene, pese a mantener diseños similares para su puesta en escena.

La medicina predominante en Shuracpamba es el Aguacolla, si bien las primeras sensaciones pueden ser desagradables por reacciones corporales como escalofríos, vómitos o un malestar general. Esto depende de la salud del hígado de la persona y del estado de ánimo, en lo personal no he tenido problemas en el procesamiento de la planta, aunque lo he visto en algunos asistentes. Pasado este estado se espera acceder a otro nivel de percepción, la práctica colectiva apunta a producir un resultado favorable para todos, el estado de trance genera un nivel de conexión intersubjetivo mucho más profundo y esto determina las particularidades de cada ceremonia. No toda ingesta de

---

<sup>69</sup> <http://www.facebook.com/profile.php?id=100003265837200>

plantas de poder es garantía de éxito en la invocación y la consiguiente respuesta del “Gran Misterio”, esto explica la expresión de uso común “ya viene”, para referirse al efecto de las plantas ingeridas, lo cual implica la creencia de que “puede o no venir”, quedando la posibilidad de acceder al conocimiento buscado sujeta a algo más allá que la voluntad del ser humano.

Si partimos de la premisa de que la experiencia de las plantas de poder depende de la subjetividad del individuo, ¿cómo podríamos esperar que los seres humanos de cualquier etnia, formados en el siglo XX y XXI, vivan estos saberes como sus ancestros de hace 500 años?. Ciertamente hay experiencias compartidas, especialmente las relacionadas con la información totémica de cada planta, así la visión de un gigante del Aguacoya o la serpiente de la Ayahuasca<sup>70</sup>. No obstante, al trabajar como canales para acceder a entendimientos que responden preguntas o rezos de quien las ingiere, las plantas responden a problemáticas y búsquedas manifestadas por individuos del siglo XXI. Esto no contradice la posibilidad de coincidir en preguntas que son patrimonio de una filosofía perenne<sup>71</sup>, sin embargo incluso el compromiso político de los chamanes responde a una época.

Es necesario aclarar que este ritual no está pensado como una ceremonia religiosa, aunque apunta al entendimiento de lo sagrado. Si tuviera que catalogarse de alguna manera, lo describiría como un culto al conocimiento de lo sagrado, manifestado en la relación de los elementos de la naturaleza:

En nuestras tradiciones Dios es aquello sin lo cual no podemos sobrevivir, el agua, el fuego representado por el sol, la tierra y el aire. Los saberes ancestrales son los que nos enseñan sobre estas relaciones. (Taita Alfonso, del Fuego Sagrado de Itzachilatlán de México, 13 de enero 2012, entrevista).

Esta suerte de panteísmo se ha manifestado en diferentes etapas de la historia de la humanidad, así en la Europa del siglo XVII, como lo describe la historiadora científica Carolyn Merchant:

El concepto animístico de la naturaleza como un organismo autoactivo y divino vino a ser asociado a las ideas liberales radicales y ateísticas. El caos social, los levantamientos de los campesinos y las rebeliones, pudieron ser

---

<sup>70</sup> Un estudio detallado sobre la información totémica compartida en diferentes tradiciones se puede encontrar en el trabajo del antropólogo Jeremy Narby (1998)

<sup>71</sup> Expresión utilizada por Aldous Huxley (1999) para referir aquellos conocimientos compartidos por distintas culturas en relación a lo sagrado.

alimentados por la hipótesis de que los individuos podían entender {la} naturaleza del mundo por sí mismos y podrían manipular sus espíritus a través de la magia. Un difundido uso de la magia popular para controlar estos espíritus existió en todos los niveles de la sociedad, pero especialmente en las clases más bajas (Merchant citada en Huizer, 2000:18-19).

No resulta extraña la apertura a creencias panteístas, en este momento histórico en Latinoamérica, cuando se evidencia la dificultad de “progresar” por la vía del capitalismo, una propuesta que combina magia y ecología parece ser más que atractiva para quien sienta que algo no marcha bien. Así lo entendieron los indígenas, pero también algunos mestizos marxistas y ecologistas que promueven estos espacios, bien dispuestos a recibir a quién desee “desconectarse de la máquina” como suele comentarse:

La gente que consume estas plantas puede ser que no salga a cambiar el mundo de un rato al otro, pero lo hará poco a poco porque es menos como cuento. Y un rato de esos la cosa se les va de las manos, porque les salió mal eso de prohibirnos a los ecologistas la hierba y dejarles a los indígenas con su Ayahuasca, ahora que tomamos Ayahuasca y San Pedro, dime ¿quién nos va a prohibir?. Estas plantas son poderosas, te ayudan a pensar, no es como el alcohol que te deja sin conocimiento, esto da claridad (Fernando Montesinos, abril 2012, entrevista).

Si consideramos las protestas ecologistas que surgen a nivel mundial respecto de nuestra relación con la naturaleza en la modernidad, no resulta raro que una propuesta política que abogue por un mayor nivel de conciencia ecológica, tenga asidero. Uno de los rasgos más notorios en la gente que asiste a estos rituales es su grado de conciencia ecológica, si bien no todos se pueden catalogar como ecologistas, nadie que asista a Shuracpamba y consuma Aguacolla podrá evitar estar por lo menos más atento con la vida alrededor, en donde todavía se pueden ver cóndores y se vive sólo con energía solar.

### **Búsqueda de visión**

A lo largo de la etnografía me encontré varias veces con una interrogación por parte de las personas a las que quería entrevistar: cuando no me conocían bien, me preguntaban primeramente por mis visiones. Así, en enero del 2012 tomé parte del ritual de búsqueda de visión que implica un aislamiento en la montaña, sin agua y sin comida durante 4



noches y 5 días. Ciertamente la experiencia es única en términos sensoriales y cognitivos, a diferencia del público que asiste a las ceremonias entre los cuales pueden filtrarse curiosos con el ánimo de experiencias nuevas, en la búsqueda de la visión se requiere de alguna manera un compromiso, además de un buen nivel de conocimiento de la medicina que se administrará al buscador antes de subir a la montaña.

Este ritual en la forma como se lo practica ahora es un diseño lakota, no obstante la afluencia de indígenas de la etnia shuar es habitual, pues lo toman como una alternativa a la práctica de retirarse a la cascada o a algún lugar en la selva que les permita acceder a conocimientos. Este ritual marca el camino de preparación de un chamán, es probablemente la forma más directa de contacto con lo sagrado o lo mágico, comprendido como un nivel subjetivo que permite entendimientos filosóficos sobre la relación de los seres y el sentido de estas relaciones. La visión que se obtiene es una forma de conocimiento, en el caso de la primera subida a la montaña se dice que se obtiene “humildad”, por lo menos puedo asegurar que cuando uno baja de la montaña si le ponen a escoger entre una vasija con oro y un jarro de agua, no hay mucho que pensar para elegir, produciéndose una comprensión vivencial de nuestra posición frente a los elementos de la naturaleza.

Sin embargo, quizás el aspecto más relevante de esta experiencia es el hecho de que antes de subir le quitan el derecho a hablar, así lo último que la persona expresa es su compromiso de cumplir su búsqueda, cuando le colocan en el árbol le dicen que si cumple su palabra será honrado. Al terminar la búsqueda te reciben como un héroe y te devuelven el derecho a hablar en razón que honraste tu palabra. Al conversar con los taitas, ratifican mi impresión en el sentido que, en una cultura en la cual el respeto por la palabra se ha venido a menos, esto se constituye en una terapia de shock para reactivar las huellas neuronales que permiten que a una palabra le siga una acción correspondiente.

### **Danza del sol**

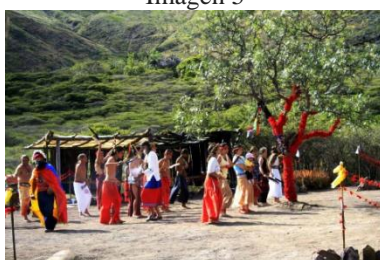
Las celebraciones al sol se han registrado en distintos pueblos agrícolas de los Andes, en la zona Austral de Ecuador está marcada por el Inti Raymi, sin embargo en Shuracpamba se aplica el diseño lakota en el cual los danzantes al sol bailan durante cuatro días alrededor de un árbol de la vida donde colocan sus rezos. Esta danza se la

realiza con un ayuno y es considerada uno de los rezos más fuertes dirigidos al bienestar de la colectividad. Este es el ritual que mayor acogida da a familias enteras, por su carácter de danza, los niños que participan no tienen que ayunar. Esta convivencia de cuatro días es un espacio idóneo para intercambiar percepciones tanto del conocimiento al que se accede en esta tradición, como del modo de vida con el cual está relacionada.

Cada vez que asisto a este tipo de eventos, en donde veo niños y adultos disfrutando por igual de celebraciones que hace unos años nos eran ajenas, me pregunto por el efecto cognitivo que tendrá en el futuro de estos niños. Tanto el temazcal, como la ceremonia en círculo y la danza del sol brindan un entendimiento de lo que los taitas denominan un tiempo circular y simultáneo, el cual puede ser entendido sólo a través del pensamiento simbólico<sup>72</sup>.

Durante el ritual se canta y baila, el movimiento genera un trance en sus participantes. El festejo ha estado relacionado en esta zona con el inicio de la cosecha, pues el ritual se lo realiza en el mes de junio, comúnmente en el solsticio de verano. Pero más allá del carácter alegre ésta es en realidad una danza guerrera, que forma hombres y mujeres fuertes, de hecho la vibración de los cantos lakotas es muy parecida a la de himnos guerreros. En esta danza se realizan sacrificios de piel en honor a la *Pachamama*, las madres y las mujeres en general. Encuentro un paralelismo con la creencia que se registra en algunos pueblos de que a veces es necesario hacer sacrificios a la tierra, antes de que ella los tome por su propia cuenta.

Imagen 5



**Fuente:** Página de Facebook de Shuracpamba (Danza del Sol junio 2012)<sup>73</sup>.

Parecería que la legitimación de estos saberes tiene un carácter experiencial, pues sólo la participación en sus ritos brinda la posibilidad de entendimiento del conocimiento que

---

<sup>72</sup> La idea de esta simultaneidad se parece mucho a lo que podemos experimentar al conectarnos con alguien al otro lado del mundo vía video conferencia.

<sup>73</sup> <http://www.facebook.com/zhurac.pamba?fref=ts>

en él se trasmite. Cuando se consulta a un chamán por la sabiduría “ancestral”, tiende a aludir a su nivel de atención, respecto de aquello que nos rodea y de lo que entienden por sagrado.

### **El mosaico étnico “tú eres como nosotras, ya no hay diferencias”**

La red que se teje alrededor de los saberes ancestrales representados por los hombres y mujeres de medicina no distingue entre indígenas y mestizos, más aún los mestizos que realizan estas prácticas tienden a reconocerse como hijos de una misma tierra, herederos de legítimos de las tradiciones de los pueblos originarios de América. Es así que en un encuentro con los corredores de las Jornadas de Paz y Dignidad<sup>74</sup> guiados por Alfonso Perez Tenoch<sup>75</sup>, se me pidió que firme un documento producido por mexicanos que resume en gran medida la postura política de quienes sintonizan con el rescate de los saberes ancestrales, en la tradición que describo:

Guiado por la **declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas**, aprobada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, suscrita y ratificada por nuestro país y en plena conciencia del derecho universal que cada individuo tiene para auto adscribirse a un grupo étnico y decidir libremente su filiación política; **me declaro cultural y políticamente como indígena:**

MANIFIESTO:

Que **sin dejar de reconocer el mestizaje de mi sangre**, sino mirando hacia el fondo de mis **raíces mesoamericanas**; encuentro en ellas una clara enseñanza de la forma en que podemos vivir en armonía con la madre tierra.

EXIJO:

Que la cosmovisión de las culturas nativas mesoamericanas sea incorporada a la educación básica, como un ejercicio de reencuentro de nuestro país con sus orígenes.

**Respeto y veneración de la tierra y el agua**, y que ésta no sea considerada como un “recurso” que pueda ser utilizado como medio de negociación.

---

<sup>74</sup> Evento organizado por representantes de la tradición del Fuego Sagrado en América, varios hombres y mujeres de distintos países corren a través del continente llevando un rezo por el agua y son recibidos por las distintas comunidades a lo largo de toda América. En el mes de Agosto conocí otro grupo que mantiene la misma tradición, al parecer surgieron en la misma época que Aurelio, en su paso por Ecuador recibieron el apoyo del Ministerio de Salud.

<sup>75</sup> El abuelo Alfonso Perez, mexicano, dirige la danza del sol en Shuracpamba. Suele aclarar que ese es su nombre de esclavo, en tanto su nombre espiritual es Tenoch.

Que **el maíz que nuestros ancestros cuidaron** y al que debemos la supervivencia de la cultura mexicana, **no sea modificado genéticamente** para ganancia de unos cuantos.

REIVINDICO:

**Mi derecho a seguir el fundamento espiritual que mis ancestros aborígenes nos legaron;** practicando con respeto, responsabilidad y **libertad nuestras ceremonias, medicinas y danzas** tradicionales.

Mi agradecimiento a las personas de tradición que mantienen viva la palabra de los grandes pueblos de la antigüedad.

INVITO:

A todos los ciudadanos que quieran formar parte de este esfuerzo de redescubrimiento de nuestros cultos y costumbres ancestrales, a firmar este manifiesto. (Manifiesto editado por la Fundación Cultural Camino Rojo, enero 2012).

En el contexto decolonial la auto-adscripción como indígena resulta una salida práctica, frente a las posibles críticas por la predominancia de mestizos en el rescate o la reactivación de las tradiciones. Cuando pregunto a los chamanes por cómo consiguieron que un indígena les transmita sus conocimientos, en muchos casos me responden que esto se da porque sus familiares indígenas ya no quieren hacerse cargo de este conocimiento, pues en estos tiempos buscan modernizarse. Esto no contradice el hecho de que muchos chamanes todavía siguen heredando sus conocimientos a miembros de sus comunidades, sin embargo cuando no es posible lo abren a los mestizos.

Un aspecto que contribuye grandemente a la incorporación de las tradiciones chamánicas de Norteamérica, es el hecho que en cada una de las regiones donde se realizan ceremonias, se encuentran afinidades con las prácticas propias del lugar y cada chamán las incluye en sus ritos, de ahí la hibridación y la diversidad de elementos que se pueden encontrar en cada uno de los chamanes.

Quizá uno de los factores que permite la apropiación de los saberes “ancestrales” por parte de los mestizos, es que al parecer no hay tal cosa como una “ancestralidad” conservada intacta, sino que en todo caso es reactivada y en ese proceso reconstruida. Aunque se hable en esta tradición de saberes “ancestrales”, porque los diseños primordiales en los cuales están basados han sido transmitidos por abuelos de distintos pueblos, se reconoce que el sentido de estos saberes es una “búsqueda de visión” de la humanidad, en un punto en el cual necesita entendimientos más profundos del mundo que le rodea, para poder continuar sin destruirse a sí misma.

En cuanto a quienes asisten a las ceremonias e incluyen éstos conocimientos como parte de sus filosofías de vida, será necesario entrar en discusión con lo planteado por Arjun Appadurari (1996), quién al hacer referencia las nuevas realidades culturales en su trabajo sobre la modernidad desbordada. Deja entrever que en épocas de fluctuación cultural el habitus relacionado con la cultura podría ser también más fluctuante y constituirse como parte de una búsqueda por puntos de referencia que son cada vez más difíciles de encontrar, dadas las condiciones actuales en las cuales cada vez es menor la estabilidad transgeneracional que era necesaria para la trasmisión del conocimiento y la cultura, así:

La búsqueda de puntos de referencia sólidos y firmes, necesarios a la hora de tomar decisiones de vida fundamentales, suele ser extremadamente difícil. Es en este tipo de atmósfera que las tradiciones inventadas, lo mismo que la etnicidad, el parentesco o cualquier otra seña de identidad, pueden llegar a ser procesos y fenómenos escurridizos; sobre todo, en cuanto que la búsqueda de certezas es constantemente frustrada por las fluideces de las comunicaciones transnacionales. A medida que el pasado de un grupo se va volviendo parte de museos, exposiciones, colecciones y espectáculos, tanto en el nivel nacional como en el transnacional, la cultura es cada vez menos lo que Pierre Bourdieu habría llamado un hábito (un ámbito tácito de disposiciones y prácticas reproducibles) y cada vez más un territorio dentro del cual realizar una serie de opciones, justificaciones y representaciones, estas últimas, sobre todo, dirigidas hacia audiencias múltiples y espacialmente dislocadas. (Appadurai, 1996:57).

Se puede entender que quien haya nacido o vivido mucho tiempo en una zona rural desarrollando actividades agrícolas, haya construido una relación cercana con los elementos de la naturaleza, por la dependencia directa que sus actividades tienen respecto de sus ciclos naturales, a partir de lo cual se puede desarrollar un sistema de disposiciones subjetivas o esquemas mentales, un habitus en términos de Bourdieu (2007), afín a la naturaleza y el respeto por ella. Sin embargo, la mayoría de la gente que asiste a estas ceremonias no presenta historias de vida cercanas a la naturaleza, muchos de ellos llegan de las ciudades y desarrollan su vida cotidiana en ellas. Entonces la afinidad con esta tradición panteísta surge por otras razones, quizá sí relacionadas a esa búsqueda de puntos de referencia que menciona Appadurai en medio de habitus más bien fluidos.

La noción de fluidez la entenderemos en éste trabajo desde Barth (citado en Rockefeller, 2011:562), quién al teorizar sobre los “flujos” culturales hace referencia a

una concepción no esencialista de las identidades étnicas y el reconocimiento de los procesos dinámicos que se dan en torno a su configuración y circulación, en contextos espaciales y culturales que hacen parte de dichas dinámicas y que no están necesariamente separados. De ahí que la reivindicación de la agencia en el contexto local, deba estar presente en una noción de flujo aplicada al presente trabajo.

### **De drogas a medicinas, de brujería a sabiduría “ancestral”**

He considerado necesario un recuento histórico de lo que ha significado la presencia de las plantas de poder en las últimas décadas en la ciudad de Cuenca. Esto da cuenta de alguna manera de las dificultades que han tenido que afrontar quienes utilizan tales plantas, para que ahora se consideren como medicinas, pues durante mucho tiempo fueron tildadas de drogas o más aún de artificios del demonio.

Entre la gran variedad de temas que se debatieron con los taitas y mamás durante mi trabajo de campo, uno de los más sobresalientes ha sido la historia de las plantas medicinales y el camino que han debido recorrer para tomar el estatus de medicina y conocimiento ancestral en el imaginario colectivo, siendo inevitable en estas conversaciones la alusión a su surgimiento en la época del boom mundial de una gran variedad de drogas.

Debemos comenzar distinguiendo el contexto al cual nos referimos, pues en relación a ello los datos podrían variar, mis averiguaciones se concretarán al uso del cactus San Pedro, conocido también como Aguacolla o Gigantón, en la zona Sur del Ecuador, con especial concentración en Cañar, Cuenca y Susudel. Para entender las condiciones del uso de esta planta es necesario comprender que las zonas en donde se la conoce han tenido fuerte influencia española, sobre todo de la Iglesia católica y evangélica, de ahí que la presencia de chamanes se haya ido perdiendo hasta quedar reducidas las prácticas al uso de yerbas, lo que se conoce como curandería. Esto se diferencia en gran medida de lo que ha sucedido con el chamanismo en otras comunidades en donde la colonización tardó un poco más en llegar, como es el caso de zonas amazónicas, en donde se ha registrado tanto la presencia de chamanes reconocidos en las comunidades, como el uso generalizado de Ayahuasca.

En Shuracpamba pude acceder al libro del científico cuencano Luis Cordero, que data de mediados del siglo pasado, sobre el cual Taita Alejo comenta que éste es uno de los pocos registros encontrados sobre la medicina que utiliza:

**Cereus peruvians** Tabern, generalmente conocido con los nombres de aguacolla o gigantón, alusivo, el último, a la fantástica altura de sus tallos. Vegeta en varias localidades, generalmente secas, de nuestras provincias y especialmente en los declives del Vado, de esta ciudad de Cuenca. Sus flores son tamañas, bellas y aromáticas. Su pequeño fruto, aunque bastante insípido, es apetecido por los muchachos. De la materia celular carnosa de su tallo usan algunas mujeres del pueblo para confeccionar unturas refrigerantes y emolientes, que aplican en varios casos de afecciones cutáneas y de otras enfermedades, aún diluyendo la untura en diversas infusiones o tisanas que administran (Cordero, 1950:63).

Por su parte Plutarco Naranjo, uno de los científicos más reconocidos del Ecuador, lo denomina con otro nombre y nos cuenta algo de su historia mítica:

En Perú el cacto tiene el nombre vernacular de *achuma* (quiere decir embriagante) pero en la actualidad es más conocido con el nombre de San Pedro. El nombre científico es *Trichocereus pachanoi*, nombre que honra la memoria del investigador ecuatoriano Aberlardo Pachano. [...] Según la mitología, parece que la aguacolla antes de ser planta fue una *colla* [princesa inca] encantadora. En todo caso, la aguacolla es la planta para rendir tributo a la princesa, a la reina y a la luna (Naranjo, 2012:86).

A mediados del siglo pasado sí se conocía todavía el uso medicinal del Aguacolla dentro de la curandería, sin embargo no existen registros de su uso ceremonial para el encuentro con el espíritu: ese tipo de prácticas fueron censuradas por la Iglesia católica tildándolas de demoníacas. En la actualidad, en uno de los mercados más frecuentados de la ciudad de Cuenca se puede encontrar a la venta el mencionado cactus en la zona donde se comercian las plantas medicinales.

Imagen 6



Fuente: Fotografía tomada por la autora (Doña María ofreciendo San Pedro)<sup>76</sup>.

<sup>76</sup> Esta Foto fue tomada en el mercado 10 de Agosto de la ciudad de Cuenca.

En la Imagen 6 se puede apreciar a la señora María Illezcas sosteniendo un Aguacolla, si bien ella mantiene un puesto de hierbas medicinales en el mercado hace 26 años, comenta que desconocía la existencia y las propiedades del cactus hasta que empezaron a pedirle hace 23 años. También afirma que en los últimos años ha aumentado la venta del cactus con compradores extranjeros<sup>77</sup>.

El uso ceremonial de este cactus se ha ido introduciendo poco a poco en las comunidades de la sierra, así en el caso de Mama Michi, que empezó a dar San Pedro en las ceremonias desde que finales del siglo pasado. De igual manera se registra en el caso de los Saraguros, con la introducción del Aguacolla en esa comunidad a través del taita Polibio Japón y la relación que mantenía con el taita Alejo, se dice que sólo se consiguió introducir de lleno la planta cuando consiguieron que el cura de la zona le acompañe en un rito y al consumir experimente por sí mismo la fuerza de la planta.

Estabamos en una ceremonia en Saraguro y yo era el único chaso [mestizo], cuando empezaron a molestarme por estar ahí yo dije me voy si le sacan primero al cura, porque esa religión fue la principal contraria a su tradición de indígenas (Taita Alejo, marzo 2012, entrevista).

En Shuracpamba se pueden encontrar distintas medicinas, incluso la Marihuana con la cual se elaboran ungüentos para enfermedades reumáticas<sup>78</sup>. Cuando pregunté si alguna vez tuvieron enfrentamientos con la policía me comentaron de algunos casos:

Alguna vez al salir de un temazcal nos encontramos con unos policías, que vinieron a ver qué se estaba pasando con esto de las drogas y la ceremonias, vinieron ahí un buen grupo, pero al final toditos terminaron haciéndose limpiar por los colorados [Tsachilas] que estaban en la ceremonia. Es que ellos [los policías] son del pueblo, por eso entienden lo que pasa acá y creen en esto. (Taita Alejo, marzo 2012, entrevista)

Es habitual hablar del tema de la legalización de las drogas y la postura es bastante clara, todos los chamanes que entrevisté están a favor de la legalización por el hecho que no se puede detener y su freno mueve millones de dólares en armas. El discurso habla de considerar a las plantas como medicinas<sup>79</sup>. Ésta medicina apunta a curar tanto

---

<sup>77</sup> La señora María llega a comentar que algunos extranjeros están comprando el cactus para generar plantaciones, aún así ella desconoce el uso ceremonial de esta planta.

<sup>78</sup> Estos se distribuyen en Cuenca y los pude encontrar en un stand del Centro Shamuy en la feria Madre Tierra, organizada por Colectivo Madre Tierra con el Auspicio del Ministerio de Cultura.

<sup>79</sup> Esta postura suele respaldarse en contextos ceremoniales con una leyenda lakota que diferencia entre las maneras de contactarse con el misterio en distintos pueblos. Así el pueblo amarillo lo haría vía la



el aspecto físico como el espiritual, en este sentido el antropólogo Anthony Henman tras varios años de investigar los efectos del San Pedro resume su experiencia de la siguiente manera:

Es muy importante para mi tomar San Pedro. Primero para mantener una cierta salud física. Yo siento que cada sesión me da un “ajuste general”, es como si las espinas del cactus penetraran en cada huequito de mi cuerpo, ajustándolo y alineándolo. Yo acredito que también limpia la cabeza. Consigo percibir mejor mis obsesiones amorosas, profesionales, etc. También ciertas puertitas en el fondo de nuestra mente se ligan unas a otras, estableciendo conexiones, evocando memorias y pensamientos que normalmente no aparecen (Henman, 2007:9).

### **Un público o un pueblo, una búsqueda de conocimiento**

Shuracpamba se presenta ante los ojos de un neófito como un espacio donde se reúnen algunos chamanes y hippies, o cuando menos gente extraña. Sin embargo, está concebido por sus idearios cómo un centro de búsqueda de conocimiento, en donde se practican búsquedas de visión colectivas.

A este lugar asisten personas de las más diversas profesiones y ocupaciones, algunos con preguntas puntuales que son resueltas en un tiempo relativamente corto, sin embargo otros tantos deciden quedarse tiempos más prolongados y vivir una vida de campesinos, mientras intentan digerir un conocimiento sobre el mundo y las leyes que lo gobiernan, un poco más complejo que lo aprendido en la universidad<sup>80</sup>.

Muchas personas acuden a pedir, a rezar al “Gran Misterio”, rezan por propósitos de lo más diversos, el fenómeno que sucede con los rezos cumplidos es inexplicable desde el pensamiento racional. Al preguntar a la gente por sus rezos, me confirman que no seguirían asistiendo si no fuera porque ahí perciben magia, la cual ha permitido hacer sus pedidos realidad, conectarse con visiones y entendimientos que les permiten vidas más satisfactorias.

---

meditación, el pueblo negro con la danza y música, el pueblo blanco con la creación de artefactos y el pueblo rojo a través de las plantas. A los nativos americanos se los considera en esta tradición el pueblo rojo y se dice que es el pueblo destinado a cuidar a la naturaleza.

<sup>80</sup> En agosto de 2012 pude presenciar el recibimiento de un médico oncólogo que regresaba de la montaña después de pasar 3 días sin agua y sin comida, parte del ritual de búsqueda de visión. El médico afirmaba que se había acercado más a la comprensión de la salud y del ser humano. Según comenta taita Alejo éste médico empezó a buscar respuestas en el mundo chamánico frente a la dificultad de entender las causas del cáncer.

Si pudiéramos organizar a la gente por las motivaciones que les llevaron a acercarse a estos espacios, tendríamos de acuerdo con Andrea Herrera, una mujer de medicina que realizó su entrenamiento en Shuracpamba, al menos seis grupos que en el trabajo de campo he podido también identificar:

1. Aquellos que acuden en momentos de crisis de salud, buscan una medicina alternativa que pueda dar respuestas a lo que la medicina convencional no pudo atender.
2. Personas en momentos de crisis existenciales que van a rezar por motivos específicos, sobre todo a curar episodios fuertes de ansiedad, estrés o depresión.
3. Gente cercana a la corriente New Age que está en una búsqueda de distintas experiencias holísticas.
4. Activistas, artistas, intelectuales, ecologistas, científicos antisistema, en busca de espacios que les permitan pensar por fuera del sistema, espacios de reunión con gente con las mismas inquietudes.
5. Gente interesada en la parte cultural del conocimiento de los ancestros americanos a través de las plantas, los ritos, mitos y cantos.
6. Mujeres interesadas en explorar un tipo diferente de feminidad, mantienen templos de Luna en donde los hombres no ingresan y realizan ritos femeninos para compartir conocimientos exclusivos para las mujeres, se llaman así mismas brujas.

Al conversar con la gente en Shuralpamba coinciden en afirmar que este lugar es mágico, que les permite pensar y organizar sus ideas, explorar sus inquietudes sobre el mundo y pensar por fuera del sistema. Al lugar llega gente de todas partes del mundo pese a lo difícil del acceso, siempre llegan por recomendaciones que dan cuenta del toque de leyenda que rodea a este lugar.

Si abres una puerta con estas plantas, ya no puedes cerrarla. Estar aquí te hace ver el mundo de otra manera y ya no puedes dar vuelta atrás. (Beat de Suiza, marzo, 2012)

### **El compromiso político y la inserción al mercado**

Para terminar este capítulo es inevitable hablar sobre las continuas críticas al sistema que he escuchado en estos espacios, partiendo del hecho de que casi todos los taitas

tienen un compromiso político que apunta al cambio social. La decepción respecto del mundo como está organizado es generalizada, no hay día que no se escuche una crítica al sistema, hacia alguna autoridad o se hable con preocupación de la depredación de la naturaleza.

Alguna vez llegaron a un temazcal dos hombres bien sencillos, tenían cáncer, el uno además era borracho [alcohólico], cuando el Aurelio le pregunto ¿y tú qué quieres, cuál es tu rezo?, esta persona respondió “yo quiero todo porque nunca he tenido nada”. Al hombre le cambió la vida. (Taita Alejo, marzo 2012, entrevista)

De alguna manera este espacio que se presenta como un escape al sistema, le da a la gente la posibilidad de pensar a nivel personal en otras realidades. Aunque el pedido general de las ceremonias sea por el cambio de la humanidad, en realidad el rezo personal apunta a cubrir aspectos de la vida que no han sido satisfechos.

La preocupación sobre el mundo no se queda en conversaciones, se busca que quienes asisten a estas ceremonias trasladen lo aprendido a sus actividades personales. Se interesan por saber la ocupación de cada uno y por el impacto que esta pueda tener en la sociedad. La comunidad se mantiene por fuera de las ceremonias y a nivel nacional e internacional a través del internet, en las redes sociales se difunden eventos, artículos, noticias relevantes que van desde el último solsticio hasta las marchas por el agua.

En relación a la inserción al mercado de estos conocimientos, en todos los lugares en donde he estado es evidente que hay un público extranjero que acude a este tipo de eventos a modo de turismo. Quizá quien vive de manera más clara esta realidad es el Taita Jorge de Montañita, ubicado en un lugar turístico tiene gran afluencia de extranjeros a sus ceremonias, aunque también asistan a ellas gente de Guayaquil y de otras partes del país que están siguiendo el camino rojo, como es llamada esta tradición.

La llegada a Shuracpamba de turistas es menor por la dificultad de acceso. Se pide colaboraciones económicas para la realización de los ritos, pero los precios que se cobran son la mitad de lo que suele costar en la ciudad de Quito. Cuando alguien no tiene para pagar la colaboración el Taita Alejo realiza excepciones. Sin embargo, en me he encontrado con chamanes que pueden cobran cantidades elevadas de dinero y ser muy estrictos en su cobro.

Es inevitable pensar que incluso los hombres y mujeres de medicina necesitan dinero para vivir y si se dedican exclusivamente a la actividad chamánica, resulta imposible entender esta ocupación como ajena al sistema capitalista, pues su desarrollo se da también en un tiempo en que la gente busca completar sus vidas con experiencias menos estructuradas, objetivas o racionales y están dispuestos a pagar por ello. Aunque ciertamente las posibilidades de evasión momentánea al sistema son mucho mayores en un lugar como Shuracpamba, un espacio en donde el tiempo transcurre de manera diferente y daría la impresión que se piensa de manera más libre, o por lo menos más atenta.

## CAPÍTULO IV UNA AUDIBILIDAD INEVITABLE

En este punto de la investigación vemos que la emergencia del conocimiento “ancestral” no es coincidencia pero tampoco parece obedecer a un plan. Si lo que tuviésemos al frente de nosotros fuera una fotografía, presentaría un aire barroco con disímiles elementos dispersos y algunos sobrepuestos, contendría entre sus elementos al menos lo siguiente:

- Atendiendo al espíritu del *sumak kawsay*<sup>81</sup> constitucional e institucional, en nuestra imaginaria fotografía, estos saberes se ubicarían en la parte central con la forma de un gran tótem mítico, guardado por los “legítimos” durante 500 años en espera de ser restaurado. Para el Gobierno no está claro todavía si estos saberes constituyen un conocimiento o más que eso, lo que parecería tener claro es que este saber, sea lo que sea, se encuentra en manos de los “legítimos” herederos de los pueblos originarios del Ecuador. Tal proyecto además de permitir una notoriedad inusitada para los “dueños” de dicho saber, se perfila además como un atractivo turístico a ser considerado. Para completar el escenario no podría faltar una lista de los curanderos oficiales para que no caigan en engaño los incautos.
- Más hacia la izquierda tendríamos círculos en donde se identifican ex marxistas, ecologistas, intelectuales y artistas, coloridos personajes de contracultura. Se escucha el sonido de una kena que estremece los huesos, mientras cuentan historias que hacen arder las vísceras por tanta injusticia que se vive “allá afuera”.

---

<sup>81</sup> Hago la aclaración de Sumak Kawsay constitucional porque la comprensión de esta noción registrada en pueblos indígenas es diferente, así por ejemplo, en una limpia realizada por un yachak de Sarayaku-Pastaza, repetía constantemente como parte de un canto para atraer espíritus, las palabras “Sumak Kawsay”, cuando le pregunté qué decía la canción, me respondió que era un pedido para que se ponga bien la persona, para que “recupere su poder” porque estaba enfermo. Vemos entonces que el uso de esta noción aunque no sería contrapuesto al discurso oficialista, sí es distinta, especialmente si consideramos que el indígena en mención crítica muy duramente la inserción del gobierno en Pastaza, pues asegura que “cuando entra la carretera o las petroleras los espíritus se van y con ellos los animales, pero a veces no les siguen y se mueren”, el mismo yachak manifiesta que están dispuestos a luchar contra los que quieren ingresar en la selva para dañarla y de hecho asistió con flecha en mano a las manifestaciones contra la Ronda Petrolera del 28 de noviembre del 2012. Este es el testimonio de un hombre que trabaja con espíritus y toma Ayahuaska, pero él mismo tiene familia a favor del gobierno y de los ingresos provenientes del “desarrollo”.

- La fotografía estaría atravesada por una gran fila de gente, dispuesta a pagar lo que sea por encontrar un “alivio” a males que según afirman, los menos son los físicos. Los curanderos aparecen al frente como oasis en el desierto y el dinero de por medio facilita el encuentro.
- Banderas coloridas a lo ancho de toda la fotografía pero sobre todo en el centro, un espacio protagónico ganado por derecho deja ver un gran letrero, aunque descolorido, en él se lee “Movimiento Indígena”. A este espacio desembocan algunos viejos caminos que nacen de montaña y selva, otros salen a conectarse con la red vial más “moderna”.
- En el fondo del retrato en grupos aún más pequeños, alrededor de un fuego y su respectivo caldero se distinguen unas pocas sombras de “ancestros”. Dicen que quién se junta con esos viejos adquiere el conocimiento de la parte superior de la fotografía, en donde se pueden distinguir nubes de distintas formas, atravesadas por arcoíris y serpientes. Pero todo el que lo entiende sabe que eso no se explica, por ello al mencionarlo utilizan un código denominado “el misterio”.

Siendo así, queda por averiguar cómo llegaron a confluir en un mismo cuadro tal cantidad de elementos, considerando que no existe una claridad entre lo que unos llaman saber “ancestral” y lo que otros entienden como tal. No pretendo dar una respuesta general a esta problemática porque sería ilusorio, pero al menos evidenciaré los factores que parecen haber convergido para hacer audible un conocimiento que se manifiesta a través de las ceremonias de medicina tradicional, desde lo limitado que puede resultar un estudio de caso.

### **“Los hijos de las flores”, los ecologistas y el movimiento indígena**

En los años 70 viajé a Nepal, a Katmandú, era el tiempo de los hippies y era como para los musulmanes hacer la peregrinación a la Meca. Conocí la India y viví un tiempo cerca del Ganges. Era fácil vivir, yo vendí un poncho cuencano en 50 dólares a un gringo y eso me alcanzaba para largo, todo era muy económico. Esta gente vivía de una manera muy diferente a nosotros, estaban en un vuelo constante, andaban por ahí paseándose, pensando, fumando, rezando. En las mañanas me compraba una bebida de frutas mezclada con hachís, y a todo lado donde una iba primerito le compartían un poco de hachís como saludo, y todo esto era de lo más normal, era libre. Era otro mundo, hasta las deidades eran más simpáticas que las nuestras católicas, esta diosa de la muerte la Khalí [indica un foto que conserva de

recuerdo] mucho mejor pues, solo vele. (Informante anónimo, Julio 2012<sup>82</sup>, entrevista)

Este viejo hippie cuencano comenta que en su época él ya entendía que este sistema no daba para más, que la forma como funciona es inhumana y no sólo acaba con la gente sino con sus tierras. Una de sus grandes decepciones fue presenciar el fin de una aldea cofán cercana al Río Aguarico en la Amazonía.

La gente de esa comunidad vivía tranquila, con una vida bien relajada, tenían otro entendimiento del mundo. En esa época yo era bien amigo de ellos, cuando pasaba por ahí llegaba con marihuana, a las mujeres les encantaba la planta, era gente sana, gente tranquila. Hasta que llegaron las petroleras, me toco verles a algunos trabajando ahí en la pista de aterrizaje sin saber qué hacer, les fregaron su modo de vida. (Informante anónimo, junio 2012, entrevista)

No imaginé encontrarme con registros sobre saberes ancestrales entre los veteranos hippies, pero cada vez que converso con miembros de este grupo insisten en recalcar que entre los años setenta los que se interesaban por el conocimiento de los chamanes eran ellos. Afirman que en los viajes a la selva no eran frecuentes, además de los curas y misioneros no había mucha gente que visitara la selva. Pero la gente de contracultura iba a tomar Ayahuasca y según comentan era imposible no darse cuenta que la naturaleza estaba viva, que había algo más y que los pueblos que vivían allí tenían un gran conocimiento.

La experimentación con plantas en la ciudad de Cuenca se abrió paso con la marihuana y con los hongos, al parecer esto también tiene alguna relación con el movimiento de contracultura<sup>83</sup> y con los encuentros con los pueblos indígenas, pero heredado de lo que en México se vivía con mayor fuerza:

En 1957, Wason publicó parte de sus experiencias en la revista Life. Esta publicación sobre las propiedades experimentadas con los hongos, trajo a Oaxaca masas de «hijos de las flores» de EE.UU. y Europa. Los jóvenes rebeldes de entonces vinieron a buscar la experiencia de una droga nueva,

---

<sup>82</sup> Amigo del Taita Alejo y de Fernando Montesinos, tiene 68 años y es de los más antiguos hippies de Cuenca, ahora vive como hermitaño, aunque recibe las visitas de quien quiera una buena conversación mientras se fuma un poco de hierba. El nivel de cultura general de este hombre es superior al promedio, es un filósofo y a diferencia de otros ancianos de su edad, él recibe visitas de gente joven que llega solo a conversar, a desconectarse un rato de lo de afuera, así se mantiene al tanto de lo que pasa en la ciudad y con sus conocidos.

<sup>83</sup> A propósito de este punto X Andrade (1990) como parte de su trabajo de investigación sobre drogas encontró que en Azuay en la zona de Gualaceo y alrededores habían sido desarrolladas comunas hippies. Pese a esto los matices de la “contracultura” en Ecuador deben todavía ser analizados.

accesible, fácil y permitida, con efectos rápidos. Esta «droga» permitía tener una fuerte vivencia sin la necesidad de atenerse a las leyes de sus países de origen o cumplir con las reglas de la sacralidad, y con el largo camino de los chamanes mazatecas [...]. Para los mazatecas el Dios que habla desde los adentros era una fuente de vida y saber y no una experiencia psicodélica.

En su autobiografía, recuerda María Sabina a los «jóvenes de pelo largo» quienes la visitaban «en busca de Dios», pero no respetaban las reglas mazatecas e ingerían el hongo cuando así lo quisieran. Nunca, recordaba, antes de la llegada de estos jóvenes se comía hongos «con semejante falta de respeto». Este comportamiento sacrílego despojaba a las plantas-dioses de su fuerza antigua sagrada, y al mismo tiempo despertó fuerzas de afuera en forma de autoridades para quienes el hongo sagrado se convirtió en droga peligrosa. (Megged, 2000: 70-71)

Al parecer es indiscutible que los “hijos de las flores” tenían el tiempo, el interés por llegar a las comunidades indígenas y la disposición para experimentar con sus plantas, aunque el sentido de su aproximación en general carecía de la sacralidad del ritual indígena. Lo cual por supuesto produjo problemas, al punto que ya en la década de los noventas, Alfonso Pérez, quién fue uno de los que trajo los ritos norteamericanos al Ecuador, fue arrestado por portar Peyote:

En Estados Unidos yo no tenía problema porque la Iglesia Nativa tenía un camino avanzado con el respeto por el Peyote, pero en México me trataron como narcotraficante. Es peligroso lo que se puede hacer si no se entiende que el Peyote para nosotros no es ninguna droga, ni siquiera te puedes hacer adicto a él. (Alfonso Pérez, junio 2012, entrevista)

En Cuenca, como ciudad pequeña el consumo de plantas no sufrió persecución legal, pero ciertamente tenía una sanción moral, lo cual se ejemplifica en la siguiente historia:

A finales de los setentas publicaron en Cuenca las listas de la Catedral, la una lista que colgaba de la pared de la Catedral contenía los nombres de los marihuaneros y la otra de los zanahorias. Fue un escándalo terrible porque en la primera lista constaban los nombres de los hijos de autoridades y de hijos de la elite cuencana, al final no se pudo hacer nada con eso. (Fernando Montesinos, julio 2012, entrevista)<sup>84</sup>.

En lo posterior, los amigos más jóvenes de los primeros hippies formaron en los años 80 un grupo ecológico llamado Tierra Viva. En Cuenca el tema ecológico era absolutamente nuevo y muchos de los que se sentían más identificados era gente que tenía alguna experiencia con las plantas de poder, entre las cuales se contaba el San

---

<sup>84</sup> Se desconoce quién publico estas listas, sin embargo es una historia presente en la memoria de quienes constaban en las mencionadas listas.



Pedro. El taita Alejo de Shuracpamba, como ya lo mencioné en capítulos previos, fue miembro de este movimiento, de ahí su afirmación “yo me hice chamán por ecologista”. El movimiento Tierra Viva llegó a ser uno de los grupos ecológicos más relevantes del Ecuador, hasta que dejó de recibir el financiamiento de una entidad alemana por divergencias de pensamiento. El taita Alejo afirma que “el ecologismo no era la vía para cambiar las cosas”, especialmente por dependencia económica de los organismos de cooperación. Explica que esto no siente desde su posición de chamán, pues los ritos que realiza cuentan con el apoyo de la gente del pueblo y con los aportes de los participantes<sup>85</sup>.

En la década de los 90, en las grandes reuniones nacionales de organizaciones sociales, comentan ex miembros de Tierra Viva, ya se empezaron a encontrar los grupos ecologistas con los representantes del movimiento indígena. La simpatía con este movimiento no era solo ideológica sino además estaba respaldada por algunas acciones concretas de apoyo a las comunidades:

A pesar de estar legalizados los territorios de la comunidad indígena de Huataracu, Napo, y existir un convenio con CEPE [Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana] para que indemnice a la comunidad por el terreno utilizado para pozos petroleros, CEPE comenzó a explorar seis pozos sin cumplir con dicho convenio. A partir del 9 de agosto la comunidad impidió la continuación de los trabajos. **El 17 de agosto [1989] intervino el Batallón Militar acantonado en el Coca y detuvo a los dirigentes indígenas Oscar Machoa y Juan Gualinga, además a los ecologistas Fernando Montesinos, Presidente de "Tierra Viva", Judith Kimmerling, norteamericana y Morley Read, británico.** Fueron conducidos al Batallón de la Selva; los indígenas recuperaron su libertad momentos después y los ecologistas al día siguiente<sup>86</sup> (Comisión Ecuamélica de Derechos Humanos, 1990:18).<sup>87</sup>

Este particular nos conduce a otro punto de encuentro entre los clamores del movimiento indígena y de los ecologistas: el territorio. En las entrevistas estos ex ecologistas, además del tema ritual y el uso de plantas, un punto de afinidad relevante

---

<sup>85</sup> He podido constatar el apoyo espontáneo de la gente de Saraguro y Pullcanga. Aunque los rituales suelen tener un pago mínimo establecido para financiar los gastos de organización. Sin embargo, es difícil que un lugar como Shuracpamba se sostenga solo con lo recaudado en ceremonias.

<sup>86</sup> El resaltado me corresponde.

<sup>87</sup> Para mayor información sobre este caso véase *Crudo Amazónico*, libro publicado por Judith Kimmerling (1993), respaldado por la FCUNAE (Federación de Comunas Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana).

es la discusión en torno al territorio y el uso de los recursos naturales, lo cual analizaremos más adelante.

El rescate o reinención de unos saberes con un discurso de respeto y en algunos casos adoración a los elementos de la naturaleza, ha calado profundamente en varios ecologistas. Más si consideramos que los saberes transmitidos en el contexto ritual constituyen un compendio de la comprensión de las relaciones que existen entre los elementos de la naturaleza y el ser humano.

Uno de los presidentes de Tierra Viva, Cornelio “Cuni” Montesinos, es también chamán, quien paso algún tiempo aprendiendo el conocimiento de las plantas con el pueblo Achuar. Aunque en la actualidad no se dedica al chamanismo, visita de vez en cuando Shuracpamba. De él tenemos una anécdota narrada por un ex integrante del movimiento ecológico Tierra Viva, sobre su experiencia en la Cumbre de Río de 1992:

Viajamos con Cuni como representantes de Tierra Viva a la Cumbre de Río, Cuni se había hecho chamán mientras trabajaba en un proyecto arquitectónico en el oriente, era aficionado a esos conocimientos. La cumbre estuvo lindísima a nivel de organización, al único que escuchamos todos sin que ni una mosca interrumpiera fue a Fidel Castro, que habló sobre cómo la deuda ecológica de los países desarrollados era mayor que la nuestra deuda externa y preguntaba ¿cuando la pagarían?. Pero ya sabes que las grandes potencias a la hora de firmar el acuerdo ya se habían ido. Nosotros por nuestra cuenta aceptamos una invitación para conocer un pueblito cerca de Ouro Preto en Minas Gerais. Una de las anfitrionas se enteró que Cuni era chamán y vino el macumbeiro mayor a conocerlo, el negro era gigante y nos atendió muy bien. Pero luego no se qué pasó que ¡uy! Entró el negro en un lugar donde comíamos y se arrodilló reconociendo el poder del chamán visitante, no sabemos bien por qué. Pero siguiendo la presión de la gente el Cuni realizó una curación y ahí sí que nos fregamos, todo el pueblo estaba frente a nuestro hotel, me tocó salir a decir que el gran maestro necesita descansar, entonces enseguida desaparecieron y ahí aprovechamos para huir. Fue una cosa increíble, era un pueblo sumido en las creencias mágicas (Grillo Durán, julio 2012, entrevista).

A Grillo lo conocí también en Shuracpamba tomando San Pedro. La atracción que ha producido por estos ecologistas la Amazonía, se marca principalmente por el tema de la biodiversidad, pero también por los pueblos que la habitan y sus conocimientos, aunque reconocen que alrededor de algunas tradiciones chamánicas también hay mucha superstición. Debo aclarar que este panorama corresponde a un viejo grupo ecologista que vivió la efervescencia de las primeras luchas ecológicas y cuya vinculación

implicaba una fuerte convicción. Ahora que se desintegró el grupo y sus ex militantes pasan de los 50 años, acuden de vez en cuando a Shuracpamba a tomar San Pedro y a respirar aire puro. Dicen apoyar completamente la “escuela del Alejo” un poco como broma un poco en serio, porque según afirman en ese espacio se junta gente más consciente, creen además que puede ser una vía para hacernos más sensibles a las locuras del sistema.

Por su experiencia en Brasil reconocen los peligros del fanatismo alrededor del conocimiento chamánico y no hablan de revolución, tampoco están seguros de la posibilidad de un cambio, pero creen que las plantas (Marihuana, San Pedro, Ayahuasca) son una buena vía para entender el punto en el que nos encontramos:

Hay que darse cuenta que nos estamos acabando la tierra, que este planeta seguirá después de nosotros, es a la humanidad a la que estamos dejando sin lugar para vivir, porque si ensuciamos el agua nos fregamos nosotros pero seguro habrán unas cuantas bacterias felices de vivir en el agua sucia. (Taita Alejo, marzo 2012, entrevista).

En los años 90 cuando llegaron los mexicanos con las tradiciones lakotas al Ecuador<sup>88</sup> y se abrieron grandes espacios ceremoniales se encontraron: indígenas que ya contaban con estructuras organizativas, gente de izquierda con pocas esperanzas de organización, varios neo hippies y algunos ecologistas que estaban emergiendo en la palestra. A grandes rasgos estos espacios sirven para que el conocimiento indígena como quiera que se encuentre al momento y de donde sea que venga, adquiera adeptos que ahora danzan al sol, se curan con plantas sagradas, rezan a la pachamama, al agua y al misterio. También sirven para generar redes a nivel internacional para difundir su conocimiento y uso de plantas. Otros renegados del sistema encuentran aquí un espacio para compartir con la vieja guardia antisistema, encontrando la posibilidad de mantenerse vigentes por lo menos a nivel de debate interno. Para quienes sólo buscan algo diferente a lo que ofrece su cultura, pueden consumir plantas alucinógenas de manera legal. Los más ecologistas encuentran afinidad con un discurso a favor de la naturaleza, que

---

<sup>88</sup> Como ya he comentado en capítulos anteriores, Aurelio Tekpankalli y Alfonso Pérez llegaron a Ecuador como parte de su recorrido por América para transmitir el conocimiento lakota y reactivar el conocimiento indígena en todo el continente. Sin embargo, esta reactivación lleva consigo fuertes procesos de traducción, lo cual está determinado por las audiencias diversas y por la época en la cual se están manifestando, así los saberes “ancestrales” son recreados en la práctica.

ciertamente con el componente espiritual y en estados alterados de conciencia cala más profundo en la psiquis de los asistentes.

Yo crecí con el mito de la revolución, había un tiempo en que era mal visto no ser marxista, cuando se vio que ese tema fracasó era mal visto ser marxista, pero eso no quiere decir que estabas de acuerdo con el sistema, sólo que esa ya no era la vía. Ahora hay un montón de movimientos y culturas urbanas, a los que les noto que hablan más claro las verdades es a los hip hop-eros, me parece que ellos sí tienen medio claras las cosas. Este rato lo revolucionario es evitar el dominio y la manipulación sobre nuestras mentes, saber que la vida no es un progreso continuo, porque aunque no tengamos integrada la curva eso es, caída y regreso es parte de la vida. Hay que darle la vuelta a lo que nos han enseñado y también entender la relación con las fuerzas primeras que sí podemos encontrar en nuestras culturas americanas (Francisco Aguirre, junio 2012, entrevista).

Las posibilidades de crecimiento de los adeptos a estas prácticas son cada vez mayores, pues el discurso nacional con el *sumak kawsay*<sup>89</sup> y el sentimiento de un colapso del sistema y más aún del ecosistema planetario, generan las condiciones necesarias para que los saberes “ancestrales” relacionados con las plantas de poder y el chamanismo se hagan más socialmente aceptados, presentándose como un camino alternativo para pensar y percibir el mundo, aunque:

Yo veo que son pocos los que entienden lo que es este conocimiento, muchos parece que sólo se han cambiado de religión, pero siguen siendo católicos y dogmáticos y teniendo los mismos conflictos para pensar libremente.

Los saberes indígenas te dan un conocimiento, pero también se mueve mucho fanatismo en estas vías. Los grandes Consejos que hay en el Fuego Sagrado son útiles para defender el conocimiento, pero no lo son para una experiencia con el misterio.

En estos tiempos encuentras mucho terrorismo espiritual y eso sí que es fregado. Sacar nuestros otros encuadres sagrados es una disciplina de brujo no de rezadores. (Francisco Aguirre, junio 2012, entrevista)

En el trabajo de campo he podido reconocer, en algunos asistentes a ceremonias, actitudes que manifiestan un sentimiento religioso exacerbado respecto de este tipo de espiritualidad. También he visto a gente modificar radicalmente sus vidas en razón de alguna visión o experiencia con plantas de poder.

---

<sup>89</sup> Sin olvidar que esta propuesta política presenta contradicciones y que el gobierno mantiene tensiones con algunos sectores indígenas, como lo señalé en los capítulos 1 y 2.

Lo que yo hago es un trabajo para sacar gente del sistema y que hagan su vida, pero hasta ahora solo tenemos un trabajo de franco tiradores, es decir cada uno desde su nicho. No sé si realmente será en esta generación que pase algo o no, puede también que pase más tiempo para tocar fondo para que se idioticen hasta las patas, con la nota del cambio climático, de los glaciares, las fuentes de agua, falta todavía aunque no mucho. La gente está arreglando los parchecitos de ahora, no quieren mirar a futuro porque lo que se viene es gravísimo. Yo soy optimista pesimista, porque no veo que a corto plazo haya una solución, porque quieren parchar lo imparchable, en tanto que no se cambian los esquemas de explotación. Lo que creo es que puedo cambiar yo y llegar a un conocimiento de orden superior que justifica mi existencia, y ayudo a la gente a entender cosas, son jóvenes con los que trabajo generalmente. (Sergio Maldonado, febrero 2012, entrevista)

En un país con una larga historia de discriminación y subordinación, los indígenas están atravesando por un momento único en los últimos 500 años, en el sentido de la afinidad, respeto y en algunos casos veneración que varios mestizos manifiestan en estos tiempos. Aunque la visión del indígena sea bastante limitada, pues se tiene una idea del sabio portador de un conocimiento “ancestral”, pero no he visto la misma actitud con los indígenas que se dedican al comercio informal en las calles de las urbes. No obstante, las posibilidades de alianza entre distintas etnias han sido mayores:

En el 94 los primeros mestizos que hicimos un ritual de ofrenda de piel con los indígenas del oriente fuimos nosotros [Francisco Aguirre y Sergio Maldonado], lo hicimos entre 6 quichuas amazónicos y 6 hombres de fuera. Luego lo repetimos en el 95 y 96 con los cofanes del Aguarico.

Era ya tiempo de reapropiarnos de este conocimiento, estamos 500 años de resistencia quizá más si nos remontamos a la época de la inquisición, estamos en una lucha por la posibilidad de mantenernos conscientes, de recordar nuestro lugar entre todo el conjunto de la vida (Francisco Aguirre, junio 2012, entrevista).

De lo que he podido apreciar, la emocionalidad que se mueve en este tipo de rituales, especialmente en los que implican ofrendas de piel por parte de sus participantes, generan profundas huellas en el grupo<sup>90</sup>. Entiendo que a partir de estos rituales se han generado grandes alianzas entre indígenas y mestizos, las cuales están vigentes aunque no se manifiesten en la práctica más que para mantener abiertos los espacios de intercambio de conocimiento.

---

<sup>90</sup> Esto a propósito de los rituales de danza del sol descritos en el capítulo 3.

## **“Yo sí apoyo al movimiento indígena”**

La historia del movimiento indígena ecuatoriano se remonta a las primeras rebeliones contra la conquista, y aparece Rumiñahui que dirigió la resistencia contra la invasión española en 1535, o Jumandi que lideró la rebelión de los nativos de la Amazonia en 1578. Ya en época republicana se recuerda a Daquilema, que en 1871 inició el levantamiento de toda la provincia de Chimborazo, en la Sierra central, contra el gobierno conservador del presidente Gabriel García Moreno. Pero es en el siglo XX cuando los indígenas de distintas regiones del Ecuador comienzan a integrarse, y en las primeras décadas se destacan mujeres como Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña, quien creó el primer sindicato agrícola del país, dirigió la primera huelga campesino indígena en 1944, participó en la fundación de la Federación Ecuatoriana de Indios e inició las escuelas campesinas en las que por primera vez se enseñó en kichwa. Por esa “osadía” fue perseguida y encarcelada.

Tuvo que pasar más de medio siglo para que el movimiento indígena volviera a irrumpir con firmeza en la vida nacional. En junio de 1990, los indígenas del Ecuador vuelven a sentirse fuertes cuando unidos en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) creada pocos años antes, realizaron el mayor levantamiento de la historia. Ocuparon carreteras, entraron en latifundios, detuvieron soldados, no sacaron productos al mercado, tomaron oficinas públicas, realizaron movilizaciones y concentraciones. (Lucas, 2000:10)

El levantamiento de la década de los 90 fue ciertamente exitoso y sus protestas calaron y convocaron también a sectores no indígenas. Era evidente que el país no marchaba bien tras varias décadas de intervención en busca de un supuesto desarrollo. Y a nivel mundial las protestas por la enfermedad del sistema ya se hacían escuchar desde distintos sectores sociales, no es coincidencia que en esta misma década se haya convocado la primera gran cumbre ecologista. Y aunque en la actualidad exista un distanciamiento de los líderes indígenas respecto de sus bases, y el movimiento se encuentre bastante debilitado (Bretón, 2009; Martínez Novo, 2011), el camino recorrido les ha garantizado entre otras cosas el reconocimiento constitucional de sus saberes “ancestrales”, lo cual sea o no bien entendido puede marcar una diferencia significativa:

El movimiento indígena tiene todo el derecho de exigir que se respete su territorio, sus recursos y su conocimiento. Porque al menos en el Ecuador ellos han sido más coherentes que el movimiento ecológico, muchos ecologistas no practican lo que dicen, pasan viajando con becas, en reuniones internacionales en buenos hoteles y bien pagados. En cambio los indígenas tienen una historia más difícil y si a eso le sumas la apropiación de las plantas de poder, esto les puede dar un conocimiento y una fuerza que

puede estar haciendo algo. Yo por eso sí apoyo al movimiento indígena.  
(Fernando Montesinos, julio 2012, entrevista)

Esta es una opinión que se presenta de diversas formas en los mestizos que consumen plantas de poder, hay una afinidad con lo indígena que va desde la intención de reconocerse como indígena más allá del color de piel, hasta la manifestación por lo menos de respeto hacia sus luchas. Así mismo los chamanes de distintas comunidades han respondido de manera afirmativa, acogiendo a varios mestizos como sus aprendices. De acuerdo a las entrevistas a los chamanes mestizos, esta apertura a enseñar el conocimiento a mestizos es anterior a la década de los 90, pero fue en esta década en que los chamanes ecuatorianos se empezaron a organizar con el apoyo de la CONAIE, lo cual influyó en la reapropiación, fortalecimiento y posterior internacionalización de su conocimiento:

Esta salud se empezó a levantar desde organización CONAIE y ECUARUNARI [década de los 80 y 90], ellos eran los primeros en llamar de cada provincia a los entendidos, los yachak para empezar a curarse.

En las reuniones llegaban médicos y militares, decían que están haciendo brujería, iban a ver como hacíamos en ropa de civil. Algunos sabios yachak a través de la vela veían que ellos no estaban con fe de curar, venían solo a investigar, espiar y tomando medicina soltaban las verdades. Peores que los médicos eran los evangelistas, creían que hacíamos la brujería.

Ahora hay muchos mestizos interesados en esto y los indígenas nada, dentro de mi casa 2 hijos y 2 hijas están en este camino, 1 hijo en cambio me está venciendo, el tiene una mecánica, él con su mundo de fierros vive, pero cuando necesita ahí está (Mama Michi, abril 2012, entrevista).

La presencia y el apoyo de sus sabios yachak constituyó un pilar fundamental en el fortalecimiento de la organización indígena, pues contar con la presencia y guía de hombres o mujeres de sabiduría (como los denominan en los últimos años) ha influido fuertemente en su reivindicación identitaria, además de constituir un mecanismo respaldo simbólico a sus actividades. Los componentes rituales en diversas culturas han sido determinantes a la hora de iniciar una lucha, más aún si consideramos que el yachak es una figura de autoridad que tiene muy incorporado su papel como guía de las comunidades. Sus actividades suelen extenderse más allá de su función como sanadores y pueden llegar a ostentar un poder político, en mayor o menor medida en cada comunidad. La posición privilegiada de los representantes espirituales no contradice la forma como ha funcionado occidente, cuando vemos a los chamanes con sus plumas,

sus collares y demás instrumentos, podemos pensar también en la Iglesia Católica que cuenta con un poderoso Papa, quien al menos se viste más ostentosamente que cualquier monarca del siglo XXI .

Creo que uno de los aspectos claves a considerar en esta investigación es el hecho que los chamanes de nuestro tiempo han recibido más atención mestiza de lo habitual, en tanto antes se hablaba de brujería, en la actualidad se denomina saber “ancestral”. Contando con un grupo amplio interesado en estos saberes que se sintonizan con un clima intelectual generado vía el ecologismo pero también desde la reivindicación de lo indígena, esto ha influido enormemente en la audibilidad de los saberes “ancestrales” como una alternativa local para forjar sujetos con éticas distintas al capitalismo depredador.

### **El territorio y los recursos naturales**

En la danza del sol de junio 2012 en Shuracpamba se habló mucho de los recursos naturales que están en peligro, no sólo en el Ecuador sino en el mundo. El rezo por Wirikuta de San Luis de Potosí en México fue quizá uno de los más repetidos<sup>91</sup>. El taita Alfonso de México explicaba que la defensa por ese territorio está liderada al momento por las comunidades apoyadas por gente que simpatiza con las ceremonias de Peyote, entre los cuales se cuentan algunos artistas mexicanos críticos al sistema con un nivel de convocatoria bastante amplio.

En Cuenca los problemas relacionados con la minería y el agua están adquiriendo cada vez más relevancia<sup>92</sup>. Algunas comunidades acuden a Shuracpamba para hacer un rezo por los conflictos que viven en este sentido.

Todo esto está pasando porque el Estado administra los bienes ecológicos, los bienes de servicio. Se forman comités político-empresarial que con la administración de los bienes públicos se generan así mismos como grupo y su principal botín son los recursos del medioambiente. Ahora la comunidad debe ser escuchada o más aún debería ser la encargada de administrar los recursos. (Fernando Montesínos, julio 2012, entrevista)

---

<sup>91</sup> Wirikuta es considerado un territorio sagrado de Peyote, sus defensores se encuentran luchando porque se reconozca su territorio y se frene la minería en el lugar.

<sup>92</sup> Especialmente en la zonas aledañas a Quimsacocha los pobladores se están organizando contra la minería.



Uno de los argumentos principales de los chamanes para consumir plantas de poder, es aquel que está relacionado con el nivel de consciencia respecto de la vida en este planeta. Las afirmaciones que relacionan estas plantas con los niveles de consciencia ecológica son muy frecuentes, no sólo por el discurso que se trasmite en los ritos, sino por las experiencias de percepción ampliada cercanas a la naturaleza<sup>93</sup>.

Las posturas ambientalistas se refuerzan sí consideramos que el consumo de estas plantas requiere espacios adecuados. En el trabajo de campo algunos taitas manifestaron que las plantas sagradas responden también a territorios, así la selva suele considerarse como el mejor ambiente para tomar Ayahuasca, siendo su totem la serpiente la selva brinda el entorno apropiado para tener visiones. Más aún se dice los espacios ceremoniales que en cada lugar habitan ciertos espíritus, tal como lo percibimos a nivel de plantas y animales en distintos ecosistemas.

Aunque estos saberes y prácticas rituales en muchos casos no cambien la vida de la gente, sí generan espacios de sensibilización respecto del tema ecológico, de un modo más efectivo y vivencial que el discurso que llega a la comodidad de un hogar.

### **Libertad de Culto**

En el contexto de la danza del sol, el Taita Alfonso Perez conversaba con uno de los danzantes, un hijo de mama Michi que también está en el camino chamánico, le preguntaba por sus ritos, él comentaba que ya se acercan sus festividades de junio con el Intiwatana y el Inti Raymi<sup>94</sup>. Entonces Alfonso puso énfasis en una recomendación:

Ustedes deben valorar lo que tienen en Ecuador, podemos reunirnos de esta manera a practicar nuestros ritos y utilizar las plantas de poder, así libremente. Son pocos los lugares que tienen este privilegio, ustedes tienen suerte porque de verdad tienen libertad de culto. (Alfonso Perez, junio 2012, ceremonia)

Hubo alguien que contestó diciendo que no sabemos hasta cuándo, pero Alfonso replicó que habría que luchar por mantenerlo. Ciertamente cada vez que he asistido a una ceremonia en Ecuador se ha realizado de una manera abierta, la distribución de plantas de poder se ha respetado como parte de la reactivación de un conocimiento tradicional. No obstante, como ya he mencionado, los lugares ceremoniales visitados en mi estudio

---

<sup>93</sup> Aunque estas percepciones sean construidas culturalmente.

<sup>94</sup> Fiestas relacionadas con el solsticio de verano.

de caso no tienen más de 20 años de uso de estas plantas. Y no todos los que consumen las plantas de poder tienen actitud ceremonial, pero hasta los más viejos tomadores de San Pedro y consumidores de hongos, reconocen la importancia del mantenimiento de espacios como Shuracpamba, pues si estas experiencias no son ancladas en el aspecto religioso indígena es muy probable que sean perseguidas, de ahí que su discurso se presente también como una estrategia política.

Varios de los entrevistados cuencanos que he conocido en Shuracpamba son herederos de los “hijos de las flores”. Así se vieron motivados según comentan a acudir en busca de ayahuasqueros amazónicos y recolectar hongos en las haciendas. Sin embargo, desde que algunos mestizos se hicieron chamanes y se abrieron espacios con la simpatía indígena, se retomó o más exactamente se reincorporó la sacralidad al consumo de plantas de poder. No es que la sacralidad no existiera en las comunidades indígenas y entre sus chamanes, es que para los mestizos empezó a cobrar importancia a tal punto que muchos estaban y están dispuestos a someterse al largo camino que exige el chamanismo. Esta reactivación no sólo benefició a los mestizos que ya consumían plantas, por ser cada vez más abundantes y cercanos los espacios para experimentarlas. Además produjo un posicionamiento singular de los chamanes indígenas, algunos de los cuales se convirtieron en embajadores de estos saberes a nivel mundial.

En este punto dudo que el proceso de audibilidad de estas prácticas sea reversible, al contrario parece ser que el conocimiento chamánico se hará cada vez más popular, en la medida en que crece el número de gente en busca de experiencias transpersonales. Sin embargo, cada vez ser chamán será menos patrimonio de las comunidades indígenas y más de unos indígenas autoadscritos u otros no indígenas disidentes del sistema. No obstante, el efecto que esto pueda tener a nivel de la profundidad del conocimiento y la seriedad con que se preparen las plantas de poder, todavía está por verse.

El consumo de plantas, en tanto le des esa forma religiosa indígena está políticamente aceptado, pero si te pones a consumirlas en forma individual o en grupos pequeños urbanos, como una búsqueda de conocimiento o aunque sea para desconectarte un rato, ahí si está mal visto. ¿Por qué a los indígenas les dejas tener sus drogas y a mí no? (Fernando Montesinos, mayo 2012, entrevista)

Explica en este sentido Alfonso Perez que los saberes “ancestrales” del consumo de plantas, son tales porque nuestros ancestros, no sólo americanos, sino en todo el mundo, conocían del uso de estas plantas sagradas. Además entendían nuestra relación con los elementos de la naturaleza, sin los cuales no podemos vivir, de ahí que les rendían culto. Pero explica también que en el siglo XXI, tenemos la posibilidad de explicar muchos de estos saberes desde la ciencia y que no se puede marcar un distanciamiento entre lo que occidente también ha avanzado, pues ahora el problema ya no es de indígenas o no indígenas sino de una sociedad que está enferma.

### **El mundo mítico como necesidad**

Por el discurso antidogmas nos quedamos huérfanos a nivel del espíritu. Los espacios como Shuracpamba nos reconectan con el mundo mítico, simbólico o metafórico, el cual es diferente del mundo histórico y objetivo. Estos mundos se pueden encontrar pero no convivir. (Francisco Aguirre, junio 2012, entrevista)

Los espacios ceremoniales y las plantas de poder nos conducen a lo que se puede llamar un mundo mítico simbólico. Y aunque las plantas de poder sean una particularidad de ciertas culturas, ningún pueblo ha prescindido de personajes interesados en profundizar el conocimiento de lo mítico-simbólico. Con mayor o menor intensidad, el ser humano ha dado oídos repetidamente a un mundo que no es el cotidiano o el histórico-objetivo.

Ya podemos imaginar el clima vivido hace 5 siglos en el encuentro del pueblo americano y el europeo, ambos mantenían ceremonias pero las unas eran dirigidas por chamanes y las otras por sacerdotes, se desconoce si los primeros utilizaban plantas de poder en cada ceremonia, pero en tanto las usaban y las brindaban a sus asistentes, la experiencia de contacto con la divinidad resultaría bastante más directa que en el caso de las ceremonias intermediadas por un sacerdote. En todo caso las plantas de poder fueron vedadas por los europeos que ya venían con una historia de persecución de “brujas”, limitando las posibilidades de experimentación con dichas plantas, las cuales trabajan directamente con el pensamiento simbólico. Así como cambió el uso de las plantas también se modificaron algunos elementos como el fuego, que en la actualidad está recobrando su funcionalidad simbólica:

Nuestros ancestros, desde los primeros hombres que habitaban la tierra, siempre se sintieron fascinados por el fuego, por eso encendían un fueguito y se sentaban alrededor de él como están ustedes ahora. Y yo les digo, el fuego da respuestas, el fuego habla. Uno se sienta frente a él y la mente viaja, se va, se va lejos. Yo he visto ciudades enteras en el fuego. Si algún día no sabes qué hacer, qué camino tomar, enciende un fueguito así, y siéntate frente a él, pídele que te oriente, concéntrate, ya verás cómo de pronto te viene una inspiración, una respuesta. Esto lo hemos hecho durante miles de años, esto es un conocimiento profundo, tomen ahí está, se los paso. (Taita Sergio Maldonado, ceremonia en Ilalo, 3 de diciembre 2011).

En las ceremonias te dicen que te concentres en el fuego para guiar tu pensamiento hacia la luz. Si la planta que rige es el San Pedro el fuego central será grande y con llamas, pero si la planta utilizada es el Ayahuasca se preferirá usar brasas en lugar de las llamas, para que la planta te muestre las profundidades del misterio sin que te pierdas en las luces. No obstante hay una razón aún más práctica y es que el efecto visual de la Ayahuasca es tan intenso que se evitaría en lo posible la luz, es por ello que no se recomienda beberla en el día por el bienestar de las pupilas. Esta última explicación es bastante lógica, pero la gente que asiste a ceremonias suele disfrutar más de la primera, aquella que habla de la profundidad y el misterio, de hecho dejarse llevar por lo simbólico definitivamente ayuda a mejorar la experiencia con la planta. Casi todos los símbolos que se utilizan en la ceremonia presentan esta doble naturaleza, una más consagrada a lo sagrado y lo simbólico, otra de sentido práctico.

Cuando el Taita Sergio dijo “esto es un conocimiento profundo, tomen ahí está, se los paso” habló además de lo vivo que se encuentra este conocimiento, de lo útil que puede ser y de lo distinto que se presenta al discurso de los intelectuales que hablan de saberes “ancestrales”. Decía entonces “esto no es ancestral sino tradicional, porque fue transmitido por la tradición”. Entre los asistentes a esta ceremonia estaban artistas, académicos preparados en Columbia University, varios extranjeros, gente de los más diversos estratos. La respuesta general fue una risa cómplice, nadie ponía en duda la intimidad que genera el fuego y lo útil que resulta para una experiencia de toma de San Pedro, además parecía lógico lo que decía sobre las tradiciones que se reinventan al tiempo que son transmitidas, sonaba mejor que aquello de la “ancestralidad”. Por otra parte se entendía que la tradición a la que se refería no era “occidental”, pues el uso del San Pedro y los elementos de esta ceremonia andinos y lakotas eran en todo caso cercanos a lo nativo americano.

Estamos viviendo en la debacle de la Ilustración, entonces frente a una nota que fue muy materialista que fue empobreciendo la mente de la gente, unilateral, solo la razón y la razón, entonces ahora sale lo que corresponde al otro hemisferio cerebral que representa el arte, la religión, lo global, lo total, lo que ahora están hablando, el misterio, todo eso se está planteando ahora con la globalidad. Pero la gente necesita un conocimiento sapiencial de Dios y las religiones no han podido dar respuesta a eso. (Sergio Maldonado, febrero 2012, entrevista).

Las palabras de taita Sergio resumen en gran medida lo que parece ser un sentir general en los contextos ceremoniales, la gente suele expresar que el mundo de afuera esta como “vacío, como frío, como loco”, hay un acuerdo en que la calidez y el sentido no lo pone la razón sino las experiencias más profundas, esto lo dice una población mestiza que siente que el sistema no satisface los requerimientos de su existencia y encuentran un refugio en estos espacios alternativos, lo cual no quiere decir que estos espacios de fuga no puedan ser también funcionales al sistema o cuando menos inocuos.

Claro está que la sociedad ha presentado otros escapes a la rigidez de las estructuras del sistema capitalista y el pensamiento ilustrado, no se puede decir que el arte carezca de pensamiento simbólico. De hecho la mayoría de los chamanes son también artistas<sup>95</sup>, al parecer el lenguaje simbólico en estos espacios inspira diversas manifestaciones artísticas, que van desde la poesía, la música, hasta las nuevas creaciones cinematográficas alrededor de estos saberes. Aunque hay taitas que afirman que si no has crecido en una comunidad difícilmente puedes llegar lejos en el entendimiento de los misterios:

Si creces entre los shuaras en la selva, si tienes este entendimiento desde niño, si estás familiarizado con el Ayahuasca, claro que vas a llegar más profundo que lo que lo haría un tipo que viene de la ciudad y se acerca de rato en rato al misterio. (Juan Valdivieso, marzo 2012, entrevista)

Me pregunto qué pasa con los indígenas alfabetizados, con indígenas universitarios que debieron desarrollar un lenguaje académico y además vivir en la ciudad. Por otra parte qué pasa con los niños hijos de chamanes mestizos que crecen imbuidos en el misterio. No dudo que quienes vivimos en la ciudad tengamos desventajas a la hora de experimentar lo que las plantas de poder nos pueden dar, ciertamente cuando uno sale de Shuracpamba después de haber pasado 10 o más días aislado del mundo y en rituales

---

<sup>95</sup> Muchos taitas elaboran instrumentos musicales y artesanías relacionadas con las ceremonias, otros son pintores y teatreros, casi todos tocan algún instrumento musical ceremonial.

mágicos, puede tomar entre una semana o dos actuar de manera “normal” en la ciudad, algunos deciden quedarse en la “anormalidad”. Es indudable que combinar el tiempo mítico con la realidad objetiva puede resultar un reto mayor de lo imaginado.

Cuando pregunto el por qué, las taitas suelen comentar que somos una sociedad que ha descuidado la práctica de lo mítico, que tenemos muchos monumentos y símbolos pero que de la práctica conocemos muy poco, que esto requiere un trabajo con el misterio, con el lado inconsciente que se filtra a través de los sueños. Y que el mayor de los problemas es que esa práctica no se logra con la razón, que cuando la gente pone cabeza a sus experiencias místicas se crea cuentos, se vuelve loca, se “vuela” mal.

Así, la búsqueda de diversas experiencias que permitan poner a prueba la capacidad de entender el lenguaje mítico, de poner en práctica el pensamiento simbólico y llegar a vivir una experiencia mística, parece haberse convertido en una necesidad de occidente. Las ceremonias de medicina tradicional son sólo una vía, que se pone junto a las más diversas tradiciones que ahora encontramos en el mercado. Para una sociedad neófita en la temática resulta todavía difícil identificar la charlatanería. La extremada subjetividad de este conocimiento hace que sea difícil hablar de “verdades”, sin embargo sí se pueden encontrar acuerdos comunes en términos de cosmovisión y diseños que permitan un entendimiento del “misterio”.

Comprender el mundo de las relaciones, relacionar una cosa con otra cosa, saber que el sol es mucho más que un planeta caliente, que es un símbolo de la grandeza, de lo sublime, así el hombre le fue dando un lenguaje simbólico también a la vida.

El arte estaría en cómo poder transmitir esto no que no se ve de alguna manera gráfica de lenguaje, traducir el misterio en símbolos. Eso se trasmite durante la ceremonia, porque es otro tiempo y otro espacio. El arte también cumple las funciones de la religiosidad, porque como trabaja con el mundo simbólico revela la mitología, los modos que no se ven en el ser, tiene que expresarlo y no puede expresarlo con la palabra sino con el lenguaje poético simbólico, ahí lo expresa. (Sergio Maldonado, febrero 2012, entrevista)

### **Un conocimiento políticamente aceptado**

No sabemos qué hubiera sido de esta emergencia del chamanismo si no se lograba que la sociedad lo acepte como “ancestral” y que esto sea considerado bueno. Probablemente la expansión de las ceremonias de medicina tradicional, al nivel que se

ha dado en las urbes, no hubiera sido posible antes de la década de los 90. En Cuenca, una ciudad en la que todavía escuchas el uso de la palabra “indio” como un insulto, resulta contradictorio que gran cantidad de gente se haya volcado a la experiencia ritual indígena. Según comentan los entrevistados, en el imaginario de la gente estuvo presente la creencia en algo mágico, sólo que hasta hace unos años cuando se escuchaba la palabra chamán se pensaba en “brujería” y eso siempre era malo.

Cuando era niño pregunté por el uso del Huando [Huantug], los cholos que trabajaban en la hacienda me decían que no me acerque a esa planta, que me puede dejar “loco”. Cuando llegué a mi casa pregunté a mi padre y me dijo que esa planta es “veneno”. Ahora con el tema chamanico sabemos que es un poderoso alucinógeno (Fernando Montesinos, marzo 2012, entrevista).<sup>96</sup>

Lo anterior evidencia el escaso conocimiento que se tenía en relación a estas plantas, pero que de todas maneras tanto los “cholos” como los “patrones” sabían que con esa planta no había que meterse. Ahora en Shuracpamba el taita Alejo explica que el Huanyug te permite ver el futuro, algunos taitas te cuentan sus experiencias pero te dicen que es algo muy delicado, que es preferible no experimentar con ella.

Sin lugar a dudas la notoriedad que adquirió el movimiento indígena en los años 90 y los discursos de multiculturalidad de las últimas décadas del siglo XX, formaron parte de la construcción del nuevo imaginario respecto de los indígenas y sus conocimientos. Así nuestra actual Constitución y el discurso gobiernista no parece sino estar institucionalizando un caldo que ya se venía cocinando.

Aunque todavía en los sectores más conservadores de Cuenca hablar de experiencias con plantas de poder es condenado moralmente. Pues le tildan de hippie o incluso drogadicto, pero si ya eres chaman entonces te dirán brujo de manera despectiva. Si mencionas que estuviste con indígenas y con las comunidades, de preferencia en la selva, la actitud empieza a suavizarse. Parecería que en tanto te apropias del discurso sobre la “ancestralidad”, las cosas marchan mejor para quien quiera experimentar con este conocimiento.

Uno de los factores que influyen en el cambio de discurso entre la gente, es el posicionamiento de temas esotéricos y *new age*. Cada vez es más común escuchar hablar en la cotidianidad, sobre la importancia de algunas prácticas que no corresponden al plano de concreto y objetivo, sino que son místicas, subjetivas, rayando algunas

---

<sup>96</sup> De este alucinógeno se elabora también la escopolamina (Naranjo, 2012).

incluso en la superstición. En Cuenca tenemos varios centros en donde se puede practicar técnicas orientales transpersonales. De hecho el lugar donde hace limpias el taita Alejo, es un centro que ofrece desde yoga hasta lectura del iris. Así vemos que estos saberes “ancestrales” tienen cabida también en el paquete para un público consumidor de la oferta *new age*, aunque en Ecuador podría hablarse en todo caso de un nativismo<sup>97</sup> alrededor de estos saberes:

Aquí no hay *new age* aquí hay un nativismo, porque el *new age* se dio más en Estados Unidos, un *new age ligh*. Aquí funciona el nativismo, la nota nativa, porque aquí no se ha llegado a los extremos de locura de allá, allá es la mata, el centro del ser alguien, del ambicionar, les daba un respiro a los gringos, ahí se metió Depack Chopra y ellos aprovechando el estado emocional del pueblo norteamericano (Sergio Maldonado, febrero 2012, entrevista).

Queda abierta aquí una discusión en relación a cómo se manifiesta el *New Age* en el Ecuador, de lo que he podido apreciar en mi trabajo de campo hay una tendencia a identificar lo “importado” con una moda, especialmente si viene de Estados Unidos, en tanto que las manifestaciones nativistas locales se perciben como algo más “auténtico”. De cualquier manera como se tome a estos rituales, ya sea como parte de la oferta *New Age*, como religión o como un nativismo, empieza a calar distintos sectores, ya no como brujería o drogadicción que podría ser perseguido, sino como prácticas de carácter más espiritual, que tienen una aceptación social mucho más extendida.

### **El uso de redes sociales y tecnología audiovisual**

La puesta en escena de una ceremonia es casi un arte, la cantidad de elementos que confluyen presentan para los ojos del espectador un abanico de posibilidades de interpretación, hay taitas que explican con detalle el sentido de los símbolos, otros tantos sólo se limitan a proporcionar la vivencia ceremonial. Entre los elementos imprescindibles se cuenta el tambor y la sonaja, los sonidos que estos instrumentos producen permiten al grupo ingresar en un estado de sintonía con el ritual.

---

<sup>97</sup> Entendido como una reactivación, reinención o resignificación de lo “nativo”, lo “originario” o lo “ancestral”.



Gran parte del conocimiento y la filosofía de estos ritos se trasmite a través del canto, a lo largo de la noche se realizan cantos que dirigen la toma de las plantas de poder hacia experiencias agradables, así:

La medicina que todo cura, que todo cura hasta la locura, bien poderosa bien valerosa va serpenteando la medicina. En el cerro de Shuracpamba va iluminando la medicina, bien poderosa bien amorosa viene llegando la medicina. (Canción ceremonial).

Pero las canciones no se quedan en los espacios ceremoniales, ahora tenemos la posibilidad de escucharlas en archivos digitales y revivirlas a través de videos caseros en las redes sociales, especialmente Facebook y Youtube, en el primero se puede encontrar en los muros de los usuarios, frases como:

Soy hijo del Inty Sol y de la Pacha Mama, soy hermano del Agua Yaku y el Waira Viento, la estrella del sur me ilumina, el frío tiembla mi espíritu, el calor alimenta mi memoria ancestral, los Apus sagrados me cuidan, camino humilde por los tres mundos, encuentro claridad en la oscuridad, lucho por transmitir lo mejor de mí a mi alrededor, reconozco mis caídas y me levanto con consciencia, extraño energías, amo eternamente momentos fugaces, muero cada noche y vivo cada día, defendiendo la pureza y rechazo la crueldad, sutil busco visiones atento a las señales, me integro al camino del corazón con sinceridad y cosecho mis reflejos. (Usuario de Facebook, que ha realizado dos búsquedas de la visión).

Esta frase es tan solo un ejemplo de la enorme cantidad de manifestaciones que se puede registrar entre el círculo de gente que asiste a ceremonias. Lo cual más allá del contenido que dice mucho, resulta interesante a nivel de lo que las redes sociales significan para el mantenimiento de una comunidad. Especialmente los jóvenes que se reúnen en los rituales, manifiestan la necesidad de mantener entre sus redes a contactos que simpatizan con sus experiencias. Este aspecto genera un campo muy interesante para la exploración antropológica, vale considerar que la “traducción” de la tradición oral para comunicarla vía redes sociales colabora en su reinención. Por otra parte la manifestación de percepciones o sensaciones por esta vía recibe un respaldo moral por parte de los usuarios con cosmovisiones afines, lo cual influye en su legitimación.

Estos espacios virtuales constituyen también una opción interesante para la organización, mientras algunos taitas convocan a ceremonias vía mail, otros lo hacen por Facebook. Aunque el taita Alejo no administra la página de Shuracpamba<sup>98</sup>, hay

---

<sup>98</sup> Aunque en esta página conste el nombre de la localidad escrito como “Zhuracpamba”.

jóvenes que han asumido este rol y a través de esta red convocan a distintos eventos. En red se intercambian diversos tipos de información: eventos, fotos de las ceremonias, videos y otros temas que no tienen que ver con las ceremonias sino con protestas sociales, así la defensa de animales o territorio, uno de los temas más sonados es el relacionado con Wirikuta<sup>99</sup> en México. Pero más allá de la posibilidad de protestar vía las redes, lo interesante del uso de la tecnología es el hecho de que mantiene conectadas a personas de todo el mundo, que están asistiendo a ceremonias y manteniendo un discurso espiritual, indigenista, ecologista y antisistema. Esto todavía para el sistema puede ser inocuo, pero no se puede menospreciar el poder de organización que estas redes han demostrado.

El nivel de difusión que permite la tecnología impacta con una fuerza especial en estos grupos, así en la última danza del sol en Shuracpamba, llegó con el taita de México un cineasta<sup>100</sup> que está elaborando una película sobre los conflictos de drogas y violencia que se viven en América, para contrastarlos en el mismo film con la emergencia de lo que él cataloga como una “nueva espiritualidad americana”. Este cineasta filmó los distintos ritos que se realizaron en el tiempo de danza, pero también participó de la ceremonia de toma de Peyote. Comentaba su aspiración de que la película fuera presentada en el Festival de Cannes del 2013. Las tecnologías audiovisuales se presentan como una vía muy fértil para la difusión de los saberes “ancestrales”, especialmente si consideramos que cada vez más jóvenes que las manejan están asistiendo a ceremonias y buscan mecanismos para registrarlas, aunque sea en su mayoría para consumo personal o de su grupo.

### **El despertar de la serpiente, la profecía de los subalternos**

En un tiempo en que la gente presiente que algo en el sistema no marcha como debería y que la naturaleza está siendo sobreexplotada, surgen profecías atribuidas a distintos pueblos indígenas que predicen un holocausto. La mayoría de estas profecías están

---

<sup>99</sup> Como ya lo mencioné anteriormente Wirikuta se considera un lugar sagrado, en donde habita el “venado azul”, tótem del Peyote. Es un desierto lleno de Peyote que en la actualidad afronta problemas por relacionados con la minería y la conservación del territorio.

<sup>100</sup> Un joven director de cine mexicano, que actualmente vive en los ángeles, a quién conocimos únicamente como “Eduardo el mexicano de la cámara”.

cargadas de fuertes supersticiones. Sin embargo, en la región andina se ha conservado una idea que se registra también en los pueblos de Mesoamérica, es la creencia que cada cierto tiempo, aproximadamente 500 años, atravesamos por un pachakutik<sup>101</sup> que pone el mundo al revés. Según esta creencia se dice que en el último pachakutik se esperaba el regreso del Dios Viracocha y quienes llegaron fueron los españoles, pero esta leyenda augura un nuevo cambio de fuerzas posterior a la época de la colonización.

Se dice que debajo de la Iglesia hay una wak'a-laguna, en la que nadan patos de oro. Hay dos serpientes enroscadas en sus torres, y ellas sostienen la Iglesia y la enraízan a la tierra. Estas serpientes son una especie de encanto. Si alguien las hace revivir, el mundo al revés se revolverá, nacerán los reversos de la historia. (Rivera, 2010:43)

En el mantenimiento de las creencias tiene mucho que ver la actividad chamánica, pues especialmente los chamanes que trabajan con Ayahuasca hablan de una serpiente que les da el conocimiento.

Lo que tú ves con estas plantas es el ADN, porque son figuras de colores como serpientes enroscadas pero cuando amplias tu visión distingues que es un código. (Fernando Montesinos, abril 2012, entrevista)

Ya sea que la emergencia de este conocimiento responda a las profecías de un cambio de fuerzas, o al despertar del conocimiento de la serpiente, en el siglo XXI no se puede hablar de un regreso de los tiempos, porque los años no pasan en vano. Si bien la sociedad parece estar inclinada a escuchar aquello que pertenece al mundo del inconsciente y estos saberes permiten un acceso directo a este dominio, es más que la recuperación de un tiempo “ancestral”:

Pero aquí esta consigna general no es entendida, yo digo que dejen a los indios tranquilos, que ellos hagan lo que tienen que hacer y si hacen bien pues es responsabilidad de ellos, si se salvan si se culturizan o no, porque tú ves que lo que hay ahora son los intelectuales indígenas hablando todo en términos de la cultura occidental, entonces no está claro lo que es el saber ancestral. Está en los mitos, el mito refleja un estado creacional de la humanidad. Aquí solo hay consignas generales nada más, de que hubo sí hubo, pero los de ahora son todos indígenas pasados por el colegio, por el cristianismo, como pueden ser tan diferentes a nosotros, no veo yo formas de recuperación de las cosas, pero en fin son maneras de interpretar el mundo de interpretar la vida.

---

<sup>101</sup> Vuelco en el espacio- tiempo relacionado con ciclos largos de catástrofe y renovación en el cosmos (Rivera, 2010).

Claro hay un repunte, se quiere volver a las raíces, pero como, entonces hasta se ponen racistas, se hacen como poseedores de un conocimiento brutal cuando no lo tienen, porque en Bolivia sí hay los amautas que tienen ellos sí un conocimiento brutal, cuando te hablan. Pero acá no, acá solo hay consignas el taita inti, la mama pacha pero no pasa de eso, no se entiende porque estas cosas no se entiende con la razón. (Sergio Maldonado, febrero 2012, entrevista)

Sergio Maldonado ha roto relaciones con la gente de Shuracpamba y del llamado Camino Rojo Lakota y se ha dedicado en los últimos años a compartir con la gente de Cotacachi e Ibarra. Realiza cada año una la “fiesta tradicional” de San Juan y San Pedro, participa además en los rituales de la Calera. Su formación la recibió con indígenas quichuas en la Amazonía y con los shuaras, además paso algún tiempo aprendiendo con el taita Marcos de Cotacachi. Esta aclaración la realizo para evidenciar que las palabras de Sergio tienen un sustento en la convivencia con comunidades, de hecho él vive ahora en una zona rural de Ibarra, y siendo chamán tiene una posición privilegiada para hablar de estas temáticas. Aunque él prefiere que no lo llamen chamán porque afirma que dicho término pertenece a las primeras etapas de la humanidad, pero acepta que le digan Taita. Sus palabras no carecen de sentido, resulta difícil pensar que un indígena alfabetizado y evangelizado conserve la tradición oral y conocimiento mítico que tenían sus antepasados y era transmitido a través justamente de la tradición.

Sin embargo, en la época del auge del movimiento indígena la labor de la CONAIE por juntar a los mejores chamanes del país fue clave, primeramente para su fortalecimiento interno como grupo, lo cual era necesario para enfrentarse a los poderes establecidos. Era de alguna manera el saber que contaban con otro tipo de poderes que los respaldaría, poderes simbólicos que por habitus o memoria colectiva saben que existen.

No se puede dejar de reconocer que esta reactivación implica también una reinención, aunque se mantienen matices de las tradiciones indígenas. Como sucede en el caso de los saraguros cuyos chamanes retomaron el consumo de Aguacolla en los 90. Esta planta les ha permitido profundizar en su conocimiento y algunos de sus hombres y mujeres de medicina se cuentan entre los más reconocidos de los Andes ecuatorianos. En el contexto de una conversación escuchaba “ahora no hay quién saque el San Pedro de Saraguro”, entiendo que esta afirmación suelta es un sentir general, que se puede comprobar con su constante presencia en las ceremonias de Shuracpamba.

Los sistemas de saber indígena no occidentales en su mayoría no son puros. Las formas tradicionales de hacer las cosas como se hacían antes de la llegada de los occidentales cambiaron, pero permanecieron algunas de las estrategias de sobrevivencia y resistencia para evitar o arreglárselas con las formas de vida occidental, a menudo impuestas de una manera agresiva. Taussing (1980,1987), Silverblatt (1987) y Farris (1984) muestran eso detalladamente. Los sistemas de saber no pueden ser vistos fuera de su contexto del modo de producción (o explotación) en el cual funcionan. (Huizer, 2000: 37)

Al momento nos encontramos con un panorama en el cual la reactivación de los saberes “ancestrales” resulta inevitable, pues aunque el discurso del *Sumak kawsay* parezca quedarse en la retórica, los chamanes y no chamanes están valiéndose de sus nuevos derechos para reforzar su identidad. Y no tardarán mucho en reclamar lo que en papeles se les está ofreciendo. A continuación cito el texto de una propaganda publicada por el CODENPE y la Presidencia de la República del Ecuador, con el apoyo de la Cooperación española. El texto constituye parte de un grupo de trípticos coloridos dedicados cada uno a un pueblo indígena ecuatoriano, así en el correspondiente al pueblo kañari:

#### AMENAZAS PARA EL BUEN VIVIR

##### PACHAMAMA

Desprotección y rápida destrucción de bosques, páramos, fuentes de agua y cuenca hidrográficas.

##### SISTEMA TERRITORIAL

Superposición de la división político-administrativa del Estado en la organización social, cultural, político y económico que limita el proceso de reconstitución del Pueblo Kañari.

##### PLURIDIVERSIDAD

Concentración del minifundio, abandono del territorio y nuevos asentamientos humanos en ciudades principales de Cañar.

Perdida de la identidad cultural por desarraigo.

##### CONVIVENCIALIDAD

Desintegración del Ayllu-familia...

En el caso de los Saraguros, el texto contiene lo siguiente:

#### AMENAZAS PARA EL BUEN VIVIR

##### PACHAMAMA

Destrucción de la cobertura vegetal de los páramos, cuencas hidrográficas y fuentes de yacimientos de aguas convirtiéndose en extensiones de pastoreo. No se dispone de técnicas ni políticas claras en la extracción artesanal de diversos minerales, como consecuencia existe una alta contaminación del suelo y aguas con residuos químicos.

#### SISTEMA TERRITORIAL

Superposición de la división político-administrativa del Estado en la organización social, cultural, político y económico que limita el proceso de reconstitución del Pueblo Saraguro.

Poca coordinación Interinstitucional con los Gobiernos Autónomos descentralizados Seccionales, SENPLADES y comunidades para la planificación de los PDOT.

Debilitamiento del ejercicio del gobierno comunitario.

#### PLURIDIVERSIDAD

Poca apertura para la inclusión de la propia cosmovisión en las políticas sociales, económicas y culturales.

Perdida del idioma original y homogenización del idioma castellano.

En junio de este año estuvimos reunidos para la danza del sol en Shuracpamba con la gente justamente de Cañar y Saraguro, entre varios mestizos y extranjeros y hasta el cineasta ya mencionado. Quienes ya son chamanes y quienes se están preparando para serlo son gente que se da cuenta claramente de las cosas que pasan, el uso de las plantas les brinda una perspectiva bastante amplia y más aún en el caso de estos pueblos que consumen San Pedro, se dice que la planta les brinda una fortaleza sin igual, pues su espíritu es de un gigante. Hasta donde he podido compartir con ellos, no es gente ingenua y claro que están dispuestos a tomar las ayudas del Gobierno, pero también seguro exigirán el cumplimiento del discurso sobre la *Pachamama*, en relación a los recursos naturales. Este punto lo destaco porque es necesario evidenciar que el discurso político puede eventualmente producir conflictos en relación a sus contradicciones con la práctica.

Para terminar, un extracto de un artículo publicado en el Diario el Mercurio por Napoléon Almeida, antropólogo cuencano que trabaja además en el Instituto de Patrimonio:

Es obvio el respeto por el significado del rescate pero no habría buenos resultados si la visión con la que se indaga las bondades de los “saberes” se enmarca en la sempiterna visión que comenzó cuando después de un corto

lapso de “descubierta” América, se puso en tela de juicio la humanidad de quienes elaboraron calendarios más perfectos que los propios europeos, y se les confirió, al fin de una larga controversia, el alma –de menor de edad-, cuyo estatus parvulario continúa hasta nuestros días pues el tratamiento del “blanco” de Jalupata hacia los comuneros que hablan quichua sigue siendo el de “hijito”.

Bienvenido el rescate de una parte importante de nosotros mismos, pero con la participación plena y madura de quienes guardan con más celo esos conocimientos (Almeida, 2011).

Como podemos apreciar las vías de manifestación de los saberes “ancestrales” son varias y diversas, lo cual confirma su renovada audibilidad pero también denotan las dinámicas para su reinvención y resignificación. Vemos entonces que el conocimiento responde una y otra vez a los grupos que se apropian de él, lo mantienen y lo transmiten. De ahí que resulta muy complejo hablar de una “ancestralidad” aunque los conocimientos chamánicos ciertamente están presentes en muchas comunidades indígenas. Estos conocimientos y sus portadores están vivos, no son piezas de museo y requieren además ciertas condiciones para su manifestación “tradicional” que la modernidad muy difícilmente puede proporcionarlas.

## CONCLUSIONES

### UN MITO PARA EL PUEBLO

Si hay algo que en el transcurso de esta investigación ha sido repetitivo es la forma tan natural como la gente reactiva mitos o incluso los crea. En el contexto del presente estudio el mito cobra particular importancia, no tanto por su contenido, sino por su funcionalidad como canal de trasmisión de conocimiento<sup>102</sup>. Debo señalar que la principal dificultad que encontré en mi trabajo de campo fueron justamente mis intentos continuos por racionalizar lo que presenciaba, frente a lo cual los taitas y mamas repetían una y otra vez que “al misterio” no se lo entiende, se lo siente. Es por ello que relaciono el acercamiento a este conocimiento con la forma como nos aproximamos a las expresiones artísticas, pues su comprensión no pasa por un razonamiento lógico y su manifestación lo sobrepasa. Aunque ciertamente sus representaciones puedan ser analizadas o criticadas, su efectividad en la comunicación radica en el pensamiento simbólico inicial.

El mito puede ser reactivado y recreado para la época a través de distintos mecanismos, así las prácticas rituales que he registrado constituyen una de sus posibilidades más evidentes. Sin embargo, el discurso político del movimiento indígena y por otra parte la instauración del *sumak kawsay* en el imaginario de los ecuatorianos, no están ajenos a la reactivación de los mitos. Mientras los asuntos económicos y políticos permanecen distantes de los aspectos mágicos del mito y la sabiduría “ancestral”, las posibilidades simbólicas son debidamente incorporadas a las estrategias políticas, con un discurso del *sumak kawsay* que cala en el imaginario reivindicando una sabiduría de la cual sentirse orgullosos como pueblo. Así podemos apreciarlo en la presentación de la Ministra de Salud Carina Vance en el libro *Hampikunamanta hampikunamantapash, Hombres y mujeres de sabiduría en medicina*, publicado por el Ministerio de Salud Pública del Ecuador:

---

<sup>102</sup> Reconociendo que la noción de mito ha sido influida por la racionalidad occidental, a partir de la cual el iluminismo abogaba por la ciencia como liberadora de todo lo que se concebía como magia y mito (Horkheimer, 1971). En este trabajo se considera el mito ya insertado en las nociones “ancestrales”, como una conceptualización más híbrida en el sentido trabajado por García Canclini (1997) de culturas híbridas, que explica el resultado de las dinámicas a través de las cuales en Latinoamérica convive lo “tradicional” y lo “moderno”.



El reconocimiento de la condición de plurinacional e intercultural del país, exige mecanismos de articulación entre la institución pública y las prácticas Ancestrales de las nacionalidades y pueblos [...]. El Ministerio de Salud Pública, a través de la Dirección Nacional de interculturalidad establece relaciones de trabajo con las nacionalidades y pueblos, por un lado para fortalecer su sistema de salud, y por otro para superar la brecha histórica que se mantiene en el acceso a los servicios de salud. [...] Este trabajo busca inspirar el nuevo proyecto de tejido social intercultural, tomando como nociones orientadoras la valoración de la vida y las relaciones que se entretienen entre el ser humano, la naturaleza y las deidades. Esperamos que estas ideas den luz en el camino del equilibrio, la armonía y la salud, bases para *sumak kawsay* (Ministerio de Salud Pública, 2011:5).

La reactivación y/o invención de un mito en una sociedad requiere elementos acordes con la época, de ahí que no podríamos pensar en una sociedad que vuelva a creer en la sabiduría “ancestral” de un chamán, sin que dentro de ella existan las condiciones necesarias para considerar a este personaje como portador de un conocimiento que pueda ser de interés. En este sentido, en mi trabajo de campo, me fui cuestionando justamente por aquello que sería el caldo de cultivo para la notoriedad que han adquirido los chamanes. Me encontré con algunos elementos aislados, los cuales he intentado recoger en los capítulos 2, 3 y 4, entre ellos podemos considerar relevantes: en la década de los 60 y 70 varios simpatizantes del movimiento de contracultura buscaron a chamanes, no para investigarlos sino para compartir sus ritos, aunque sea sólo con el propósito de experimentar estados alterados de conciencia; entre los 70 y 80 algunos críticos del *status quo* buscaron en grupos pequeños experimentar con psicoactivos de la zona, que para los chamanes eran plantas de poder, registrándose experiencias místicas no religiosas que permearon sus percepciones.

En el cotidiano de los cuencanos, aún en los contextos más conservadores se han mantenido ciertos conocimientos sobre plantas medicinales, así como creencias propias del ámbito de los saberes “ancestrales”, cómo la posibilidad de contraer el “mal de ojo” o necesitar que te “curen del espanto”. Cuando a inicios de los 90 llegaron los chamanes mexicanos a desplegar sus ritos en público, haciendo gala de un poder simbólico extraordinario, no fueron pocos los que quedaron conmovidos, entre ellos algunos exmilitantes de movimientos de izquierda y ecologistas. Cuando el movimiento indígena se fortaleció en el transcurso de los 90, como parte de su reactivación identitaria convocó a varios chamanes y curanderos del país, posicionándolos como referentes de su cultura, considerados ya no como “brujos” sino como sabios.

De lo anterior se desprende que en el país existían las condiciones necesarias para el posicionamiento de los hombres y mujeres de medicina, o como se los denomina en algunos contextos “hombres y mujeres de sabiduría”. En los últimos años los discursos en torno a la interculturalidad y la plurinacionalidad se han visto fortalecidos en el marco de los llamados gobiernos “postneoliberales”, aunque los saberes “ancestrales” todavía sigan en posición de subalternidad, el marco normativo que rige las instituciones estatales obliga a incluirlos dentro de la gestión pública. Y mientras los debates teóricos siguen desarrollándose, podemos encontrar a nivel informal grupos amplios de personas que se reúnen a vivir una experiencia chamánica ya sea en busca de un alivio físico, curiosidad, interés por los psicoactivos o por sinceras inclinaciones de carácter espiritual.

Con estos antecedentes la investigación desemboca en tres conclusiones principales, que más allá de generar certezas definitivas respecto de la temática propuesta, al tiempo que dan un paso adelante en su comprensión, dejan planteadas otras tantas preguntas que serían objeto de nuevas investigaciones.

1. Los saberes “ancestrales” son “reactivados” en las últimas décadas del siglo XX e inicios del XXI, pero esa reactivación implica también una reinención.

En este punto disponemos ya de elementos suficientes como para considerar analíticamente las tres caras o aspectos que se pueden distinguir en una tradición de conocimientos, en la línea de lo planteado por Barth (2002). Así los saberes “ancestrales” que he registrado presentan una serie de afirmaciones compartidas sobre diversos aspectos del mundo, lo cual sería su primera cara. Estas afirmaciones o ideas si bien retoman varios elementos pertenecientes a los pueblos indígenas, el sentido con el que son planteadas en el siglo XXI dista mucho de ser “ancestral”. Tomemos como ejemplo una de sus principales afirmaciones compartidas:

En la cosmovisión de las nacionalidades y pueblos la madre tierra PACHAMAMA es el tiempo y espacio de vida, aquí se juntan las tres comunidades del mundo de vida: la comunidad de la naturaleza, la comunidad humana y la comunidad de las deidades. Es la fuente de todo saber y toda práctica que acrecienta la vida y restaura el equilibrio de todo lo que existe en ella. (Ministerio de Salud Pública, 2011:10)

La noción de *Pachamama*, como ya lo he comentado en el capítulo 2, ha sido incorporada en el vocabulario de los ecuatorianos desde una postura ecologista. El agradecimiento y respeto por la tierra que nos brinda alimentos ciertamente se mantiene en los círculos de medicina tradicional. Sin embargo, en la actualidad se percibe sobre todo una fuerte preocupación por los problemas medioambientales que no sólo podrían producir daños a la naturaleza, sino a los seres que habitan en ella. Esta postura responde a una problemática de nuestro tiempo y no tendría tan buena acogida sin algunas evidencias innegables de los problemas ecológicos que afrontamos. También hay quienes la han divinizado al estilo *New Age*, transformando una serie de mitos en dogmas. En tanto el mito cumple funciones útiles a la sociedad, resultando incluso inspirador y un eficaz trasmisor de conocimientos, el dogma por su parte limita e impone una visión del mundo con pocas posibilidades de cuestionamiento<sup>103</sup>.

La segunda cara o aspecto del conocimiento constituye su representación o mecanismo a través del cual es transmitido, en mi estudio de caso este conocimiento es transmitido principalmente a través de los rituales, pues la experiencia vivencial alrededor de ellos parece ser la forma más efectiva para comunicarlos. En los ritos el tipo de pensamiento que prima es el simbólico, calando profundamente en las emociones de su público, de ahí su eficacia mayor.

Las instituciones del Estado que pretenden “fortalecer” el saber “ancestral” se han dedicado sobre todo a informar y promocionar dichos conocimientos. Pero en el tema que nos compete la principal dificultad con la que se encuentra la racionalidad estatal, los rituales de medicina tradicional se han mantenido mediante la tradición oral, con sus correspondientes componentes simbólicos. La oralidad y el símbolo como puede comprobar en el trabajo de campo permiten una comprensión e incluso corporalización del conocimiento muy distinta de la que se pueda obtener en textos o museos.

Retomando a McLuhan quién afirmaba que el “medio es el mensaje”, ciertamente es muy distinto transmitir un conocimiento alrededor del fuego, en un estado alterado de consciencia y acompañado del sonido de tambor y sonaja, que recibir este mismo

---

<sup>103</sup> No podemos dejar de considerar la postura más normativa respecto de la misma afirmación, que ha permitido la creación de los derechos de la naturaleza en el Ecuador, aunque hasta el momento su efectivo cumplimiento sea tan distante como la posibilidad de pensar en un mundo en el que el saber “ancestral” pueda ser respetado bajo sus propias lógicas y con sus dinámicas particulares.

mensaje en un salón de clases. Continuando en esta lógica de los medios debo aclarar que el lenguaje académico parece ser uno de los más ajenos a las posibilidades de transmisión de conocimientos, en tanto el lenguaje poético encaja perfectamente. En cuanto a las grabaciones tanto de audio y video son bien recibidas en las ceremonias, veo una apertura a registrar los ritos para difundirlos, sin embargo la vivencia no es trasmisible.

En este punto surge un cuestionamiento en el sentido de que si para sintonizarse con el pensamiento simbólico ésta gente ha desarrollado guiones cognitivos no exclusivamente racionales y si es así ¿qué hace que esto suceda?. He llegado a pensar que quizá la afinidad con el arte, con lo esotérico o el consumo de psicoactivos facilita estas comprensiones, pero esta respuesta queda insuficiente al considerar algo que he escuchado repetidamente en ceremonias “para sintonizarse con este conocimiento es necesario salirte de la estructura y entender el tiempo circular”. En este sentido me pregunto si una sociedad con pantallas touch screen y realidad aumentada, familiarizada cada vez más con el uso de símbolos, sintonizados con las redes y la simultaneidad en la comunicación ¿generará personas con guiones cognitivos más afines pensamiento simbólico y la tradición oral?

Como tercer aspecto tenemos a las relaciones sociales entre las cuales el conocimiento es distribuido, sobra decir que los grupos diversos de asistentes a las ceremonias en el siglo XXI no se parecen a los espacios sociales en los cuales se transmitía “ancestralmente” el conocimiento. Y esto debe ser considerado de manera particularmente importante, pues es necesario estar claros en el hecho que individuos del siglo XXI forman relaciones de acuerdo a su época, aunque estas relaciones en los contextos ceremoniales puedan adquirir matices especiales y encontremos continuamente la figura arquetípica del maestro y el aprendiz, los individuos no pueden escapar de su tiempo. Así los adeptos a las ceremonias de medicina tradicional se reúnen cada cierto tiempo en un lugar común, sin embargo cada uno pertenece a espacios en su mayoría urbanos, absolutamente diversos, en los cuales trabajan y adquieren su sustento.

En suma, el punto central de esta conclusión radica en el hecho que un cuerpo de conocimientos no puede ser considerado de manera aislada, como algo inmutable en el tiempo. Está claro que el conocimiento no es un ente independiente de la agencia de los

individuos que lo transmiten y la reciben, de ahí que aunque su antigüedad date de miles de años atrás, responde a las visiones, condiciones y expectativas de la época. Más aún en una sociedad globalizada en la que la transnacionalidad ha penetrado profundamente incluso en los círculos chamánicos. En una sociedad en la que la información es más abundante pero menos susceptible de ser administrada, resulta cuando menos difícil pensar en realizar un tamizaje del llamado conocimiento “ancestral” para ver qué es de acá o qué es de allá.

Esta conclusión no puede estar completa sin enfatizar en el hecho que estos saberes han sido visibilizados, resignificados o reinventados en las últimas décadas, debido justamente a las condiciones sociales y políticas de quienes los transmiten, quienes los reciben e incluso de unos terceros para quienes este discurso puede ser funcional. La anécdota que narra un ex miembro de Medicusmundi puede ilustrar lo dicho:

En los ochenta con Medicusmundi convocamos a una reunión nacional de conocimiento tradicional en la facultad de medicina de la Universidad de Cuenca, los chamanes y curanderos estuvieron muy abiertos [tanto indígenas como mestizos], pero el encuentro causó muchos problemas porque los médicos se sintieron ofendidos con que llevemos a esos “brujos” a su “territorio”. (Anónimo, ex miembro de Médicosmundi, julio 2012, entrevista).

En los últimos, años aunque varios miembros de la comunidad científica puedan mantener la actitud expresada en los años ochenta, no es políticamente correcto poner de manifiesto una “discriminación” frente a los portadores de los saberes “ancestrales”. Y quienes trabajan en el sector público tienen la obligación de articular dentro del sistema de salud a los portadores de saberes “ancestrales” con enfoque intercultural. Lo cual no solamente está respaldado por el público cada vez más amplio de simpatizantes de la medicina tradicional, sino sobre todo porque en una sociedad “plurinacional” e “intercultural” las conductas discriminatorias son cada vez más censuradas.

La legislación, planes, proyectos y programas tanto del gobierno como de organismos no gubernamentales y por supuesto la presencia del movimiento indígena han contribuido enormemente para promover las nuevas normas de conducta, que si bien son en su mayoría a nivel discursivo, van calando en el imaginario social. Basta con notar que hace unos años hubiera sido impensable encontrar un número tan grande de indígenas (reconocibles por sus vestimentas tradicionales) laborando en instituciones

públicas o manifestándose sobre aspectos políticos en los medios de comunicación, en el último año han sido incluidos además en el cuerpo diplomático ecuatoriano y en algunos centros de salud lo cual sin duda tiene un efecto en las percepciones sociales. No obstante, como ya lo señalé en el capítulo 2, la definición de lo “ancestral” todavía está cargada de contradicciones y vacíos.

Lo más relevante de la audibilidad de los saberes “ancestrales” es lo registrado en el trabajo de campo, pues ha permitido comprobar que hay quién escuche estos saberes, no sólo como espectadores, sino como sujetos activos que los perciben y viven alrededor de distintos fuegos ceremoniales encendidos a lo largo de todo el país. Pero no podemos hablar de unos saberes andinos, o de un pueblo en particular, lo que se tiene en los espacios investigados es un conjunto de conocimientos de carácter simbólico, botánico, ritual y místico que beben de distintas tradiciones y han sido adaptados a este tiempo y espacio.

2. La forma como nos aproximamos a estos saberes está muy lejos de facilitarnos su comprensión. Especialmente cuando se pretende regular lo difícilmente regulable.

Hay temas que son difíciles de regular e incluso de teorizar, especialmente aquellos en los cuales la agencia del individuo modifica constantemente los elementos y formas con los cuales se manifiesta una realidad social. En esta categoría se encuentran los llamados saberes “ancestrales”. Más allá de que estos saberes sean o no “ancestrales”, la existencia de un conocimiento “no occidental” que está en manos de varios chamanes es innegable, aunque su naturaleza nos sea todavía ajena. La mayoría de las experiencias chamánicas aunque puedan ser investigadas desde la academia e incluso encontrar alguna explicación científica, no pueden ser abarcadas en su totalidad sin considerar sus componentes simbólicos y míticos. En una sociedad que ha crecido con mitos importados de súper héroes de comics y televisión, la forma de acercarse a los mitos atribuidos a culturas subalternas producen algunos resultados bizarros: me he encontrado con dibujos de Viracocha y Mama Quilla en pose de súper héroes, así como con personas que reviven divinidades preincaicas con estructuras dogmáticas judío cristianas.

En cuanto a las intenciones del Gobierno por normar estos saberes, es evidente que por sus características, con fuertes componentes subjetivos, puede ser legitimado pero no regulado. Sin olvidar la dificultad que implica definir qué es un saber “ancestral” y qué no lo es. Así en casos como el de Mama Michi que afirma haber conocido el Aguacolla a sus 40 años, pues según comenta la planta era prohibida por la iglesia y los cañaris dejaron de utilizarla. Siendo ahora una reconocida mujer de sabiduría no sólo por su pueblo sino además por la Dirección Nacional de Interculturalidad del Ministerio de Salud<sup>104</sup>, cómo podría alguien decir que su conocimiento es o no ancestral. Quién podría negar que el conocimiento que maneja Mama Michi responde a nuestra época, si el uso del Aguacolla ha sido reactivado en los últimos años junto con sus connotaciones espirituales y mediante rituales norteamericanos en la década de los 90.

Si Mama Michi puede reactivar su conocimiento “ancestral”, de seguro un mestizo como el Taita Alejo está en todo su derecho de activar el suyo, entonces nos encontramos con que el conocimiento “ancestral” ya no es exclusivamente indígena. Ahora es más bien transcultural, cargado además de una profunda emocionalidad y subjetividad.

No es el Estado el que puede definir lo que es o no es “ancestral”, tampoco puede sugerir quién es o no un chamán verdadero pues para ello debería evaluarlo y ¿cómo se evalúa su poder espiritual? Incluso la normativa que impulsa a la interculturalidad es compleja pues se puede obligar a respetar lo diverso, pero no a incorporar otras cosmovisiones en sus guiones cognitivos. Sobre este punto los taitas y mamas entrevistados coinciden en que no es posible regular su conocimiento desde códigos “occidentales”, aunque al mismo tiempo exigen respeto por sus rituales y medicinas.

El reconocimiento constitucional de los saberes “ancestrales” aunque sea bien intencionado se encuentra con dificultades, sin reconocerse las diversas formas tanto indígenas como mestizas de reinvención y apropiación de estos conocimientos, así como la extrema subjetividad relacionada con el contexto espiritual y ceremonial. Dadas

---

<sup>104</sup> Mama Michi es una de las protagonistas del ya mencionado libro *Hampikunamanta hampikunamantapash, Hombres y mujeres de sabiduría en medicina*, del Ministerio de Salud. En él se recogen fotografías de sus ritos y prácticas de sanación, describiéndola como una “reconocida curandera del pueblo Cañar”. Aunque Mama Michi entra en la categoría de chamana por su manejo del mundo espiritual, como ella lo reconoce.

las características del conocimiento que mantienen los hombres y mujeres de sabiduría, ciertamente se puede difundir y promocionar sus coloridos rituales, pero resulta imposible transmitir la experiencia práctica, la doxa, sin haberlos experimentado. Aún así dicha experimentación está configurada por nuestras posibilidades de interpretación simbólica, por nuestros propios guiones cognitivos, de ahí que cada persona obtenga visiones personales con el uso de la misma planta de poder y en la misma ceremonia<sup>105</sup>.

3. Si bien el movimiento indígena en Ecuador tuvo gran protagonismo en la reactivación de sus saberes “ancestrales”, reconociendo el poder simbólico y político de los chamanes, en el modelo de sociedad imperante esta figura no tiene injerencia política todavía.

Para la mayoría de los Pueblos y Nacionalidades, la presencia de los hombres y mujeres de sabiduría en la salud ancestral representa el vínculo entre el pasado y el futuro. Cada acto encarna la restauración del equilibrio entre lo espiritual, emocional y físico de la población. [...] Los hombres y mujeres de sabiduría en salud ancestral son personas que tienen liderazgo comunitario, organizativo, político y espiritual. Entablan diálogos rituales con las plantas sagradas, con las estrellas y con el conjunto de la naturaleza. A ellos se les conoce como UWISHIN (Shuar, Achuar), YACHAK (Kichwa andino), NATEM (Achuar), MAESTRO/A SANADOR/A (Pueblos Afroecuatorianos, montubios), JAIPANA (Epera), BENE WAINA (Waorani), BANKUKURAGA (kichwa Amazónico), PONE (Tsáchila), AWAWASAN (Awa) (Ministerio de Salud Pública, 2011:12-14).

Hay un acuerdo en el sentido que los hombres y mujeres de medicina tienen un liderazgo no sólo espiritual sino además de carácter político en el seno de sus comunidades, lo cual se mantiene en las agrupaciones mestizas de reciente formación. Esta característica es compatible con la presencia de algunos ex militantes de izquierda que reconocieron en el chamanismo un espacio para continuar con su crítica al sistema, aunque ahora esté atravesada por la generación de cambios a nivel de la conciencia individual. La figura de un chamán goza de unos componentes simbólicos que inspira un respeto casi naturalizado por parte de quienes conforman su pueblo. De ahí que el movimiento indígena al convocar a los chamanes de distintos pueblos y nacionalidades les haya reconocido su calidad como líderes. Sin embargo, en el marco de la sociedad regida por las reglas del mercado, el poder simbólico del chamán pierde sus

---

<sup>105</sup> Sin ignorar que existen rituales de búsqueda de visión colectivos, en los cuales un grupo de gente pide una visión compartida para el pueblo.



connotaciones, así en los mejores casos puede ser respetado su estatus aunque no tenga injerencia en las decisiones de gobierno y en el peor de los casos puede ser considerado para ciertos grupos como un proveedor legalizado de sustancias psicoactivas.

En este sentido los portadores de los saberes “ancestrales” conservan su calidad de líderes y referentes en el marco de las relaciones privadas y comunitarias, aunque en el plano político estatal su sabiduría no sea considerada. Resulta lógico pensar en estos términos teniendo en cuenta que las decisiones políticas en nuestra sociedad están determinadas por ciertas relaciones de poder que determinan qué cultura se hace visible y cómo:

El poder es lo que constituye las fundaciones de la estructura de la sociedad, quién tiene el poder organiza las reglas del juego, quién tiene el poder organiza las normas e instituciones sobre las cuales se constituye la sociedad y a partir de la cual todo lo demás sigue. No es el mercado el que constituye el poder, es el poder el que constituye las reglas a través de las cuales se organiza el mercado, no es la cultura la que constituye el poder, es el poder el que dice cual es la cultura que hay que reconocer, la cultura que hay que oprimir, la cultura que hay que descartar. [...] Afortunadamente el poder no es único, porque no es el poder, es las relaciones del poder (Castells, 2010, conferencia).

Bajo esta lógica resulta fácil para el sistema reconocer la existencia de tal o cual cultura, en tanto no reconozca liderazgo y poder político de sus hombres y mujeres de sabiduría. Pueden generarse espacios y promocionar su sabiduría mientras aquello no obstaculice la correcta marcha de la estructura.

De estas conclusiones se puede apreciar que aunque los saberes “ancestrales” presentan un discurso anti-sistema, por el momento son inocuos para el modelo dominante. Desde las filas de las ceremonias no saldrá ninguna revolución estructural aunque en algunos de los grupos ceremoniales se mantenga una postura política, su organización no puede ser considerada como un movimiento político-ideológico. No obstante, muchos de sus integrantes no dudarían en colaborar con iniciativas anti-sistema que surjan de las bases sociales, de hecho son conscientes que no existen todavía alternativas fuera del capitalismo, pero conservan las esperanza que con algún quiebre del sistema éstas se puedan generar, con la premisa que para ello se necesita individuos más conscientes.

Quizá el ejemplo más claro de lo que manifiesto sea el que nos proporciona un simple juego de mesa, el cual conocí en el transcurso de mis investigaciones. Algunos

de los actuales tomadores de San Pedro, taitas y mamas mestizos con una posición clara de izquierda son asiduos jugadores de un juego chino denominado Go. En este juego se pueden alcanzar niveles tal como en las artes marciales, así al conversar con un jugador que tiene el grado de tercer kyu (el más alto alcanzado en Cuenca), le cuestioné por su predilección del Go frente al Ajedrez, juego del cual ha sido un gran representante. La respuesta que he recibido una y otra vez sostiene que ya no estamos en tiempos en que las habilidades que desarrollas con ajedrez puedan ser empleadas en la vida, ya no hay tan solo un reino, ahora es más complejo que eso pues somos siete mil millones de habitantes. Entonces el Go como juego de estrategia se presenta mucho más adecuado, este es un juego territorial, en el cual mientras ganas terreno es necesario dejar espacios en blanco “ojos” para respirar y que sean más de uno. Al parecer los juegos de cada sociedad responden también a sus realidades y bajo esta lógica lugares como Shurakpamba serían “ojos” para respirar mientras ganan territorio con su filosofía.

Una filosofía que más allá de sus componentes ancestrales parece ser un estado al que se llega tras prestar atención a la naturaleza que nos rodea, como decía un viejo cuencano:

Alguna vez me dijeron que nunca habían visto un indio tan indio con la piel tan blanca, eso es porque yo he vivido mucho tiempo en el campo, porque si tuviera que adorar a alguien seguro sería al sol, pues si las tablas de dios existieran deberían estar escritas en la naturaleza y no porque piense que tienen una conciencia como algunos dicen, sino porque es lo más grande y hermoso que he visto en la vida. (Anónimo, julio 2012, entrevista).

### **De las religiones revolucionarias y otros fantasmas**

Las múltiples historias sobre la reactivación colectiva del chamanismo en Ecuador coinciden en al menos 3 puntos:

1. La llegada de los diseños lakota a Ecuador, con toda la fuerza que les daba haber recorrido medio continente y tener respaldos legales de la Iglesia Nativa, incidió en la modificación del estatus en el que se encontraban las ceremonias de medicina tradicional tras 500 años de dominación colonial.

2. Si las primeras grandes convenciones de chamanes que tuvieron respaldo de la CONAIE se dieron en la década de los 90, contando por lo tanto con algún tipo de influencia política a nivel nacional, esto significa que la mayor audibilidad y visibilidad

de estos saberes “ancestrales” tiene apenas dos décadas. De ahí que aparezcan en la Constitución del 2008, aunque contradictoriamente el Gobierno tenga graves dificultades para definirse en la práctica por el rescate de estos saberes. Por otra parte desconocemos si la CONAIE tiene solucionada la comprensión de los saberes “ancestrales”, especialmente los que custodian los chamanes. Resulta cuando menos difícil rescatar lo que no se comprende.

3. Estos saberes no van a producir una revolución armada, ni macro política de inmediato, por ello se ven como inocuos al sistema porque parece más una religión de esas que “les gusta a los *New Age*”, lo cual resultaría incluso favorable porque pueden ser muy creativos y uno que otro hasta puede aplicarlo en informática. Sin embargo, más allá de la religión muchos chamanes o brujos pasan horas jugando GO, complejo juego de estrategia. Ex exiliados, ex revolucionarios, ex marxistas, viejos hippies, ex agnósticos y ex militantes de organizaciones ecológicas aliados con unos cuantos taitas y mamas de gente explotada y colonizada, van tomando terreno con diseños compartidos y ambiciones diversas, manteniendo espacios de religiosidad o espiritualidad sintonizada con la época. Estos espacios constituyen también buenos refugios y la mayoría de ellos disponen de vertientes de agua, no por nada se reza tanto al agua.

Esta sintonía es quizá la clave para acceder a la audibilidad de estos saberes, pues se presenta como una posibilidad de respirar para una sociedad casi asfixiada. Estoy hablando de lugares en donde acallas el ruido reemplazado por sonidos de tambor y sonaja, por historias mágicas y profundas conversaciones. Espacios en donde compartes información, conocimientos prácticos sobre plantas y quizá sobre la vida o el ADN aunque se lo llame serpiente, preocupaciones socio-ambientales y cariño, experiencias místicas, bailes, risas, llantos. Una y otra vez cantos como mantras, pero también como himnos guerreros. Entonces estos saberes “ancestrales” o “novísimos” recuerdan los análisis realizados por Aldoux Huxley (1999) sobre las “religiones revolucionarias”.

Por último, si bien abordé el conocimiento de la medicina tradicional más allá de la descripción de sus ritos y prácticas, procurando describir los procesos en torno a su transmisión y audibilidad, queda mucho por trabajar en esta línea de investigación en relación a los guiones cognitivos que facilitan la comprensión del pensamiento

simbólico. Asumo que en un mundo que nos motiva a modificar nuestros guiones cognitivos a ritmos acelerados para ponernos al día con las nuevas tecnologías, los estudios antropológicos que aborden ésta temática y sus efectos sobre los conocimientos que preferimos serán cada vez más necesarios. Por mi parte, después de haber vivido de manera tan cercana el mundo mágico del chamanismo y al verme en la imposibilidad de explicar de mejor manera lo percibido, me remito al uso del lenguaje simbólico para concluir esta investigación:

"Cuando el pájaro muere, muere la canción.  
También muere el hombre, cuando no tiene canción".

Lobo Negro

I

Siete plumas en el centro ponen al mundo a girar,  
chura mundo chura la serpiente anuncia,  
lanza las flechas, ave que lleva,  
rezo que vuela, ave dragón.

II

Huzzaaaa espíritu de fuego que grita,  
carne que libera de río su llanto.  
Huzzaaaa grito que suena, tan ave, tan canto,  
el amor de la serpiente es infinito.

VII

En la América del Dorado,  
con la cabeza buscaron y el oro jamás hallaron.  
Si con el corazón lo enfrentas, dulce maíz te alimenta  
En la tierra del sol recto, canta el ave este cuento.

Cuando dejaste de leer mi cara y te concentraste en mis letras, me  
diste tiempo de ponerme mascarar para que no me reconocieras.

Cihua Itzi Coatl

## BIBLIOGRAFIA

- Abram, Matias. 2004. *El estado del arte de la EIB*. BID
- Acosta, Alberto (2011). *Riesgos y amenazas para el Buen Vivir*. En Ecuador Debate 84. Quito, Caap.
- Almeida, Napoleón (2011). Saberes Ancestrales, *Diario El Mercurio*, 21 de diciembre, editorial, tomado de su página web <http://www.elmercurio.com.ec/314030-saberes-ancestrales.html>, Cuenca.
- Andrade, Xavier (1990). *Pequeños traficantes: Estudio antropológico sobre la comercialización de drogas ilegales en pequeña escala*. Quito, Fundación Nuestros Jóvenes.
- Appadurai, Arjun (1988). Putting hierarchy in its place. *Cultural Anthropology* 3(1): 36-49.
- Appadurai, Arjun (2001[1996]). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Montevideo, Buenos Aires: Trilce, Fondo de Cultura Económica. IST
- Apple, M (2003). *The estate and the politics of knowledge*. New York, RoutledgeFlamer.
- Barth, Fredrik (1975). *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*. New Haven: Yale Univ. Press
- Barth, Fredrik (2002). "An Anthropology of Knowledge", en *Current Anthropology*, Vol. 43, No. 1 (February 2002), pp. 1-18. USA, The University of Chicago Press on behalf of Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
- Barth, Fredrik (2007). Overview: Sixty Years in Anthropology. *US, Annual Review of Anthropology*.
- Béguin-Verbrugge, Annette (2009). Information, communication and anthropology of knowledge. *Reciis, Electronic Journal of Communication, Information and Innovation in Health*. Laboratory GERIICO – Group for Interdisciplinary Research and Study on Information and Communication, University of Lille, Lille, France.

- Bonfil, Guillermo (1995[1982]). Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. *En obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*. Tomo 2, pag. 464-480. México, INAH/INI.
- Bourdieu, Pierre (2007 [1980]). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre (2008 [1984]). *Homo Academicus*. Argentina, Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre 1997 [1994]. *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loic (2005 [1992]). *Invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bretón, Víctor (2009): "La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia", Martínez, Carmen [compiladora]: *Repensando los movimientos indígenas*. Flacso Ecuador, Quito, pp.69-121.
- Calavia, Oscar; Lenaerts, Marc y Spadafora, Ana (2004). *En Paraíso abierto, jardines Cerrados, Pueblos indígenas, saberes y biodiversidad*. Ecuador, Abya-Yala.
- Castaneda, Carlos (2000[1968]). *Las Enseñanzas de don Juan*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Castells, Manuel (2010). *Ponencia presentada en la Universidad Complutense de Madrid, en el marco del lanzamiento de su libro "Comunicación y Poder"*. Madrid, publicado en cuenta de youtube la Universidad Complutense de Madrid <http://www.youtube.com/user/ucoplutensemadrid>.
- Cohen, Emma (2010). Anthropology of knowledge. *En Journal of the Royal Anthropological Institute*. Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology and Max Planck Institute for Psycholinguistic.
- Cohn, B (1996). *Colonialism and its forms of knowledge: The British in India*. Princeton, Princeton University Press.
- Comisión Ecuémica de Derechos Humanos (1990). *Balance del año de 1989 de la Revista Derechos del Pueblo Numero 55, enero 90*. Ecuador
- Constitución de la República de Ecuador, 2008.
- Cordero, Luis (1950). *Enumeración Botánica, provincia del Azuay y Cañar*. España, Afrodisio Aguado S.A.
- Cortez, David (2010) Genealogía del "buen vivir" en la nueva constitución ecuatoriana, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.) *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik*

- und Gesellschaft heute*". *Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Denktraditionen im Dialog. Studien zur Befreiung und Interkulturalität. Band 30. Wissenschaftsverlag Mainz, 227-248.
- Crick, Malcolm, (1982). Anthropology of Knowledge. *En Annual Review of Anthropology*. Australia, Annual Review of Anthropology 11:287-313.
- De Certeau, Michel (1988) [1984]. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- De la Cadena, Marisol (1998). Silent racism and intellectual superiority in Perú. *Bulletin of Latin American Research*. Disponible en versión Digital.
- Descola, Philippe. (1989). *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Abya-Yala, Quito.
- Douglas, Mary (1986). *How the Institutions think*. Syracuse, Syracuse University Press.
- Dutari, Julio (1997), *Tiene futuro una filosofía indígena*. Quito: PUCE / Abya-Yala.
- Enríquez, Guillermo (2004), *Filosofía andina: desde la postmodernidad a la globalización*, en: [http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/programa\\_general/jueves/sesion16.45-18.15/EnriquezGuillermo.pdf](http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/programa_general/jueves/sesion16.45-18.15/EnriquezGuillermo.pdf)
- Escobar, Arturo (2004). *La invención del Tercer Mundo*. Bogotá: Norma. Pp 51-111.
- Escobar, Arturo (2005). "El "postdesarrollo" como concepto y práctica social", en Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- Escobar, Arturo (2010). "América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo", en Bretón, V. [Ed.]: *Saturno devora a sus hijos: Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*. Icaria, Barcelona.
- Estermann, Josef (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Foster, George M. (1989 [1962]): "La comunidad rural: el mundo tradicional", *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*. Fondo de Cultura Económica, México, pp. 39-56.

- Foucault, M y Gordon, C (1980). *Power/Knowledge: Selected interviews and other writings, 1972-1977*. New York, Pantheon.
- Foucault, Michel (1985). *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1995). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza Editorial.
- García Canclini, Néstor (2004). *Diferentes, Desiguales y Desconectados, mapas de la interculturalidad*. Buenos Aires, Editorial Gedisa.
- García Canclini, Néstor (1997). Culturas Híbridas y Estrategias Comunicacionales. En *Estudios sobre las Culturas las Contemporáneas*. México, Universidad de Colima.
- Geertz, Clifford (1994 [1983]). *Conocimiento Local*, Paidós, Buenos Aires.
- González, Oscar (2008). Complejidad, Instituciones y Antropología. Reflexiones sobre los límites del conocimiento antropológico en la “sociedad del conocimiento”. En *Desacatos*, num 028. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Guerrero, Andrés (1991). *La Semántica de la Dominación: el concertaje de indios*. Quito, Libri-Mundi.
- Guerrero Arias, Patricio (2010). *Corazonar, una antropología comprometida con la vida. Miradas desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*. Quito, Abya-Yala.
- Haraway, Donna (1995). Race: Universal donors in a vampire cultura: it's all in the family. Biological kinship categories in the twentieth-century United States. Cronon, William (ed.) *Uncommon ground: toward reinventing nature*. New York, W.W. Norton & Co.
- Haraway (1988). *Situated knowledge; The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives*, in *Feminist Studies*.
- Henman, Anthony (2007). *Una Antropología florece Fuera de la Academia: Anthony Henman y el Cactus San Pedro*. Entrevista electrónica en [http://visionchamanica.com/yage\\_EMC/sa\\_npedro.htm](http://visionchamanica.com/yage_EMC/sa_npedro.htm)
- Hobsbawn, Eric y Ranger, Terence (2002[1983]). *La invención de la tradición*. Barcelona, Crítica.



- Hobsbawn, Eric, *Sobre la Historia*, Editorial Crítica, Barcelona, 2002.
- Max Horkheimer y Adorno, *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Editorial Sur. 1971
- Huizer, Gerrit (2000). *Saber y espiritualidad indígena desde una perspectiva global*. En *Espiritualidad de los Pueblos Indígenas de América, Memoria del Primer Foro Internacional*. México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Huizer, Gerrit (2000). *Saber y espiritualidad indígena desde una perspectiva global*. En *Espiritualidad de los Pueblos Indígenas de América, Memoria del Primer Foro Internacional*. México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Huxley, Aldous (1999[1947]). *La Filosofía Perenne*. Editorial Sudamericana.
- Keesing, R. M. (1979). *Linguistic knowledge and cultural knowledge. Some doubts and speculations*. Am. Anthropol.
- Kennemore, Amy y Geeks Gregory (2011). *Twenty-First Century Socialism? The elusive search for a post-neoliberal development model in Bolivia and Ecuador*. En *Bulletin of Latin American Research*, Vol 30, N° 3, pp 267-281. USA, University of North Carolina at Charlotte.
- Kimerling, Judith (1993). *Crudo Amazónico*. Quito-Abya-Yala.
- Kowii, Ariruma (2010). *Sumak Kawsay*. Quito, Programa Andino de Derechos Humanos.
- Latour, Bruno (2007[1991]). *Nunca fuimos modernos, Ensayo de antropología simétrica*. Argentina, Siglo XXI Editores.
- Latour, Bruno y Woolgar, Steve (1986). *Laboratory life: the construction of scientific facts*. Princeton: Princeton University Press.
- Leff, Enrique (2006). *Complejidad, racionalidad ambiental y diálogo de saberes*. México, Centro Nacional de Educación Ambiental, UNAM.
- Lévi-Strauss, Claude (1997[1962]). *El Pensamiento Salvaje*. Colombia, Fondo de Cultura Económica.
- Lucas, Kintto (2000). *La Rebelión de los Indios*. Quito, Abya-Yala.
- Malinowski, Bronislaw (1993[1948]). *Magia, Ciencia Y Religión*. España, Planeta, Agostini.
- Martínez Abarca, Juan (2010). *El cascabel del gatopardo. La orientación política del proyecto de la revolución ciudadana a través de una lectura de su relación con el movimiento indígena*. Quito, FLACSO.

- Martínez Alier, Joan (2004). “*Las relaciones entre la Ecología Política y la Economía Ecológica*”, *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Icaria, Barcelona, pp. 317-341.
- Martínez Novo, Carmen (2011). Etnodesarrollo en la “Revolución Ciudadana” en Ecuador: avances, ambigüedades y retrocesos. En *Etnicidad y Desarrollo en los Andes*. España, Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones.
- Megged, Nahum (2000). La cura del espíritu por espíritu. La Santidad y los hongos. En *Espiritualidad de los pueblos indígenas de América*. México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Mignolo, Walter (2003). *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Ministerio de Coordinación del Patrimonio (2009). *Agenda del Consejo Sectorial de la Política de Patrimonio 2009-2010*. Ecuador, Sobocgrafic.
- Ministerio de Salud Pública (2011). *Hampikunamanta hampikunamantapash, Hombres y mujeres de sabiduría en medicina. Diagnósticos, terapias y procesos de sanación*. Ecuador, Dirección de Interculturalidad, Derechos y Participación Social del MSP.
- Ministerio de Turismo (2007). *Plan estratégico de desarrollo de turismo sostenible para Ecuador “PLANDETUR 2020”*. En <http://www.turismo.gob.ec/>.
- Mitchell, Timothy (2002). *Rule of Experts*. University of California Press.
- Moreno, Hugo (1983). *Introducción a la filosofía indígena: desde la perspectiva de Chimborazo*. Riobamba: PUCE.
- Naranjo, Plutarco (2012). *Mitos, Tradiciones y Plantas Alucinantes*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional.
- Narby, Jeremy (1998). *The Cosmic Serpent, DNA and the origins of knowledge*. Gran Bretaña, Editorial Phoenix.
- Pickering, Andrew (1992). *From science as knowledge to science as practice. In Science as practice and culture*. Andrew Pickering (ed.). Chicago, Chicago University Press.
- Proaño, Leonidas (1988). *Aspectos de la filosofía del indio*, Discurso con ocasión de la entrega del doctorado en Filosofía Honoris Causa, por parte de la Universidad de Saarland, Alemania Federal.

- Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, comp. por Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, Anibal (2011). "Bien vivir": entre el "desarrollo" y la des/colonialidad del poder. En *Ecuador Debate* 84. Quito, Caap.
- Radcliffe, Sara y Laurie, Nina (2006). Culture and development: taking culture seriously in development for Andean indigenous people. En *Environment and Planning Society and Space* 2006, volume 24, pages 231-248.
- Ramírez, René (2010). *Socialismo de sumak kawsay o biosocialismo republicano*. Ecuador, SENPLADES.
- Rappaport, Roy (1968). *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven: Yale University Press.
- Reynoso, Carlos (1998) *Corrientes en antropología contemporánea*. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Reynoso, Carlos (2008). *Corrientes teóricas en antropología: Perspectivas desde el siglo XXI*. Buenos Aires, Editorial Sb
- Rivera, Silvia (2000). *La epistemología y sus formas cambiantes*. Bolivia, Departamento de Sociología Universidad Mayor de San Andrés.
- Rivera, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Rivera, Silvia (2010). *Principio Potosí Reverso, Catalogo Disidente*. La Paz, Chuqiyawu.
- Rockefeller, Stuart (2011). Flow. En *Current Anthropology*, Vol. 52, No. 4, pp. 557-578. USA, The University of Chicago Press.
- Rogers, E. L. y M. Sevenning (1973). *La modernización de los campesinos*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Roseberry, William (1994). Hegemony and the Language of Contention. En *Everyday Forms of state Formation, Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. USA, Duke University Press.
- Sahlins, Marshall (1988). "Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of the World System." Proceedings of the British Academy, 74: pp. 1-51.

- Sánchez Parga, José (2011). Discursos retroevolucionarios: Sumak Kausay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos. En *Ecuador Debate* 84. Quito, Caap.
- SENPLADES (2009). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013*. Ecuador.
- Shapiro, Harry (1993[1956]). *Hombre, cultura y sociedad*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Shiva, Vananda (1997). *Biopiracy: the plunder of nature and knowledge*. Boston, South End Press.
- Steward, Julian (1955). *Theory of Culture Change*. Urbana, Illinois: University of Illinois Press.
- Taussig, Michael (1987). *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Toledo, Victor (2009). ¿Contra nosotros? La conciencia de especie y el surgimiento de una nueva filosofía política. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, Volumen 8, N° 22, 2009, p. 219-228. Chile.
- Ventura, Montserrat (2012). *En el Cruce de Caminos, Identidad, Cosmología y Chamanismo Tsachila*. Ecuador, FLACSO y Abya-Yala.
- Viola, Andreu (2011). “Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al Sumaq Kawsay en los Andes”. En *Etnicidad y Desarrollo en los Andes*. España, Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones.
- Wallerstein, Immanuel (2004 [1972]). *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*. Akal, Madrid.
- Whittaker, Andrea (2000). *Intimate Knowledge: women and their health in Northeast Thailand*. St. Leonards: Allen & Unwin.
- Wolf, Eric (2001[1998]). *Figurar el poder, ideologías de dominación y crisis*. México, CIESAS.

## **ENTREVISTAS**

Francisco Aguirre, 14 junio 2012.

Fernando Montesinos, 13 abril, 7 julio, 3 agosto 2012.

Sergio Maldonado, 18 febrero 2012

Andrea Herrera, 10 febrero 2012.

Mama Michi Chuma, 2 Abril 2012.

Alejo Valdivieso, 11 diciembre 2011, 21 marzo 2012.

Juan Alejandro Valdivieso, Marzo, 2012.

Alfonso Perez, 13 enero, 1 junio 2012.

Informante Anónimo, 31 julio 2012.

Informante Anónimo, ex Médico Mundi, julio 2012.

Grillo Durán, 31 julio 2012.

Yachak de Sarayaku, octubre, 2012