

# Brujería, curandería y chamanismo: la dimensión colonial de la tradición amerindia

Montserrat Ventura i Oller  
Universitat Autònoma de Barcelona

## De la brujería europea a la americana

En Europa la brujería y las cazas de brujas han sido ampliamente estudiadas, aunque permanece el debate sobre su definición. Por los trabajos clásicos de J. Caro Baroja (1979 [1966]) en la península ibérica o los de A. Macfarlane (1970) en Essex, Inglaterra, sabemos que la persecución de la iglesia ha sido determinante en la concepción popular (e incluso jurídica) de la brujería. Stewart y Strathern (2008[2004]) lo resumen bien:

La antigua legislación europea contra la brujería fundía las actividades de los expertos en rituales de encantamiento, curanderos, practicantes del mal de ojo (*maleficium*) o protectores contra él, prohibiéndoles todo tipo de actividades y que se les consultase. Sus actividades se consideraban ajenas al control de la Iglesia o el Estado y, por lo tanto, potencialmente subversivas y perversas. (p. 12)

La antropología clásica, menos historicista, ha centrado su definición en nociones estructural-funcionalistas surgidas de sociedades no europeas, particularmente africanas, más que en las relaciones de poder de las sociedades occidentales. El autor que sin duda más ha influido, ha sido Evans-Pritchard, quien partiendo de su estudio sobre el pueblo

Azande propuso una distinción entre *Witchcraft*, habilidad hereditaria para causar el mal a los otros, aunque de forma inconsciente y *Sorcery*, actividad consciente asociada con la manipulación hábil de algunas sustancias con la intención de causar mal (1976 [1937]). A pesar del peso de este referente, esta clasificación, que no es extensiva ni en aquel mismo continente (González, 1984), se ha mostrado excesivamente rígida y resulta forzada para otros contextos. La brujería que recorre América Latina es más próxima a aquella bien definida por la noción de *sorcery*, aunque otras formas inconscientes de causar el mal están presentes, como el mal de ojo, heredado también de la península ibérica si nos creemos a Foster (1980), pero sin surgir de ninguna habilidad heredada. Sin embargo, aunque aquella distinción entre habilidad heredada y actividad consciente no se aplica exactamente al caso americano, sí que encontramos acusaciones de brujería, también llegadas con la Colonia.

En el siglo XVI el Tribunal de la Santa Inquisición tenía por objeto en la Península la herejía y los *resabios* de herejía, entre los que se contaban adivinanzas y hechicerías, invocación de demonios, brujerías y ensalmos, junto a una larga lista de quebrantamiento de normas o delitos contra la santa fe (Caro Baroja, 1994, pp. 26-27). La caza de brujas, de intensidad variable según las épocas y contextos en Europa, ligada a explicaciones de orden social, y particularmente al control del poder de las mujeres (Mannarelli, 1999; Caro Baroja, 1979[1966]), en América se centró en contextos urbanos. Mannarelli (1999) señala cómo el Tribunal de la Inquisición, con sede en el Arzobispado de Lima, fue más efectivo en las áreas más cercanas a dicha capital, de forma que las hechiceras de las zonas más alejadas del radio de acción del Tribunal estaban mucho menos sujetas a su control; en consecuencia, la población indígena estaba fuera del control de la Inquisición y los casos de hechicería andina eran juzgados bajo criterios específicos por un Tribunal de Extirpación de Idolatrías (Duviols, 1977, pp. 268-274 en Mannarelli, 1999, p. 25). Los juicios por la extirpación de idolatrías fueron así una versión americana de la Santa Inquisición para las poblaciones indígenas: “La población del campo —hombres y mujeres indígenas— no estuvo bajo la jurisdicción de la Inquisición. De sus transgresiones se encargó el Tribunal

de Extirpación de Idolatrías expresamente creado para aquel propósito” (Mannarelli, 1999, p. 16).

Curiosamente, las temáticas de ambos tribunales fueron concomitantes:

Si nos concentramos en el contexto colonial y en los casos de hechicería, relativos a los procesos de extirpación de Idolatrías seguidos contra la población andina, es posible observar un notable incremento de las mujeres involucradas en prácticas idólatras, justamente en el mismo momento en que los casos de hechicería presentados ante el Tribunal de la Inquisición aumentan. (Mannarelli, 1999, p. 26)

Además de estar destinados a sujetos distintos, también los procedimientos diferían, siguiendo una codificación establecida en el sínodo de 1613, detallada por Duviols (1986, p. XXXII en Hidalgo Lehuedé, 2011, p. 115):

...cuando un equipo llega a un pueblo, el visitador debe publicar el ‘edicto de gracia’ por el cual se conceden tres días a los indígenas para entregar sus huacas, denunciar a los demás idólatras, hechiceros, etc. Luego se exhiben los ídolos, se manifiestan los hechiceros, y se hace un inventario de ellos. Después se puede proceder a sesiones públicas de abjuración y absolución, seguidas de la cremación de las huacas en la plaza del pueblo y de la destrucción a los adoratorios y templos paganos fuera del pueblo. Por último, se debe aplicar a los hechiceros y dogmatistas las penas previstas por el Concilio III, con el subsiguiente apartamiento de los tales.

Según Hidalgo Lehuedé (2011, p. 114) “El equipo que acompañaba al Visitador General incluía, al menos, un fiscal y un notario. Los acusados de idolatría, a diferencia de los acusados por la Inquisición, tenían derecho a defensa, función desempeñada generalmente por el defensor de indios”, el cual servía para “mantener la ficción de un proceso legal”.

Asimismo, “a diferencia de la Inquisición, la extirpación cumplió la doble tarea de servir fines judiciales y de evangelización” (Hidalgo Lehuedé, 2011, p. 114). Este autor también señala que “la riqueza de fuentes para el estudio de las idolatrías en el Arzobispado de Lima creó

la impresión, en algunos investigadores, de que no se habían desarrollado estos procesos en otros lugares”, y él mismo se centra en estudiar el movimiento extirpador en la jurisdicción del Arzobispado de Charcas. Otros estudiosos han analizado estos juicios en otras regiones periféricas. Nos detendremos particularmente en uno, estudiado con sumo detalle por María Luisa Laviana Cuetos (1996), que nos interesa para nuestro caso etnográfico, la “Causa de Brujería” seguida contra los indios de la Punta de Santa Elena entre los años 1784 y 1786.

Laviana Cuetos explica en su estudio que en el obispado de Quito “no abundan las fuentes sobre este tipo de actividad [la extirpación de idolatrías] ni siquiera para los siglos XVI y XVII”, cuando sólo se incluían en los nombramientos a sus servidores recomendaciones para “inquirir y castigar las idolatrías, hechicerías, supersticiones y borracheras de los indios” (Laviana Cuetos, 1996, p. 9); pero a finales del siglo XVIII, en los Pueblos de Indios de La Punta de Santa Elena, en la provincia de Guayaquil, donde más del 95% de la población era india, se encuentra la “Causa de Brujería”: un proceso iniciado en la Punta de Santa Elena en 1784 por el teniente del partido y seguido por el párroco y vicario del distrito por encargo del Obispo de Quito, al que le sigue otro proceso en 1786 a iniciativa exclusiva del párroco, y una sentencia del Obispo de Quito en 1787, contra más de treinta indios costeños acusados de “hechiceros, curanderos y brujos mediante pacto explícito con el demonio”.

Aunque las implicaciones de la causa tengan que ver con:

La situación de las doctrinas rurales, el absentismo de los sacerdotes, el arrendamiento de los curatos, las fiestas religiosas, las cofradías indígenas, la utilización gratuita de la mano de obra indígena, la hostilidad indígena hacia los curas y hacia los blancos en general. (Laviana Cuetos 1996, p. 17).

Es el proceso de brujería el que atrae la atención de la autora y ahora la nuestra.

Uno de los procesos tratados por Laviana Cuetos, es el “Auto cabeza de proceso”, generado el último día de 1783 por el teniente del partido

Diego García de Sepúlveda contra Juan Apolinario, un indio que andaba “curando en el paraje de Sumasá, y pueblo de Colonche a distintas personas con el pretexto de maleficiadas, usando de varias yerbas y ficciones diabólicas” (Laviana Cuetos, 1996, pp. 19-20); en esta causa los tres primeros testigos declaran “haber oído decir que Juan Apolinario es “famoso curandero” y “entendedor de maleficios” (Laviana Cuetos, 1996, p. 20). Según el análisis de Laviana Cuetos, surgido de las declaraciones:

...los indios costeños consideraban curandero al que puede sanar las enfermedades, incluso las ocasionadas por maleficio; hechiceros son los que pueden hacer “daño” y matar con sus hechizos —siempre mediante la técnica del “contacto”—, y brujos parecen ser los que pueden volar y transformarse en animales”. Así, un indio admite ser curandero y hechicero, pero asegura que ‘no ha volado porque no se ha inclinado a ser brujo’. (Laviana Cuetos, 1996, p. 36)

Cabe señalar que en los dos procesos analizados, el número total de acusados es de 36, 25 hombres y 11 mujeres, cinco de las cuales son viudas de más de 50 o 60 años, muchos son parientes entre ellos y la mayoría tienen nombres españoles y se confiesan cristianos (Laviana Cuetos, 1996, pp. 29-30), y aunque del análisis se desprende que los indios de aquella región habían adoptado la lengua de los españoles, y formalmente el cristianismo, no sólo mantenían sus costumbres en el campo de la curandería sino que mostraban una clara hostilidad a los curas.

Laviana Cuetos también indica que:

Excepto los nuevos reos que niegan cualquier acusación, todos los demás admiten fácilmente ser curanderos —algunos se cuidan de decir que hayan curado a nadie, aunque afirman ‘que saben’—; en cambio, sólo tres reconocen ser también hechiceros, seis se declaran brujos y únicamente una india confiesa ser bruja y hechicera. (Laviana Cuetos, 1996, pp. 36-37)

La autora también reconoce que el concepto de brujería es persistentemente usado entre los españoles, y que en la actualidad el término ‘hechicero’ está en desuso entre los indios ecuatorianos, quienes:

Solo diferencian entre los ‘curanderos’ —cuyos servicios son amplia y abiertamente utilizados— y los ‘brujos’, que siguen rodeados de secreto y a quienes se teme y respeta pues tienen un poder maligno en virtud de su pacto con ciertos espíritus y con el demonio (Laviana Cuetos, 1996, p. 37).

¿En qué consistía la brujería de los indios de Santa Elena a finales del siglo XVIII? Según las respuestas de los procesados y testigos, y al igual que en la Europa cristiana medieval y moderna, los indios se encomendaban al demonio para solicitarles curaciones, información sobre causas de los males, protección, facultad de transformarse en animal y poder volar (Laviana Cuetos, 1996, pp. 38-39), la relación implicaba un pacto de intercambio y los días más frecuentes para la adoración solían ser jueves y mayoritariamente viernes. Ahora bien, las formas que ello tomaba no eran tan europeas: el tal demonio se presentaba a menudo en los cerros y bajo distintas formas de animales o “como gente”, o incluso como “muchos demonios” a la vez (Laviana Cuetos, 1996, pp. 38-39), y los indios le ofrecían chicha de maíz y aguardiente, cuestiones que reaparecen en las relaciones de humanos con no humanos del mundo indígena contemporáneo, como también veremos más adelante. Laviana Cuetos sugiere esta asociación entre el demonio y los cerros como un producto nítidamente español (Laviana Cuetos, 1996, pp. 41-42). Veamos qué ocurría con los vuelos.

Aunque sólo cuatro mujeres confiesan haber volado, quince son las personas a las que se presume esta actividad, incluidos también hombres. El procedimiento descrito se corresponde según la historiadora con los aquelarres europeos: las mujeres se desnudaban, se untaban el cuerpo para tomar formas de animales (voladores; se habla de “patos”, pero también de toros), en viernes, y volaban hasta la playa o lugares cercanos, se encontraban con el demonio y regresaban la misma noche; sólo no había, al contrario que en Europa, contacto carnal (Laviana Cuetos, 1996, pp. 45-47).

Frank Salomon (1983, pp. 420-422) analiza uno de los juicios que forma parte de la misma causa estudiada por Laviana Cuetos: Sebastián Carlos Gavino, un indio alfabetizado, con fama de “sedicioso” entre la

población hispánica de Santa Elena, con moral poco cristiana y conector de leyes, a quien al ser elegido alcalde ordinario en 1786 el párroco interrumpió su ceremonia de investidura, lo encarceló y al poco fue acusado de brujería. Sebastián Carlos Gavino acudió a una red de fieles que, por afinidad, o por temor a su poder, le apoyaron. Era en efecto uno de los brujos/curanderos con poder político en la Punta Santa Elena, y Salomon (1983, p. 421) anota que su:

Carrera tenía la trayectoria característica de un chamán de las tierras bajas. Heredó lo que se consideraba un talento mágico hereditario de su madre. Su hermana era también proveedora de pociones ocultas y una notoria ‘bruja voladora’ (bruja voladora: la frase podría reflejar tanto los estereotipos europeos del ‘vuelo’ inducido por datura [Harner, 1973a] como tradiciones similares del Nuevo Mundo [Harner, 1973b, pp. 158-160]). Como cualquier chamán de las tierras bajas, sin embargo, sólo podía convertir la propensión hereditaria en poder político alcanzando victorias evidentes...

Según Laviana Cuetos, también era netamente española la facultad de transformación en animales, algo que como veremos forma igualmente parte de la tradición indígena actual, muy estudiada en las tierras bajas, pero también presente en el mundo andino (Carlos, 2015, 2018).

Otros datos que la causa nos permite conocer son que los curanderos no aprendían necesariamente de sus progenitores, que solían cobrar por su oficio, que sanaban con hierbas, básicamente con emplastes, y que tanto curaban daños físicos como maleficios (Laviana Cuetos, 1996, pp. 48-53). Recordémoslo más tarde al revisar la definición de A. Métraux (1967[1944]) sobre la figura del chamán de las tierras bajas.

Y ahora veamos por qué nos ha interesado esta causa abierta a finales del siglo XVIII en la Punta de Santa Elena: “Uno de los acusados dice haber aprendido ‘de los indios colorados’” (Laviana Cuetos, 1996, p. 49). Se trata según consta en la breve semblanza de los procesados, de Leandro Granados, indio de 40 años de La Punta de Santa Elena, “casado con María de la asunción, curandero, no le enseñó su padre ‘porque estas reglas las aprendió de los indios colorados’, pacto con el demonio y adoraciones.

27 enero de 1784. Penitencia” (Laviana Cuetos 1996, pp. 71-72). Leandro era hermano de otro procesado, Raimundo Granados, quien había aprendido del difunto Juan de Dios y ningún otro procesado menciona haber aprendido con los indios colorados, según la información publicada.

Aunque en los procesos se observa cómo los acusados suelen señalar a difuntos como maestros, y señalar a un indio colorado podría ser también una forma de echar piedras fuera para evitar acusar a los próximos, parece plausible que, si no en este caso, en otras circunstancias, algún curandero, o brujo, haya tenido por maestro un colorado, no sólo por su fama antigua como brujos, que corría a través de extensas redes de aprendizaje, sino también por su relativa proximidad espacial, pues ya es bien sabido, también por trabajos de Frank Salomon entre otros (Salomon, 1997; Ventura, 2018), que en tiempos pre-coloniales y coloniales un grupo entonces denominado colorados<sup>1</sup>, antepasados de los actuales Tsáchila<sup>2</sup>, habrían habitado hasta áreas cercanas a la desembocadura del río Daule, no lejos de la península de Santa Elena, y que uno de los motivos de su movilidad habría sido precisamente su habili-

- 1 Colorados es la designación colonial con la que fueron conocidos los antiguos Tsáchila debido a la pintura roja de achiote con la que untaban su piel y cabello. Según Frank Salomon (1997) el pueblo Tsáchila es fruto de una etnogénesis colonial en el siglo XVIII de pueblos designados durante la colonia como yumbos y colorados.
- 2 La población Tsáchila (Santo Domingo de los Tsáchila, tierras bajas occidentales, Costa del Ecuador), unas dos mil personas distribuidas en siete comunas intercaladas entre fincas rurales de propiedad no indígena, vive hoy del cultivo del plátano y en menor medida del cacao, el café y la piña, para consumo nacional. Mantiene una relativa igualdad interna, y aunque los chamanes tienen poder de facto, formalmente son regidos por los cabildos comunales elegidos anualmente y un gobernador que aglutina la etnia, elegido cada cuatro años. Algunos católicos y menos evangélicos conforman la vida espiritual de la comunidad, que acude con bastante asiduidad a sus chamanes y en menor medida a los de otras tradiciones culturales, indígenas andinos, amazónicos, costeños (Chachi), morenos y mestizos. A su vez los chamanes prosiguen la tradición local de culminar su aprendizaje con chamanes del exterior, amazónico, andino, costeño o allende las fronteras estatales. La mayor parte de las familias siguen transmitiendo a su descendencia una posición en el mundo que otorga validez a su universo cosmológico tradicional, particularmente a sus valores.



dad en las artes curativas. Regresaremos a las redes de intercambio y a la brujería Tsáchila hacia el final del texto, después de haber ahondado en el significado histórico de la brujería.

## De la brujería al curanderismo

Carmen Muñoz-Bernand en su estudio de la enfermedad en Pindilig, un pueblo indio de la región oriental de Cañar, en la sierra del Ecuador, realiza un análisis exhaustivo de las nociones de enfermedad y brujería en base a su etnografía, pero con interesantes idas y venidas por algunas de las informaciones de los primeros momentos de la Colonia (1986, p. 75). La autora señala cómo Guaman Poma de Ayala (1534-1615) menciona una clase de brujos (*hanpicoc*) que “usan de darse venenos y ponzoñas para matar”, utilizando “un puñado de cabellos o fragmentos de uñas de sus víctimas”, aunque se servían también de ciertos animales para transmitir el daño. Los hechizados se resecan progresivamente hasta morir. Los *hanpicoc* obraban en la clandestinidad, pues de ser descubiertos, el Inca los condenaba a la pena capital así como a toda la parentela:

No obstante los españoles [...], los incluyen en la categoría de hechiceros, junto con otros individuos, vinculados de una u otra forma, con lo sagrado. La coherencia de la noción de “hechiceros” sólo existe en función del catolicismo que combate las idolatrías. (Muñoz-Bernand 1986, p. 75)

José de Arriaga (1968 [1621]) usa también la palabra hechiceros para hablar de “adivinos, curanderos, sacerdotes, yerbateros e individuos malévolos”, los verdaderos brujos, pero éstos últimos son pocos; y Polo de Ondegardo (1916 [1571]) introduce una distinción interesante entre dos clases de brujos:

Los que actúan a escondidas y los que ejercen sus artes en conformidad con las leyes de la sociedad a la cual pertenecen. Entre estos últimos Polo cita a los adivinos, curanderos, magos —cuya función es la de encontrar los objetos perdidos o robados— y componedores de huesos.

En el primer grupo, Polo sitúa:

A las personas hábiles en preparar decocciones y ungüentos capaces de matar. Se trata en la gran mayoría de los casos de mujeres, que utilizan para confeccionar sus pomadas y brebajes, sustancias de origen humano (cabellos, uñas), animal, vegetal o mineral.

Son hábiles en quitar el daño y según Polo son numerosas. Finalmente, Bernabé Cobo traslada estas definiciones al “lenguaje demonológico de la época”, explicando que todos los brujos han establecido un pacto con el diablo. Muñoz-Bernand añade que para fin del siglo XVI la representación católica del demonio ya tiende a sustituir, entre los indígenas, a las entidades autóctonas (Muñoz-Bernand, 1986, p. 76).

En los años setenta, cuando Carmen Muñoz-Bernand realizó su trabajo de campo en Pindilig, los lugareños hablaban de las brujas voladoras como parte de su folklore, y aunque evitaban hablar de una brujería cotidiana, la mayoría de familias habían sufrido alguna vez algún “daño”; para curar sus “daños”, acudían a algunos “entendidos” locales o cercanos o, si podían, acudían a otras regiones donde algunos curanderos de fama nacional e incluso internacional, como Abraham Calazacón, el entonces Gobernador Tsachila, en Santo Domingo de los Colorados. Con él, algunos aprendieron a su vez a curar, aunque como Don Vicente, podían curar “pero no entienden”, forma de explicar que en realidad no eran brujos.

Como señaló S. Gruzinski (1991), la Colonia se encargó lentamente de vaciar de contenido un sistema social y ontológico bien estructurado y, apartando a la clandestinidad una parte inextricable de él, dejó para la posteridad la especialización en curar enfermedades como valor de todo un conjunto de sociedades indígenas. Podríamos pensar que la Colonia, al perseguir a los brujos, marcó la emergencia de los curanderos.

### **Brujos coloniales y chamanes Tsáchila<sup>3</sup>**

Hemos visto que una de las primeras noticias de la existencia de curanderos llamados Colorados en la región lo encontramos durante

3 La información etnográfica que sigue en este apartado y el siguiente se puede encontrar, ampliada, en Ventura (2012), particularmente en los capítulos 5 y 6.

un proceso de extirpación de idolatrías, cuando Leandro Granados, un curandero indio de la península de Santa Elena, declaró en 1784 haber tenido como maestro a un curandero colorado (Laviana Cuetos, 1995, p. 420). Asimismo, de la parte andina, sabemos que los caciques de la sierra durante la colonia hacían llamar a los chamanes yumbos occidentales —uno de los orígenes probables de los Tsáchila contemporáneos— para resolver sus problemas de brujería, y que el recurso a los curanderos de las tierras bajas occidentales formaba parte de la cosmología andina (Salomon, 1981, pp. 162-208; 1983, pp. 413-428; 1986, pp. 617-618). Es decir, enseñar en la costa, curar en la sierra, aprender e intercambiar en Oriente amazónico (Ventura, 2012, p. 26) son acciones que muestran la extensión de una red de intercambio chamánico al menos desde la primera colonia (probablemente anterior), que alcanza la actualidad. Este intercambio no se cierra a la fitoterapia, aunque la puede contener: se trata de un intercambio de técnicas, objetos y fórmulas para “hacer daño” y para curarlo. Y aunque en este proceso se desdibuja la especificidad por momentos, un trabajo de campo etnográfico nos guía hasta aquellas lógicas que se solapan y coexisten con este curanderismo, esta brujería genérica, que tantos elementos en común presenta con la colonial de procedencia hispánica. Veámoslo.

La noción de chamanismo llega a Europa procedente de la figura del poseído siberiano; durante mucho tiempo se debatió entre reducirlo a una “clase de hombres” (Van Gennep, 1903) propia de las religiones animistas, una “técnica del éxtasis” (Eliade, 1968), o una institución social (Baldus, 1965-66), entre tantas otras, sintetizadas por Chaumeil (1983), donde el “viaje del alma”, el viaje al mundo de los espíritus ha sido un elemento destacado. En el caso americano se suele seguir la definición clásica que Alfred Métraux dedicó al chamán de las Guyanas y la Amazonía: “Todo individuo que, en interés de la comunidad, emprende por profesión una relación intermitente con los espíritus o es poseído por ellos...” (Métraux, 1967[1944]), una definición que en muchos aspectos sigue describiendo hoy a los especialistas que, bajo sus respectivas denominaciones locales, son designados en la academia como chamanes.

En la etnografía Tsáchila, y a efectos de análisis, distingo a los chamanes, considerados como verdaderos *ponela* (*tsa pone*) por la sociedad local, que han seguido todo el proceso de aprendizaje, y capaces de comunicarse con el mundo de los espíritus, de los demás curanderos llamados vegetalistas en castellano y *tape mi joe* (que conoce las plantas) o *janpeno tape mi joe* (que sabe curar con plantas), que han adquirido solamente la práctica fitoterapéutica y algunas otras técnicas complementarias como la cura del mal de ojo o del espanto.

No obstante, hay que reconocer que según el uso popular del término, la distinción no es tan clara, y que la palabra curandero puede eventualmente referirse al especialista del trabajo con el mundo de los espíritus, designado por la población mestiza tanto con la palabra brujo, cuando se trata de hacer o “deshacer” un mal, como por el primero, curandero, término que se debe considerar en ese caso, un nombre genérico. Esta diglosia se explica por la relativamente escasa profundidad histórica de la farmacopea como mecanismo distintivo de las especialidades en el seno de las técnicas de cura. Eso no quiere decir que los remedios fitoterapéuticos no se utilizaran antes.

Al contrario, tanto el desarrollo de la terminología etnobotánica en este ámbito, como la amplia utilización de los vegetales curativos todavía en vigor entre las personas más ancianas, ponen bien de manifiesto el arraigo de este saber en el tiempo, aunque Kvist y Barfod (1994, p. 160), sin negar su antigüedad, crean que su importancia actual es más bien reciente. Por otra parte, aunque los *pone* más famosos hacen alarde hoy del amplio repertorio botánico-medicinal que dominan, que obedece más a una adaptación a la demanda que a un saber atávico, sigue habiendo *ponela* locales, cuya influencia es menor en el exterior, que parecen sentirse orgullosos de no utilizar, e incluso no conocer, las plantas curativas.

Vale decir que en la última década del siglo XX, cuando inicié mi trabajo de campo, ningún Tsáchila respondía al apelativo de brujo, mucho menos hechicero, de claras connotaciones negativas. Tampoco se utilizaba el término de chamán. En la actualidad, todos los *ponela* que curan para el exterior, particularmente en la comuna de Chigüilpe, pero

también todos aquellos grupos de familias que en otras comunas como Naranjos o Bua han organizado centros culturales para turistas, han incorporado el término de chamán en su lenguaje cotidiano cuando se expresan en castellano en conversaciones con no-tsáchila.

Concomitantemente, existen dos tipos de aprendizaje: el que conduce al saber chamánico propiamente dicho después de un largo recorrido, y el que pretende adquirir el saber fitoterapéutico, reservado ahora a los especialistas pero que antiguamente pertenecía al saber colectivo. Ahora bien, esta diferencia contemporánea se superpone a otra más antigua: la existente entre el *pone* propiamente dicho y el *wepana kasikamin*. *Kasikamin* significa “el que sabe limpiar” (de *kasino*, limpiar, barrer y *mi*, saber) y *wepana* se traduce en castellano por susto o espanto, esta afección tan extendida en América Latina. Este especialista conoce también la técnica de la limpieza del *wu* o *seiton wu* (mal aire), el mal aire hispánico, otra enfermedad que recorre la geografía latinoamericana e ibérica, y también el *wu kaka* (lit.: aire ojo) o *sonba kaka* (lit.: fuerte ojo), mal ojo o mal de ojo, el tercer elemento en la tríada de la medicina popular de este lado del Atlántico. Recordemos las relaciones de estas tres afecciones con las que se encuentran en España según Foster (1980, pp. 132-136), quien también sugiere que algunas de las formas del “mal aire” americano podrían ser anteriores a la Conquista.

Los remedios para combatir estas afecciones están igualmente extendidos en muchas culturas americanas, siendo las técnicas más comunes la limpieza con huevo, las letanías, (aquí, cuando existen, recitadas en quechua o en castellano) y las señales de la cruz practicadas con una cinta roja. Por más que estos males procedan de una causa sobrenatural, la habilidad para combatirlos no requiere un largo aprendizaje ni una relación elaborada con el mundo espiritual. A diferencia de los *tapechi janpeno* actuales que precisan un mínimo de aprendizaje, cualquier persona puede adquirir estas técnicas nada más que con la observación atenta de varias sesiones de cura, y éstas serán tanto más efectivas cuanto mejor dotado esté el oficiante de *sen tede*, la buena mano que abarca también otros ámbitos.

Encontramos tantos hombres como mujeres entre los *wepana kaskamin*, de los que hoy sólo queda un número reducido. Desde luego, el *pone* lleva a cabo también estas técnicas y, salvo por razones de impedimento, —alejamiento físico, falta de dinero—, los pacientes escogerán a éste último para curarse pues su saber práctico se sigue considerando superior en todos los ámbitos, especialmente cuando se trata de un comercio con el mundo de los espíritus. Entre los *ponela* la inmensa mayoría son hombres, pero recientemente han emergido con fuerza algunas mujeres “sanadoras”, cuyo conocimiento no es reciente, pero si su implantación, ayudada por la promoción de los Tsáchila a nivel turístico y la emergencia de un cierto reconocimiento del rol de la mujer en las sociedades tradicionales.<sup>4</sup>

El aprendiz que desee seguir todo el proceso, incluyendo las largas noches de ingestión de decocción de ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) y de tabaco, con el fin de entablar relaciones con los espíritus que devendrán sus aliados, debe mantener una actitud de respeto hacia el maestro, que se extiende más allá del fin de la enseñanza. La transmisión del saber implica una relación de por vida, establecida a través de los espíritus que acompañan las curas de uno y otro, maestro y aprendiz.

En la práctica, la elección del maestro determina el valor añadido de la habilidad del aprendiz. Un maestro famoso confiere un plus de confianza por parte de los futuros pacientes del joven neófito, razón por la cual los *ponela*, sobre todo al principio de su carrera, mencionan con orgullo el maestro que primero los ha orientado en su recorrido hacia el conocimiento. Además de la reputación de un maestro u otro, la diversidad de mentores es, al menos en el momento actual, la mejor premisa de un aprendizaje completo en el caso Tsáchila. Aparte del primer maestro que empiece a frecuentar y que será su punto de referencia, en cuanto adquiera una cierta autonomía el aprendiz iniciará las visitas a otros chamanes reconocidos. En primer lugar, Tsáchila; después especialistas de otras tradiciones de reputación chamánica, tales como los Chachi,

4 Dos trabajos recientes de jóvenes investigadoras centrados en las mujeres chamanas tsáchila muestran esta emergencia (Pecharman, 2018; Granja, 2019).

los otavaleños, e incluso chamanes de algunas etnias amazónicas que cierran el círculo de las redes chamánicas de la región. A su vez, los *pone* Tsáchila han sido maestros de especialistas amazónicos, costeños y andinos, como lo fuera Abraham Calazacón de Don Vicente en Pindilig en la etnografía de C. Muñoz-Bernand en los años setenta del siglo XX, o el “indio colorado” de Leandro Granados, el acusado de brujería en Santa Elena a fines del siglo XVIII.

Las piedras son uno de los elementos esenciales dentro de los utensilios que forman parte de la “mesa” de curación. Pero, si la fama del maestro marca en alguna medida la confianza de los pacientes hacia el nuevo chamán, el *mowin*, suerte de fuerza de atracción y comunicación de las piedras, moldeada a lo largo de los años de trabajo de un chamán poderoso, también puede transmitirse con la transferencia de las piedras. Así, la herencia de instrumentos chamánicos con un buen “pedigrí”, determinará igualmente el “espíritu” con el cual actuará el heredero y es muy corriente que toda afirmación sobre la calidad de un chamán esté acompañada del corolario que hace referencia al anterior propietario de los utensilios.

Esta idea se suele designar en castellano con la palabra *artes*, especie de fórmula comodín que indica a la vez los instrumentos y el *mowin* que habita en ellos. Aunque estos instrumentos sean muy distintos en el momento actual —incluyen entre otras cosas figuritas precolombinas, estampas cristianas, cristales y objetos variados procedentes de etnias de reconocido prestigio chamánico— los Tsachila siguen designándolos con el término *pone su*, las piedras del *pone*. El destino de los instrumentos de un chamán famoso suele ser objeto de discusión, pudiendo aspirar varias personas a heredarlos, lo que contribuye a la aureola de misterio que rodea la transmisión del poder de los grandes chamanes. Recordemos aquí cómo los curanderos coloniales de la península de Santa Elena, que sufrieron aquel proceso contra la brujería, también tenían entre sus cuestiones la transmisión de los poderes por la vía hereditaria.

Otra de las evidencias en las acusaciones de brujería son los vuelos. Las brujas medievales eran sospechosas de volar y tener relaciones

sexuales con el diablo en unos aquelarres muy presentes en el imaginario inquisitorial. Volaban gracias a ungüentos y se dirigían a un mundo real, un bosque, una playa, dominado por la orgía. Los chamanes amerindios vuelan también. En sus relatos tradicionales de viajes suscitados por la ingestión de la ayahuasca (*banisteriopsis caapi*), los chamanes pueden llegar lejos, sobrevolar la tierra y llegar al mundo de los muertos, más allá del mar, hablar con los difuntos próximos, con los espíritus multiformes. El vuelo del chamán no necesita escoba y su destino no es acudir a un encuentro prohibido con la cara oculta de la sociedad: su destino es superar las barreras de la humanidad estable, ir al encuentro de esta humanidad compartida presente en los mitos junto a animales y seres espirituales, que contribuirá al equilibrio existencial perseguido.

Recordemos la tipología de los indios de Santa Elena descifrada por la mirada extirpadora: “los indios costeños consideraban curandero al que puede sanar las enfermedades, incluso las ocasionadas por maleficio; hechiceros son los que pueden hacer “daño” y matar con sus hechizos —siempre mediante la técnica del “contacto”—, y brujos parecen ser los que pueden volar y transformarse en animales”. ¿A cuál de los tres especialistas se correspondería el indio colorado del que aprendió Leandro Granados en Santa Elena? Aquella referencia sólo nos permite imaginar una parte del saber tradicional Tsachila: el comercio con los espíritus para hacer el mal: porque los extirpadores de idolatrías encontraban lo que perseguían —brujos— y porque al hacerlo, dejaron de lado la “red densa y coherente, implícita o explícita de prácticas y de saberes en los que se situaba y se desplegaba la integridad de lo cotidiano”, como tan bien nos relató Gruzinski (1991, p. 153) para el caso mexicano. Y puesto que los antiguos Tsachila supieron escapar al peso de la colonia escondiéndose en la selva occidental, es muy plausible que sus lógicas y prácticas pervivieran hasta bien entrado el siglo XIX, pero que en el XX, siglo de penetración religiosa, y en el XXI, todo este saber, esta lógica que la academia define como chamánica, haya quedado disgregada: por la colonización cristiana primero, empecinada a desbancar a los considerados especialistas en hacer el mal y tolerar aquellos que producen el bien; y definitivamente desglosada en una variedad de figuras que



los pacientes no-tsáchila contribuyen a fijar, desde los vegetalistas a los curanderos y de éstos a los chamanes.

## Los males Tsáchila no son del diablo

*Janpeno mowin* es el término utilizado para referirse a la capacidad de curación adquirida por los chamanes y a la de las piedras de las que son poseedores. *Janpeno* es un término tsafiki cuya raíz existe también en quechua, como vimos al inicio (recordemos los *hanpicoc* descritos por Guaman Poma de Ayala). En esta última lengua, *janbi* significa tanto “remedio” como “veneno” y la forma *janbina* (o *anbina*), “curar”, se utiliza también para “pescar con veneno”. Los Tsáchila, para los que la raíz *janpe* significa igualmente “veneno”, utilizan la forma tsafiki de *janpeno* en el sentido de “traficar para lograr una meta deseada por mediación de un producto”. *Janpeno* se utiliza por ejemplo cuando el chamán fuma y riega con aguardiente una planta destinada a reforzar la buena suerte de un cazador. Por otro lado, aparte de su sentido más extendido de “curar”, *janpeno* sirve para expresar los actos relacionados con la utilización de productos químicos en las plantas y los animales, como la fumigación o cuando los equipos de lucha contra el paludismo del Ministerio de la Salud llegan a las comunidades para rociar las casas con productos contra los mosquitos. *Janpeno* parece una palabra muy arraigada y yo la he oído incluso hablando del maíz cuando se mezcla con el jugo de caña para acelerar su fermentación. En todos estos casos, se traduce por el castellano “remedio”.

Sin embargo, su empleo en el registro chamánico no debe ser muy antiguo pues no aparece en los relatos míticos. En éstos se oye *mu-kinatie*, la conjugación de *Mu kika* “hacer mu”, es decir, “hacer achiote” que se emplea en los mitos para referirse a las sesiones chamánicas dedicadas a restablecer el orden en caso de algún malestar. Esto remite a la profundidad histórica relativamente escasa de las sesiones de curación que incluyen tanto los cuidados individuales como la prescripción de remedios, hecho que, como dije antes, formaba parte antiguamente del saber colectivo. A decir verdad, todos los Tsáchila coinciden en señalar

que los antiguos *ponela* solo intervenían cuando un maleficio, siempre sospechado por determinados síntomas (adelgazar rápidamente, perder el apetito y el sueño, estar cansado), se había introducido en el cuerpo de una víctima y había que extraerlo succionando el mal. Las pequeñas afecciones, ya sean “dolores” o malestares ligeros, se curaban en el ámbito doméstico, pues todo el mundo conocía, no solamente el repertorio fitoterapéutico, sino también las precauciones alimentarias que debían tomarse en la convalecencia. El uso de las plantas no se limitaba a su ingestión, y eran corrientes las “limpias” en este tipo de cura. Hoy las limpiezas con huevo y una vela se han añadido a las limpiezas con plantas, y este campo curativo se ha transferido a los chamanes porque el número de especialistas domésticos, los *wepana kasikamin*, ha disminuido considerablemente hasta acercarse a la extinción.

La extracción del mal que realizaban en otro tiempo los “verdaderos chamanes”, los *tsa ponela*, los chamanes de referencia, es una técnica en desuso. Muy utilizada en la Amazonía (Chaumeil, 1993), lo que sigue situando a los chamanes de esta región como más poderosos a los ojos de los Tsáchila, es descrita por Karsten (1988[1924], pp. 70-72), que habla de su representación por una espina de *chonta*. Las personas mayores tienen el recuerdo de esta técnica a través de sus padres, pero quedan muy pocas personas que la hayan vivido en su propia carne. Y sólo algunos *pone* la han visto en sus maestros. El mal se representaba físicamente por un trozo de bambú, una piedrecita, o un gusano de dos cabezas, que los *pone* poderosos extraían del cuerpo de la víctima succionándolo y luego lo mostraban a los asistentes. Materialmente, la succión ha sido reemplazada por la limpieza con huevo, y los chamanes actuales justifican esta sustitución por el temor a que el mal aspirado se quede en el cuerpo del chamán si no es lo bastante fuerte para eliminarlo y, por lo tanto, que la cura se vuelva contra él.

Durante el primer período de contacto intenso con la sociedad nacional se inició una combinación de las dos técnicas, como atestigua la gente que conoció la época gloriosa de Abraham Calazacón: se trata, tal y como lo cuenta el curandero de Pindilig antes mencionado, de la

técnica de limpieza con huevo, que consiste en la absorción de las impurezas del cuerpo mediante el frotamiento de un huevo de gallina campeña en el cuerpo de la víctima, mostrando un gusano que el chamán descubre en el interior de la yema una vez rota la cáscara. Previamente, el chamán ha succionado los miembros de la víctima hasta que ésta sienta las arterias salir de su pierna (Muñoz-Bernand, 1986, p. 81). Esta técnica permite conservar la idea de la extracción física de la enfermedad.

Hay que señalar que esta técnica tiene mucho en común con la empleada por algunos *yachac* famosos de la región de Otavalo: en mi intento de reseguir las redes chamánicas Tsachila, me fui a Carabuela (región de Otavalo) a casa de un viejo *yachac* (curandero andino) que había recibido a Isidro en sus inicios, y la técnica de limpieza que observé durante una noche de cura es la misma que la descrita por el indígena de Pindilig a propósito de Abraham Calazacón, siendo la única diferencia que la succión del primero se aplicaba a las articulaciones superiores y que el mal succionado no se mostraba físicamente después. Hay que señalar además que la succión no está ampliamente documentada. Sánchez-Parga y Pineda (1985, p. 551) sugieren que su uso se limita en la sierra a algunos *yachac* solamente y a ciertas afecciones, tales como los dolores intestinales o los dolores de cabeza unidos a aturdimientos y náuseas, a menudo dolores localizados en partes del cuerpo que el oficiante succiona, escupiendo inmediatamente después. Sin embargo, el uso tsáchila contemporáneo, aparentemente la simple absorción de las impurezas por el frotamiento del huevo, tirado inmediatamente después sin análisis de su contenido, sigue necesitando una relación privilegiada con los espíritus. Efectivamente, la fuerza necesaria para que esta extracción sea posible tiene que ser adquirida en el universo sobrenatural y entra en juego durante las luchas chamánicas contra los espíritus (*seiton oko*) que han contribuido a la introducción del mal con la ayuda de las armas mágicas de que dispone el chamán. En este contexto, la enfermedad procedente de un maleficio se representa siempre por un objeto material, como un animal pequeño, una piedra o una vela, pero permanece en el ámbito de lo simbólico.

Estos males, cuya extracción acaba de ser someramente esbozada, forman parte de lo que la tipología Tsáchila considera *yuka kika* “mal hacer” o *yuka kika kiyán*. *Yuka* es un término muy impregnado de la tradición cristiana que parece haberlo utilizado como palabra comodín para traducir la noción de diablo. Antonio lo describía así:

Yukan es como el diablo [...] era muy feo, como negro, como negro con cuernos, con rabo, como un perro con rabo, pero como Tsachi mismo, pero como negro. Yukan es así. Así dicen. Hay muchos. Los espíritus de yukan, debe de haber muchos, son numerosos. Yukan es como luban oko, casi así debe de ser, pero yukan puede ser aún peor...

La multiplicidad de diablos vistos anteriormente en el proceso contra la brujería en Santa Elena, se reproduce aquí. Dejando aparte la existencia contemporánea de este ser, que no es objeto de relatos míticos particulares, el término *yuka* se emplea normalmente como adjetivo indicando lo nocivo, como en *yuka ofo* (lit.: mala gripe) para designar la neumonía o en *yuka bichi* (lit: mala plaga) para una de las expresiones que designan la leishmaniasis. Que su aplicación al mundo del mal judeo-cristiano no es más que una adquisición reciente a través de la religión cristiana, se puede demostrar por la expresión *yukan toka* (tierra de *yukan*), que se pretende como traducción de infierno, pero que no se menciona nunca cuando un Tsachi describe los mundos que constituyen la cosmología ni nunca se ha utilizado, al menos en mi presencia, para asustar a los niños con una finalidad pedagógica (“irás al infierno”), para la cual sí se recurre a los *seiton oko*, los malos espíritus.

De hecho, los términos fundamentales del vocabulario cristiano, tales como *Diochi* (de Dios), *Yukan* (diablo, mal), *yokido* (cielo, lugar del sol), *ohkóh* (alma, espíritu, sombra), forman parte de su léxico y ya habían sido recogidos por los primeros etnólogos (Rivet, 1905; Karsten 1988[1924]), pero su contenido semántico cristiano no parece haber sido asimilado más que de manera parcial. En cambio, otros conceptos como el de pecado [*pekado*; *uzá* según Beuchat y Rivet, 1910; *hozá* según J. Jijón y Caamaño, 1941; *ju'chá* según Bruce Moore, 1966, todos

traducidos por “malo”) y el de la idea de culpabilidad cristiana, que remite a la dicotomía del bien y del mal, no han sido incorporados en absoluto, como demuestran muchas situaciones de la vida cotidiana. Elías, un Tsáchila mayor convertido al catolicismo, interpretaba el combate entre Dios y el Diablo como una lucha clásica entre dos chamanes muy poderosos que, practicando la brujería, dieron origen a las plantas cultivadas (cacahuets, maíz, caña de azúcar) y silvestres (caña amarga) respectivamente. De esta lucha, el chamán más poderoso, *Diochi*, salió vencedor y envió al contrario, *Yukan*, debajo de la tierra, donde habitan, por otra parte, otros personajes no forzosamente malos. Una versión un poco diferente de este mito ya había sido recogida por R. Karsten en 1917 (1988[1924]).

Pero el *yuka* de los maleficios, ciertamente nocivo, no se acerca a la idea de un espíritu malo del tipo de *luban oko* (el espíritu rojo) u otros *seiton oko*. *Yuka kiyán* es, pues, una enfermedad producida por un mal, enviado por un enemigo, actualizado en un objeto, no un espíritu, todo lo más un objeto que los malos espíritus o los espíritus enemigos han ayudado a enviar. En este sentido, uno de los elementos emblemáticos de los maleficios Tsáchila, que los acercan a la noción de brujería en vigor en toda América Latina, es la utilización metonímica de objetos, de algunas partes del cuerpo o del nombre de la persona que ha de ser embrujada, que representan a toda la persona. En el curso de una sesión chamánica, no es raro ver entrar a una mujer con un paquete fabricado con una hoja de bijao conteniendo un bloque de tierra con la huella de un enemigo. El chamán contratado para “hacer daño” tendrá que lanzar en él su hechizo y la mujer disolver la huella en el río tirando en él el bloque de tierra para que la víctima empiece a padecer de artritis o de otra enfermedad “fría”. La huella puede depositarse en el cementerio y entonces la víctima está en peligro de muerte si el maleficio no se contrarresta a tiempo. Vale decir que, desde la extensión de las curas Tsáchila a los pacientes mestizos, estas técnicas se han sofisticado, incluyendo, por ejemplo, la colocación de fotografías de la víctima en el frigorífico.

## Brujería mestiza: conexiones

Junto a partes o emblemas corporales, el nombre es parte fundamental de toda sesión de curación Tsachila: los *pone* necesitan el nombre de las víctimas para identificarlos ante sus espíritus auxiliares, ya sea para curar un daño o para producirlo. Ahora bien: la tierra y el nombre como medios de infligir maleficios se han extendido, sobre todo el nombre, desde que algunos curanderos “vegetalistas” y chamanes Tsáchila han entrado en la red de curanderos mestizos “que trabajan” con San Gonzalo Chiquito, el santo “malo” de Ambato. El alcance de esta red es difícil de delimitar. Comprende sin duda todo Ecuador y su descripción excede en todo caso el ámbito de este estudio, pero bastará señalar que algunos relatos Tsáchila hacen remontar esta influencia lejos en el tiempo.

San Gonzalo Chiquito y sus famosos guardianes de la región andina de Ambato saltaron a la prensa sensacionalista en Ecuador a finales del siglo XX a raíz de un juicio popular contra unas “brujas”: A mediados de julio de 1996, dos mujeres mestizas fueron acusadas por la comunidad indígena de Calhuasig Grande, a 30 kilómetros de Ambato, de brujas y “tramposas”. Recibían enormes cantidades de dinero gracias a su papel de intermediarias entre *brujos* locales y uno de los “libros negros” de San Gonzalo, en el que escribían el nombre de las víctimas y la cantidad de sucres pagada por el que había practicado la brujería —del tipo “Ana María Vaca, te pegarás con tu marido hasta la separación, 120 000 sucres” o “Aída, muérete, mujer maldita, 470 000 sucres”— cantidad que había que superar para desactivar el maleficio. Algunos miembros de la comunidad habían muerto por esto y otros habían caído gravemente enfermos. Creyéndose víctimas de maleficios, y una vez descubierta la estafa, estas dos mujeres fueron detenidas y castigadas públicamente por la comunidad ante la pasividad de las autoridades oficiales y del objetivo de las agencias internacionales de prensa (cf. los periódicos El Comercio, Hoy, La Hora, Últimas Noticias y Extra del 18 de julio de 1996 y de los días siguientes). El hecho inquietó a las autoridades, que emprendieron una persecución contra los *curanderos* indios, sobre todo en la sierra, lo que provocó a su vez protestas indígenas reclamando

respeto para la medicina tradicional (cf. El periódico Hoy del 26 de julio de 1996 sobre el encarcelamiento de los curanderos de Salcedo, Latacunga, y las manifestaciones de los líderes comunitarios). Sin embargo, estas mujeres mestizas, acusadas de estafa pero no de brujería, fueron puestas en libertad al cabo de seis meses (cf. el periódico Extra del 13 de diciembre de 1996).

Lejos de estos acontecimientos, algunos chamanes Tsáchila seguían en la misma época “trabajando” con San Gonzalo, sin por ello atreverse a pronunciar el nombre ni de los intermediarios ni de los curanderos que hacían su contraparte en Ambato, lo que dificultaba la investigación sobre esta red. Efectivamente, más allá de los intermediarios mestizos considerados como “estafadores” por las enormes cantidades de dinero que recibían, algunos chamanes Tsáchila se habían incorporado en dicha red y algunos pacientes sufrieron sus desastrosas consecuencias. Se trata de uno de los métodos más duros de provocar maleficios, y a la vez más caros de desactivar. El chamán que se comprometía a producir el maleficio, recurriendo a estos intermediarios, enviaba el nombre de la víctima a uno de los curanderos de Ambato que se suponía que guardaban al Santo. Este curandero llevaba un libro con los nombres de las víctimas que, mientras su nombre figurase en este registro satánico, sufrirían sus efectos en su cuerpo: pérdida progresiva de la salud, adelgazamiento, dolor físico generalizado, mal humor, sensación de quemazón en todo el cuerpo o algunas de sus partes más vulnerables, pudiendo llegar incluso a la muerte si entre tanto el nombre no era borrado del libro. Este proceso de desactivación también requería cantidades enormes de dinero, del que se beneficiaban los intermediarios y, a menos que se conocieran muy bien los elementos de la red, había riesgo de que estas sumas no llegasen nunca a su destino, lo que obligaría a recomenzar la serie de visitas al chamán, consultas, comprobaciones y el pago de nuevas indemnizaciones para la anulación del maleficio. Algunos *pone* trataban primero de hacer que entrasen en juego las fuerzas contrarias, siendo uno de los medios de contrarrestar el mal producido por San Gonzalo la utilización de la intervención divina a través de “misas de salud”, que los pacientes debían encargar al cura del pueblo, pero

esta técnica no siempre era eficaz. Sea como fuere, lo que nos interesa aquí es el riesgo que comporta la publicidad del nombre y el hecho de que el maleficio será tanto más eficaz cuanto más acompañado esté el nombre de otros elementos que identifiquen a la persona, muy a menudo una foto o la huella del pie en un bloque de tierra.

En definitiva, la identificación de la persona con ciertas partes del cuerpo, así como con el nombre, forma parte de la tradición de brujería mestiza. Ahora bien, aunque esta asociación pueda haber sido influida por la medicina popular de origen hispánico —que, según Duverger (1987), Galinier (1997), Gow (1994) y Gruzinski (1991), podría haber sido influida a su vez por el sistema indígena desde el principio de la colonización—, cabe añadir que en la tradición Tsáchila no se trata de un fenómeno aislado o restringido a la curación: el ritual tradicional Tsáchila para que el individuo establezca sus primeras relaciones sociales fuera de la familia, se ajusta bien a esta idea. No nos detendremos aquí en describirlo, pero consiste precisamente en que el futuro compadre consume una muestra de uñas y pelos del niño o niña, mezclada en un bol de chicha o aguardiente; es decir, las partes del cuerpo, al igual que el nombre, son elementos esenciales de la persona y contienen su sustancia en la tradición Tsáchila, y se recurre a ella no tanto o no sólo para hacer el mal, sino para crear relaciones de parentesco ficticio, para iniciar a los jóvenes en la sociedad, o para concluir de forma drástica con problemas entre vecinos, marcando fronteras entre el buen hacer y el buen vivir y aquello que no lo es.

### **Sin diablo ni pacto con el diablo, a modo de conclusión**

Recordemos de nuevo el proceso por brujería de la península Santa Elena y la obsesión de los inquisidores por esclarecer si los brujos habrían mantenido relaciones sexuales con el diablo. Los mitos Tsáchila, al igual que tantos otros mitos de esta región, nos enseñan cómo los Tsáchila son *engañados*, por apuestos galanes o bellas seductoras, no humanos que aparecen en forma humana y a veces, fruto de estos *engaños*, hay relaciones sexuales y a veces incluso descendencia. Probablemente



se deba a una posibilidad ontológica, dado que se trata de relaciones entre *personas* con atributos humanos, a diferencia del diablo cristiano, cuyas relaciones con las brujas son claramente contra natura. La descendencia que aparece en los mitos Tsáchila fruto de estas seducciones, es humana, como humana fue la apariencia, la forma y la relación, algo que el diablo de la imaginación colonial no cumple.

Hemos visto que en su proceso de aprendizaje los chamanes Tsáchila amansan algunos espíritus hasta que éstos devienen sus espíritus auxiliares. Entre los espíritus que no amansan se encuentran los más nocivos, *seiton oko* (espíritus malos), uno de los cuales es mencionado a menudo en los textos de los misioneros o de los primeros antropólogos: *yukan*. Ningún mito antiguo habla de un ser maligno denominado *yukan*, pero *yukan* es algo malo y ha pasado a designar la versión local del diablo. Mi experiencia etnográfica, que se extiende entre los años 1991 y la actualidad, aunque con intervalos de mayor o menor intensidad, me lleva a relativizar aquello que algunos autores llaman en América Latina “conversión” y que nos conduce por derroteros equívocos, del campo de los sincretismos, a mi parecer impropios de las cosmologías amerindias, tal como el trabajo de Vilaça (2011) ha demostrado. En la cosmología Tsáchila *Yukán*, el término usado por las misiones para diablo (este ser en forma de humano pero con características de no humano, es decir, en condición permanente de ser que engaña a los Tsáchila), indica maldad, pero con cualquier ser maléfico —de *yukan* no sólo hay uno, como en Santa Elena— se puede negociar, y sus acciones dejan entonces de ser tan nocivas, de la misma manera que *yukan* no reside bajo la tierra, donde por otro lado viven algunos personajes entrañables de la mitología Tsachila. Las cosas, las personas, no son buenas ni malas, sino en función de la relación que cada individuo, humano, animal, chamán, establezca con ellas —relación alejada del pacto con el diablo perseguido por los extirpadores siglos atrás—. Y es por ello que el diablo se introdujo en su vocabulario como un superlativo de la maldad a la que siempre hay que temer y para la cual se debe evitar el pecado (que se manifiesta sobretodo en el adulterio y la mentira), pero también es cierto que en la medida que algunos Tsáchila han pasado de ser arreligiosos,

a ser católicos, y de ahí protestantes y vuelta atrás, siguiendo situaciones aleatorias colectivas o individuales, o quizás respondiendo a lógicas fluidas más familiares para ellos, y además sin apenas abandonar a los chamanes, el diablo no parece haber conseguido transformar definitivamente este trasfondo cosmológico de su tradición. Excepto para algunos de ellos, para los que, devenido un personaje estable, ha pasado a ser un elemento más de su universo cosmológico, que bien podríamos caracterizar de extremadamente abierto a la alteridad (Ventura 1999, 2018). A *yukan* no le temen como las iglesias fundamentalistas desearían, pero en él o sus sinónimos se concentra el origen de algunos de sus males físicos y sociales. Sin embargo, este *yukan* no es el diablo y con él no se pacta: se negocia, se seduce, y aunque puede llegar a realizar acciones atroces, si se amansa deja de estar en el lado oscuro.

Si el diablo no existe en el sentido colonial del término, la razón de ser de una brujería colonial descrita sobre la base del mal, de la perversión social y moral, tampoco no es presente en la contemporaneidad amerindia, como el caso Tsáchila nos ha permitido demostrar. Probablemente debamos explicar este fenómeno recurriendo al sentido ontológico de la humanidad de estas sociedades, algo que la teoría antropológica surgida en las últimas décadas ya está realizando, y ello sin olvidar que estas sociedades no se han congelado en el tiempo y están inmersas, en mayor o menor grado, en tiempos de la colonia como hoy, en una red de relaciones con sociedades diversas, indígenas o no.

## Bibliografía

- Baldus, H. (1965-66). O xamanismo. Sugestões para pesquisas etnográficas. *Revista do Museu Paulista*, XVI, 187-253, nova serie.
- Beuchat, H., & Rivet, P. (1910). *Affinités des langues du Sud de la Colombie et du Nord de l'Équateur (Groupes Paniquita, Coconuco et Barbacoa)*. Lovaina: J.B. Ista, pp.1-94 (Extracto de Muséon 1910).
- Carlos Ríos, E. (2015) *La circulación entre mundos en la tradición oral y ritual y las categorías del pensamiento quechua: en hanansaya ccullana ch'isikata (cusco, peru)* (Tesis de Doctorado en Antropología Social y Cultural). Depto. de Antropología Social y Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona.

- \_\_\_\_\_. (2018). *Larphay*: el soplo corrosivo de los no humanos y las transmucciones de las personas, *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 13(2), 253-273.
- Caro Baroja, J. (1979 [1966]). *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (1994). *El señor Inquisidor*. Madrid: Alianza cien.
- Chaumeil, J.-P. (1983). *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- \_\_\_\_\_. (1993). Del proyectil al virus. El complejo de dardos-mágicos en el chamanismo del oeste amazónico. En C. Pinzón, R. Suárez y G. Garay (eds.), *Cultura y salud en la construcción de las Américas* (pp. 261-277). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Duverger, C. (1987). *La conversion des Lndiens de Nouvelle Espagne*. Paris: Éd. du Seuil.
- Eliade, M. (1968). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot.
- Evans-Pritchard, E.E. (1976 [1937]). *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Anagrama.
- Foster, G. M. (1980). Relaciones entre la medicina popular española y latinoamericana. En M. Kenny y J. M. de Miguel (Eds.), *La antropología médica en España*, (pp. 123-147). Barcelona: Anagrama.
- Galinier, J. (1997). *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*. Paris: P.U.F.
- González Echevarría, A. (1984). *Invención y castigo del Brujo en África Negra*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Gow, P. (1994). River People: Shamanism and History in Western Amazonia. En N. Thomas y C. Humphrey (eds.), *Shamanism, History and the State* (pp. 90-113). Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Granja Aguirre, E. A. (2019). *Lo material e inmaterial en la mesa de curación Tsáchila*, (Tesis de Maestría en Antropología Visual). Quito: FLACSO.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hidalgo Lehuédé, J. (2011). Redes eclesiásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama. Siglos XVII y XVIII. *Revista de Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, 42, 113-152. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432011000200007>
- Jijón y Caamaño, J. (1941). *El Ecuador interandino y occidental antes de la Conquista castellana*. Quito: Editorial Ecuatoriana, T. II.

- Karsten, R. (1988[1924]). Los indios colorados del oeste ecuatoriano. En J.E. Juncosa (ed.), *Tsáchila. Los clásicos de la etnografía sobre los Colorados (1905-1950)*, (pp. 55-79). Quito: Abya-Yala.
- Kvist, L. P., & Barfod, A.S. (1994). The Curing Rituals of the Cayapa Amerindians of Coastal Ecuador, and their Exchange of Rituals and Medicinal Plants with other Ethnic Groups in the Region. En M. Ríos y H. Borgtoft Pedersen (comps.), *Las plantas y el hombre* (pp. 149-164). Memorias del Primer Simposio Ecuatoriano de Etnobotánica y Botánica Económica. Quito: Abya-Yala, Herbario QCA, PUCE.
- Laviana Cuetos, M. L. (1996). *Brujas y curanderas de la colonia*. Quito: CDS; Guaranda: Universidad Estatal de Bolívar.
- Macfarlane, A. (1970). *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study*. New York: Harper and Row.
- Mannarelli, M. E. (1999). *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*. Lima: Ediciones del Congreso del Perú.
- Métraux, A. (1967 [1944]). Le chaman dans les civilisations indigènes des Guyanes et de l'Amazonie. En Alfred Métraux, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud* (pp.79-101). Paris: Gallimard.
- Moore, B. (1966). *Diccionario Castellano-Colorado/Colorado-Castellano*. Quito: Instituto Lingüístico de Verano.
- Muñoz-Bernand, C. (1986). *Enfermedad, daño e ideología. Antropología médica de los renacientes de Pindilig*. Quito: Abya-Yala.
- Pecharman, Ch. (2018). *Femmes chamanes tsachila*, Mémoire de Maîtrise, Master II Études romanes: Études hispano-américaines. Université de Toulouse Jean Jaurès.
- Rivet, P. (1905). Les indiens Colorados. Récit de voyage et étude ethnologique. *Journal de la Société des Américanistes*, n.s., II, 177-208.
- Salomon, F. (1981). Killing the Yumbo: A Ritual Drama of Northern Quito. En N.E. Whitten, Jr. (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador* (pp.162-208). Urbana: University of Illinois Press.
- (1983). Shamanism and politics in late-colonial Ecuador. *American Ethnologist* 10 (3), pp. 413-428. <https://doi.org/10.1525/ae.1983.10.3.02a00010>
- (1986). Yumbo-Nan: la vialidad indígena en el noroccidente de Pichincha y el trasfondo aborigen del camino de Pedro Vicente Maldonado. *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador*, VIII(24b), pp. 611-626.
- (1997) *Yumbos, Niguas y Tsachila o "Colorados" durante la Colonia Española. Etnohistoria del Noroccidente de Pichincha*. Quito: Abya-Yala.

- Sánchez-Parga, J., & Pineda, R. (1985). Los yachac de Human. *Cultura, Revista del Banco Central de Ecuador*, (Monográfico. La cultura Andina en el Ecuador), VII (21b), 511-581.
- Stewart, P. J., & Strathern, A. (2008[2004]). *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*. Madrid: Akal.
- Van Gennep, A. (1903). De l'emploi du mot chamanisme. *Revue de l'Histoire des Religions*, XLVII(1), 51-57.
- Ventura i Oller, M. (1999). Langue, mythes, chamanisme -une vieille histoire: représentations du passé et du contact interethnique dans l'Occident Équatorien. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 63, 63-70.
- (2012). *En el cruce de caminos. Identidad, cosmología y chamanismo Tsachila*. Quito: FLACSO, Abya-Yala, IFEA (trad. Del francés 2009 *Identité, cosmologie et chamanisme des Tsachila de l'Équateur. À la croisée des chemins*, Paris: l'Harmattan).
- (2018). Al sur del lejano Oeste: marginalidad, ambivalencia y anacronismo en las clasificaciones culturales desde la perspectiva sur-barbacoa. *Revista Española de Antropología Americana*, 48, 43-63. <https://doi.org/10.5209/REAA.63689>
- Vilaça, A. (2011). Dividuality in Amazonia: God, the Devil, and the constitution of personhood in Wari' Christianity. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 17, 243-262.