

Entre ayer y hoy: los *yachac* de Cotacachi

Dagmar Schweitzer de Palacios (Dr. Phil.)

Investigadora independiente

Dirección electrónica: schweitzer_palacios@yahoo.es

Resumen. Durante una investigación de campo sobre las relaciones transculturales en el chamanismo de la región nor-andina,¹ realizada entre marzo de 2000 y junio de 2001 en el Cantón Cotacachi, provincia de Imbabura, observé este tipo de folklorización y comercialización de los *yachac*. En un primer momento, tras los primeros contactos en tiempos de globalización y medios de comunicación, parecía que los últimos dominios espirituales de las culturas indígenas estuvieran sufriendo un impacto destructivo final. Pero al analizar los datos de campo se revela una adaptación más bien estratégica de estos *yachac* a los nuevos contactos culturales y a las nuevas influencias. El proceso de adaptación, conocido en la literatura antropológica bajo las denominaciones “aculturación” y “etnocidio” (compárense Neumann, 1994: 2 y ss.), demuestra ser parte de la tradición chamánica, observable desde comienzos de la colonialización de América Latina. Como planteo en este artículo, se integra también en su propia cosmovisión y, a pesar de las diferencias personales de cada curandero, se reconstituye la posición social “tradicional” de éstos en sus propias comunidades.

Palabras clave: chamanismo, cambio cultural, ritual, Ecuador, indígenas.

Abstract. During my research on exchange relations among indigenous healers in Cotacachi, Imbabura Province, Ecuador (2000-2001) I became aware of an increasing folklorization and commercialization of healing by local indigenous organizations. Public performances of shamanic rituals are staged on various social, political, and festive occasions. The same phenomenon can be observed in other regions and even on the national level, where shamans are serving the political purpose of the umbrella organization of indigenous groups in various capacities. The contribution focuses on the healers of Cotacachi and the consequences of their political activities. While at the outset of my research it appeared like the last realm of indigenous spirituality was falling victim to globalization and media invasion, my interviews with healers, other villagers, and representatives of indigenous political organizations revealed a very different picture. Many healers are manipulating external influences and new cultural flows to their advantage, flexibly adapting to change like Andean shamans have done since colonial times. External elements are integrated into the local cosmovision without altering its substance. Moreover, the current developments are offering a chance to the healers to reassert their prominent social position in the community.

Keywords: Ecuador, Indians, Cultural-Change, Ritual, Schamanism.

Zusammenfassung. Bei einer Feldforschung (März 2000 bis Juni 2001) im Kanton Cotacachi, Provinz Imbabura, zum Thema “Interkulturelle Beziehungen zwischen Heilern in der nördlichen Anden-

1 Esta investigación fue un proyecto del Instituto de Estudios Culturales Comparativos de la Philipps-Universität Marburg bajo el auspicio del Prof. Mark Münzel, financiado por la Sociedad Alemana de Investigaciones Científicas (Deutsche Forschungsgemeinschaft). Expreso mis agradecimientos por la ayuda prestada. También quiero agradecer a los miembros de la UNORCAC (Unión de las organizaciones campesinas de Cotacachi), en especial a Segundo Andrango por su consejería, Alberto Lima por acompañarme permanente en el campo y a todos los *yachac* de Cotacachi.

region”, konnte beobachtet werden, dass die lokale indigene Organisation die Folklorisierung und Kommerzialisierung “traditioneller” Heilexperten betreibt. Aus sozialen, politischen und festlichen Anlässen finden öffentliche Vorstellungen schamanischer Rituale statt. Das gleiche Phänomen zeigte sich auch anderenorts und sogar auf nationaler Ebene. Dort setzt der Dachverband der Indigenen Nationalitäten Schamanen für seine politische Zwecke ein. Folgender Beitrag setzt sich mit den Heilern Cotacachis und den Konsequenzen ihrer Instrumentalisierung auseinander. Zu Beginn der Untersuchung hatte es den Anschein, dass die letzte spirituelle Domäne der indigenen Kulturen in Zeiten der Globalisierung und der neuen Medien ein endgültiges Aus erleidet. Doch im weiteren Verlauf der Feldforschung und nach den Analysen der Interviews mit Heilern, mit Vertretern indigener Organisationen sowie Dorfbewohnern stellte sich heraus, dass einige Heiler sich den neuen kulturellen Kontakten und Einflüssen strategisch anpassen. Dieser Anpassungsprozess ist Teil ihrer schamanischen Tradition und seit Beginn der Kolonialzeit zu beobachten. Wie in diesem Artikel dargestellt wird, fügen sich dabei neue Elemente in die eigene Kosmvision ein, ohne sie strukturell zu verändern. Bei der gegenwärtigen Entwicklung wird darüberhinaus, trotz großer Unterschiede zwischen einzelnen Heilern, ihre besondere soziale Stellung in ihren Gemeinden wieder hergestellt.

Schlüsselwörter: Ecuador, Indianer, Ritual, Chamanismo, Kultur-Veränderungen.

Schweitzer de Palacios, Dagmar. 2004. “Entre ayer y hoy: los *yachac* de Cotacachi”. En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Medellín, volumen 18 No. 35, pp. 244-261.

Texto recibido: 23/01/2004; aprobación final: 13/04/2004.

Tres *yachac*, tres historias, tres rituales

El Cantón Cotacachi es el más amplio de la provincia de Imbabura del Ecuador. Existen 43 comunidades indígenas pertenecientes a la organización UNORCAC. El sistema médico tradicional sigue funcionando aunque existen intentos por fomentar sectores oficiales de salud, a través de un conjunto de acciones entre el municipio y la organización indígena.² Entre los expertos de la medicina tradicional —sobadores, parteras, herbalistas— se encuentra un gran número de curanderos o *yachac*.

En este artículo presentaré tres *yachac*, dando primeramente una descripción de sus vidas, sus vocaciones y sus rituales, para luego continuar complementando su imagen en relación con sus compromisos sociales dentro y fuera de sus respectivas comunidades. Finalmente analizaré los procesos de cambio que recaen sobre ellos, y la forma presumible de sus reacciones.

Taita F., Taita M. y Taita A. son tres famosos *yachac* del Cantón Cotacachi. Cada uno de ellos se distingue por sus particularidades, tanto en lo que se refiere al ritual³ como a nivel social. Estos *yachac* son parte de una generación anterior a la

2 Andrade Echeverría, 1997. Centro de Estudios y Promoción para el Desarrollo Social 1998; Comité Intersectorial de Salud 1998; Investigación sobre la Situación de la Salud en Cotacachi 1998. Médicos sin Fronteras & MSP-E/UNORCAC 1998.

3 En la región de Imbabura existen diferentes rituales curativos indígenas y mestizos. Aparte de elementos provenientes de las distintas etnias y razas del país, últimamente se observan incluso influencias de las escuelas neochamánicas de Norteamérica. Aún así permanecen rasgos comunes “típicos andinos”. Para ver detalles de los rituales curativos véase Wörrle, 2002.

“revitalización chamánica”, cuando todavía no se había fomentado el crecimiento de posibles chamanes. Gracias a sus características específicas, estos tres curanderos ganaron prestigio nacional, no tanto por su arte de curar, sino por sus contactos a través de la relación con personas del exterior y por sus beneficios en favor de la comunidad. Debido a estos hechos, fueron escogidos como ejemplos de casos en el presente artículo (véanse figuras 1 y 2).

Taita F. vive en las alturas de Cotacachi. Durante el tiempo de la investigación, seguía sembrando maíz, papas, arveja, frijol en sus extensos terrenos, pese a su edad de setenta y cuatro años. Viudo de dos mujeres, comparte el hogar con su hija y la familia de ella. Su vida la pasó en su comunidad, en la cual todo el mundo le conoce y respeta, aunque la mayoría de los comuneros pretende no creer en sus capacidades curativas. Según sus propios comentarios, y correspondiendo a las “reglas” de la tradición oral, sus cualidades de *yachac* venían anunciándose antes de su nacimiento

Delgadito como el gatito [nací], de eso me dicen que habido una vecina, y el señor Gregorio Jérez dice que ha dicho “mamita, hay que hervir un litro de leche de vaca. Hervidito tomando y criando se ha de hacer brujo”, dice que ha dicho, desde muy niño. [...] Yo he llorado en el vientre de la madre faltando un mes para nacer, mi madre ha vivido en el cerro, junto a la quebrada (Entrevista Taita F. 21.6.2000).

Este pronóstico se cumplió a los quince años de edad. Con otros compañeros se fue al monte, donde se le apareció el espíritu del volcán Cotacachi, de nombre María Isabel Coloma, en forma de una paloma. Desde ese entonces este espíritu le sigue acompañando. Su aprendizaje lo realizó con maestros del mismo lugar, siguiendo el “camino al poder” a través de baños iniciáticos en las aguas de los ríos y en las vertientes de las quebradas.

Su ritual de curación contiene los mismos elementos e instrumentos de los rituales de muchos curanderos de la región, se trata de una *limpia*⁴ típica andina, en la cual se saca el “mal” del cuerpo del paciente para restablecer el “bien”.

La vestimenta usual del curandero es una camisa, pantalón blanco y poncho azul. Las herramientas utilizadas son: una vela para el diagnóstico; una *mesa*⁵ de piedras de distinto tamaño y color, “hembras” (femeninas) y “machos” (masculinas) representando simbólicamente las cumbres de los Andes y que sirven para fregar a los pacientes; símbolos de la religión cristiana como la cruz y estampas de santos; un huevo de gallina; plantas para fregar; perfumes y aguardiente para soplos, además de fuego para ahumar y soplar.

El conjunto del ritual se lleva a cabo bajo los auspicios del espíritu de María Isabel Coloma, a quien invoca con oraciones y un canto litúrgico. Su relación especial

4 Término utilizado en la región andina para designar los rituales curativos de humanos, animales, objetos, terrenos, etc.

5 La palabra *mesa* se refiere aquí al altar del curandero.



Figuras 1 y 2. Taitas celebrando rituales de curación

con este espíritu se manifiesta particularmente en una escena teatral durante el ritual, convirtiendo este en un espectáculo extraordinario y único. Después de la invocación y rezos “aparece” a medianoche, personalmente, con su voz femenina, María Isabel Coloma atrás de la puerta del consultorio, empezando un diálogo con Taita F. y sus clientes. Es la voz la que descubre la enfermedad del paciente y determina la forma de curar. Cumplida la *limpia* aparece por segunda vez preguntando sobre el estado del enfermo, pidiendo el “derecho” (pago) y dando recetas para remedios.

Aparte de algunos productos de origen selvático (ishpingo, gengibre, canela) que se consiguen en el mercado de Otavalo, el ritual carece de elementos provenientes de la selva. Según cuenta el mismo curandero, nunca ha tenido mayores contactos con la selva o con curanderos de esa región, ni siquiera durante su aprendizaje. Recuerda una curación en Santo Domingo de los Colorados (sector subtropical occidental de la provincia de Pichincha), anécdota que le encanta repetir:

También le curé [al *yumbo*]⁶ junto a su amante, porque solamente su amante tenía clientes y el *yumbo* nada; para ello, mandé a traer la tierra de la entrada de la puerta de la casa de su amante, sobre esta tierra puse los claveles conjuntamente con mis herramientas. Con esto ajusté para repartir a los clientes y que el *yumbo* viejo también tenga algo de gente. De eso habrán pasado unos 4 años. Así andaba yo. Así curaba yo. La amante era pequeña pero tenía tres hijos, por tener estos tres hijos era como la propia mujer. En cambio, la esposa del *yumbo*, era gorda y tenía unas piernotas, pero la amante era una inútil como yo. Así hemos curado también a las amantes de los *yumbos* (Entrevista Taita F: 20.6.2000).

6 Se refiere al curandero de los Colorados. Mientras en la época colonial el nombre de *yumbo* se refería a un grupo étnico en las estribaciones occidentales de los Andes, en la actualidad está empleado para designar a los habitantes de la selva occidental y oriental en general. Véase Salomon, 1980: 10 y ss.

El *yachac* Taita M. reside en una comunidad cerca de Quiroga, una parroquia urbana de Cotacachi. Al igual que Taita F. tiene abundantes terrenos y vive principalmente de su labor de agricultor. Taita M. viene de una familia curandera oriunda de Ilumán, parroquia del Cantón de Otavalo, lindante con Cotacachi. Este lugar ha sido un centro famoso del curanderismo en el Ecuador.⁷ Aún así, o por esta misma razón, Taita M. decidió mudarse después de unas querellas con sus vecinos hace unos diez años. Vive con una viuda de Peguche, lugar vecino de Ilumán, y una hija, que tiene aptitudes de curandera. Otros dos hijos de él residen en Bogotá y Cali (Colombia).

El ritual curativo y la *mesa* de Taita M. se basan en el mismo concepto de expulsar el “mal” y reponer el “bien”. Contiene elementos andinos como piedras y cristales pero destacan, no obstante, elementos provenientes de la selva. Algunos de estos objetos pertenecen obviamente a la herencia de los antepasados del *yachac*, como las lanzas de chonta y algunos collares de semillas orientales. Otros parecen ser comprados recientemente, especialmente una corona de plumas y una gorra de piel de tigrillo.

Durante el ritual se observa que las lanzas tienen dos funciones. Por un lado, tienen una función curativa-práctica, cuando el *yachac* realiza los soplos al paciente a través de las lanzas; y, por otro lado, constituyen una barrera de defensa del *yachac*. De la misma manera se puede interpretar la utilización de la corona de plumas y la gorra de piel de tigrillo.

Sobre la función de estos objetos durante el ritual existe también la opinión de que se trata de objetos para impresionar a los clientes durante la ceremonia, de acuerdo con lo observado en Ilumán (Wörrle, 2002: 68 y ss.). Tenemos constancia de que estas herramientas selváticas son parte de la “tradición” familiar de Taita M., transmitida de generación en generación, al igual que su canto curativo, que por su melodía y ritmo se asemeja a los cantos de los *yachac* amazónicos. El canto, en parte, es incomprensible, pero como explica él, invoca a los espíritus de los montes andinos y lugares sagrados de todas las regiones del Ecuador.

Tienen espíritu los cerros, de Imbabura se llama Francisco Ventanilla y José Longanilla, Cotacachi, Warmi Rasu frente a Imbabura [sic] y se llama Cristo Cotacachi, entonces hay Cotopaxi, Chimborazo, Sangay y Tungurahua, a todos les llamamos para que se curen [...] Y después de las curaciones siempre estoy haciendo obligar a dar una misa al señor del Gran Poder y a la Virgen del Quinche (Entrevista Taita M. 24.5.2000).

Los viajes a las regiones selváticas de Taita M., a Archidona y Santo Domingo de los Colorados, corresponden también a esta tradición familiar. Fueron realizados para “ganar fuerza y coraje” como parte del proceso de socialización.

7 Existen varios “centros curativos indígenas” en el Ecuador. En la región norandina, Ilumán es el más conocido (Rogers, 1995; Sánchez-Parga y Pineda, 1985; Wörrle, 2002). Para más detalles véase Wörrle, 2002: 18.

Descanse en paz mi abuelo, [...] yo soy de bautismo y confirmación, mi papá era lo mismo, curandero, pero yo he pasado para curaciones, entonces históricamente yo he estudiado y curado y este... no tenemos ninguna historia, solamente el coraje y la suerte de mi abuelo y mi papá, claro yo para los hijos, para la familia dejamos como de herencia para que aprenda a curarse, para que ayude a mantener la salud de vida, entonces nosotros tenemos que dejar como herencia a los hijos. [...] Pero veré al Oriente si me he ido para pedir más suerte y más tener coraje, para eso sí me he ido. Gracias los *yumbos* si curan, se atienden bien así mismo los clientes, y vine acá (Entrevista Taita M. 24.5.2000).

Aún así, no están relacionados directamente con su aprendizaje para ser *yachac*, tampoco parecen tener más importancia en su historia profesional que otros contactos interculturales, los cuales trataré más adelante. Es cierto, sin embargo, que a diferencia de Taita F., Taita M. y su familia mantenían contactos interétnicos con la selva oriental y occidental desde generaciones atrás, los cuales han sido muchas veces tematizados en la literatura antropológica.⁸

Finalmente, el *yachac* Taita A., ha desistido de hacer explícita su procedencia indígena: se cortó su *guango* (trenza de pelo), habla principalmente el español y vive en un barrio urbano de la ciudad de Cotacachi. Taita A. se dedica casi de tiempo completo a ejercer su oficio, a excepción de los días domingo y lunes. También es dueño de grandes terrenos en la misma comunidad. Existen dos versiones distintas sobre la historia de cómo él se hizo curandero. Un vecino dice que ya su mamá realizaba *limpias* con cuy; el *yachac* cuenta al respecto que conoció a una curandera de raza negra y aprendió de ella, mientras vivía un tiempo en el puerto de Guayaquil. Además es “estudiado”, tiene un reconocimiento oficial de ser *yachac* expedido de la Universidad Andina. También es importante su pertenencia a la secta de los testigos de Jehová.

Por eso tengo yo placas de reconocimiento de la curación y también gané el concurso de los curanderos aquí, concurso, cuando nos fuimos a Cochasquí, por medio de los españoles, todo eso, probado soy yo en curaciones, por eso a mí me dieron placa de reconocimiento y también tengo para cinco países gratis de los colegios, no sé donde me darían porque el Auki Tituaña sabe, el alcalde de Cotacachi, así que ya tengo aquí las visas, todo para viajar para cinco años, por las curaciones gané el concurso de los curanderos, como dicen como chamanes, así me han puesto, así que aquí ganamos dos, yo y uno de la amazonia, otro curandero, así que dos no más estamos de tantos curanderos por miles en el Ecuador (Entrevista Taita A. 21.5.2001).

El ritual de curación que realiza, tiene poco que ver con los rituales conocidos, parece una obra híbrida entre teatro y exorcismo. Taita A. se viste de rey David poniéndose una túnica roja o azul, dos cetros con estrella de David, y llama con voz trémula a la Santísima Trinidad, a quien ruega, en persona de David, que le transmita a él todos los sufrimientos del paciente; derrama sobre éste un líquido a base de aguardiente y ayahuasca, acompañado por fuertes soplos con fuego, mientras va

8 Sobre las relaciones de intercambio del chamanismo en el Ecuador se publicó recientemente una recopilación de varios autores. Véase Schweitzer de Palacios y Wörrle, 2003.

expulsando el mal con su túnica. En el proceso de la curación el paciente coge una piedra en forma de hacha y una herradura dorada y se las coloca sobre el abdomen. Estas herramientas se encuentran ubicadas sobre una *mesa* pequeña. Otras piedras, “hembras” y “machos”, así como algunos líquidos milagrosos, están guardados en “escondites” y sirven en ocasiones especiales, y sólo después de repetidas visitas y charlas el *yachac* los saca y presenta orgullosamente al “curioso” sus misterios (Entrevista Taita A. 4.1.2001).

En el nivel descriptivo, el ritual de Taita A. no parece encajar en la cosmovisión indígena andina, a pesar de que cuenta con algunos elementos, como una vela, las piedras y los soplos. La forma de curar, seguramente, se debe a su filiación religiosa a los testigos de Jehová y a la influencia de la ya citada curandera negra. Aparte de esto, mantiene contactos con Santo Domingo de los Colorados, de donde le traen sus remedios, que vende también para ser aplicados en casa.

Sin embargo, en el momento de analizar el fundamento de las creencias de este *yachac*, se descubren claramente conceptos indígenas andinos. Sus fuertes lazos con la virgen de Santa Ana, permiten ver su arte de curación desde otra perspectiva, como veremos más adelante.

Médicos indígenas en acción

Las noches en las comunidades indígenas situadas en las alturas de Cotacachi son heladas, especialmente las noches de luna llena. Son estas noches cuando más pacientes llegan a la casa de Taita F. Llegan indígenas de otras comunidades, familiares, mestizos con problemas económicos, emigrantes del exterior y, últimamente, grupos organizados de turistas extranjeros. El logro de ciertas obras públicas y el reconocimiento oficial como comuna indígena se debe en parte al trabajo activo de Taita F., quien siendo analfabeto y monolingüe quichuahablante, cumplía en los años sesenta y setenta la función de secretario en el Cabildo de la comunidad, según recuerda él mismo:

Nosotros trajimos la orden desde Quito para hacer a esta comunidad, yo fui el primer secretario. Taita Rafael Perugachi y yo fuimos los primeros en fundar la comuna. Yo dejé la presidencia a Miguel Cumba cuando ya estaban sembradas la mitad de las plantas de eucalipto en la quebrada, fue él quien culminó nuestro trabajo (Entrevista Taita F. 14.10.2000).

Dentro de las tareas del *yachac* para la comunidad se destaca su generosidad frente a los comuneros y a las decenas de ahijados. Es dueño de terrenos extensos y tiene abundantes productos agrícolas, lo que le provee de una posición privilegiada para ser escogido de padrino: con más de 40 personas tiene una relación de compadre. Una vez al año invita a una comida festiva, redistribuyendo de esta manera sus ingresos a los comuneros. Los trabajos de colaboración en la organización indígena cantonal no interfieren en su estatus dentro de la comuna. Desde hace algunos

años trabaja en proyectos de salud, en la organización de fiestas, y, a nivel local, en proyectos turísticos que de alguna manera “le llenan el bolsillo”. Su progreso económico no causa “envidia” en la gente, lo cual es frecuente en la región y recae sobre personas de prosperidad con causas poco claras.

En el caso de Taita M. nos encontramos ante una situación algo distinta. Se podría afirmar que Taita M. realiza su vida social fuera de su comunidad. Después de los anteriormente citados problemas con sus vecinos en Ilumán, conflictos probablemente relacionados con actividades “mágicas”, dado el alto número de curanderos en este pueblo o tal vez por la situación de ser nuevo comunero en una aldea con fuerte influencia evangelista, la adaptación ha sido particularmente difícil. Sus vecinos están en contra de toda expresión cultural tradicional,¹⁰ y rechazan sobre todo la toma de alcohol: algunas veces surgen comentarios como “borracho de mierda”. Aún así Taita M., es un *yachac* reconocido y a la vez temido, igual que Taita F. Le llegan pacientes indígenas, mestizos y muchos turistas para experimentar su ritual.

Lo que caracteriza a Taita M. es su larga experiencia con organizaciones nacionales, internacionales e indígenas. En la década de los años ochenta trabajó con un médico canadiense en el *Jambi Huasi* en Otavalo,¹¹ curó a suizos y holandeses. Debido a su trabajo junto a ellos, integró en su recetario algunos remedios químicos como el Alka-Seltzer y el Mejoral. Recorrió casi todo el país curando pacientes; ya sea por su condición de *yachac*, o por su relación con los médicos extranjeros, parece ser un *yachac* cosmopolita. En mayor medida que Taita F., está comprometido en los proyectos de la UNORCAC. Al parecer, sustituye la falta de su vida social en comunidad, con el trato con los representantes de las organizaciones. Estas no solamente le encargan presentar sus rituales públicamente en eventos políticos, como en la ceremonia de la posesión del alcalde, sino que buscan su colaboración en proyectos de tipo medioambiental. Su papel oficial le garantiza el respeto de los otros comuneros indígenas frente a conflictos sobre terrenos que afectan a toda la comunidad, y además tiene ventaja sobre los demás *yachac*, puesto que dispone de una carta de reconocimiento de la UNORCAC. Reclama una licencia oficial que le respalde en su profesión y quiere excluir a otros curanderos que no son de Cotacachi a participar en la fiesta del *Inti Raymi*.¹²

Yo quiero tener la licencia especial y trabajar por los de acá, porque ya me conocen los de acá. [...] Y perfectamente yo quiero trabajar curando, como ya todos ya escucharon:

9 “Envidia” es una de las causas de enfermedad que genera una diversidad de dolencias y que lleva, en algunos casos, al embrujamiento (véase también Schweitzer de Palacios, 1994: 94).

10 Véase Rohr, 1991.

11 Jambi Huasi es un proyecto interdisciplinario de la Federación Indígena y Campesina de Imbabura (FICI), que funciona desde el año 1983. El paciente encuentra un centro de servicios de la medicina occidental y la medicina tradicional bajo el mismo techo, al igual que la venta de fármacos químicos y de plantas medicinales.

12 Fiesta del sol.

el municipio, el alcalde, todos están conocidos ya que soy curandero, hasta el jefe [...]. Entonces, como de aquí siempre me coordinan que vaya allá, entonces a la Cocha [Cuicocha], ahí nos encontrábamos [con curanderos de otras organizaciones]. Después le dije [...] que no tiene derecho, no tiene derecho. Y esas organizaciones no pueden venirse acá a parar en Cotacachi (Entrevista Taita M. 22.2.2002).

Desde hace algunos años, la fiesta del sol, a orillas del Lago Cuicocha en las alturas de Cotacachi, se ha vuelto un espectáculo turístico en los ámbitos nacional e internacional (véase también Schweitzer de Palacios, 2003:196 y ss.). En la fecha de San Juan,¹³ el 22 y 23 de junio, se celebra el solsticio de verano con un sinnúmero de atracciones, como bailes folklóricos, competencias de caballitos de tórtora, comidas, etc.

La atracción por antonomasia, es la presentación de cuatro *yachac* que realizan un baño ritual en las orillas del Lago Cuicocha, el cual aparece bajo el nombre de Achilicocha —Laguna de los Dioses— en los folletos turísticos elaborados por la UNORCAC y otras organizaciones cooperantes. Es una *limpia* llevada a cabo por los cuatro *yachac* que realizan el trabajo. Indígenas, turistas nacionales y extranjeros hacen fila y se someten a la *limpia* y al baño en las aguas heladas del lago.

Mientras existen discusiones en la organización indígena sobre la autenticidad de los baños, introducidas por las autoridades políticas indígenas en un discurso de la indignidad (Ibíd.), para los dos *yachac* Taita M. y Taita F. la fiesta constituye una forma de autorrepresentación que les provee de prestigio y ganancia económica. En este sentido, la idea de que una parte de la estrategia de los rituales curativos “verdaderos” pueda ser interpretada como un arte de “performance” en la relación curandero-cliente, podría ser trasladada a su vez al plano curandero-público (Schweitzer de Palacios, 2003: 200-201). Para los *yachac*, la fiesta de *Inti Raymi* se convierte en un tipo de performance, donde su papel de protagonistas no solamente está en ser curandero, sino también en ser un representante de la identidad indígena, cumpliendo con los postulados de la UNORCAC.

Por su parte, Taita A., es una persona muy respetada en su barrio. Tiene un gran número de pacientes, en su mayoría mestizos de las ciudades y personas adineradas. No colabora con la UNORCAC, sino que entra en contacto con las asociaciones nacionales e internacionales de curanderos a través de la Universidad Andina, y cuenta con orgullo haber ganado un premio en un concurso entre curanderos a nivel internacional. Su prestigio en el pueblo se manifiesta en la gran cantidad de ahijados; yo misma he sido testigo de su compadrazgo en la primera comunión de un chico mestizo de Cotacachi. Mientras Taita F. y Taita M. participan en la fiesta

13 San Juan es la fiesta de la cosecha con bailes y batallas rituales entre las distintas comunidades de Cotacachi, por la toma de la plaza, teniendo lugar en la última semana de junio, según el calendario agrícola indígena. Antes correspondía a las luchas rituales entre indios libres e indios de Hacienda (Compárens Crain, 1989: 171, 193, 198 y ss.).

cantonal del *Inti Raymi* organizada por la UNORCAC, Taita A. se ubica en escena como protagonista principal en la fiesta de Santa Ana, la patrona de Cotacachi, en el mes de septiembre.

La leyenda cuenta que en tiempos de evangelización, los indios de Azama, lugar situado a ocho kilómetros al sur de Cotacachi, adquirieron una imagen de Santa Ana, para convertir a la Santa en la patrona de su pueblo. Construyeron una gran choza donde colocaron la imagen, pero un día esta imagen desapareció. Fue encontrada después junto a la plaza del pueblo de Cotacachi, donde la noticia causó sensación. Al escuchar lo sucedido, los indios de Azama reclamaron la devolución de la imagen, lo que se cumplió. Pero la virgen volvió a escapar y huyó de nuevo a Cotacachi. La intervención del párroco puso fin a las escapadas y llevó a un acuerdo entre los dos pueblos: por voluntad divina se designó el sitio preferido para la virgen y se dejó en Cotacachi. En recompensa, se pagaba a los de Azama el precio que les había costado la elaboración de la imagen sagrada (Moreno, 1966: 97 y ss.).

La fiesta de Santa Ana tiene lugar tres días en septiembre, durante los cuales se realizan una serie de actividades. Como tarea principal se recorre el camino de la virgen de Azama a Cotacachi en procesión, mientras Taita A. se disfraza de *Coraza*¹⁴ representando al “rey de los Incas, Atahualpa”. Según el *yachac*, el milagro de sus poderes curativos se da por la benevolencia de la virgen, por lo que se le agradece con la fiesta. A manera de *priostazgo*¹⁵ se encarga de la organización, la donación de comida y entretenimiento para los comuneros.

En septiembre yo paso el *Coraza* [...]. Tenemos vía fijos, calle fija, no vamos a ir por donde quiera. Yo salgo por Jerusalén, en la calle de nosotros como representante de este actito, como representante de todo soy yo. Por eso, tenemos que salir así y bajar por la principal calle, calle Bolívar, de ahí se va llevando tazas. Antes puerco crudo llevaban, eso se llamaban artesas, unos puercos gordos peladitos llevaban en artesa los antiguos en Cotacachi, y tazas de mote, papas mediados, plátanos, panes, hacían así antes. Así yo también paso también como antiguo. Entonces en Cotacachi ya van, y así mismo los *Corazas* de antes botaban naranjas, caramelos y así mismo el *Coraza* botaba plata en ese tiempo, más que sea un mediacito, el realito, había en ese tiempo, ahora yo también lo mismo hago, como antiguo mismo. Nueve años pasó la fiesta, con esta será la diez. Yo mismo le paso, la devoción quería, yo soy religioso, esas coronas, ese vestuario que se pone el *Coraza*, representante de Atahualpa, así como hablaba el Segundo Andrango por el parlante, ellos son representantes. Entonces el Auki Tituaña, el alcalde dijo que este taita *yachac*, es *yachac*, quiere ser curandero, al público hablaba él. De ahí se pasa al municipio, se lleva puercos hornados, mote, papas, plátanos, panes, todos, chicha de jora, todo se le da en maltas cargadas (Entrevista Taita A. 31.5.2001).

14 Personaje antiguo de fiesta indígena, típico de la región.

15 En Ecuador el *priostazgo* es el acto de auspiciar una fiesta patronal, pagando los diezmos a la iglesia, comprando la comida para los invitados y cubrir los demás gastos. El cargo del *prioste* se turna anualmente, y, a nivel social, es obligatorio para alcanzar prestigio en una comunidad (véase Carvalho-Neto, 2001: 288).

Al pasar la fiesta, Taita A. retoma elementos de los rituales y fiestas conocidas de la región (Moreno, 1966: 100-107; Ares Queija, 1988: 30), que le sirven de autorrepresentación, creando, él mismo, el contexto cultural supuestamente prehispánico. De suma importancia para él es, como consta en la cita, la presencia de las autoridades indígenas de la UNORCAC e incluso del alcalde. Encontramos muchos paralelos con la fiesta del Sol; los papeles de anfitrión e invitados, en cambio, parecen ser inversos. Como veremos adelante, se emplean, no obstante, los mismos mecanismos sociales en los dos eventos.

Estructuras conocidas, contextos recreados

En las publicaciones sobre los *yachac* de la sierra norandina se ha creado, sobre todo, una figura conectada a un contexto etnomédico en un marco cosmológico.¹⁶ Se han elaborado análisis profundos sobre la íntima relación entre los *yachac* y las fuerzas sobrenaturales a las cuales saben manejar, incorporando los cerros andinos que se encuentran representados en las piedras de las mesas curativas.¹⁷ La creencia en los cerros existe en términos de una geografía sagrada, según la cual los montes no solamente son personificados sino también sexuados (Caillavet, 2000 [1997]: 400-406; Echeverría Almeida, 1996: 14). Se les atribuye un papel determinante, tanto en la vida cotidiana como en lo referente a las curaciones de enfermedades, explícitamente expresado en el siguiente testimonio recogido en Cotacachi:

Siempre hay la creencia de cerros. Siempre hablamos de Cotacachi, de Mama, es una persona mujer, que siempre ayuda a la humanidad. Entonces nosotros conocemos al Imbabura, le conocemos Taita Imbabura, nosotros conocemos su nombre, es san Francisco y Cotacachi es mama Isabelita [...]. Entonces en la curación también tienen un papel muy importante, y Mama Cotacachi es para ayudar a la persona [...] pero Taita Imbabura es para cuando le hacen la maldad muy fuerte (Entrevista Segundo Morales, 7.4.2001).

La influencia de la religión católica sobre esta relación con los cerros, llevó generalmente a una sustitución de nombres y símbolos cosmológicos andinos por términos y símbolos cristianos. Este hecho se manifiesta claramente en la identificación de las vírgenes cristianas con las deidades prehispánicas de los montes que encontramos en mitos y leyendas, atribuyéndoles a ambos rasgos comunes como el carácter ambivalente —benévolo o malévolo según el trato que se les da— y el motivo de la huida (véase también Wörrle, 2002: 184 y ss. sobre la virgen de el Quinche).

En cuanto a la virgen santa Ana, patrona de Cotacachi, ya hemos descrito sus repetidas fugas. El mismo motivo encontramos en un cuento de Taita F. sobre “María

16 Existen pocos estudios detallados sobre los *yachac* de la región norandina. Véase p. e. Mena, 1969; Schweitzer de Palacios, 1994; Wörrle, 2002.

17 Los primeros análisis de *mesas* andinas curativas se realizaron sobre el chamanismo del norte del Perú: Véase Giese, 1989; Joralemon, 1983; Sharon, 1980.

Isabelita Coloma”, espíritu del monte Cotacachi, que huía a Pisambillo del poblado de Selva Alegre, donde los dueños de una fábrica de cemento la querían detener, con el propósito de tener éxito económico (Entrevista Taita F. 21.6.2000).

La aceptación e incorporación de nuevos elementos se producen, por lo tanto, según los patrones de la estructura existente, sin posibilidad de ruptura. Esta estructura se basa en un principio de reciprocidad, un principio de dar y tomar, estableciendo relaciones de equilibrio entre los elementos del cosmos. La enfermedad se produce, en consecuencia, al infringir este principio, sea en el plano cosmológico o social, y la tarea del *yachac* se constituye en reestablecer el equilibrio.¹⁸

El cambio de estado de la enfermedad a la salud exige al paciente una compensación en forma de un pago llamada “el derecho”, cuya función es restituir dicho equilibrio. El pago se realiza en el momento de la curación poniendo sobre la mesa del curandero unas monedas o billetes, a veces se acompaña de productos agrícolas que se regalan al curandero. Este pago puede ser interpretado como una oferta al espíritu por reintegrar la salud, y es supuestamente el mismo espíritu quien determina la cantidad del dinero. La colaboración de los espíritus, tan decisiva en el proceso de curación, a veces requiere de la celebración de una misa o de la donación de una limosna en favor de un santo o una virgen católica, hecho que nuevamente expresa la mezcla de las deidades prehispánicas andinas con los santos cristianos.

Si el macrocosmos se amplía con nombres de los santos cristianos, el microcosmos, que está representado en la mesa del curandero, se amplía con cruces y estampas católicas, hoy en día también con objetos de otras culturas y religiones, que se colocan en la mesa en un orden preestablecido.

Cada curandero dispone de una mesa individual con objetos que ha ido encontrando durante su aprendizaje o ha heredado y, en algunos casos, ha comprado, dándoles a todos un valor personal. Al momento de formar el conjunto de la mesa, no obstante, existen modelos de rasgos locales culturalmente determinados para atraer a los espíritus y reunir las fuerzas sobrenaturales de manera más eficaz, para “que trabaje”.

Los objetos cumplen ciertas funciones médicas y simbólico-mágicas en el proceso de la curación: o bien repelen las fuerzas negativas o reponen las fuerzas del bien. Esta doble función de las herramientas se hace evidente también en la utilización de plantas medicinales, las cuales poseen, de igual manera, aparte de su valor curativo, propiedades simbólico-mágicas. Se encuentra en las parafernalias, además de perfumes y trago, incienso y agua bendita traída de una iglesia.

Dadas las eventuales relaciones con la selva, a las herramientas andinas de la curación, se pueden agregar elementos de origen de estas regiones. A estos se les

18 Véase Schweitzer de Palacios, 1994: 73, 223; 2003: 209 y ss.; sobre la etiología indígena de la región andina del Ecuador véase p. e. Balladelli, 1988; Estrella, 1978. El Informe de Andrade Echeverría (1997) es la investigación más detallada al respecto del Cantón Cotacachi, pero lamentablemente no está publicada.

otorgan de igual manera atributos en las concepciones andinas propiamente dichas. No existe un contenido simbólico correspondiente a las tradiciones selváticas que lleve a que los elementos chamánicos adquieran otra proyección simbólica (véase Wörrle, 2003).

Al analizar los tres *yachac* de Cotacachi, protagonistas de este artículo, hemos visto su respectiva afiliación a los espíritus de los cerros y a las vírgenes, de modo que cada uno expresa su devoción de distinta manera. El cumplimiento de los fundamentos estructurales anteriormente descritos se manifiesta no únicamente en sus herramientas y las etapas curativas, sino en el conjunto de su religiosidad y ritualidad. También se hace evidente que, aunque se introducen elementos de otras tradiciones culturales o religiosas, estos amplían pero no disuelven las estructuras existentes.

Los *yachac* Taita F. y Taita M. claramente trabajan con los espíritus de uno o varios cerros andinos. En sus rituales se logra el cambio del “mal” al “bien” en un principio recíproco, y existe el doble significado de sus herramientas, curativo y simbólico. Ambos *yachac* pertenecen a escuelas curativas andinas, de distintas tradiciones locales o familiares, existiendo en el caso de Taita M. la relación con las etnias de la selva. Aún así, subordina los elementos traídos de estas regiones a las categorías andinas, como se observó en el ejemplo de las lanzas de chonta, igual que los “remedios de botica”, que clasifica en “frío” o “caliente”.¹⁹

El *yachac* Taita A., en parte mestizado, atribuye explícitamente a la virgen santa Ana sus poderes curativos y cumple con su obligación en términos de reciprocidad ofreciéndole la fiesta del Coraza. El motivo para hacerlo corresponde una vez más a una “tradición andina” en el sentido en que las vírgenes —dada su identificación con las deidades prehispánicas de los cerros— poseen un carácter ambivalente. Por un lado, realiza la fiesta en agradecimiento, y por otro lado, lo hace por temor a perder la benevolencia de dicha virgen y en consecuencia perder el poder de curar. Si bien el ritual de Taita A. no pertenece a una tradición conocida, contiene los elementos propios de sacar el “mal” (a la persona del rey David) y restituir el “bien”, y el *yachac* manifiesta ser conservador de los conceptos andinos.

Aunque existen numerosos análisis sobre los contenidos cosmológicos de los rituales curativos, poco se sabe sobre las funciones sociales y religiosas de los *yachac* dentro y fuera de su comunidad. Estos aspectos del fenómeno del chamanismo están reservados a las regiones selváticas donde se atribuye a los chamanes mayores competencias (Rogers, 1985: 108).

Por estas razones, se podría demostrar el fundamento cosmológico andino que prevalece en los rituales y en las creencias de los tres *yachac*, pero solamente se pueden definir algunos aspectos sociales respecto a ellos. La tarea se vuelve aún más complicada teniendo en cuenta los últimos procesos socio-políticos en el Ecuador, en particular el auge del chamanismo en la ola neochamánica, y, por otro

19 La clasificación de plantas en categorías frío/caliente es un sistema que se encuentra en casi toda América Latina. Véanse obras citadas sobre la etiología indígena.

lado, el redescubrimiento de la figura del *yachac* en el discurso político por parte de las autoridades indígenas.

Estos movimientos confluyentes han dado lugar a estereotipos en la representación pública de la figura del *yachac*, sin diferenciar la procedencia de los distintos rituales, ni mucho menos prestar atención a la “autenticidad” del *yachac*, ya sea en lo ritual o en lo social. Patrones de autenticidad van a ser en muchos casos sólo la vestimenta y el dominio de algún idioma indígena. Símbolo de la resistencia indígena contra los invasores, con tradición desde tiempos coloniales, la figura del *yachac* se ha convertido en emblema de la indianidad por antonomasia, acaudillando al pueblo indígena en manifestaciones y rechazos contra el gobierno establecido.

Como consta en el siguiente testimonio de un líder indígena de Cotacachi, el discurso se acerca a un ideal del *yachac*, que no se sabe si viene de la lectura de estudios antropológicos históricos²⁰ o de sus propios recuerdos de infancia:

Bueno, desde antes y hasta la actualidad, el taita *yachac* es respetado en todas las comunidades; desde el punto de vista por su sabiduría, ha ganado también el respeto, es porque él ha sido un líder en la comunidad, todo mundo le respetaba porque él, de cierta manera todo *yachac*, [...] cuando hay una fiesta religiosa en la comunidad, diga una misa a un santo, diga para una misa a los espíritus, que por los malos compañeros, cuando muere a la semana de la muerte, al mes y al año, entonces ellos son los que alzan la *mesa* que le llaman ellos, la *mesa* es un almuerzo comunitario, entonces ellos tienen que estar siempre al frente de cualquier situación en la comunidad. Entonces, igual cuando hay alguna desgracia, ellos son los primeros que tienen que conocer, que tienen que ayudarnos, y más que todo ellos desde antes, pues de una u otra manera han sabido comunicarse con las autoridades y han tenido quizá un privilegio de cierta gente que respeten a ellos, entonces, ellos han ganado primero, pues, yo siempre sabemos que los taitas *yachacs* han sido líderes en las comunidades, especialmente han sido presidentes de las comunidades. Entonces ellos de toda manera han ganado esa confianza de respeto y consideración de los miembros de las comunidades (Entrevista Rafael Guitarra, 22.2.2001).

Según el mismo entrevistado, la posición del *yachac* como líder político y moral de su comunidad, cesó no tanto por intervención de las autoridades coloniales españolas o mestizas, sino más bien como consecuencia del otorgamiento de la ley de comunas de 1937 que sustituyó a los representantes “tradicionales” por un cabildo comunal elegido. La tarea del *yachac* en lo que se denomina “sistema médico tradicional”, conocida por los estudios anteriormente mencionados, siguió persistiendo.

Para no caer en la discusión sobre la creación de contextos culturales y su supuesta autenticidad, examinemos algunos detalles que conocimos sobre los tres *yachac* de Cotacachi. Se muestran algunas funciones que realizan dentro y fuera de la comunidad, que, a primera vista, no están directamente relacionadas con una función etnomédica. Especialmente en los casos de Taita F. y Taita A. existen

20 Aparte de conocer las crónicas de Indias, los dirigentes me citaron repetidamente el artículo de Salomon, 1985.

elementos como son el compadrazgo, la redistribución de bienes, la participación en fiestas y hasta el *priostazgo*, que corresponden a compromisos sociales en una comunidad indígena.

Teniendo en cuenta la estructura cosmológica anteriormente descrita, estas funciones tienen una explicación en el principio de la reciprocidad, según la cual se definen no solamente las relaciones entre las fuerzas sobrenaturales y los seres humanos, sino también las relaciones interpersonales. La concepción de equilibrio ideal entre los seres del cosmos, corresponde a la mencionada concepción indígena de la salud, por lo tanto el equilibrio cosmológico y social es un asunto relacionado con el oficio de *yachac*.

Ahora bien, los aspectos que forman la rutina de un *yachac* y complementan sus tareas son diversos. Allí se revela una imagen de una institución indígena de larga tradición, por lo que encontramos estructuras análogas del orden cosmológico y social.

Hemos descrito cómo la cosmovisión se amplía con elementos de culturas y religiones ajenas sin perder su estructura. Veamos ahora cómo los *yachac* en sus relaciones sociales afrontan los nuevos contactos culturales y nuevas formas organizativas en las propias organizaciones indígenas, y cuáles son sus consecuencias. Para llegar a este propósito hay que profundizar el análisis de la política de las organizaciones en cuanto a los *yachac*, no sólo en lo ideológico, sino en la práctica.

Por sus conocimientos médicos, los *yachac* captan desde hace algunos años el interés de las organizaciones nacionales e internacionales, y se busca su integración en proyectos de desarrollo en el campo de la salud. La idea de que puedan servir en programas de la atención básica de salud en las comunidades indígenas, fue retomada por la UNORCAC a través del proyecto de *Jambi Mascari* —la búsqueda de salud—, el cual intenta instalar una red de servicios médicos, incluidos los “tradicionales”, en el cantón. Se ha convocado también a los *yachac* de la región para participar en reuniones bajo la promesa de otorgarles licencias. Existe también el afán de las autoridades indígenas de involucrarlos en proyectos de reforestación y saneamiento ambiental, por la relación de los *yachac* con la ecología y geografía de la zona.

El avance de la UNORCAC en esta integración de los chamanes al desarrollo comunitario se encuentra con dificultades. La confrontación entre una institución formalizada, según los conceptos de la sociedad occidental “profesión médico indígena”, y una institución informal indígena *yachac*, tiene limitaciones en el grado de aceptación mutua en las actividades que realizan. Los *yachac* están en contra de una organización de curanderos dirigida por la UNORCAC, debido a los celos característicos existentes entre los *yachac*: el miedo de revelar el “saber secreto” y el riesgo de que “otros” hagan negocio con los conocimientos tradicionales. También algunos curanderos pertenecen actualmente a asociaciones diversas de la medicina tradicional.

Formalizar la legitimación y criterios de aceptación en una asociación, está en contradicción con la apropiación “tradicional” del poder curativo, que aumenta o disminuye según el reconocimiento y la confianza de los pacientes. Al observar la colaboración prestada por los *yachac* Taita F. y, en mayor grado, de Taita M. a la UNORCAC, se destaca que tienen años de experiencia con organizaciones, sea de desarrollo o sea indígena comunal o local. Ellos han ampliado sus relaciones sociales por estos sectores, en cumplimiento del término de la reciprocidad, ganando por su labor no sólo dinero, sino también mayor prestigio, mientras que la organización dispone de la representación legal indígena para sus fines políticos. La ayuda mutua funciona siempre y cuando se desenvuelva en los términos y temas predeterminados, sin perjudicar la estructura tradicional de las relaciones cosmológicas y sociales.

De forma inversa a las acciones descritas, tenemos el caso de la fiesta del *Coraza*, que representa paradójicamente una comprobación de estos planteamientos y demuestra, al mismo tiempo, la intrínseca relación entre lo religioso y social comunitario. En esta fiesta se cambian los papeles: un *yachac* invita a las autoridades indígenas a participar como invitados oficiales a su fiesta, ganando ellos prestigio social, mientras él dispone, de esta manera, de la representación política para sus fines religiosos. En todos los casos, el intercambio entre los *yachac* y los representantes indígenas es el reconocimiento de un prestigio mutuo.

A manera de conclusión podemos decir que si bien los nuevos contactos culturales por parte de los *yachac* llevan a la introducción de nuevos elementos religiosos y nuevas relaciones sociales, no llevan a un cambio o a la disolución del curanderismo en el ámbito comunitario en todos sus aspectos. Así como las respectivas estructuras permanecen, se recrean los lazos sociales en conceptos tradicionales y fortalecen a los *yachac*.

Finalmente, el espacio que se les da a los *yachac* por parte de las organizaciones indígenas en su movimiento político, les brinda más prestigio y reconstituye su posición social. La poca efectividad de los intentos de integración, en cambio, en los proyectos comunitarios de salud, en términos formalizados, muestra que estos procesos no tienen mayor influencia sobre su “mundo de la curación”. El acceso a sus poderes curativos y su reconocimiento profesional y social en la comunidad siguen desarrollándose bajo principios de generaciones anteriores. Ninguna legitimación formal puede influir sobre sus relaciones con las “fuerzas sobrenaturales” de las cuales depende su capacidad y su prestigio. Los *yachac* disponen de un talento de comunicación con los representantes de las nuevas instituciones, y, a la par, de una aptitud para mantener los valores tradicionales que les permiten realizar sus múltiples actividades. En eso está el secreto de la propia sobrevivencia.²¹

21 Esta consideración está en contraposición con mis planteamientos de 1994, donde me refiero a los curanderos de San Miguel del Común, una comunidad indígena asentada cerca de Quito.

Bibliografía

- Andrade Echeverría, Marco (1997). *Informe de investigación: Medicina tradicional e interacción de sistemas médicos en las comunidades andinas del Cantón Cotacachi*. Manuscrito sin publicar.
- Ares Queija, Berta (1988). *Los Corazas. Ritual Andino de Otavalo*. Abya Yala/Instituto Otavaleño de Antropología, Quito.
- Balladelli, Paolo (1988). *Entre lo mágico y lo natural: La medicina indígena. Testimonios de Pesillo*. Abya-Yala, Quito.
- Caillavet, Chantal (2000) [1997]. "La Geografía sagrada del Otavalo prehispánico". En: Caillavet. *Etnias del Norte. Etnohistoria e Historia de Ecuador*. Casa de Velásquez, IFEA, Abya-Yala, Quito, pp. 397-424.
- Carvalho-Neto, Paulo (2001). *Diccionario del Folklore Ecuatoriano*. Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.
- Centro de Estudios y Promoción para el Desarrollo social (1998). *Investigación sobre la Situación de la Salud en Cotacachi*. Manuscrito no publicado, Cotacachi.
- Comité Intersectorial de Salud de Cotacachi (1998). *Informativo. Cotacachi "Cantón Saludable"*. Manuscrito no publicado, Cotacachi.
- Crain, Mary M. (1989). *Ritual memoria popular y proceso político en la sierra ecuatoriana*. Editora Nacional/Abya-Yala, Quito.
- Echeverría Almeida, José (1996). "Árboles, manantiales y cerros sagrados en las Andes septentrionales del Ecuador". En: *Sarance*, 23, pp. 11-22.
- Estrella, Eduardo (1978). *Medicina aborígen*. Quito.
- Giese, Claudius Cristoba (1989). *Curanderos. Traditionelle Heiler in Nord-Peru (Küste und Hochland)*. Münchner Beiträge zur Amerikanistik 20. Hohenschäftlarn.
- Joralemon, Donald (1983). *The Symbolism and Physiology of Ritual Healing in A Peruvian Coastal Community*. Ph.D. Diss. University of California, Los Angeles.
- Médicos sin Fronteras y MSP-E/UNORCAC (1998). *Medicina tradicional e interacción de sistemas médicos en las comunidades andinas del Cantón Cotacachi*. Versión resumida por Tannia Mendizábal. Trabajo de maestría sin publicar, Quito.
- Mena, Vicente (1969). "Algunos Aspectos de Medicina Popular en La Calera, Provincia de Imbabura". En: *Revista del Folklore Ecuatoriano*, No. 3, pp. 5-39.
- Moreno, Segundo Luis (1966). *Cotacachi y su Comarca*. Quito.
- Moreno Yáñez, Segundo y Figueroa, José (1992). *El Levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*. Fundación Ecuatoriana de Estudios, Quito.
- Neumann, Stefan (1994). *Sólo unidos somos fuertes. Entstehung und Festigung ethnisch-politischer Organisationen im Tiefland von Ecuador am Beispiel der Federación de Centros Shuar*. Holos, Bonn.
- Rogers, Mark (1995). *Images of Power and Power of Images. Identity and place in Ecuadorian Shamanism*. Ph.D. Dissertation Departement of Anthropology, University of Chicago, Manuscrito sin publicar.

- Rohr, Elizabeth (1991). *Die Zerstörung kultureller Symbolgefüge. Über den einfluß protestantisch-fundamentalistischer Sekten in Lateinamerika und die Zukunft des indianischen Lebensentwurfs*. München (sin datos editoriales).
- Salomon, Frank (1980). *Los Señores étnicos de Quito en la época de los Inca*. Colección Pendoneros, 10. Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.
- _____ (1985) [1983]. “Chamanismo y política en la última época colonial del Ecuador”. En: *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador*, VII, 21b. Banco Central, Quito, pp. 487-509.
- Sánchez-Parga, José y Pineda, Joaquín (1985). “Los *yachac* de Ilumán”. En: *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador*, VII, 21b. Banco Central, Quito, pp. 511-581.
- Schweitzer de Palacios, Dagmar (1994). *Cambiashun. Las prácticas médicas tradicionales y sus expertos en San Miguel del Común, una comuna indígena en los alrededores de Quito*. Mundus Reihe Ethnologie, Vol. 81. Holos Verlag, Bonn.
- _____ (2003). “Von Heilern und Fernsehstars. Die *yachac* von Cotacachi zwischen gestern und heute”. En: Schweitzer y Wörrle (2003), pp. 181-228.
- Schweitzer de Palacios, Dagmar y Wörrle, Bernhard (eds.) (2003). *Heiler zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors*. Serie Curupira, 15. Curupira, Marburg.
- Sharon, Douglas (1980). *El chamán de los cuatro vientos*. Siglo Veintiuno Editores, México, Madrid, Buenos Aires, Bogotá.
- Wörrle, Bernhard (2002). *Heiler, Rituale und Patienten. Schamanismus in den Anden Ecuadors*. Reimer-Verlag, München.
- _____ (2003). “Wissen, Macht und fremde Federn. Interethnische Heilerbeziehungen in Nordecuador”. En: Schweitzer de Palacios y Wörrle (2003), pp. 27-71.