

# Las 'mujeres que limpian': una revisión crítica-constructiva de la interpretación intercultural en los mercados urbanos de Cuenca (Azuay, Ecuador)

The 'woman that clean': a critical-constructive revision of the intercultural interpretation in the urban markets of Cuenca (Azuay, Ecuador)

**Josef Drexler**<sup>1</sup>

Universidad de Cuenca, Ecuador/ Ludwig-Maximilians-Universität München, Alemania

*josef.drexler@gmx.de*

**Lidia Esther Contenido Minga**

Universidad de Cuenca, Ecuador

*ckillaku@yahoo.com*

**Resumen:** El siguiente artículo documenta y analiza, desde una perspectiva intercultural, tanto los conceptos de la etiología y de la prevención como las prácticas de tratamiento de enfermedades de las sanadoras urbanas de la provincia de Cuenca, Ecuador. A través del análisis y la deconstrucción de los conceptos clave del proyecto de investigación llegamos a la conclusión de que el término de la 'hibridación cultural', entendido en el sentido de procesos inconscientes y arbitrarios de una combinación de culturas que constituye un teorema de la lógica cultural del globalismo, es insuficiente y que la apropiación e integración auto-consciente y reflexiva de elementos provenientes de otras culturas a la propia gramática cultural configura lo que hoy se denomina 'interculturalidad'. El resultado de nuestro trabajo de campo es que tanto las nociones etiológicas como las prácticas de las 'limpias' en los mercados urbanos atestiguan una fuerte herencia indígena, sin incorporación de elementos de la biomedicina occidental. Nuestra interpretación propone la consideración estas prácticas de la medicina andina-popular como formas de resistencia de la cultura indígena, desarrolladas en el largo proceso de dominación y exclusión por parte de los 'blancos'. En esta perspectiva que abandona el discurso de victimización del indígena, se puede decir que las sanadoras urbanas en los espacios periféricos de los mercados de Cuenca 'bautizan' a casi todos los niños con la espiritualidad indígena, lo que nos conduce a pensar en un nuevo concepto de 'reconquista espiritual-cultural'.

**Palabras Clave:** sanadores populares; medicina andina; antropología urbana; mitos andinos; resistencia cultural; Cuenca; Ecuador; siglo XXI.

1 Agradezco de manera especial al Proyecto Prometeo de la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación de la República del Ecuador por su patrocinio en este trabajo.



Recibido: 29 de febrero 2016; aceptado: 7 de julio de 2016

INDIANA 34.1 (2017): 281-307

ISSN 0341-8642

<http://dx.doi.org/10.18441/ind.v34i1.281-307>

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

**Abstract:** This article documents and analyses the concepts of etiology and prevention as well as the healing methods used by the urban healers of the province of Cuenca, Ecuador. Through the analysis and deconstruction of key concepts of our investigation, we conclude that the term of 'cultural hybridization', in the sense of unconscious and arbitrary processes of the mixture and pastiche of cultures (a paradigm of the cultural logic of globalism), is insufficient because it does not consider the dense description of the cultural practices of urban healers, which demonstrates the conscious and reflexive appropriation and incorporation of elements of other cultures in the cultural grammar system of Andean ancestral medicine that we prefer to call 'interculturality'. The result of our investigation is that the cleansing rituals in the urban markets of Cuenca testify to a strong indigenous heritage, without the incorporation of elements of western biomedicine. Our investigation proposes to translate these practices of Andean popular medicine as ways of resistance of indigenous culture, born during the large historical process of domination and exclusion by the 'White Man'. In this perspective, which abandons the discourse of the victimization of the Indian, we affirm that the urban healers baptize a large number of the children in the peripheral urban spaces of Cuenca with indigenous spirituality, which we call 'spiritual-cultural reconquest'.

**Keywords:** popular healers; Andean medicine; urban anthropology; Andean myths; resistance of culture; Cuenca; Ecuador; 21<sup>st</sup> century.

## Introducción

Las siguientes consideraciones presentan un resumen preliminar de los resultados de la investigación de campo que realizamos sobre la temática de la 'medicina ancestral' en el núcleo urbano de Cuenca y Saraguro, y su relación con la biomedicina 'occidental'.

El tema de la investigación, ubicado dentro del área de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad de Cuenca y aprobado por la 'Dirección de Investigación de la Universidad de Cuenca' (DIUC), es la 'Hibridación cultural en salud, significados y sentidos. Una mirada al malestar en el mundo kichwa de Cuenca, El Tambo, y Saraguro'. Hasta el momento, el lapso de nuestra investigación en curso (que está previsto para terminar en marzo de 2017) cubre un periodo de casi medio año (desde abril hasta septiembre 2015), aunque empezamos con nuestros estudios en noviembre 2014, trabajando en el proyecto de investigación de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad de Cuenca y de la DIUC, en el marco del proyecto de la 'Integración intercultural de las medicinas occidental y ancestral en el manejo del dolor crónico y el uso de plantas medicinales'.

Como metodología de investigación escogimos la 'entrevista etnográfica' y la 'participación observación', en el sentido de la Antropología cognitiva (Spradley 1979, 1980), y la 'participación densa' (Spittler 2001). Iniciamos aproximándonos al contexto urbano a través de los rituales al mundo de la medicina ancestral, haciéndonos 'limpiezas'. Según el antropólogo Spittler, esta metodología de la 'participación densa' busca el 'aprendizaje sensual', la 'encarnación etnográfica', la 'vivencia compartida' del etnógrafo con los miembros del grupo social donde se está realizando la investigación.



Figura 1. Mapa del Ecuador. <<http://www.nationsonline.org/oneworld/map/ecuador-political-map.htm>> (20.06.2017).

Se trata de un 'sentir de la cultura', de un 'profundo entendimiento del mundo de vida' (*Verstehen der Lebenswelt*) de otra escena socio-cultural; en cierta manera se trata de una interrelación entre etnografía y fenomenología (véase Tocancipá-Falla 2010). Al principio de nuestra investigación recurrimos también a la 'conversación ero-épica', desarrollada y expuesta por Girtler (2001: 147-168). No obstante, considerando el corto tiempo que nos quedaba para presentar nuestros primeros resultados, y teniendo en cuenta las experiencias de Drexler con esta metodología, comenzamos a recurrir más y más a la entrevista etnográfica de Spradley. Al respecto, empezamos a formular preguntas descriptivas, antes de construir cuestionarios estructurales, seguidos de cuestionarios con preguntas diádicas y triádicas de contraste, con el fin de descubrir semejanzas y

diferencias entre los ‘términos *folk*’ y así lograr las taxonomías desde la ‘visión *emic*’, es decir la ‘visión desde adentro’.

También preguntamos a los sanadores y sanadoras, cómo iban a corresponder ellos con la investigación acerca de nuestro tema; estrategia ya desarrollada por algunos antropólogos (Crapanzano 2010: 175). Aunque nuestra investigación está en proceso, logramos avanzar en la ‘descripción densa’ (Geertz 2003) de la etiología, de la prevención y de la curación de las enfermedades, de los conceptos *folk* y las prácticas en los mercados urbanos de Cuenca, donde las ‘limpiadoras’ –‘las mujeres que limpian’– realizan sus prácticas curativas los martes y los viernes de cada semana. Conversamos con las sanadoras y los sanadores, con vendedoras de plantas medicinales, y con usuarios (‘pacientes’) que buscan los servicios de los profesionales de la medicina ancestral.

Aunque nos referimos a sanadores, en este artículo nos enfocaremos en el trabajo de las mujeres sanadoras o limpiadoras, no porque el trabajo de los hombres no sea importante sino porque en los mercados urbanos son exclusivamente mujeres que prestan este servicio. Un examen más detenido de este contraste de géneros amerita más análisis y desarrollo.

Para completar el panorama de los sanadores urbanos conversamos con otros sanadores, incluso con *yachakuna* o *taytas* –hombres de conocimiento–, en Cuenca que a menudo manejan otro nivel de sanación. Como nuestro tema son las influencias de la biomedicina en la medicina ancestral –y su posible ‘hibridación cultural’– ampliamos nuestra región geográfica de investigación, conversando con sanadores de la ‘medicina ancestral’ de Saraguro, teniendo en cuenta los avances de la ‘etnografía multi-situada’ en el sistema del mundo moderno del capitalismo global de Marcus (2001).

Aunque nuestra investigación tiene como enfoque la visión *emic*, tenemos que contextualizar nuestras vivencias y los datos adquiridos, en el sentido de los postulados de la antropología moderna; i.e. la visión *etic*. Así por ejemplo, Sanjek (1996: 295) habla del ‘triángulo antropológico’ de la etnografía, donde los otros dos polos ocupan la ‘comparación intercultural’ (*cross-cultural perspective*) y la ‘contextualización’ –la economía política, la historia, entre otros–, teniendo en cuenta el marco teórico de los avances de la antropología social y cultural. La misma línea de investigación proclama Lévi-Strauss (1995: 366ss.), cuando distingue entre la etnografía propiamente dicha, la etnología, y la antropología. Durante largas conversaciones desarrollamos nuestro ensayo de ‘interpretación densa’ donde Josef Drexler aportaba reflexiones tanto desde sus vivencias tras veinte años de investigaciones de campo entre varios pueblos indígenas de Colombia (los zenúes de la Costa Caribe, y los nasa de la zona andina del Cauca), como desde sus estudios profundos de las cosmovisiones indígenas; y Esther Contenido, como indígena saragura, las aportaba desde toda una vida de vivencias en el mundo saraguro. Vista de esta manera, la empresa etnográfica era un

asunto verdaderamente inter-cultural desde el principio: un trabajo comparativo entre la cultura alemana, saragura, indiomestiza de Cuenca, y Esther siendo una 'saragura de frontera' que se ha venido moviendo desde hace años entre su mundo y el mestizo. A ello se suma el acervo antropológico de las teorías antropológicas modernas y la filosofía 'occidental', especialmente considerando sus líneas 'subversivas', en particular los avances del posestructuralismo y la teoría crítica. Lo que resultó, sin embargo, no fue ninguna 'hibridación' cultural, sino muy por el contrario una reflexión intercultural de alto nivel, muy fértil y productiva, traduciendo las vivencias indiomestizas e indígenas a un discurso académico. El análisis se desarrolla en tres secciones: En la primera, abordamos el tema de la deconstrucción crítica del teorema de la 'hibridación cultural' del globalismo; en la segunda sección se presentan los conceptos y la prácticas etnomedicinales de las mujeres que hacen sus rituales de limpieza en los mercados urbanos de Cuenca. Finalmente en una tercera sección nos enfocamos en una interpretación de la medicina ancestral urbana que se basa, entre otros, en las consideraciones de Taussig (1982, 1987) acerca del tema del 'monte', desarrollando una perspectiva crítica de la interculturalidad.

### La 'hibridación cultural' del globalismo

El tema de la 'hibridez cultural', de lo 'híbrido' es uno de los temas preferidos de la teoría poscolonial (Bhabha 1994; Canclini 2001). No obstante, cuando conversábamos tanto con limpiadora/es urbana/os como con sabedores espirituales de los saraguros, ellos rechazaron este término. Según ellos, el término 'híbrido' equivale a ser 'estéril', 'infértil', comparable a una 'mula'. La aymara Silvia Rivera Cusicanqui también afirma que la noción de 'hibridez' es una "metáfora genética que connota esterilidad" (Rivera Cusicanqui 2010: 70). Este modelo es el biológico, ya que en el modelo biológico el cruce de dos razas produce una raza nueva, un "tercero completamente nuevo" (Rivera Cusicanqui 2010: 69). La autora, sin embargo, prefiere hablar de *chi'xi*, una palabra aymara que se refiere a la lógica del 'tercer incluido', a la "coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan" (Rivera Cusicanqui 2010: 70). Además, llamar a alguien como 'híbrido', es calificarlo, o hasta culparlo de estar 'culturalmente desnudo', 'usurpado por lo ajeno'. Ello no aplica solamente a pueblos indígenas y nacionalidades. En el caso de sociedades campesinas, un término sugerido para explicar lo mismo fue aquél introducido por Kearney (1996), de 'polybiano' –'poli', de varios, y 'bio', vidas– para indicar cómo este tipo de grupos al norte de México se 'mueve' entre varios mundos y por lo tanto su denominación de campesinos debe cambiar (para una crítica ver Tocancipá-Falla 2005).

Aparte de ser una categoría de exclusión, esta noción de moda demuestra una base conceptual equivocada, ya que aparentemente presume que hay algo como culturas 'puras', y no es así, como aclara Sahlins (2001: 314-315):

De todo esto se desprende que lo híbrido es todo. Entiendo por híbrido la idea de Homi Bhabha de una medianía deconstruida (1994: 38-39); tal vez por carecer de referentes mundiales ha llegado a significar popularmente una mezcla cultural que llamábamos aculturación. En ese sentido, como enseñaron Boas, Kroeber & Co. todas las culturas son híbridas. Todas poseen más partes foráneas que localmente inventadas. Recordemos la descripción clásica de Linton (1937) de una mañana en la vida de alguien ciento por ciento estadounidense, quien después del desayuno se acomoda a fumar un cigarro inventado en Brasil, en el momento en que lee el periódico del día en caracteres inventados por los antiguos semitas, impreso por un proceso creado en Alemania, sobre un material inventado en China. Al revisar la última advertencia editorial sobre los terribles resultados que tiene para las instituciones adoptar ideas foráneas, agradece a una deidad hebrea, en una lengua indoeuropea, el hecho de ser ciento por ciento – sistema decimal inventado por los antiguos griegos – americano – de Américo Vesputti, geógrafo italiano –. Lo híbrido es una genealogía, no una estructura, como ha dicho Jonathan Friedman (1997). Todas las culturas son ampliamente foráneas en su origen y distintivas localmente en sus patrones.

El concepto de hibridez, entendido en el sentido de Bhabha (1994; Yasar 2003) como *deconstructed in-betweenness*, refleja la situación paradójica de la *intelligentsia* poscolonial que habita este tercer espacio del “ever-shifting interstitial” (Crapanzano 2010: 179). En palabras de Dirlík (1994: 356), poscolonialidad sería más bien “la condición de la *intelligentsia* del capitalismo global” que ocupa una privilegiada posición de clase y que tendría que asumir la gran tarea de generar una “crítica de su propia ideología y formular prácticas de resistencia contra el sistema que los ha producido”.<sup>2</sup> Por consiguiente ‘hibridez’ resulta una ‘noción peligrosa’ (Kraidy 2005: vii; Dirlík 1999). Mientras que Dirlík (1994) y Friedman (1997, 1999, 2002a, b) critican el paradigma de la ‘hibridación cultural’ como creación teórica, nacida de una posición social privilegiada de la *intelligentsia* del Tercer Mundo, nosotros interpretamos este teorema de igual manera que el multiculturalismo y el postmodernismo, como lógica cultural del globalismo (Jameson 1991; Kraidy 2005). Por cierto, con esto no queremos negar que sí haya “identidades híbridas” (Friedman 1997: 88).

Al respecto, nosotros discutimos el término ‘hibridación’ en lo que se refiere a lo cultural, sabiendo que es un término que se aplica a muchos otros fenómenos (Pieterse 2001). Como sinónimo a menudo se habla del ‘sincretismo’, que según la definición de Bastide (1970: 101) “consiste à unir des morceaux d’histoire mythique, de deux traditions différentes, en un tout qui reste ordonné par un même modèle significatif”. Ahí surge un gran problema: Pensando en los estudios afro-americanos, el antropólogo francés Michel Leiris fue uno de los primeros que ha demostrado cómo los practicantes del

2 “[...] poscolonialidad es la condición de la *intelligentsia* del capitalismo global. La pregunta entonces no es si esta *intelligentsia* global puede (o debería) retornar a las lealtades nacionales sino, en reconocimiento de su propia condición de clase en el capitalismo global, puede generar una crítica consistente de su propia ideología y proponer prácticas de resistencia contra el sistema del cual es su producto” (Dirlík 1994: 356; traducción: Drexler).

vudú haitiano tuvieron la habilidad (y necesidad) de enmascarar sus deidades africanas detrás de las imágenes de los santos católicos, para poder ejercer y preservar su cultura (véase también Fernández 2005). Aunque si adoptamos esta interpretación del sincretismo como práctica subversiva cultural, surge el dilema de si ese 'enmascaramiento' no llevó durante el proceso histórico del encuentro de dos culturas a una internalización de los conceptos foráneos, en nuestro ejemplo católico.

"The most conspicuous shortcoming is that hybridity skips over questions of power and inequality: 'hybridity is not parity'" (Pieterse 2001: 224).<sup>3</sup> O sea, según nuestro punto de vista en estos procesos de combinación de elementos culturales siempre interfieren relaciones de poder que por regla general pueden ser asimétricas –pensemos en la conquista, la sociedad colonial que buscaba dominar a los indígenas por medio de la misión forzada–. Otro problema que refiere el mismo Pieterse (2001), es que el término 'híbrido' hoy en día es problemático considerando "identity politics and politics of difference" –en el contexto de la lucha de los movimientos sociales e indígenas y de las 'fronteras étnico-culturales' (*ethnic boundaries*)– que a su vez son ambivalentes porque en su última consecuencia pueden llevar a limpiezas étnicas y 'raciales', como por otro lado el insistir en la cultura propia puede constituir una estrategia eficiente de resistencia. Teniendo en cuenta primeramente que los propios sanadores rechazan fuertemente este término 'híbrido', y segundo, que el término sugiere algo como culturas 'puras', y tercero, que tanto el término 'hibridación' como 'sincretismo' nos parecen categorías ambiguas (Pye 1971) y no propiamente analíticas, preferimos hablar de 'interculturalidad' (Rappaport 2005: 7), como encuentro de culturas, muchas veces caracterizado por juegos de poder y dominación.<sup>4</sup>

3 "La limitación más visible es que la hibridez evade las preguntas sobre el poder y la desigualdad: 'la hibridez desconoce la igualdad'" (traducción: Drexler).

4 No obstante, los actores de los movimientos sociales latinoamericanos tienen un concepto normativo y altamente político de una 'interculturalidad' horizontal, como se ve claramente del citado siguiente del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC): "Hoy en día entendemos el concepto de la interculturalidad como el partir desde del conocimiento de lo propio para ir integrando otros conocimiento de afuera. El ejercicio de la interculturalidad es netamente político, puesto que busca llegar a la creación de condiciones para el establecimiento de relaciones horizontales de diálogo entre diferentes. Es decir, la interculturalidad comprende las relaciones generadas y vivenciadas desde la valoración y respeto por el otro, en la búsqueda de condiciones de igualdad desde las diferencias" (PEBI & CRIC 2004: 115).

Clase de enfermedad	Etiología	Sintomatología	Diagnóstico	Tratamiento (curación/sanación)	Prevención	Plantas amargas	Macerados (líquido para sorber con la boca o con chisquetes)
<b>Mal de ojo</b>	Es el ojo muy fuerte, (no siempre) va con intención de causar daño. Se presenta en niños y adultos.	Lagañas en los ojos, decaimiento corporal, mal genio, los niños lloran.	Huevo (lectura)	<i>Chuka-chuka.</i> El uso de la vela para establecer comunicación entre la persona y los espíritus (santos).	<i>Chuka-chuka:</i> cuando la persona tiene una mirada fuerte, ella puede hacer una cruz con la saliva en la frente del niño que está viendo, para evitar enfermarle.	Atado de plantas usadas para la limpia: ruda, santa maría, poleo, chilco, chilchil, inga rosa, eucalipto, laurel, aliso, nogal, piñan, altamiso, atuk sacha	Trago con romero, hojas laurel, gotitas de aroma de jasmín. Se usa preparado al final de toda la limpia. Para el soplo se usa trago macerado con nogal, romero, laurel, en su uso se mezcla con agua bendita.
<b>Mal aire – mal viento</b>	Agua estancada, quebradas, huecos, zanjas (llenos de mal aire, del agua sucia), lugares solitarios, de malos olores, cementerios; el mal aire es “una persona”, “humo”, “microbios” (se contagia).	Dolor de cabeza, espalda, estómago, náuseas, desanimo, sueño.	Huevo (lectura): dos manchas rojas, nube azulita en la clara cerca de la yema, perlititas (burbujas) pegadas en la yema, pero si estas se levantan con la clara, malas energías (envidias). Uso del tabaco (cuando se quema desigual, ‘disparejo’ hay aún malas energías que curar). El uso de la vela como medio de comunicación entre el paciente y el santo, pero también se usa como diagnóstico.	<i>Chuka-chuka</i> se llama a una preparación en forma de pomada que tiene plantas como: chilchil, culantro, chichira, ruda, ajo macho; se muele con carbón, agua bendita, agua florida y timolina. Esta preparación jala las energías malas. Le saca y le protege. En la clara del huevo se forma una nube blanca, pero también se levanta como hilitos en forma de persona. Evidar tomar leche, porque esta complica el dolor.	<i>Chuka-chuka</i> (pomada)	“Las plantas amargas matan las malas energías”. (Don Modesto) Las plantas amargas no solo sirven para las limpias, también se usan para baños.	El matico de huerta se le llama también antimonio.

<b>Espanto</b>	Es la visión de alguna energía (espíritus).	Fiebre, el niño llora.	<i>Chuka-chuka</i>
<b>Susto</b>	Es provocado por una caída, accidente.	Fiebre, el niño llora, diarrea color verde. El corazón palpita.	<i>Chuka-chuka</i>
<b>Envidia- Brujería (chuka)</b>	Es el deseo de una persona; para ello se usa el término 'ojalá'. Daña el <i>samay</i> (espíritu- alma). Este deseo puede hacerlo la misma persona, pero también con ayuda de otra.	Huevo (lectura)	Uso de sal en grano para hacer el daño. Para mujeres que tienen nervios y están débiles, para la menopausia, para niños desnutridos. Se prepara gelatinas de animales de color negro. La preparación se hierve por dos días, se cierne, se mezcla con vino de consagrar, y se toma en jugo, zanahoria o remolacha. Se pueden hacer los preparados con granos (maíz, frijol, lenteja) también.

*Tabla 1.* Conceptos y prácticas de la medicina ancestral de los sanadores urbanos (elaboración: Josef Drexler y Lidia Esther Contento Minga 2015).

De este encuentro puede resultar una combinación de elementos culturales inconscientes, pero también una síntesis reflexiva. Por cierto, después de más de 500 años de dominación por parte tanto de los españoles como después de la sociedad mayoritaria, a veces resulta difícil decidir si estos procesos de un sincretismo cultural tomaron el camino de una combinación inconsciente o reflexiva. Precisamente por esta razón, Friedman (1997) nos habla de la hibridación cultural como una genealogía. No obstante, la tarea del investigador social consiste primero en la identificación de los conceptos en las categorías de los miembros del grupo social en cuestión (*emic*), mientras que los mismos conceptos se pueden explicar y analizar legítimamente en categorías de las ciencias sociales (*etic*): “aunque las creencias de cualquier clase podrían ser explicadas legítimamente en categorías foráneas a los mismos sujetos, ellas pueden ser identificadas solamente por los sujetos en sus propios términos” (Runciman 1969: 150; traducción: Drexler). Por consiguiente, partimos en un primer paso de la identificación *emic* de los conceptos y prácticas etnomedicinales de nuestras conversaciones y observaciones etnográficas de los sanadores urbanos de Cuenca, para después analizarlos en el contexto de una cultura pan-andina (véase Wörrle 2002).

Cuando hablamos de ‘culturas auténticas’ –no de culturas ‘puras’–, pensamos en procesos de integración de elementos culturales a la gramática de la propia cultura, que se pueden definir como “indigenización de la modernidad” (Sahlins 1999: ix). Como veníamos diciendo, en el encuentro de dos culturas pueden influir juegos de poder y de dominación: eso fue el caso del choque entre la cultura española y las culturas amerindias. Según nuestra hipótesis la ‘interculturalidad’ de carácter forzado tomó el camino de la resistencia de la cultura indígena desarrollando estrategias de camuflaje ‘subversivo’. Pensamos pues en una mezcla entre la cultura andina y la cultura española, muy en el sentido de Alejo Carpentier (Armbruster 1982), donde el sistema cognitivo médico-religioso de la cultura nativa podía y aún puede ‘indianizar’ a la cultura dominante, donde a menudo “el conquistador se convirtió en el conquistado” (Gustavo Adolfo Otero, citado por Taussig 1982: 572).

Antes de desarrollar nuestra interpretación, sin embargo, vamos a presentar los conceptos y las prácticas de la medicina ancestral acerca de la etiología, de la prevención y de la curación/sanación de las enfermedades en los sanadores y las sanadoras urbanos/urbanas de Cuenca, teniendo en cuenta y ampliando nuestro enfoque geográfico de investigación con ejemplos de los saraguros y otros estudios etnográficos, para demostrar la base pan-andina de las ideas y prácticas en cuestión, que difieren sustancialmente de la biomedicina cuantitativa occidentalista, según Descola (2012: 260ss.) caracterizada por una “ontología del naturalismo”.

### Los conceptos y las prácticas de la medicina ancestral de Cuenca y Saraguro

En lo que sigue vamos a presentar los conceptos y las prácticas de los sanadores urbanos de Cuenca, y como marco comparativo, nos referiremos con frecuencia a los sanadores kichwa de Saraguro: La expresión kichwa *saraguro* significa 'tierra de maíz', siendo este cultivo la base de la alimentación diaria de los saraguros. Geográficamente, el pueblo de Saraguro está ubicado en la provincia de Loja, en los Andes septentrionales de Ecuador (Figura 1). Los aproximadamente 20 000 saraguros se identifican como 'indígenas', o bien *runa* (gente), y se autoproclaman como descendientes de los incas (Finerman 2004b). Cuenca, conocida oficialmente como Santa Ana de los Cuatro Ríos de Cuenca, es una ciudad del centro austral de la República del Ecuador y es la capital de la provincia del Azuay, situada en la parte meridional de la Cordillera andina ecuatoriana. Es la tercera ciudad más grande del Ecuador, después de Guayaquil y Quito, con más de 300.000 habitantes en el área urbana. En cuanto a los mercados, en la ciudad existen cinco: el Mercado 10 de Agosto, 27 de Febrero, 12 de Abril, el Mercado Plaza Rotary (al lado del Mercado 9 de Octubre), y el Mercado Feria Libre. Las sanadoras prestan sus servicios de rituales de limpieza en cada uno de ellos.

Tanto la etiología como los métodos de tratamiento de las enfermedades demuestran una fuerte herencia indígena, aspecto que atestigua la literatura etnográfica correspondiente (Drexler 2013). En la Tabla 1 presentamos los conceptos y las prácticas de la medicina ancestral.

Las enfermedades más comunes que se tratan en los mercados de Cuenca son el 'aire', el 'susto'/'espanto', el 'mal de ojo', y la 'brujería'. Sin embargo, las sanadoras/los sanadores diferencian varias clases de aire: existe el 'aire de agua viva', que es producido por el agua que corre (quebradas, asequías). Este 'aire de agua viva' causa dolor en la parte afectada. Por otra parte, está el 'aire de agua ciego', que es producido por el agua empozada. Este arco blanco o 'pantasma', asoma a media noche y en la madrugada. El cuerpo del paciente está como adormecido y se hincha alguna parte del cuerpo. Se trata con 'espíritus compuestos' (*izhpingos*: un preparado de plantas, perfumes macerados en trago de punta, alcalí, perfumes y bebidas con jarabes de plantas). El 'aire de difunto' es cuando una persona se sienta en un lugar donde se asienta el difunto, para velar o descansar durante el trayecto al cementerio. Este aire causa decaimiento del cuerpo, bostezo, náuseas, vómito. Se trata con ají rocoto, hierbas, y 'espíritu compuestos'. El 'aire antimoniado' se encuentra en lugares específicos donde hay entierros de metales (oro, plata, cobre, etc.) y los desentierran. El 'aire grande', hace que el cuerpo se 'vuelva negro, se enronche y se hinche'.

Una clase de 'mal de ojo' especial es el 'ojo seco': El 'ojo seco' se produce, cuando el niño fue 'ojeado' en el vientre de la madre, por lo en la adultez es un potencial 'ojeador', no voluntario, sin mala intención. Este 'ojo' es más complicado para curar. Se usan

remedios más fuertes y en otras ocasiones se deben hacer las limpias. Si la persona o el niño fue ‘ojeado’ en el vientre de la madre, hay que curar con bebidas, limpias y baños.

Muy interesante es el hecho de que la *chuka-chuka* no es solamente la pomada que se aplica en los rituales de limpieza, y la prevención para evitar el mal ojo (Tabla 1). Por el contrario, la *Chuka-chuka* es también la mala energía. Es una categoría que engloba al mal aire, mal ojo, espanto, la brujería o mal hecho.

Cuando se ha limpiado la mala energía, se recurre a plantas y sustancias dulces para armonizar el cuerpo y darle buena energía: se emplean la manzanilla, la canela, la miel de abejas, y azúcar, entre otros. Este proceder ya forma parte del florecimiento (de la ‘armonización’).

Según las capacitaciones que reciben las limpiadoras por parte de agencias del Ministerio de Salud, las plantas que son usadas para las limpias deben ser de esta zona, porque en la capacitación les dijeron que no deben usar plantas como el eucalipto, o el ciprés porque no son de aquí. Nosotros consideramos esta idea algo errónea, porque justamente el eucalipto es empleado para tratar dolencias como la gripa; además parte de un concepto muy estático de culturas ‘puras’, buscando conservar o rescatar ‘lo propio’. No obstante, una cultura permanece ‘auténtica’, cuando se apodera, se apropia de elementos de otras culturas, y los integra de acuerdo con su propia lógica a su gramática cultural (Sahlins 2001). Consideremos el caso de la propia ruda, planta medicinal originaria de Europa del Sur, que ya se ha vuelto algo tan propio de la medicina indígena y popular de América Latina. Cuando el *yachak kiwcha* de Saraguro, Manuel Contenido, recomienda a sus pacientes tomar pastillas para calmar el dolor, y sigue diagnosticando a través de la lectura del huevo y orines, y ‘sanando’ con ‘aguas’ y soplos de ‘espíritus compuestos’, no se puede hablar ni de hibridación cultural, ni de pérdida de su cultura: por el contrario, en nuestra opinión se trataría de una apropiación de elementos de la biomedicina y de una potenciación de sus propios conocimientos. El indígena puede utilizar celulares y computadores, y por esto no vamos a decir que perdió su ‘cultura indígena’, que se ha vuelto ‘híbrido’. Más bien se trata de procesos de interculturalidad, de la apropiación reflexiva y consciente de elementos culturales de otros grupos sociales, sin que se pierdan las fronteras étnico-culturales. Estos procesos de intercambios culturales ya existieron en las épocas precolombinas y se pueden demostrar también para el caso de las relaciones interétnicas de aprendizaje en las diversas formas del chamanismo (Schindler & Faust 2000). Sería algo ingenuo y romántico exigirles a los indígenas haber preservado y vivir en pleno siglo XXI con su cultura plenamente precolombina y ‘auténtica’, después de siglos de dominación e indocctrinación por parte de los españoles y de la sociedad mayoritaria euro-americana y a pesar del fuerte impacto de la globalización. ¡Muy por el contrario, tanto las clases de enfermedades, como las etiologías y las formas de tratamiento incluso en este espacio urbano indio-mestizo, demuestran que la cultura indígena sigue viva, a pesar de las múltiples presiones foráneas!

De mucho interés es la clasificación de las enfermedades como se muestra en el uso del lenguaje: según la antropología cognitiva el lenguaje no es tan solo un medio de comunicación, sino que es la base que utilizamos en nuestro medio sociocultural, para concebir el mundo y expresar nuestros sentimientos, experiencias y 'vivencias' (*Lebenswelt, life world*, el mundo de la vida). En este contexto queremos mencionar la frase del filósofo Ludwig Wittgenstein: "Die Grenzen meiner Sprache sind die Grenzen meiner Welt!" (Tractatus lógico-philosophicus, § 5.6; "Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo"). Por consiguiente, es importante familiarizarse con el lenguaje del 'campo social' (Bourdieu 1997) –el dialecto, la lengua nativa– de los humanos con quienes estamos trabajando, ya que queremos entender el significado socio-cultural que tiene su mundo para ellos, y por ende resulta imprescindible reflexionar acerca del lenguaje que vamos a utilizar para hacer nuestras preguntas. La tarea del antropólogo consiste pues en 'descubrir' cómo los humanos del campo sociocultural donde él realiza su investigación 'categorizan' por medio de su lenguaje sus propias vivencias. Incluso si estos humanos hablan el mismo idioma que el antropólogo, es probable que se encuentren diferencias semánticas. Cómo entender y traducir los significados, las diferencias semánticas del pensamiento habitual, la traducción de una cultura a otra –de la cultura del grupo humano dónde se realiza la investigación a la cultura del antropólogo, y por ende al discurso académico– es un arte antropológico.

Tomemos el caso de las enfermedades que produce el arco iris: así por ejemplo hablan del 'pantasma', cuando el humano está 'cogido' del 'arco ciego', que es de color blanco parecido a un arco iris, que se presenta después de las doce de la noche hasta las seis de la mañana, pero también asoma a las seis de la tarde (son las horas malas, las horas de los espíritus). Este arco sale de los pantanos y de las aguas estancadas, causando dolor, diarrea, náuseas, dolor de estómago, decaimiento general. En la lectura del huevo, el arco que se le muestra al sanador puede tener las posiciones de una línea vertical y otra horizontal. Cuando la horizontal está sobre la yema, significa dolor de estómago; en posición vertical –la cabeza y la cola se formará en el pollo– es dolor en la espalda. El *pamba cuychi* es otro arco 'brillando' que se encuentra en las ciénagas, en el agua empozada. Cuando el humano 'choca' con este arco, se le hincha el ombligo, y él siente mucho dolor. Según el uso del lenguaje que pudimos observar hay enfermedades que 'te muerden', que 'te chupan', con quienes 'choca' (como el arco iris); hay enfermedades que 'te cogen', que 'te siguen', 'que se cargan' –como el 'mal aire'–, que es 'como una persona', como 'humo', como un 'microbio' y es 'contagioso', como explica el sanador urbano Don Modesto que tiene su consultorio particular en el barrio San Roque de Cuenca. Mientras el 'arco', el 'mal aire', el 'espanto', 'aire de agua' se imaginan como personas que enferman sin la voluntad de los humanos, la 'brujería', la 'maldad' 'se hace', 'se manda', 'se somatiza' como un animal o una flecha que consume a la víctima. Por último, el 'mal de ojo' 'entra' al cuerpo de la persona, y ahí no depende de la voluntad de la persona que dispone de la vista fuerte, aunque esta acción se puede hacer con voluntad.

El tratamiento de las enfermedades siempre sigue las mismas pautas. Por regla general, primero se hace el diagnóstico y luego el tratamiento como se indicó en la Tabla 1. Después del diagnóstico sigue el propio tratamiento: al paciente se le pasan los ‘atados’ compuestos por plantas ‘amargas’ por el cuerpo. Según el sanador Modesto “las plantas amargas matan las malas energías”. Para concluir la limpia, emplean el ‘soplo’: Este ‘macerado’ (*izhpingo*, ‘espíritus compuestos’) es un ‘trago punta’ que consiste en romero, hojas de laurel, nogal, gotitas de aroma de jazmín, *guairuros* (semillas rojas) y agua bendita. Después se le aplica al paciente una pomada, la *chuka-chuka*, en la frente, en el ombligo y en la espalda. La *chuka-chuka* se llama una preparación en forma de pomada que tiene plantas como el *chilchil*,<sup>5</sup> el culantro, la *chichira*, la ruda, y el ajo macho; se muele con carbón, agua bendita, agua florida y timolina. Mientras que la limpia en los mercados dura unos cinco minutos, en el consultorio particular del señor Modesto son 30 minutos; el tratamiento en los mercados cuesta tres dólares, y donde Modesto cuatro dólares. Nosotros pudimos observar que los martes y viernes por la tarde hay largas filas de usuarios que buscan los servicios tanto de las limpiadoras de los mercados como de los consultorios particulares de los sanadores, como don Modesto. Muchos pacientes provienen de los barrios populares, sin importar el factor generacional, y la mayoría de los clientes viene con sus niños pequeños en busca de una limpia. No obstante, pudimos observar a un señor aparentemente proveniente de la clase alta, que se hizo la limpia en el mercado 10 de Agosto en traje elegante, pero ‘camuflado’ por sus gafas oscuras que no se quitó, ni en el proceso de la limpia. La mayoría de las limpiadoras, por su parte, son mujeres separadas, divorciadas o viudas. El género femenino –son exclusivamente mujeres quienes realizan las limpias en los mercados urbanos– se explica por el hecho, de que entre los saraguros son las mujeres quienes se encargan del primer servicio de salud de los miembros de sus familias, como demuestran los estudios de Finerman (1989, 2004a). Por ende, no se trata de ninguna forma de chamanismo urbano –definiendo el chamanismo por elementos constitutivos como la iniciación, el vuelo chamánico (Eliade 1960), el uso de sustancias sagradas enteógenas como la ayahuasca o el San Pedro, etcétera– para el caso de las ‘limpiadoras’, como ellas mismas afirman; sino muy por el contrario, estas mujeres manejan un nivel ‘casero’ y ‘doméstico’ de curación. Hay voces críticas entre los *yachakuna* respecto a las prácticas de las mujeres que limpian en los mercados. Por ejemplo, el *yachak* Santiago Santa María, del barrio Totoracocha de Cuenca, critica que

5 Queremos hacer hincapié en el hecho que no podemos dar los nombres científicos de las plantas en cuestión: los antropólogos tenemos compromiso con los grupos sociales con quienes realizamos nuestras investigaciones, por ende tenemos que proteger su conocimiento colectivo, ya es la propiedad intelectual de ellos, para evitar de esta manera el ‘robo’, el aprovechamiento o el uso comercial de sus medicinas por parte de los ‘blancos’, sean consorcios euroamericanos o nacionales. Con esta decisión bien deliberada, nos referimos a los comentarios críticos del etnobiólogo Posey (1990) sobre los derechos intelectuales colectivos de las comunidades locales, concernientes a sus recursos y conocimientos ancestrales.

las sanadoras de los mercados “limpian ropa”, porque no les mandan quitarse por lo menos la camisa a los pacientes, y por ende las plantas no podrían penetrar la piel. Sin embargo, todos los *yachakuna* valoran tanto el saber como las prácticas de las sanadoras en los mercados urbanos. “¡Uno se va sintiendo el cuerpo lindo, livianito, puede trabajar bien, puede dormir bien!”, como bien lo dice el sanador Modesto refiriéndose al efecto de sus limpiezas, efecto que comprobamos más tarde al hacernos las limpiezas con él.

Todos los sanadores afirman que no son ellos, sino los santos quienes curan. Por ende, se requiere de la fe tanto de los pacientes como de los sanadores para que una limpieza sea exitosa. Don Modesto, por ejemplo, limpia también con una vela que se pasa primero por el cuerpo del paciente para colocarla después en una mesa que sirve de altar y donde se encuentran las imágenes de los santos. La vela “lidia, cuando Dios permita todo el cuerpo y se pone ahí para que ellos les curan a uno, se sienta bien! [...] los santitos, pidiendo a ellos, curan a uno, después yo!” como explica el sanador Modesto. Según la Antropología de la Religión, esta secuencia de la limpieza –pasar la vela por el paciente y colocarla en el altar– sería un acto de ‘magia contagiosa’ (ver el esbozo de una teoría general de la magia de Mauss 1979). La incorporación de los santos católicos a la gramática andina de la medicina ancestral demuestra claramente un caso de interculturalidad, sin romper la base andina del sistema médico-religioso. Tanto las mismas limpiadoras como los propios *yachakuna* afirman que la Pachamama, los santos, Jesús son ‘lo mismo’, porque representan la energía espiritual positiva.

Mientras las ‘plantas amargas’ sacan las ‘malas energías’, se venden atados de flores para los baños de ‘floreamiento’. Estas flores son ‘dulces’, armonizan a los humanos y les suministran buena energía, fuerza vital, salud y prosperidad, igual que las sustancias aromáticas, preparados y perfumes, que se venden en los locales de los mercados. “Los montes amargos te sacan todo lo malo y los montes dulces, la esencias, los aceites ayudan y llega ya el dinero, yo veo el cambio” nos dijo Alex, 33 años, de Guayaquil, quien se hizo limpiar en el Mercado del 10 de Agosto contra la brujería. No obstante, los rituales de florecimiento no se practican en los mercados, sino exclusivamente en el campo.

Si bien los conceptos del ‘mal de viento’ y del ‘susto’ son netamente amerindios, como lo constituyen de igual manera la clasificación de las plantas en calor/amargo y fresco/dulce (Butt-Colson & Armellada 1985; Drexler 2013; Faust 1994, 1996), la idea del ‘mal de ojo’ también existía y aún existe especialmente en Europa del Sur (Hauschild 1982), lo que sugiere que se trata de una práctica cultural no tan localizada. Las prácticas de la lectura del huevo, de los ‘soplos’, de sacar la ‘energía mala’, de la ‘armonización’ por medio de plantas dulces y frescas, de ‘cerrar el cuerpo’ a través de la pomada de la *chuka-chuka*, demuestran una fuerte herencia indígena, mientras que la incorporación de los santos no rompe con la gramática andina del sistema médico-religioso. No obstante, en los mercados urbanos no pudimos observar ningún impacto de la biomedicina: ¡las limpiadoras no toman la presión ni recetan drogas de las farmacias! Por último, hay

una gran diferencia respecto al concepto del cuerpo, de la nosología y del tratamiento de las enfermedades entre el mundo andino y la biomedicina. Según la construcción sociocultural e histórica de la ciencia biomédica de origen euro-norteamericano (Foucault 2012), el hombre está aislado, es un ‘in-dividuo’, un ‘organismo separado’ de las fuerzas (socio-)cósmicas. La fe materialista y positivista de las ciencias naturales que nació apenas desde 1700 en adelante constituye el fundamento de las ciencias médicas (Eschenbruch 2013; Pfeleiderer 1995). El tratamiento curativo se centra en la *res extensa*, lo ‘físico’, siendo este el legado de René Descartes con su separación de cuerpo y espíritu (*res cogitans*, Comaroff 1978, 1982; MacCormack 1991). Contrariamente a este modelo naturalista que se basa en una supuesta objetividad de las ciencias naturales (Latour & Woolgar 1986), el mundo andino busca la sanación holística del ‘dividuo’, siguiendo el modelo cosmocéntrico y sociocósmico que tanto caracteriza el mundo indígena (Descola 2012). Para ello se fundamenta también en otros sistemas religiosos curativos ajenos a la tradición indígena. No obstante, cuando hay sanadores que hablan del ‘mal aire’ como ‘virus maligno’ y ‘microbio’, lo entienden en un sentido metafórico, y no según el paradigma científico de la biomedicina.

### **Reflexión y primer ensayo de interpretación**

Como muestra la Figura 1, casi todas las sanadoras urbanas provienen del campo, de la zona rural de Cuenca. Los remedios –los ‘atados’ de ‘plantas amargas’ los que llaman también ‘montes’, las piedras ‘encantadas’ que se les muestran a los sanadores en los arroyos, igual que buena parte de los ‘macerados’ que se utilizan para los soplos– provienen también del ‘monte’. El ‘monte’ como metáfora –o como ‘medicina’ (Drexler 2001, 2002)–, nos propone una primera pista de interpretación.

Aquí tratamos el problema de los atributos del *hinterland* de los cuales nos habla Taussig (1982; véase también Drexler 2002), los que se atribuyen en general a la gente que vive en las ‘regiones de refugio’ al interior del país. Estos ‘atributos curiosos’ de *hinterland*, contribuyen a explicar hasta cierto grado, la existencia de los sanadores que vienen típicamente de ‘los montes’. En el medio urbano de Cuenca, a veces la gente de distintas clases sociales se burla del ‘indio’, o bien del campesino, lo que se funda muchas veces en cierto racismo vigente que se manifiesta en estereotipos arraigados desde el sistema educativo como ‘no sabe leer ni escribir’, que es ‘subdesarrollado’ o que representa todas las fuerzas atrasadas que impiden el ‘desarrollo’ deseado. Pero –paradójicamente– se busca al ‘indio sabio’, que se estima en estrecha relación con la naturaleza y sus potencias espirituales, que sabe de plantas y sabe curar. El monte enferma (mal aire) y sana a la vez (plantas amargas, plantas dulces, piedras con poder curativo). Todos los martes y viernes uno puede observar las filas largas de las madres con sus niños que buscan los servicios de las sanadoras en los mercados urbanos de Cuenca: en los espacios periféricos

de los mercados ellas 'bautizan' a casi todos los niños con la espiritualidad indígena, lo que nos conduce a pensar en un nuevo concepto de 'reconquista espiritual-cultural'.

Esta valoración de lo indígena asociado a las prácticas curativas, ya había sido señalado por Taussig (1982: 572s.):

Los españoles disponían de pocos recursos médicos efectivos y dependían fuertemente de la medicina mágica asociada a la Iglesia y a la religión popular. En las extrañas condiciones del Nuevo Mundo, se valieron de medicamentos y curanderos indígenas, y lo hicieron de acuerdo con un sistema metafísico que atribuía maravillosas facultades mágicas a los pueblos aborígenes. La conquista de la cultura indígena condujo a una indianización de la cultura de la conquista, en la que la magia de la medicina y su transformación colonial desempeñaron un papel decisivo.

Sucede entonces que en el proceso de la historia el conquistador terminó en alguna forma 'conquistado'. Esta es una lectura de las prácticas de limpieza en los mercados urbanos que deja el discurso de victimización del mundo indígena y de dominación, y ofrece una mirada de doble camino: no queremos negar el hecho que hace más que 500 años el mundo andino fue sucesivamente integrado al sistema mundo moderno (Wolf 1982), un proceso histórico que se puede caracterizar por el sufrimiento y 'malestar' —el antónimo al 'Buen Vivir' (*sumak kawsay*)—, la 'violencia simbólica' (Bourdieu 1997; Fernández 2005) y el 'poder estructural' (Wolf 1990) del capitalismo global. Hay enfermedades que se pueden interpretar en el contexto del malvivir causado por el sistema del mundo moderno, como por ejemplo el 'mal de ojo', la brujería, los 'nervios',<sup>6</sup> el 'pulsario'<sup>7</sup> o el mismo estrés.

Considerando los impactos fuertes del sistema mundial moderno, debemos tener en cuenta que todavía hoy persisten estrategias clandestinas de subversión, de la resistencia y permanencia de la cultura (Sahlins 2002; Scott 1992) así como formas de 'indigenización de la modernidad' (Sahlins 2001), como aún demuestran los patrones comunes de la cosmovisión y *runasofía* andina, y especialmente los conceptos y las prácticas de la medicina andina, o sea de la medicina popular como se puede observar en los mercados urbanos y en los *yachakuna* kichwa de Saraguro. La estrategia de este 'arte' de subversión cultural consistía y aún consiste en incorporar (antes) clandestina- y camufladamente elementos de la cultura dominante a la gramática cultural indígena, conservando de

6 Cuando la lectura del huevo muestra una 'espuma en la clara del huevo', o bien se diagnostica los 'nervios' en la orina, y se hace espuma cuando se mueve, se diagnostica la enfermedad de los 'nervios'. Para el tratamiento, se prepara una bebida de flores. Las flores son frotadas y maceradas con la mano y las monedas de oro o plata. En el pasado, la madre de Lidia Esther, lo hacía así, ahora ella lo hace chancando o moliendo en la piedra.

7 El 'pulsario' viene del sufrimiento, son 'los nervios concentrados'. Al paciente le duele la boca del estómago, está como un nudo o una bolita que puede subir, la persona se va secando y puede morir. Esta enfermedad se trata haciendo masajes en la boca del estómago, para que se relaje, con una pomada de vaselina macerada. También hay que soplar por la boca para que baje. Luego del masaje y el soplo hay que amarrar con un pañuelo en el que envuelve a un ovillo de hilo rojo en la boca del estómago.

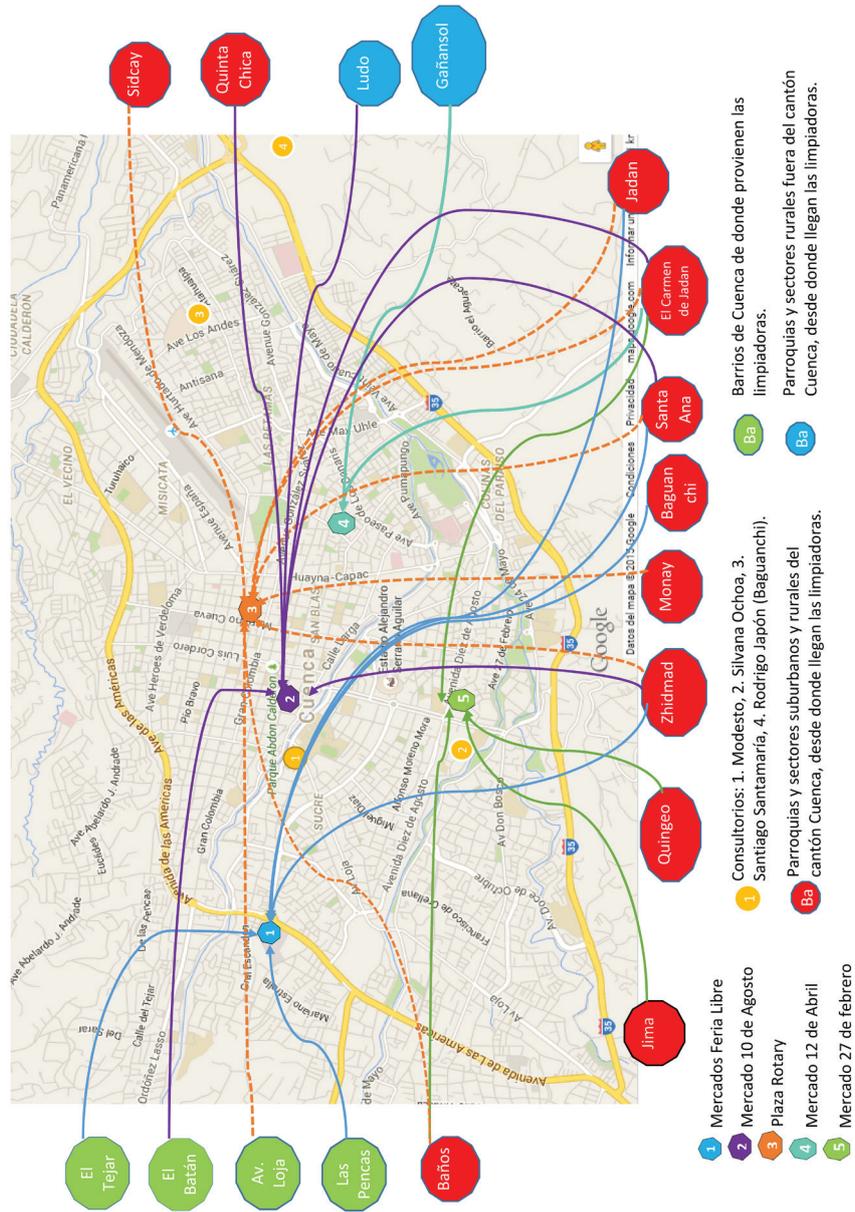


Figura 2. Flujo de las sanadoras y sanadores en Cuenca (elaboración: Lidia Esther Contenido Minga, 2015).

esta manera 'lo propio'. Se puede afirmar, sin temor a equivocarnos, que las limpiadoras urbanas 'bautizan' a la mayoría de los niños de Cuenca, cuando se les aplican las sustancias sagradas del mundo indígena.

No obstante, cuando nosotros hablamos del tema del 'monte', hay que preguntarse qué es el 'monte urbano' –todos los mercados de Cuenca se encuentran en la zona periférica social de Cuenca donde de noche salen las prostitutas y el 'bajo mundo' a las calles–, cuando estas zonas urbanas asumen el carácter de un 'izquierdo sagrado', muy en el sentido de Bataille (1974), a la vez peligroso, subversivo y heterogéneo, donde las sanadoras practican su arte de limpias.

Pero con Hegel hay que ver la otra cara de la moneda también: “¡La pobreza enferma!” aclara la limpiadora Doña Rosita del Mercado 10 de Agosto. El capitalismo global del sistema mundo moderno, la así llamada globalización influye en las formas de la vida tanto del mundo urbano como de las comunidades indígenas. La violencia estructural (Farmer 2004) del modo de producción capitalista genera desigualdades, pobreza, incertidumbre (Fals Borda 2000), enfermedades, y este hecho aumenta envidias, maldades, y las 'malas energías' que ahora empiezan a 'seguir', y a perseguir a la gente, como así también el 'mal aire', que es contagioso y anda como un 'virus maligno', un 'microbio' (como explican los sanadores, y el lenguaje es revelador): el 'espanto', el 'mal de ojo' que se hace por voluntad, y obviamente también la brujería (Drexler 2013). Mencionamos en este contexto a los estudios sociológicos de Girard (2009), quien habla del carácter contagioso de la violencia. En este contexto, las sociedades indígenas pierden el sentido comunitario y ahora pasa a prevalecer el individualismo y la búsqueda de los propios intereses. Con esto se explica el crecimiento de la maldad y la envidia que se interpreta en este ensayo como una forma de violencia. Cuando Don Modesto se queja: “¡Antes no había tanta maldad!” nosotros relacionamos esta frase con las condiciones socio-económicas a veces devastadoras del sistema del mundo moderno, y más en una ciudad como Cuenca que ha crecido considerablemente en los últimos años. Una última pista de interpretación: cuando hay *yachakuna* que critican a las sanadoras urbanas por la falta de tiempo que dedican a los 'usuarios' –hablamos de tres a cinco minutos por limpia, hablamos de que los pacientes por regla general ni se quitan la camisa o bien la blusa lo que provoca la crítica de “limpiar ropa”–, hay que tener en cuenta que el espacio urbano de los mercados sencillamente no se presta para 'completar' estos rituales, como las mismas sanadoras los realizan en sus comunidades. Hay un cambio del ritmo de tiempo entre la ciudad y el campo. En primer lugar las limpias en Cuenca son una adaptación al mundo urbano, al tiempo acelerado, y en segundo lugar hay mucha demanda y la práctica se convierte en una reproducción en serie. Los tiempos son cortos. No obstante, pudimos observar que las prácticas son eficientes, y la gramática cultural del sistema de la medicina andina no cambia esencialmente.



Figura 3. Doña Rosita y la limpia con el huevo, mercado urbano de Cuenca (Foto: Josef Drexler, 2015).

El objetivo de este primer ensayo era documentar etnográficamente en qué consisten los conceptos y prácticas de las sanadoras y de los sanadores en el mundo urbano de Cuenca. Quisimos abrir otra perspectiva, otro camino de la mirada a la ‘hibridación cultural’, que deja atrás el discurso de la dominación, de la victimización y de la preponderancia y prevalencia de la biomedicina occidental, o bien de un sincretismo como amalgama inconsciente, que mezcla elementos de distintas tradiciones culturales de cierta manera no reflexiva. Por el contrario, proponemos otra lectura de estos conceptos y prácticas medicinales, interpretándolos como antiguas formas de resistencia subversivas de la cultura andina –según nuestro análisis estos conceptos y prácticas demuestran claramente que el mundo indígena sigue vivo–. No por último, el objetivo de nuestra investigación es dar valor a las prácticas de sanación del mundo andino que tantos siglos fueron objeto de persecución, exclusión y menosprecio por la sociedad mayoritaria dominante, y la misma persecución ideológica aún se puede observar hoy, una actitud muy ambivalente: mientras que se menosprecia a los indígenas y campesinos por sus prácticas arcaicas de sanación, se busca sus servicios de salud. Así por ejemplo se puede leer en el periódico *El Tiempo*, de Cuenca, del Miércoles, 10 de Junio 2015, en la página A 8, un reportaje con el título: “Curanderos y brujos ensucian la ciudad”:

Individuos que se hacen llamar curanderos y brujos ensucian la ciudad colocando papeles en los postes de alumbrado público y en paredes de edificios para promocionar sus actividades. Dichos sujetos dicen curar brujería, mal de amores y otros maleficios, además ofrecen baños de florecimiento, lectura de tarot y otras prácticas que no tienen sustentos científicos para la sanación de las personas por lo que se presume que se trataría de estafas, que además se promocionan en algunas radioemisoras.

Si bien es cierto que pueden existir charlatanes, estafadores y vividores de la 'cultura indígena', también es cierto que muchos de ellos como las/los sanadores cumplen una función social importante en un mundo moderno que genera nuevas dolencias. Obviamente, hablando de la 'hibridación', o bien, de procesos de la 'interculturalidad' respecto a la medicina andina 'ancestral', no se trata de tener en cuenta solamente las influencias de la biomedicina occidental, sino también de otras tradiciones culturales: las nociones y prácticas de la medicina china tradicional, del hinduismo y budismo, los procesos tanto interétnicos como interculturales entre las mismas culturas indígenas, y la "lectura del tarot", que es de origen europeo. La lectura del periódico da a entender que aún se entiende la medicina andina, junto con prácticas de magia europeas, como formas de pensamiento premoderno, como 'falsa conciencia', que el espíritu del siglo de las luces, el espíritu de la ilustración quiere combatir y erradicar (véanse las tesis sobre el 'ocultismo' de Adorno 1951). Estos choques fuertes, sin embargo, verifican la tesis de Lyotard (1979) de que hay una inconmensurabilidad entre esas dos formas de racionalidad, y por lo tanto se trata de una gran diversidad irreductible a dos simples cosmovisiones, ellos y nosotros. Lo que queremos investigar en adelante, es cómo se pueden analizar todos estos procesos de interculturalidad según la teoría del sistema del mundo moderno (Friedman 1994) junto con las teorías de Sahlins. Otro enfoque de investigación promisorio será la comparación entre las nosologías de los usuarios y los sanadores, analizando si hay inconmensurabilidades, por ejemplo, acerca de las ideas de las etiologías de las enfermedades y cómo estos conceptos que manejan los sanadores están fuertemente relacionados con la cosmovisión andina.

### **Listado de nuestros compañeros de conversación**

#### **Las limpiadoras del Mercado 10 de Agosto (consultorios comunitarios, Cuenca):**

Rosa Elvira Muñoz (Quinta Chica); Rosa Victoria (Sector el Batán - Cuenca); María Angelita (Zhidmad); Gricelda (Zhidmad); María Julia Mayaguari Morocho (Ludo); María Encarnación Morocho Fernández (Ludo); María Molleturo (Santa Ana); Rosa Sisalima (Carmen del Jadán).

#### **Las limpiadoras del Mercado 27 de Febrero (consultorios comunitarios, Cuenca):**

María Ortencia Cajamarca (El Carmen de Jadán); María Concepción Chillogallo (Quingeo); Domitila Álvarez (Quingeo); Aida (Baños); María Dolores Yunga (Quingeo); Jimena Matailo (Jima).

#### **Las limpiadoras del Mercado 12 de Abril (consultorios comunitarios, Cuenca):**

Emperatriz Sisalima (Carmen de Jadán); Mercedes Deleg (Carmen de Jadán; es una de las primeras señoras que trabaja en este mercado); María Bueno (Carmen de Jadán); María Angelita Bueno Villavicencio (Gañansol, pero vive en Cuenca).

#### **Las limpiadoras del Mercado Plaza Rótari (consultorios comunitarios, Cuenca):**

María Pintado (Baños); María Zhumi (Zhidmad); María Guartizaca (Carmen de Jadán); María Gricelda Bueno (San José de Nalcote-Zhidmad); María Yunga (Santa Ana); María Paula Yunga Cajamarca (Zhidmad); María Laura Tacuri Jadán (Jadán); Carmen Zumba (Monay); Carmen Tinizhañay (Sidcay); Delia Campoverde (Cuenca- Av. Loja).

#### **Las limpiadoras del Mercado Feria Libre (consultorios comunitarios, Cuenca):**

Rosa Quiroga (Santa Ana); María Susana Illescas (Cuenca. Barrio las Pencas); Luz Coronel (Zhimad); María Coronel (Zhidmad); Martha León (Baguanchi); María Domínguez (Cuenca-Barrio el Tejar); Rosa Evangelina Sisalima (Jadán).

#### **Sanadores-limpiadores y limpiadoras con consultorio particular en Cuenca:**

Silvana Ochoa (Tres Puentes); Santiago Santa María (Totoracocha); Modesto (San Roque); Rodrigo Japon (Baguanchi).

#### **Lista de sanadores saraguros:**

Mariano Contenido (Tenta; consultorio particular); Polibio Japon (De la Concha-Saraguro; consultorio particular); Isabel Medina (Gunudel-Saraguro; consultorio particular); Mercedes (Gunudel-Saraguro; consultorio particular). Alejo Valdivieso (Susudel; consultorio particular).

#### **Integrantes de la biomedicina en Saraguro:**

María Minga (Tenta - Subcentro. Enfermera); Consuelo Zhingre (Ilincho, Saraguro; Tenta- Subcentro de Salud; Médica); Isabel Gualan (Sauce-Tenta; Subcentro; Salud Intercultural).

**Referencias bibliográficas**

- Adorno, Theodor W.  
1951 *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Armbruster, Claudius  
1982 *Das Werk Alejo Carpentiers. Chronik der "Wunderbaren Wirklichkeit"*. Frankfurt/M.: Vervuert.
- Bastide, Roger  
1970 Mémoire collective et sociologie du bricolage. *L'Année Sociologique* 21: 65-108.
- Bataille, Georges  
1974 *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard.
- Bhabha, Homi  
1994 *The location of culture*. London/New York: Routledge.
- Bourdieu, Pierre  
1997 *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Butt-Colson, Audrey & Armellada, Cesáreo de  
1985 El origen amerindio de la etiología de enfermedades y su tratamiento en la América Latina. *Montalbán* 16: 133-176.
- Canclini García, Néstor  
2001 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Comaroff, Jean  
1978 Medicine and culture, some anthropological perspectives. *Social Sciences and Medicine* 12B: 247-254.  
1982 Medicine: Symbol and ideology". En: Wright, Peter & Andrew Treacher (eds.): *The problem of medical knowledge: Examining the social construction of medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 49-68.
- Crapanzano, Vincent  
2010 The end – the ends – of anthropology. *Paideuma, Mitteilungen zur Kulturkunde* 56: 165-188.
- Descola, Philippe  
2012 *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Dirlik, Arif  
1994 The postcolonial aura. Third World criticism in the age of global capitalism. *Critical Inquiry* 20(2): 328-356. <<http://www.jstor.org/stable/1343914>> (10.12.2016).  
1999 Place-based imagination: Globalism and the politics of place. *Review* 22(2): 151-187. <<http://www.jstor.org/stable/40241454>> (10.12.2016).
- Drexler, Josef  
2001 "Wildnis ist Unkraut und Medizin!" *Anbau und Weltbild bei Bauern der kolumbianischen Karibikküste (Sinú-Region)*. München: Akademischer Verlag.  
2002 "¡Aquí, no! ¡En los montes, sí!" *Cosmología y medicina tradicional de los Zenúes (Costa Caribe colombiana)*. Quito: Abya-Yala.  
2013 Einführung in die Medizinethnologie Südamerikas. En: Greifeld, Katarina (ed.): *Medizinethnologie. Eine Einführung*. Berlin: Reimer, 39-68.

- Eliade, Mircea  
 1960 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Eschenbruch, Nicholas  
 2013 Medizinethnologie in Europa – ethnologische Perspektiven auf Biomedizin und andere Heilsysteme. En: Greifeld, Katarina (ed.): *Medizinethnologie. Eine Einführung*. Berlin: Reimer, 131-148.
- Fals Borda, Orlando  
 2000 Peoples' SpaceTimes in global processes, the response of the local. *Journal of World-Systems Research* 4(3), Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part 2: 624-634. <<http://jwsr.ucr.edu/archive/vol6/number3/pdf/jwsr-v6n3-falsborda.pdf>> (10.12.2016).
- Farmer, Paul  
 2004 Sidney W. Mintz lecture for 2001: An anthropology of structural violence. *Current Anthropology* 45(3): 305-325. <<http://www.jstor.org/stable/pdf/10.1086/382250.pdf>> (10.12.2016).
- Faust, Franz Xaver  
 1994 Cultura: un caos determinado por sus fractales. *I Fogli di ORISS* 1-2: 9-29.  
 1996 Un préstamo de la geometría fractal para la descripción de culturas emparentadas: lo que hace las culturas amerindias similares entre ellas. *Thule, Revista Italiana de Studi Americanistici* 1: 133-155.
- Fernández, J. Manuel  
 2005 La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica. *Cuadernos de Trabajo Social* 18: 7-31. <<http://revistas.ucm.es/index.php/CUTS/article/view-File/CUTS0505110007A/7582>> (10.12.2016).
- Finerman, Ruthbeth  
 1989 Forgotten healers: women's contribution to family health in an Andean Indian community. En: McClain, Carol Shepherd (ed.): *Women as healers: Cross cultural studies*. New Brunswick: Rutgers, 24-41.  
 2004a Saraguro: Medical choices, medical changes. En: Ember, Carol R., Melvin Ember & Peter N. Peregrine (eds.): *New directions in anthropology*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 59-83.  
 2004b Saraguros. En Ember, Carol R. & Melvin Ember (eds.): *Encyclopedia of medical anthropology: Health and illness in the world's cultures*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 937-946.
- Foucault, Michel  
 2012 *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Friedman, Jonathan  
 1994 *Cultural identity and global process*. London/Thousand Oaks: Sage.  
 1997 Global crises, the struggle for cultural identity and intellectual porkbarreling: Cosmopolitans versus locals, ethnics and nationals in an era of de-hegemonisation. En: Werbner, Pnina & Tariq Modood (eds.): *Debating cultural hybridity. Multi-cultural identities and the politics of anti-racism*. London/Atlantic Highlands: Zed Books, 70-89.  
 1999 Indigenous struggles and the discreet charm of the bourgeoisie. *Journal of World-Systems Research* 5(2): 391-411. <<http://jwsr.pitt.edu/ojs/index.php/jwsr/article/view/132/144>> (10.12.2016).

- 2002a Champagne liberals and the new 'dangerous classes'. Reconfigurations of class, identity, and cultural production in the contemporary global system. *Social Analysis* 46(2): 33-55. <<http://www.jstor.org/stable/23170150>> (10.12.2016).
- 2002b From roots to routes: Tropes for trippers. *Anthropological Theory* 2(1): 21-36.
- Geertz, Clifford  
2003 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Girard, René  
2009 *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Girtler, Roland  
2001 *Methoden der Feldforschung*. Wien/Köln/Weimar: Boehlau.
- Hauschild, Thomas  
1982 *Der böse Blick. Ideengeschichtliche und sozialpsychologische Untersuchung*. Berlin: Mensch und Leben.
- Jameson, Frederic  
1991 *Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism*. Durham: Duke University Press.
- Kearney, Michael  
1996 *Reconceptualizing the peasantry. Anthropology in global perspective*. Oxford: Westview Press.
- Kraidy, Marwan M.  
2005 *Hybridity, or the cultural logic of globalization*. Philadelphia: Temple University Press.
- Latour, Bruno & Steve Woolgar  
1986 *Laboratory life. The construction of scientific facts*. Princeton: Princeton University Press.
- Lévi-Strauss, Claude  
1995 *Antropología estructural*. Barcelona/Buenos Aires/México, D.F.: Paidós.
- Linton, Ralph  
1937 One hundred per cent American. *The American Mercury* 40: 427-429. <<http://theamerican-mercury.org/2010/07/one-hundred-percent-american/>> (23.03.2017).
- Lyotard, Jean-François  
1979 *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Les Editions de Minuit.
- MacCormack, Carol  
1991 Holistic health and a changing Western World view. En: Pfeleiderer, Beatrix & Gilles Bibeau (eds.): *Anthropologies of medicine – a colloquium on West European and North American perspectives*. Curare Sonderband, 7. Wiesbaden: Vieweg, 259-273.
- Marcus, George E.  
2001 Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades* 11(22): 111-127. <<http://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/388>> (10.12.2016).
- Mauss, Marcel  
1979 *Sociología y antropología*. Colección de Ciencias Sociales. Madrid: Tecnos.
- PEBI (Programa de Educación Bilingüe e Intercultural) & CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca)  
2004 *¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia*. Bogotá: El Fuego Azul.

- Pfleiderer, Beatrix  
 1995 Der Blick nach Drinnen: zur kulturellen Konstruktion medizinischen Tuns und Wissens. En: Pfleiderer, Beatrix, Katarina Greifeld & Wolfgang Bichmann (eds.): *Ritual und Heilung, eine Einführung in die Ethnomedizin*. Berlin: Reimer, 163-198.
- Pieterse, Jan Nederveen  
 2001 Hybridity, so what? The anti-hybridity backlash and the riddles of recognition. *Theory, Culture & Society* 18(2-3): 219-245. <[https://www.researchgate.net/publication/249725861\\_Hybridity\\_So\\_What](https://www.researchgate.net/publication/249725861_Hybridity_So_What)> (10.12.2016).
- Posey, Darrell  
 1990 Intellectual property rights. What is the position of ethnobiology? *Journal of Ethnobiology* 10(1): 93-98. <<https://ethnobiology.org/sites/default/files/pdfs/JoE/10-1/Posey.pdf>> (10.12.2016).
- Pye, Michael  
 1971 Syncretism and Ambiguity. *Numen* 18(2): 83-93. <<http://www.jstor.org/stable/3269648>> (10.12.2016).
- Rappaport, Joanne  
 2005 *Intercultural utopias: Public intellectuals, cultural experimentations and ethnic pluralism in Colombia*. Durham/London: Duke University Press.
- Rivera Cusicanqui, Silvia  
 2010 *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Runciman, Walter G.  
 1969 The sociological explanation of 'religious' belief. *Archives Européennes de Sociologie* 10: 149-191.
- Sahlins, Marshall  
 1999 What is anthropological enlightenment? Some lessons of the twentieth century. *Annual Review of Anthropology* 28: i-xxiii. <<http://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.anthro.28.1.0>> (10.12.2016).  
 2001 Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura. *Revista Colombiana de Antropología* 37: 290-327. <[Internet:http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015287011](http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015287011)> (10.12.2016).  
 2002 *Waiting for Foucault, still*. Chicago: Prickley Paradigm Press.
- Sanjek, Roger  
 1996 Ethnography. En: Barnard, Alan & Jonathan Spencer (eds.): *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. London and New York: Routledge, 295-302.
- Schindler, Helmut & Franz Xaver Faust  
 2000 Relaciones interétnicas de los curanderos en el suroccidente colombiano. *Anthropologica* 18(18): 281-294. <<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/1311>> (10.12.2016).
- Scott, James  
 1992 *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. New Haven/London: Yale University Press.
- Spradley, James  
 1979 *The ethnographic interview*. New York: Holt, Rinehart and Winston.  
 1980 *Participant observation*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

- Spittler, Gerhard  
 2001 Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme. *Zeitschrift für Ethnologie* 126(1): 1-26.
- Taussig, Michael  
 1982 El curanderismo popular y la estructura de la Conquista en el suroeste de Colombia. *América Indígena* 42(4): 559-614.  
 1987 *Shamanism, colonialism and the wild man: A study in terror and healing*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Tocancipá-Falla, Jairo  
 2005 El retorno de lo campesino: una revisión sobre los esencialismos y heterogeneidades en la antropología. *Revista Colombiana de Antropología e Historia* 41: 7-41. <[http://www.icanh.gov.co/recursos\\_user/RCA\\_Vol\\_41/v41a01.pdf](http://www.icanh.gov.co/recursos_user/RCA_Vol_41/v41a01.pdf)> (23.03.2017).  
 2010 El mundo de la vida, crisis y etnografía: aproximaciones antropológicas a la fenomenología de Husserl. *Anuario Colombiano de Fenomenología* 4: 199-217.
- Wittgenstein, Ludwig  
 2016 (1921) *Tratado lógico-filosófico. Logisch-philosophische Abhandlung*. Edición crítica de TS 204. Introducción y traducción de Jesús Padilla Gálvez. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Wörrle, Bernhard  
 2002 *Heiler, Rituale und Patienten. Schamanismus in den Anden Ecuadors*. Berlin: Reimer.
- Wolf, Eric R.  
 1982 *Europe and the people without history*. Berkely/Los Angeles/London: University of California Press.  
 1990 Distinguished lecture: Facing power – old insights, new questions. *American Anthropologist*, N.S. 92(3): 586-596. <<http://www.jstor.org/stable/680336>> (10.12.2016).
- Yasar, Aydin  
 2003 *Zum Begriff der Hybridität. Sozialökonomischer Text für Politik*, 105. Hamburg: Hamburger Universität für Wirtschaft und Politik (HPW).