

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Antropología, Historia y Humanidades

Convocatoria 2018-2021

Tesis para obtener el título de Doctorado en Historia de los Andes

Una historia antropológica de las artes de curar en los tiempos tardíos de la Real Audiencia
de Quito

Alan Erick Rodríguez Valdivia

Asesor: Mark William Thurner

Co-asesor: Adam William Warren

Lectores:

Alicia Del Carmen Torres Proaño, Carmen Mireya Salgado Gómez, José Nicolás Cuvi, Carlos
Rodrigo Sanhueza Cerda, Pablo Fernando Gómez Zuluaga

Quito, octubre de 2023

Dedicatoria

*Con todo mi amor, a mí madre Silvia.
Quien con mucho esfuerzo siempre nos ha cuidado,
acudiendo a remedios casero, rituales,
hospitales, a diferentes personas que curan,
y en especial a su amor para que estemos aquí.*

Índice de contenidos

Resumen	8
Agradecimientos	10
Introducción	12
Discusión historiográfica.....	14
Historia antropológica de las artes de curar.....	19
Transculturación	21
Economía de las experiencias médicas.....	24
Los espacios de la Real Audiencia de Quito	30
Orden y sentido de los capítulos.....	35
Capítulo 1. Artes subalternas, artes de curar	42
1.1. El celo contra las artes subalternas	45
1.2. Una religiosa profesión.....	57
1.3. Profesión de escuela, profesión experimental	72
1.4. Medicamentos.....	81
1.5. Artes de curar.....	95
1.6. Conclusiones.....	108
Capítulo 2. Técnicas y estratos del tiempo y del espacio	110
2.1. Clemencia del Cielo, higiene pública	114
2.2. Vegetales útiles para la medicina	129
2.3. Cascarilla	132
2.4. Bejuco de Guayaquil	141
2.5. Hoja de coca: Experiencia y conjetura	152
2.6. Virtudes del tabaco	167
2.7. Conclusiones.....	177
Capítulo 3. Transculturación médica en la Sierra y la Costa	180
3.1. El gran moján.....	184
3.2. Envoltorios.....	193
3.3. Entonando los cerros e invocando el nombre de Dios.....	210
3.4. Hechicerías e incredulidades	225
3.5. Una costumbre inmemorial	236
3.6. Conclusiones.....	243
Capítulo 4. Transculturación médica en la selva	246

4.1. Los significados de la enfermedad	251
4.2. Los métodos curativos de los indios.....	259
4.2.1. Curaciones extraordinarias.....	262
4.2.2. Curaciones ordinarias.....	267
4.3. ¿Intermediarios o nuevos hechiceros?.....	269
4.5. El veneno de los dardos	294
4.6. Farmacopea y técnicas de curación en las misiones.....	301
4.7. Conclusiones.....	313
Conclusiones: Hacia una historia antropológica de la economía de las experiencias	
médicas	315
La transculturación como una práctica social y lugar de intercambios asimétricos.....	316
Configuración de la economía de las experiencias médicas.....	319
Una historia antropológica de las artes de curar.....	325
Referencias	329
Anexos	343

Lista de ilustraciones

Figuras

- Figura 2.1. La catedral de Quito (o Santa Iglesia Catedral) en el siglo XIX. Autor anónimo 118
- Figura 2.2. Procesión durante una sequía en el año 1621, en donde se lleva a Nuestra Señora de Guadalupe desde Guápulo a la ciudad de Quito. Obra del quiteño Miguel de Santiago (1620-1706)..... 119
- Figura 2.3. Aparición de la Virgen de los Oyacachis. Anónimo, 1800 123
- Figura 2.4. Procesión de la Virgen del Quinche en el siglo XIX. Autor, Joaquín Pinto..... 126
- Figura 2.5. “Milagro de la virgen de Quinche para Luis Muñoz de Guzman”. En este exvoto de 1796, obra del quiteño Vicente Albán, se describe en el pie de la imagen que María Luisa Esterripa, mujer del presidente de la Audiencia don Luis de Guzman, fue desahuciada por los médicos de la ciudad debido a un nivel avanzado de tabardillo. María pudo restablecer su salud, lo cual adjudicó a la mediación de la virgen del Quinche, por tener su imagen delante de su cama. Al final de la descripción dice: “Para perpetúa memoria de su gratitud mandó a poner este cuadro entre los que decoran su templo con ánimo de que los que lo vean bendigan a la Madre” 128

Mapas

- Mapa 0.1. “Carta general de las provincias del Quito propio de las orientales adjuntas y de las Misiones del Marañón, Napo, Pastaza, Guallaga, y Ucayale”. Elaborada por el Presbitero Juan de Velasco, 1789 34
- Mapa 3.1. Se observan los parajes y lugares por los que habría transitado Juan Rosa Pinto. Es posible que por medio del Río Verde haya navegado o tenido contacto con los mulatos de Esmeraldas. Por otro lado, los grupos Anope o Anopi pudieron haberse situado en el centro-superior de la imagen, en donde dice: “Población ignorada que el Gov.^r Maldonado vio desde el M.^{te} de Tortolas el año de 1740 explorando estos Rios” 188
- Mapa 3.2. Extracto de un mapa anónimo titulado *Provincia de Putumayo, entre los ríos Caquetá y Napo, 1700*, en donde se observa el camino que unió la Ciudad de Pasto (inferior izquierdo) y el Valle de Sibundoy (superior centro) 207

Mapa 4.1. Recorte del mapa “Mapa geographica del rio Marañon o Amazonas”, hecha por el Padre Samuel Fritz, de la Compañía de Jesús, misionero en el río desde 1686 hasta 1723. Dada la gran cantidad de topónimos que introdujo el padre Fritz, en este recorte se pueden reconocer a grandes rasgos las jurisdicciones de las tres misiones..... 249

Tablas

Tabla 0.1. Orden diacrónico de las crónicas jesuitas con que se elabora el capítulo cuatro 39

Tabla 4.1. Algunos de los medicamentos que transmitieron los antiguos misioneros a los nuevos..... 304

Tabla 4.2. Medicamentos que conoció o utilizó Veigl (2006) 306

Declaración de cesión de derechos de publicación de la tesis

Yo, Alan Erick Rodríguez Valdivia, autor de la tesis titulada “Una historia antropológica de las artes de curar en los tiempos tardíos de la Real Audiencia de Quito”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de doctorado en Historia de los Andes, concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, octubre de 2023.



Alan Erick Rodríguez Valdivia

Resumen

Esta disertación explora los encuentros culturales que produjeron, repitieron e innovaron, el conocimiento médico en la Real Audiencia de Quito, desde mediados del siglo XVII hasta las dos primeras décadas del XIX. Para esto, se utiliza la perspectiva teórica de la historia antropológica de las artes de curar, refiriéndose a la creación conjunta del conocimiento médico y la imposibilidad de reducir ese fenómeno a una historicidad homogénea. La propuesta ha elegido la transculturación como medio interpretativo de los encuentros culturales, y la economía de las experiencias médicas para interpretar las múltiples velocidades de innovación y repetición de la producción del conocimiento médico.

En lo que se refiere a las fuentes, se trabaja principalmente con expedientes de causas judiciales contra falsos médicos y hechiceros, nombramientos, pedimentos entre otros; Actas de los Libros de Cabildo de Quito y Guayaquil; disertaciones de historia natural; y crónicas de los jesuitas de las Misiones de Maynas. Con esta documentación se interpretan las múltiples agencias y temporalidades que produjeron el conocimiento médico en los diferentes espacios geográficos de la Audiencia, profundizando con cada conjunto documental en los objetos desafiantes, los conceptos, las máquinas del tiempo, y las personas y los objetos que intermediaron los encuentros culturales.

De esta forma, la argumentación se desglosa en la interpretación y análisis de información en cuatro capítulos. El primero aborda la construcción discursiva de las artes subalternas en las ciudades de Quito y Guayaquil, así como el ejercicio de distintas artes de curar al margen y en contacto con la medicina licenciada. El segundo, las técnicas y estratos del tiempo y del espacio reproducidos en los rituales hacia las imágenes sagradas y las sincronizaciones de diferentes estratos de tiempo en las experiencias y disertaciones acerca de distintos vegetales útiles para la medicina. El tercero, la transculturación médica que se dio en los pueblos de la Sierra y la Costa de la Audiencia, centrando la atención en los conocimientos de los curanderos de maleficio, las prohibiciones y castigos que sufrieron éstos, y la percepción de los pacientes. El cuarto, la transculturación médica en la selva y las misiones jesuitas de Maynas, interpretando las representaciones jesuitas acerca de las costumbres de los indios, y los encuentros culturales entre estos sujetos y los viajeros europeos.

El principal hallazgo de esta disertación es que la producción del conocimiento médico fue el resultado de múltiples agentes que crearon y fueron proveedores de un mercado de la curación

diverso y al cual tuvieron acceso los pacientes de diferentes sectores de la sociedad. En donde los procesos de transculturación médica demarcaron distintas velocidades del cambio y la repetición, relaciones de poder asimétricas, rupturas, repeticiones e innovaciones que dieron forma al heterogéneo mundo de la medicina colonial quiteña.

Agradecimientos

Agradezco a mi madre Silvia, mis hermanas Kathy y Roxana, y mis hermanos Christian, Danilo y Omar. A mi amor, Gabi, por ser mi compañera y una persona tan especial en mi vida durante tantos años. En especial, ¡por tener tanta paciencia durante estos cinco años! A su familia, por ser un apoyo gigantesco de cariño en Ecuador. A mis queridas amigas y amigos de Ecuador, Chile y que FLACSO me ha hecho conocer, por estar siempre cerca. Todas personas que quiero demasiado y que han sido fundamentales para llegar hasta aquí.

Esta disertación no podría ser posible sin la enorme guía, ayuda, amistad y paciencia de Mark Thurner y Adam Warren. Gracias a Mark, esta disertación tiene una intención y un desarrollo metodológico. Sin sus seminarios y escuelas doctorales, muchas cosas hubiesen sido impensables para mí. Gracias a Adam, esta disertación dialoga con otras investigaciones de la Historia de la Medicina en América Latina y el Caribe, pues su guía ha sido fundamental para conocer parte de ese complejo mundo. Pocas palabras, para tanto que hicieron. A ambos, mis más sinceros agradecimientos por todo lo que he aprendido. Me siento muy afortunado de que hayan tomado la decisión de acompañarme en este difícil camino.

Este camino no podría haber iniciado y concretado sin los consejos y conocimientos de Mercedes Prieto y Roberto Chauca. A Mercedes, siempre le agradezco todos sus consejos, cercanía, amistad y cariños por esta experiencia en FLACSO Ecuador. Ha sido fundamental para comprender muchas cosas de la vida y del mundo académico. Sobre todo, por creer en mis capacidades. A Roberto, por toda su guía y cercanía en los primeros seminarios de tesis, sin los cuales jamás hubiera optado por hacer esta investigación. Él es el responsable de que todo esto comenzara.

Agradezco al tribunal de tesis doctoral. Alicia, Carlos, Nicolás, Pablo y Mireya, por sus valiosos comentarios y observaciones a mi investigación. Muchos de ellos los reflexionaré e incorporaré al libro y artículos que deseo se produzcan de esta investigación.

Asimismo, mis queridos amigos y amigas Wilson Muñoz, Carlos Piñones, Cristian Albornoz, Joselin Leal y Oriette Sandoval, por las muchas conversaciones que tuvimos y que me ayudaron a pensar distintos aspectos de la investigación. De igual forma, a mis queridos y queridas amigas y compañeras del Doctorado en Historia de los Andes, por sus consejos en cómo mejorar mi investigación, y para algunas, por su constante compañía. A todas y todos, gracias por su amistad, cercanía y cariño.

A mis queridas amigas y amigos de la asociación aymara Chacha Warmi Imillas Yuqallas Precordillera Marka de la Precordillera de Arica en el norte de Chile. Especialmente a su presidenta Doris Aguilera. Quienes siempre han sido una parte importante de mi aprendizaje y me han ayudado en todo momento. También a mis queridos amigos y amigas del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku. Por su enorme amistad y confiar en mí. A todas y todos muchas gracias por tanto momentos de desaprender y aprender.

A todas las personas que hacen posible nuestro trabajo en los archivos. A los consejos que me dieron acerca de otros archivos y fuentes que se volvieron fundamentales para hacer un mapeo de esta investigación. En especial, a mis queridas amigas Eliza Velata Cepeda y Celia Castelo Quinga de la biblioteca del Museo de la Ciudad de Quito, por su guía en la búsqueda de fuentes primarias y secundarias sobre la labor del Hospital Real de la Caridad de Quito. Sobre todo por su amistad. De forma similar a las amables personas del Archivo Histórico Nacional de Madrid, la Real Biblioteca del Palacio Real de Madrid y el Archivo del Real Jardín Botánico de Madrid, de quienes no puedo olvidar su amabilidad en facilitarme y guiarme por la documentación que poseen sus archivos. No quisiera olvidar todos los consejos que me dio Luis Miguel Glave en el Archivo de Indias en Sevilla, en donde lastimosamente nos pilló la pandemia de COVID19. A todas las amables personas del Archivo Histórico Nacional del Ecuador, el Archivo Histórico del Guayas, la Biblioteca Municipal de Guayaquil, el Archivo Camilo Destruge, el Museo de la Medicina en Quito, el Archivo Metropolitano de Quito y del Archivo Nacional Histórico sección Cuenca.

Finalmente, a las becas que me permitieron recolectar documentación y destinar más tiempo a la escritura de esta disertación. A la beca de pasantía obtenida en el Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos (CECLA) de la Universidad de Chile, en donde amablemente Carlos Sanhueza me ayudó a reflexionar en nuevos aspectos y sobre el futuro de mi investigación. Gracias a toda la cordialidad de Afshin Irani y Horst Nitschack en mi estadía en Santiago de Chile. A la beca de la Casa de Velázquez por darme la oportunidad de trabajar en los archivos españoles de Madrid y Sevilla. Sobre todo a las personas que allí trabajan, quienes fueron sumamente cordiales y se preocuparon por mi situación en España durante la pandemia por Covid 19. Sobre esto último y más, debo agradecer a la coordinación del Doctorado en Historia de los Andes en FLACSO Ecuador, en especial a Diego Paladines. Y a la beca de investigación de FLACSO Ecuador, que me ayudó a poder viajar y trabajar en los archivos de Quito y Guayaquil.

Introducción

Con el fin de corregir los excesos de las artes subalternas a la medicina con licencia, en 1764 el doctor Isidro Joseph Ortega y Pimentel, protomédico general de los Reinos del Perú, se quejó de la poca destreza de los farmacéuticos para dispensar medicamentos, de los errores de los flebotómicos y de que muchos profesores de cirugía ejercían como médicos.¹ En sus palabras, ellos se aprovechaban de la ignorancia del vulgo. Tal descontento se tradujo en el mayor celo que el Protomedicato instauró sobre las artes subalternas durante la segunda mitad del siglo XVIII, especialmente en el ejercicio de las diversas profesiones de la salud y en la solicitud de los títulos a cada profesión. Aquella concepción también se reprodujo en la Real Audiencia de Quito, pues en ese espacio hubo cabildos y tenientes de protomédicos que cumplían la labor de celar a todos los intrusos que ejercían la medicina sin las respectivas licencias.

Esta representación que hicieron los protomédicos y cabildos, acerca del ejercicio regulado de la medicina, es una de las posibilidades de interpretar el disputado mercado de las curaciones. Otra posibilidad surge cuando se interpreta del párrafo anterior el heterogéneo espectro de practicantes que interactuaron al mismo tiempo.

Cuando comencé esta investigación, mi intención fue poder conseguir un amplio número de fuentes judiciales contra los nombrados brujos o hechiceros en la Real Audiencia de Quito — lo que actualmente comprende el país de Ecuador, el extremo sur de Colombia y parte de la Amazonía peruana. En base a un conjunto documental de ese tipo quise estudiar la producción del conocimiento médico de lo “andino”, que tanto me fascinaba al haber estudiado algunos trabajos etnohistóricos que dieron gran importancia a lo andino (Murra 1975; Bouysse-Cassagne 1986; Saignes 1978; 1983; Molinié 1997; 1982; Rostworowski 2016, 2018; Platt 1978; 1982). Aquel eco historiográfico ensalzaba aún más el poner mi atención en lo indígena. Empero, afortunadamente, me fui dando cuenta que, primero, esa documentación era muy escasa para la Audiencia y, segundo, aparecieron más fuentes que comunicaban otras experiencias médicas, así como practicantes que cruzaban las fronteras de los conocimientos entre diferentes castas de la sociedad. Además, las fuentes permitieron conocer que las prohibiciones hacia algunas artes de curar no fueron sólo desarrolladas por el Protomedicato,

¹ Ortega y Pimentel, Isidro. 1764. Oración Comminatoria, que, a fin de corregir los excesos de algunos Profesores de las Artes Subalternas à la Medicina. Librería de la de Palacio. Folios 22-56. Fuente: <https://archive.org/details/causamedicocrimi00buen>

sino que también por los cabildos, la Justicia Ordinaria y la religión Cristiano Católica; así como también hubo producciones históricas elaboradas por médicos, misioneros, militares u otros, en donde trataron de calibrar los conocimientos de la medicina.

Así reconocí que los significados de lo que fue la medicina variaban según me desplazaba de un espacio de experiencias a otro de la Audiencia, o más bien de un conjunto documental a otro. El relato con que abrí esta introducción ha querido comunicar el ejercicio llevado a cabo por el Protomedicato, la institución colonial española más importante en la regulación de la salubridad pública, para homogenizar, por debajo de la medicina con licencia, a las diferentes artes de curar. No obstante, a partir de las experiencias documentales, esta disertación quiere demostrar la imposibilidad de tal homogeneización y más bien explorar el desarrollo paralelo y complejo de diferentes artes curativas en la Audiencia de Quito. Un espacio significativo porque se adentra en diferentes ambientes geográficos y encuentros culturales en donde se produjeron distintos conjuntos documentales y, más importantes, procesos de transculturación del conocimiento médico.

Estos procesos no son excepcionales para el caso de la Audiencia de Quito. La historiografía de la medicina ha comunicado que en América Latina y el Caribe colonial, conceptos como cura, enfermedad o salud fueron debatidos y confrontados por curanderos, boticarios, barberos, médicos licenciados, entre otros que se vieron enfrentados a un complejo mundo de interacciones (Armus y Gómez 2021, 6 y 7). Dichas interacciones también han sido observadas en Brasil, el Virreinato de Nueva Granada y España, donde la historiografía ha utilizado las categorías de “artes de curar” (Alzate 2018; Mota 2017; Pimentel, Santos de A. Silva, y Lima 2019; Pimienta 1997; Sedran, Carbonetti, y Allevi 2018; Cunha 2017) o “pluralismo asistencial” (Perdiguero 1996; 2002; Ortega 2014) para referirse, durante el período colonial y republicano, a los diferentes oficios que curaron las enfermedades. En el sentido que lo utiliza Cunha (2017, 1-6), las artes de curar son un sinónimo de las prácticas médicas o de curar, es decir, y como se ha entendido de las mismas fuentes históricas utilizadas en la presente investigación, se refiere al conocimiento instituido y adquirido por los diferentes oficios y los métodos aplicados con esos conocimientos en los cuerpos de la gente enferma.

Por todo lo anterior, el argumento principal de esta disertación quiere probar que pese a las regulaciones y prohibiciones exigidas por el Protomedicato, la Justicia Ordinaria y la Iglesia Cristiano Católica contra prácticas curativas que nombraron subalternas o supersticiosas en la Real Audiencia de Quito, desde mediados del siglo XVII hasta la primera década del XIX,

aquellas prácticas prohibidas lograron desenvolverse muchas veces con éxito y en interacción con agentes que estuvieron en el centro de la ortodoxia médica colonial (por ejemplo médicos, cirujanos o misioneros), creando en conjunto un mundo heterogéneo de la producción del conocimiento médico. Por un lado, los procesos de transculturación en los ambientes geográficos de las grandes ciudades de Quito y Guayaquil, los pueblos de la Sierra y la Costa, así como en las Misiones de Maynas, demuestran que existieron múltiples temporalidades de repetición e innovación en la producción de estos conocimientos. Por el otro, hubo un mundo compartido en los encuentros culturales —negociaciones, disputas, entre otras— en donde el papel de los intermediarios o agentes de los conocimientos médicos fue trascendental para su producción, repetición e innovación. Asimismo, las calibraciones temporales de diferentes experiencias, como por ejemplo en plantas medicinales o de las percepciones de las enfermedades, que hicieron viajeros, misioneros y naturalistas en sus producciones de historia natural o las crónicas de los misioneros de Maynas, demuestran los contrastes entre dichas producciones y lo experimentado por otros agentes y pacientes.

Para poder guiar mejor este argumento, la pregunta a responder es: ¿cómo en la Real Audiencia de Quito se producían, repetían e innovaban, los conocimientos médicos en diferentes lugares y al mismo tiempo? La pregunta aborda el problema de la producción del conocimiento médico desde dos aspectos generales. El primero, subraya que al referirme a producción hago referencia tanto a los conocimientos que se repiten o se innovan, fuertemente influenciados por los procesos de transculturación. El segundo, que estas producciones pueden haberse desarrollado con diferentes velocidades en geografías disimiles de la Audiencia o fuera de ella, pero que se habrían repetido e innovado paralelamente entre mediados del siglo XVII y la primera década del XIX. Sobre esto último, no quiero crear una representación de espacios separados y que no hayan tenido circulaciones constantes entre ellos, sino que más bien lo veo desde un punto de vista heurístico para conocer e interpretar procesos de transculturación y estratos de tiempo y espacio que han quedado registrados en los conjuntos documentales.

Discusión historiográfica

Debido a esta interpretación del pasado es que mi propuesta converge y diverge con otras interpretaciones en la Historia de la Medicina quiteña (Estrella 1980; 2004; 1995; Alchon 1996; 1995; Rodas 2002; Paredes 1963; Tapia 2018). Por un lado, los trabajos de Eduardo Estrella (1980), Suzanne Alchon (1996) y Gualberto Arcos (1979) han dado privilegio a un relato cronológico en que separan diferentes periodos (XVI, XVII y XVIII) para poder

interpretar las transformaciones de los conocimientos médicos y los impactos de las epidemias, especialmente en ciudades como Quito y Guayaquil, permitiéndonos comprender largo periodos de tiempo. Empero, aquellas narrativas dan un protagonismo especial a la labor de los cabildos y un sector de la medicina con licencia para enfrentar las enfermedades y epidemias, en donde otros practicantes y conocimientos médicos quedan al debe en cuanto a fuentes y por lo tanto de interpretación. Aunque dichos estudios han sido muy importantes para comprender un proceso de largo aliento, mi propuesta sale de aquellas interpretaciones para centrarse en tiempos tardíos de la Audiencia, es decir las múltiples formas en que al mismo tiempo se creaba el conocimiento médico, y así buscar otras experiencias y entender sus formas de coexistencia. Para esto cruzo diferentes conjuntos documentales que puedan facilitar un panorama general de las historias posibles de la medicina en la Audiencia.

Por otro lado, existe una historiografía del siglo XVIII que ha centrado su atención en cuestiones como las enfermedades y epidemias, el pensamiento médico y las instituciones, y los medicamentos (Alchon 1996; Rodas 2002; Estrella 2004; 1995; Tapia 2018), pareciéndome problemático el uso de categorías y dicotomías que tienden a generar fronteras rígidas en la producción del conocimiento médico y que no siempre corresponden a las palabras o conceptos que fueron utilizados por las personas de esos tiempos. Entre dichas interpretaciones, tanto Eduardo Estrella (1980, 2004) como Suzanne Alchon (1996) construyen interpretaciones en donde lo que nombran como medicina nativa o aborígen se distancia de la medicina científica. La medicina aborígen se replegaría a las haciendas y pueblos aledaños, y en ella solamente influiría la religión católica. Mientras que la medicina científica se sustentaría en explicaciones racionales. A esto se sumaría la medicina popular que destacaba por su cercanía con la medicina religiosa y científica, resaltando la experiencia de los sangradores y barberos. Estas interacciones pueden ser vueltas a indagar después que Matthew James Crawford (2016, 23-42) y el mismo Estrella (1995), en sus estudios sobre la quina, han demostrado que las fronteras de la medicina entre curanderos e ilustrados fue difusa, debido a que aprehendían mutuamente.

A causa de esto es que considero más interesante centrarnos en el lenguaje utilizado por los propios actores históricos. Por ejemplo, como se registra en las fuentes de la época,² el concepto curandero no fue únicamente utilizado por religiosos, tenientes pedáneos y gente de

² Tanto las acusaciones contra falsos médicos como hacia brujos, es frecuente leer que muchos de ellos se les acusaba de forasteros que se movían por ciudades y pueblos. Sin embargo, las acusaciones de protomédicos son más exactas sobre la presencia de curanderos en Quito y Guayaquil. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 30, Exp. 6. Año 1781-96.

los pueblos, pues también lo fue por los cabildos y tenientes de protomédico que ejercían en ciudades como Quito y Guayaquil. La incertidumbre es si los significados de esta palabra cambiaban de un discurso a otro, o si acumuló experiencias y expectativas distintas de su tiempo para convertirse en un concepto. Además, cuánto influyeron estas experiencias en el mercado de la curación si sabemos que para el caso brasileño James Sweet (2011) ha descubierto, por medio del caso de Domingos Álvares, que curanderos africanos tendían a curar las enfermedades en las haciendas y/o grandes ciudades. Por lo cual, la medicina nombrada aborígen puede ser mejor comprendida en experiencias contenidas en palabras como curandero, la cual a la vez puede llevar a entender la competencia en el tratamiento de las enfermedades.

En segundo lugar, la disertación se alinea con perspectivas recientes sobre la Historia de la Medicina en Latinoamérica y el Caribe. En la introducción a *Entre médicos y curanderos* de 2002, Diego Armus describió una renovación de la historiografía de la medicina en América Latina. Una de estas nuevas perspectivas es la historia sociocultural de la enfermedad, en donde este autor discute lo biomédico atravesado por la subjetividad humana y los hechos objetivos, recalcando que la complejidad del estudio de la medicina se encuentra en establecer relaciones entre quienes quieren curar y quienes necesitan curarse, pero más importante son las variadas percepciones y recursos terapéuticos que circulaban para sanar las enfermedades (18). Más allá de la dicotomía entre medicinas folclóricas y alternativas con respecto al saber diplomado y oficial, se han encontrado evidencias de personas que usaron o complementaron diferentes sistemas de salud (19): curanderos que utilizaban prácticas y términos propios de la medicina oficial, así como médicos de formación universitaria que practican en los márgenes de diferentes saberes, significando que a algunos se les tildara de charlatanes. Últimamente se ha podido dejar en evidencia que desde el siglo XVI en América Latina y el Caribe, los practicantes que trabajaban fuera o en los márgenes de la medicina autorizada han sido proveedores claves de la atención sanitaria para personas de todas las extracciones sociales (Armus y Gómez 2021, 3).

En el mismo sentido, investigaciones como las de Pablo Gómez (2013, 2017, 2018) y el mismo Sweet (2009, 2011) son un buen punto de partida para reflexionar sobre aquellas otras artes de curar. El primero llevándonos a comprender que algunos esclavos negros proveniente de África, al llegar al Caribe tuvieron la capacidad de innovar sus conocimientos médicos (técnicas y rituales) en el contacto con otras sociedades, convirtiéndolos en una vanguardia del disputado mercado de la medicina. Mientras que el segundo, demuestra cómo los

diferentes periodos de la vida de Domingos Álvares, esclavo que llegó desde África a Brasil, lo condujeron a que en la primera mitad del siglo XVIII comenzara a innovar en sus prácticas curativas, transculturadas por el encuentro con la religión cristiana. A tal punto de tener su propio consultorio y atender a diferentes castas de la sociedad colonial brasileña. Comprender que la medicina y sus innovaciones no fueron sólo parte de los grupos dominantes, es algo que aquellas investigaciones dejan en claro.

Las investigaciones sobre la historia social y cultural de la medicina también han acentuado las diferentes culturas médicas que hicieron posible el desarrollo de la medicina en América Latina y Caribe durante los tiempos coloniales. Los estudios de Adam Warren (2009, 2010, 2013), Martha Few (2015) y Paul Ramírez (2018) han puesto su atención en aquella heterogénea escena de culturas médicas que coexistieron —con intercambios, represión, poderes asimétricos, entre otros— con los métodos racionales de modernización que Few (2015) ha conceptualizado como medicina colonial. Esto tiene que ver con la circulación de discursos y prácticas del cuidado de la salud, así como con la agencia que tuvieron diferentes practicantes y pacientes para recepcionar los nuevos métodos racionales de higiene pública promovidos por las reformas borbónicas. Asimismo, han podido demostrar que a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX la religión católica seguía teniendo un papel importante en el cuidado de la salud, pues pese a ser un tiempo reformista, las ordenes y creencias religiosas inmersas en el cuidado de la salud continuaron coexistiendo en el desarrollo de la medicina.

Sin embargo, como esta disertación tiene un punto de vista en la coexistencia de conocimientos médicos, va a quedar al debe con esta literatura que ha puesto principalmente su atención en la recepción de las reformas de la salud pública. Por ejemplo con lo que a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX fueron los métodos de inoculación contra la viruela. A la vez, es también una fortaleza para demostrar que en la repetición e innovación de los conocimientos médicos hay más historias que las abordadas sólo a partir y en relación con las reformas borbónicas en salud. Lo cual no quiere decir que este trabajo esté del todo desarticulado de los efectos de esas reformas, pues en el capítulo uno se contextualizará, a partir de otras historiografías, algunos principios de estas reformas para interpretar en una serie de expedientes producidos en ese contexto, el rol que jugaron las artes subalternas y su relación con la medicina licenciada para la producción del conocimiento médico. Como sucederá en otros capítulos, esta mirada en el ejercicio de otros oficios sigue la reflexión de Ramírez (2018, 3, 1-22) al poner atención en la agencia de la gente, los practicantes, los rituales y las costumbres que hicieron posible la coexistencia de experiencias.

Estas investigaciones cuestionan y conducen a indagar en cómo otras partes de la sociedad, más allá de las instituciones del Imperio español, fueron una parte importante de la percepción del cuidado de la salud. Los mismos puntos de vista historiográficos, además de utilizar fuentes escritas y publicadas por sectores sociales que tuvieron el acceso a poder estudiar diferente material escrito y que circulaban por diferentes espacios, oficialmente publicadas en algunas ciudades, dan un fuerte empuje a buscar experiencias en otras fuentes históricas. Gómez (2017) y Sweet (2011) muestran un camino para indagar en fuentes inquisitoriales de los siglos XVII y XVIII y así poder comprender las transformaciones que desarrollaron los practicantes africanos en América. Few (2015) y Ramírez (2018) utilizan casos de la justicia ordinaria para demostrarnos que existieron otras percepciones sobre ciertos objetos del conocimiento, como por ejemplo los fetos. Además, para poder explorar otras percepciones, aquellas fuentes conducen a espacios que se encontraban fuera de las grandes ciudades americanas. O como ha sugerido Ramírez (2018, 17), centrarse únicamente en la lectura pública oscurece las múltiples formas de crítica, percepción y práctica social que no fueron estrictamente literarias pero que marcaron una diferencia en la adaptación y elaboración del conocimiento que él nombró *enlightened*. En otras palabras y como ha podido demostrar Warren (2010) a lo largo de su trabajo, esas otras experiencias no fueron meras espectadoras de los procesos reformistas.

Finalmente, esta disertación quiere tomar estas perspectivas para indagar en las múltiples temporalidades que hicieron posible el conocimiento médico en la Audiencia de Quito y así producir un conocimiento histórico en donde encajen diversas partes de la sociedad. Por un lado, recogiendo fuentes documentales que cuestionen los discursos oficiales de la medicina, así como otras que permitan acceder a los procesos de transculturación en espacios que estuvieron más allá de las grandes ciudades, pero que a la vez ayuden a comprender la coexistencia con otros conocimientos médicos. Por el otro, se quiere poner énfasis en la producción de conceptos, objetos desafiantes, intermediarios y máquinas del tiempo que conduzcan a reflexionar acerca de las múltiples temporalidades, los espacios de la medicina o los encuentros culturales, colocando atención en cómo los tiempos se mezclaban para innovar o para seguir transmitiendo y repitiendo las experiencias pasadas. Además, se apuesta a un análisis comparativo entre diferentes espacios de experiencia y expectativas, justamente para moverse de los grandes discursos de la medicina colonial a otros espacios urbanos como los pueblos o las misiones, o escalas de interacción más amplias que se codificaron en conceptos como la coca o el bejuco de Guayaquil.

Historia antropológica de las artes de curar

Gabriela Soto y Pablo Gómez (2018, 6) han sugerido que las historias de la Ciencia, la Tecnología y la Medicina deben evitar crear caricaturas estereotipadas de la otredad y de mundos ajenos, para más bien focalizarse en las complejas creaciones de conocimiento multilateral (*multi-sided*), sin especificar centros de análisis en sus historias y en donde la materialidad y la agencia puedan ser profundizadas e historizadas. Esto tiene relación con la crítica que Kapil Raj (2013, 340) hizo a la historiografía postcolonial, por haber interpretado a la ciencia moderna como una hegemónica narrativa maestra del poder Occidental que subyugaba y relegaba al otro no europeo a una mera caricatura de la ciencia metropolitana Occidental. Para él, análisis de este tipo no dicen nada acerca de la naturaleza de las supuestas razones no occidentales que supuestamente preservaban una inocencia inmaculada a través de los milenios anteriores al contacto con los europeos. Para salir de estas miradas, Raj (2013, 342) ha propuesto focalizarse en el largo y corto rango de movimiento de atributos, prácticas, materiales e ideas científicas y su encuentro con otros movimientos de comunidades especializadas, puesto que el resultado de esas interacciones es el lugar en que el conocimiento se reconstruye y reconfigura. Así, por ejemplo, ha sugerido pensar desde conceptos como *spaces of circulation* (Raj 2017a, 52),³ en donde existirían límites potenciales de la extensión en que los objetos del conocimiento se mueven, así como la posibilidad de aprovechar un continuo de relaciones ya existentes.

La presente disertación recoge estos desafíos para no sólo comprender la reconstrucción y reconfiguración del conocimiento médico, sino que también su repetición, por medio de una reinterpretación de la historia antropológica de Bernard Cohn. En *Después de la Etnohistoria*, Mark Thurner (1998, 482) cuestionó que en la década de 1980 la producción etnohistórica de los Andes tratara de corregir los filtros coloniales para acceder a lo andino, lo cual negaría la historia colonial de estos pueblos. Más bien señala que miradas post-etnohistóricas invitan a deconstruir los discursos colonialistas, con lo cual se podrían matizar las subjetividades históricamente constituidas, para no encontrar esencias andinas. Así planteó un importante reto metodológico: “¿cómo historiar desde y sobre varias subjetividades entrecruzadas?” (482). Thurner sugirió movernos en los géneros disciplinarios borrosos, especialmente en los

³ Stefanie Gänger (2017) ha criticado a varios historiadores que interpretan las historias desde el punto de vista de la circulación del conocimiento, señalando que cuando se utiliza para tomar a un conjunto de actores humanos y cosas inanimadas, se los piensa como movidos por alguna fuerza no especificada fuera de ellos o como una especie de movimiento natural. Por eso cuestiona cómo es que los autores enfatizan el movimiento por encima de cómo se logró ese movimiento, quién lo causó o lo quiso. Para encontrar esta agencia, Gänger (2017: 315) ha propuesto prestar más atención a los comportamientos sociales, las prácticas o las capacidades sensoriales de los materiales que accionan, aceleran o sostienen los procesos de circulación.

diálogos transnacionales entre historia y antropología, en donde estas perspectivas analíticas y los estudios subalternos posibilitan pensar una historia cultural que no es de élites (464-465). En su tiempo, Thurner (1998) invitó a visitar el trabajo de Bernard Cohn para producir una historia antropológica que tome distancia de los esencialismos etnohistóricos (464-465). Al respecto, Dipesh Chakrabarty (2005, 468-69) posiciona a los trabajos de Cohn como uno de los primeros estudios subalternos de la década de 1960, que entre otros autores, atacaron los prejuicios imperialistas y trataron de descolonizar el pasado de la historia India moderna. En esa discusión, Cohn (1980) escribió *History and Anthropology: The State of Play*, en donde propone que la historia puede hacerse más histórica al hacerla más antropológica y que la antropología puede hacerse más antropológica al hacerse más histórica (216). Para él, el eje articulador de ambas disciplinas es el estudio de las construcciones culturales, en donde los “otros” (pueblos) antropológicos forman parte del mundo colonial, pues tanto las reglas blancas como los pueblos indígenas estuvieron constantemente implicados en representarse mutuamente (1980, 217), o lo que también ha nombrado como “una cultura mediada por la historia” (1981, 240-241). Su historia antropológica —o antropología histórica, como bien señala Thurner depende de la filiación disciplinar— no se trata de separar lo introducido de lo indígena: “It is rather to be viewed as a situation in which the European colonialist and the indigene are united in one analytic field” (1980, 218).

En la introducción a *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, libro que recoge los principales escritos de Cohn, Ranajit Guha (1987), el mayor exponente de los estudios subalternos en la década de 1980, dijo que la historia antropológica es un estudio: “[Of] a culture of power relations, constructed by the interaction of colonizer and colonized in the specific form of the self-representation of each to the other” (xx). Cohn (1980) enfatizó que en el centro de su propuesta estaba la construcción de las categorías culturales y los procesos que las construyen, estudiándose en un lugar concreto y a lo largo del tiempo (220). No por nada Guha (1987) vuelve a rescatar que Cohn ubica la delineación de las culturas en el tiempo histórico a través de los acontecimientos que afectan y transforman las estructuras, así como en la explicación de las consecuencias de esas transformaciones (xiii).

La metodología de esta disertación quiere ahondar en ese proceso de producción cultural, teniendo como tópico principal la producción del conocimiento médico. Pero no sólo en el encuentro entre reglas blancas y pueblos indígenas, o en el heterogéneo significado de lo subalterno (Banerjee 2010, 111-112), sino que en los encuentros de una panoplia de actores históricos —españoles, extranjeros, mercaderes, misioneros, indios, negros, pacientes, entre

otros varios. Al mismo tiempo, se toma la crítica de Cohn (1980) contra el ordenamiento y fechado de los flujos de acontecimientos en periodos cronológicos, entendidos como partes que encajan en un patrón coherente; contrariamente, ningún proceso cultural está totalmente integrado, pues puede cambiar o transformarse a ritmos diferentes (219). Como sugiere este autor, el periodo o duración de una historia antropológica sólo puede determinarse en relación con las preguntas que se plantean y el tópico que se estudia (219). Como sostiene Cohn (1980): “Temporal unities do not therefore necessarily demarcate analytic entities. [...] Some events, some decisions are more crucial than others.” (219).

Por lo tanto, se reinterpreta esta perspectiva por medio de dos categorías analíticas: la transculturación, para poder interpretar los encuentros culturales; y la economía de las experiencias médicas, para interpretar los múltiples ritmos de tiempo y los vehículos que hacen posible la producción del conocimiento médico. Con ambas categorías analíticas, a lo largo de los capítulos se interpretan las categorías culturales que permiten conocer la repetición y la innovación en la producción del conocimiento médico.

Transculturación

En el estudio del *Contrapunteo entre el Tabaco y el Azúcar*, Fernando Ortiz (1940, 92-97) utilizó la palabra transculturación para referirse al proceso devastador y creador de las mutaciones culturales en la sociedad cubana. Posteriormente, Fernando Coronil (2010) ha traducido la transculturación como la forma de comprender las formaciones culturales interrelacionadas, fracturadas y en apertura. En sí, la transculturación es una forma de describir la interacción y co-determinación de opuestos que se da en el método del contrapunteo, en donde las entidades (tabaco y azúcar) se forman y cambian en relación con un todo más amplio (Coronil 2010, 388; Pedersen 2019, 50). Esto hace aparecer las relaciones sociales codificadas como atributos de las cosas y no de las personas, transformando las mercancías en jeroglíficos cuyo poder misterioso está en su capacidad de representar erróneamente y ocultar la realidad. En definitiva, la transculturación trata a las cosas como actores sociales, devolviéndolos al mundo social que los crea, siendo estas relaciones ocultas la agencia histórica que se visibiliza al tratarlas como objetos sociales que simulan ser actores autónomos y en donde se produce el proceso devastador y creador (Coronil 2010, 388).

Por ejemplo, al aplicarlo a categorías culturales este concepto permite ir en contra de figuraciones inmóviles de la religión Cristiano Católica, o representaciones sólo represivas de ese conocimiento, pues más bien invita a interpretar el rol ambivalente que tuvo esta religión tanto para producir curaciones como para prohibirlas, o de los procesos de intercambio que

produjo. Lo cual conduce a pensar cómo éste y otros conocimientos crearon un nuevo fenómeno cultural del tratamiento de las enfermedades. Asimismo, ayuda a reflexionar en que los conocimientos producidos en los intercambios fueron también dolorosos. Como señaló Ortiz para las migraciones e interacciones que se dieron en el encuentro cultural entre blancos y negros en Cuba: “Todos convivientes, arriba y abajo, en un mismo ambiente de terror y de fuerza; todos fuera de justicia, fuera de ajuste, fuera de sí. Y todos en trance doloroso de transculturación a un nuevo ambiente cultural” (1940, 96).

Más recientemente y a partir del concepto de zona de contacto de Mary Louise Pratt, Markus Viehbeck (2017, 1) ha visto en los estudios transculturales un enfoque centrado en la circulación de la producción del conocimiento. Ha reconocido a las asimetrías de poder multilaterales como conductores de fuerzas de una vasta matriz de estrategias de apropiación, traducción y transmisión del conocimiento, así como de acciones de resistencia y rechazo (1). Esto también quiere decir que es un intenso camino de encuentros que no sólo se refieren a cosas como el tabaco y el azúcar, sino que a personas que vienen desde muchos y diferentes ambientes socioculturales. De Pratt rescató que el concepto de transculturación es importante para interpretar los procesos creativos en que el conocimiento es compartido en los encuentros (9), recalando que el binarismo entre el colonizador y lo colonizado, los sujetos están constituidos en y por sus relaciones entre sí (10). Mientras que de la crítica que Monica Junjea y Michael Falser hicieron al concepto de transculturalidad de Wolfgang Welsch,⁴ rescató que una visión de la transculturalidad puede llevar a la necesidad de formular la separación cultural, por lo que no se debe considerar a este concepto como una propiedad fija de la sociedad pluralista, sino más bien como un concepto heurístico para interpretar los procesos que constituyen la producción del conocimiento en los encuentros (11). A lo que apuesta este autor es que el concepto de zona de contacto, matizado por la transculturalidad, no se ve desde un lente de nociones preconcebidas de identidades culturales, sino que se centra en cómo se crean dichas identidades en el encuentro entre personas de diferentes orígenes (13).

En este sentido, el punto clave de la propuesta Viehbeck (2017, 19) es focalizarse en la agencia de los individuos. Así el volumen de artículos que desarrollan el libro *Transcultural Encounters in the Himalayan Borderland* buscan heurísticamente los encuentros en los conceptos de *middlemen*, *go-betweens* o *cultural brokers*, quienes desempeñarían un rol importante en los contactos culturales. Asimismo, Gesa Mackenthun y Sebastian Jobs (2013,

⁴ Viehbeck (2017, 10-11) apunta que en los años 90 Wolfgang Welsch retomó el concepto de transculturación de Ortiz para contrarrestar puntos de vista de la cultura como una isla aislada, en donde la transculturalidad hace referencia a la diferencia interna, la complejidad y la hibridez de las sociedades modernas.

7-8) reconocieron el giro postcolonial en la historiografía del conocimiento para incluir actores —informantes nativos, faquires, mercaderes, cirujanos, Etc.— e historias no occidentales que también intermediaron los conocimientos y contribuyeron a la formación del conocimiento imperial. Más bien, repiten las interpretaciones de Simon Schaffer y otros para cuestionar un imperio Occidental homogéneo y de crecimiento orgánico, para más bien mostrar un mundo intermediado y lleno de contradicciones y divisiones (7-8).

Han visto el potencial de la transculturación en la forma que lo expresó Alasdair Pettinger en el mismo volumen que editan, quien propuso que es más útil pensar el concepto como un principio rector que insiste en el abanico de posibilidad y exige que se preste atención a las configuraciones y relaciones de poder específicas que no pueden conocerse de antemano (Mackenthun y Jobs 2013, 10-11). Esto hace pensar en las relaciones de poder entre los conocimientos médicos subalternizados y los que se encontraban al centro de la ortodoxia imperial (médicos, farmacéuticos, cirujanos, Etc.) en la Audiencia de Quito, así como también indagar en el lugar que jugó el conocimiento subalterno en la producción del conocimiento médico. Pero también llaman la atención en los desequilibrios de poderes inherentes a los intercambios culturales, es decir de la violencia física y estructural del poder colonial frente a los intentos a veces patéticos de las culturas que se resistieron (13).

Su propuesta es girar no sólo en torno a agentes individuales Occidentales, sino que buscar otros agentes y nuevas voces para analizar la transculturación como una práctica social. Esto quiere decir que los agentes —burócratas y traductores, colonizadores y colonizados, científicos e informantes, soldados e interpretes— de la transculturación oscilaban entre redes de significación superpuestas y a menudo contradictorias, enfrentándose a sus propios objetivos y opciones, limitaciones y malentendidos: “meandered through zones of uncertainty and ambiguity which, at the same time, made room for strategic action and creative adaptation” (Mackenthun y Jobs 2013, 14).⁵

Todo esto conduce a lo que Simon Shaffer, Lisa Roberts, Kapil Raj y James Delbourgo (2009) han observado sobre estos agentes, como articuladores del mundo: “go-between in this sense is thus not just a passer-by or a simple agent of cross-cultural diffusion, but someone who articulates relationships between disparate worlds or cultures by being able to translate between them” (xiv). Por ejemplo, Harold Cook y Timothy Walker (2013) sostuvieron que

⁵ Se debe tener presente la importante aclaración que hizo Kapil Raj (2016, 43) acerca de que los intermediarios fueran sólo un sinónimo de peregrinos; todo lo contrario, pues para él el proceso de intermediación también requirió que los actores sean comparativamente estacionarios.

los acervos de información que eran recopilados en lenguas europeas (informes militares, cartas de misioneros y relatos de viajeros) no podrían haber sido adquiridos sin la participación de innumerables personas de todo el mundo, aunque por lo general no se nombrara o registrara sus opiniones. De esta forma, conectando algunas propuestas de Raj (2017a, 60; 2017b, 453), una estrategia historiográfica de interacción entre actores de diferentes culturas se puede traducir en una permeabilidad de prácticas, ideas y discursos que influyó en ambos lados de la brecha cultural sin que eso produjera un aplanamiento de sus diferencias, pues estas narrativas relacionales que involucran circulación, encuentros, interacciones y conexiones ayudan a poner a los actores no-europeos como participantes clave en los procesos de hacer conocimiento, restaurando así su agencia (2017b, 457-458).

Economía de las experiencias médicas

Madeleine Herren, Martin Rüesch y Christiane Sibille (2012, 44) se preguntaron ¿qué tiene de nuevo y diferentes la Historia Transcultural? Una respuesta poderosa fue que al estar la historia vinculada a la evidencia empírica, el enfoque quiere incluir fuentes materiales que de otro modo continuarían olvidadas en los agujeros de la memoria (44). Así sugieren que los tópicos y preguntas que abordan la Historia Transcultural deberían hacer visible una gran variedad de puntos ciegos que tendrían valor explicativo para otras formas de historiografía (44). Con todo, esta forma de hacer historia evita fotografías armoniosas, pues desconfía de eso y se centra en las grietas que separan las piezas del rompecabezas (49).

Esto introduce a un concepto de múltiples agencias o de pensar en diferentes historicidades. Herren, Rüesch y Sibille (2012, 58-59) entienden a la globalidad como una interferencia entre distintas formas de memoria y el cruce de fronteras, mas no como un carácter universal de determinadas agencias. Algunas historiografías y discusiones historiográficas ya han demostrado como el conocimiento histórico Occidental ha calibrado las experiencias de diferentes partes del planeta en lo que han llamado máquinas o prácticas de sincronización del tiempo (Gruzinski 2021, Schaffer 2022, Jordheim 2014). Como ya lo había criticado Bernard Cohn (1980, 1981), Herren, Rüesch y Sibille (2012, 58-59) sostienen que introducir historicidades implica renunciar a la universalidad del poder epistemológico.

Con motivo hacer visible esas múltiples agencias e historicidades, especialmente para dar un mayor peso a los vehículos materiales que las hacen posibles, se utiliza la categoría analítica de economías de las experiencias médicas. En el año 2012, Jürgen Renn y Malcolm Hyman desarrollaron el concepto de economía del conocimiento (*knowledge economy*), entendido como el mecanismo para la producción, disseminación y apropiación del conocimiento en una

sociedad o grupo. Más tarde, Renn (2020: 145) ha resignificado el concepto para poder describir y analizar la relación entre el conocimiento⁶ y la sociedad, es decir que mediante el ensamblaje de prácticas e instituciones las sociedades producen y reproducen⁷ el conocimiento.⁸ La definición de Renn y Hyman (2012) pone énfasis en que, desde un punto de vista histórico y social, el conocimiento se mueve de una persona a otra, así como puede ser compartido por miembros de una profesión, una clase social, una región geográfica o por una civilización entera; además viaja con artefactos y estilos artísticos, mitos y rituales, leyes y normas, bienes y riquezas. En sí, ellos interpretan que son las representaciones externas⁹ la moneda de cambio de una economía del conocimiento, así como las personas por donde puede viajar, todos quienes son vehículos que poseen sus propias y peculiares características.

Si bien la economía del conocimiento conduce a pensar en las monedas de cambio y en la producción y reproducción del conocimiento, pienso que su concepción sobre el tiempo todavía no ayuda a indagar en las múltiples temporalidades de la producción del conocimiento médico. Aunque su propuesta de explorar el tiempo también lleva a indagar en cómo diferentes sistemas de conocimientos construyen nuevos nichos heterogéneos, que nunca acaban y que siempre mueve la economía, podríamos preguntarnos cuántos tiempos, o para Renn sistemas de conocimientos, han dado posibilidad a ese nuevo conocimiento, y de ser así qué tan innovador es. O como ha apuntado Reinhart Koselleck (2006): “Ninguna innovación [...] puede ser tan revolucionaria como para no seguir sujeta a unas estructuras de repetición previamente dadas” (34). Desde mi punto de vista, esta versión de la Historia del Conocimiento resta importancia a los múltiples estratos de tiempo, procesos y agencias que han dado al mismo tiempo forma a la producción, repetición e innovación del conocimiento (médico). Con esta incertidumbre quiero reflexionar en cómo la propuesta teórica de Koselleck puede ayudar a interpretar la dimensión temporal de la economía.

Según Faustino Oncina (2021, 141), Koselleck pensaba que quien quisiera expresar algo para hacerse entender, de lo primero que se sirve es del lenguaje sabido, presuponiendo un conocimiento en la persona que escucha. Sólo así es posible la comunicación. Por eso cada

⁶ Renn (2020) define al conocimiento como la capacidad de los individuos para anticiparse a las acciones, conduciendo al control, la cooperación social y la resolución de conflictos.

⁷ Renn y Hyman (2012, 32) comparan la producción y la reproducción de la siguiente forma: sólo a través de los individuos pueden producirse nuevos conocimientos y sólo a través de las sociedades pueden reproducirse.

⁸ Las actividades de las instituciones, así como de la economía del conocimiento, incluyen la generación, transferencia, mantención, transformación y apropiación envueltas en diferentes tipos de representaciones externas (Renn 2020: 152).

⁹ Renn (2020, 424) ha significado las representaciones externas como cualquier aspecto de la cultura material de una sociedad que sirve para codificar el conocimiento, así como para que se pueda compartir, almacenar, transmitir, apropiar o controlar, pero también para transformarlo.

palabra o proposición adquiere sentido en un contexto semántico general, repetible y compartible. Lo que para Oncina (2021) también se proyecta en los estratos del tiempo que propuso Koselleck, donde los acontecimientos sólo son posibles cuando se enmarcan dentro de estructuras de repetición de larga duración que los preceden, ya que sin tales estructuras se estaría en un sinsentido.

Koselleck subrayó la inutilidad de evocar la experiencia histórica sin evocar al mismo tiempo la materialidad del lenguaje y la representación lingüística (Jordheim 2012). Como ha manifestado Helge Jordheim (2012, 163), pasar de la experiencia al lenguaje significa pasar de algo intangible (inaccesible) a algo material (accesible), que constituye el objeto principal de la investigación histórica. De forma similar, Lucian Hölscher (1996, 76) ha dicho que sabemos muy poco de los objetos históricos si no tenemos palabras para designarlos. O como ha logrado sintetizar Niklas Olsen (2021, 153), categorías kosellekianas como espacio de experiencia y horizonte de expectativas permiten tematizar el tiempo histórico al entrecruzar el pasado y el futuro, debido a que la experiencia es tan completa como pasados son sus motivos y la experiencia futura se descompone en una infinidad de trayectos temporales diferentes. Sólo el lenguaje es quien orienta esos sentidos. Es por esto que las experiencias históricas o temporales se reúnen, coexisten o entran en conflicto en el principal indicador de las temporalidades múltiples, el concepto, las cuales no son posible de definir y controlar, sino que son estratos que dan forma a la ambigüedad que posee el mismo concepto (Jordheim 2012, 163-64). En fin, es aquella materialidad, como las representaciones externas, con la cual podemos acceder a los procesos temporales en que está inmersa la humanidad.

Es a partir de este razonamiento que la experiencia permite ahondar en las múltiples temporalidades que se codificaron en los conceptos. El trabajo de Koselleck fue la destrucción del tiempo natural y la cronología, para dar paso a una teoría donde los periodos, las discontinuidades y las estructuras de sucesión cronológica, están a la par con las no sincronicidades, las estructuras de repetición, los acontecimientos repentinos y los cambios lentos y a largo plazo, pues sólo esto puede dar cuenta de estratos que se mueven a otras velocidades y ritmos que no siempre están dotados de un principio y un final, o que puedan ser estables y homogéneos (Jordheim 2012, 170-171). Koselleck (2002, 53) entendió que los seres humanos hacen experiencias de forma única y sus experiencias se funden en los conceptos según las diferentes generaciones. Tal importancia adquieren las experiencias y sus transformaciones en el cambio metodológico del historiador, que Koselleck sugiere que toda historia social moderna debe recurrir a aquellos elementos comunes que enmarcan

temporalmente unidades de experiencia específicas de cada generación. Desde esta perspectiva, los estratos del tiempo pueden ser entendidos en la unicidad de las experiencias primeras que son explicadas por razones causales a lo largo de la sucesión de eventos, por condiciones de largo plazo, o por duraderos significados predados. El método para reconstruir un caso y la pregunta de cómo esto fue posible en primer lugar, siempre se debe apoyar en un tiempo multiestratificado, es decir en donde las experiencias son exclusivamente hechas (sorpresa) y sin embargo acumuladas (lo único).

Esto desafía cualquier cronología natural y homogénea, en especial cuando se comprende que los conceptos pueden condensar diferentes significados de un momento histórico, así como cambian sus significados y usos diacrónicamente en el tiempo. Son capaces de contener lo que Koselleck expresó como la “simultaneidad de lo anacrónico”:

En este fraccionamiento temporal están contenidos conjuntamente diferentes estratos del tiempo que, según los diferentes sujetos de la acción o situaciones de que se trate, tienen distinta duración y habrían de ser comparados entre sí. Así también, en el concepto de simultaneidad de lo anacrónico están contenidas distintas extensiones de tiempo. Éstas remiten a la estructura pronosticable del tiempo histórico, pues cualquier pronóstico anticipa acontecimientos que están esbozados sin duda en el presente, pero que, precisamente por eso, no se han realizado todavía (Koselleck 1993, 129).

Jordheim (2014, 508) ha interpretado que para Koselleck todos los campos de la vida y la acción humana contienen diferentes estructuras de repetición que cambian a distintas velocidades y están apiladas en capas. Para conocer esto: “Koselleck wants to identify exactly what repeats itself in each temporal layer: rituals or dogmas, behavioral rules, juridical rules, or laws, institutions, constitutions, or organization” (508). Para ser más precisos, Koselleck (2006) pensó la simultaneidad de lo anacrónico en las estructuras de repetición,¹⁰ en donde la repetición permanente y la innovación constante son insuficientes si no están mezcladas, proponiendo reflexionar en lo siguiente: “Las personas [...] y sus sucesos [...] son y siguen siendo únicas e irrepetibles dentro de los raíles temporales de los acontecimientos. La tesis

¹⁰ Koselleck (2006) comprendió las estructuras de repetición de la siguiente forma: “Apuntan hacia condiciones de acontecimientos particulares y sus consecuencias; condiciones siempre posibles y actualizables de modo cambiante, pero que sólo retornan situacionalmente” (22). Después agrega: “Nuestro modelo de pensamiento apunta a una aporía que se abre entre las condiciones repetitivas de los posibles acontecimientos y estos acontecimientos mismos, junto con las personas que en ellos actúan y padecen [...] Hay, pues, un sinnúmero de condiciones (sincrónicas) y de presupuestos (diacrónicos) que no se pueden determinar según una ley, los cuales motivan, desatan, incitan o limitan las acciones concretas de los actores cuando se contradicen, compiten o disputan. Ya la multitud de campos de acción abiertos a los participantes prohíbe inventar cadenas causales unilineales o determinantes (excepción hecha de las justificaciones heurísticas). Son las estructuras de repetición las que siempre contienen, a la vez, más o menos de lo que aparece en los sucesos.” (22).

que quiero desarrollar aquí es que, sin embargo, las personas están contenidas, o instaladas, en estructuras previas que se repiten, sin ser jamás idénticas a estas estructuras previas” (19-20). Koselleck (2006, 20) interpretó esto en la frecuencia que podemos observar en los retazos y las aceleraciones: habría aceleración cuando en la serie comparada existieran cada vez menos repeticiones y más innovaciones que reemplazaran las antiguas estructuras, mientras que los retazos se dan cuando las repeticiones heredadas se consolidan de tal manera que todo cambio queda frenado o se vuelve imposible.

Resumiendo, modificar el concepto de economía del conocimiento a economía de las experiencias médicas es para dar relevancia a las experiencias o estratos de tiempo —es decir, las acumulaciones y expectativas de las experiencias humanas— que han hecho posible la producción de los conocimientos médicos por diferentes espacios de la Audiencia de Quito. Sin embargo, pensar en estas experiencias es explorar en la transformación que tuvo el concepto de simultaneidad de lo anacrónico. Como interpretó Oncina (2021, 142) del trabajo de Lucian Hölscher, discípulo de Koselleck, quien a preferido pensar en la “simultaneidad de lo no simultáneo” o la presencia simultánea de distintas velocidades del cambio histórico en un espacio, en donde se juntan múltiples sentidos y los: “Distintos órdenes temporales no solo se superponen sino que también colisionan o se repelen entre sí” (143). Aunque también debo decir que continuaré utilizando la palabra conocimiento (médico) para referirme a la acumulación de experiencias humanas y de cómo éstas sirvieron para anticiparse a los problemas que se debían resolver, pero también será un objeto desafiado por las experiencias y expectativas humanas, así como por el movimiento que genera la economía.

Por último, además de estudiar el conocimiento instituido y su transformación en intermediarios y conceptos, las múltiples agencias y velocidades de cambio en la economía también serán interpretadas en los objetos desafiantes y las máquinas del tiempo. Acorde a la materialidad que otorgó Renn a la economía del conocimiento, Pablo Gómez (2018, 13) ha propuesto estudiar la teorización de la materialidad en la historia compartida que codifican los objetos, por lo que recientemente ha sugerido “pensar con objetos” para explorar los procesos de traducción médica que se dan entre humanos y objetos materiales (Gómez 2022, 36). Esto tiene relación con el concepto de objetos desafiantes (*challenging objects*) que han desarrollado los historiadores del Instituto Max Planck, en donde fenómenos, artefactos u otras partes de la cultura material confrontan los marcos teóricos existentes por medio de tareas explicativas que no pueden llevarse a cabo a través de esos marcos (Büttner, Damerow

and Renn 2001, 199; Renn 2020, 80; Büttner 2008, 223; Büttner et al., 2003),¹¹ por lo que esta reflexión ayuda a interpretar la transformación conceptual y la reorganización del conocimiento.

Por otra parte, Simon Schaffer (2022, 2) ha utilizado el concepto máquinas del tiempo para significar a aquellos dispositivos materiales que son entendidos como medida y como viaje, los que ofrecen tecnologías particularmente transparentes que registran y dan cuenta de poderes que de lo contrario serían invisibles. Al respecto, Jordheim (2014) ha tomado el concepto de régimen de temporalidad de François Hartog para significar: “A “temporal regime” involves a set of practices prescribed or adopted to regulate the rhythms of a society or other kinds of individual or social rhythms. The term can help us target these practices— what they are doing and what tools or technologies they employ to get it done” (509). Este autor propone que el régimen de temporalidad sirve para recordarnos que el tiempo es también una cuestión de poder: “The power to control movements, to decide about beginnings and endings, to set the pace, to give the rhythm” (510). Por su parte, Serge Gruzinski (2021) ha demostrado las maneras en que las personas remontan el tiempo y construyen el pasado, en donde la Historia y el tiempo, especialmente a la europea, han sido universalizados e impuestos, es decir, una fabricación del tiempo histórico y su imposición a las otras sociedades del globo como una noción universal (20). Máquinas del tiempo es una herramienta que permite escudriñar cómo en otras fuentes documentales se produjo el pasado. Capturando, clasificando y dando nuevos sentidos a las memorias de otros.

En este sentido, se entienden a los intermediarios, los conceptos, los objetos desafiantes y las máquinas del tiempo como los vehículos que accionan y sostienen en la economía la producción, repetición e innovación del conocimiento médico. La intención de indagar en la economía sugiere, como ha reflexionado Jordheim (2014, 502), pensar más allá de lo que puedo nombrar como un régimen de temporalidad promovido por los protomédicos y los cabildos, más bien intento reflexionar en un colapso insostenible de esa temporalidad, la cual fue desafiada por otras temporalidades —realizadas con otros ritmos, sucesiones de eventos, narrativas, entre otras— y que a la vez convivió con ellas. Asimismo, la simultaneidad de lo no simultáneo hace reflexionar en que una historia antropológica no debe sólo guiarse por una atractiva y a la vez perturbadora visión de una transformación constante, sin tener presente las

¹¹ Mark Thuner (2021) ha demostrado, a partir del Inca Garcilazo de la Vega, que en objetos como el espejo del Inca, la traducciones no son para nada pasivas: “Como cualquier objeto del conocimiento que viaja por el mundo, el espejo del Inca [...] fue empacado, enviado, manipulado, traducido, presentado, leído y comentado fuera de su contexto y sentido originales [...] dando lugar a batallas interpretativas y vidas futuras, algunas de las cuales siguen dando vueltas por el mundo” (48).

diferentes velocidades, ritmos y repeticiones en donde se dieron esas transformaciones, o de vehículos materiales que posibilitan la continuidad y la transformación.

Los espacios de la Real Audiencia de Quito

A partir de las fuentes reunidas se ha podido distinguir múltiples estratos temporales y espaciales en los cuales pueden diferenciarse los encuentros culturales. A continuación, para dar un contexto espacial acerca de dónde acontecieron las historias que se han reunido, se describen brevemente los espacios a que hacen referencia las fuentes históricas. Por medio de la geografía imaginaria con que los marinos y militares Jorge Juan (1713-1773) y Antonio de Ulloa (1716-1795), así como la elaborada por el padre jesuita Juan de Velasco (1727-1792), se accede a las categorías espaciales con que se diferenciaba la Real Audiencia de Quito en el siglo XVIII. La primera, es la obra “Relación histórica del viaje hecho de orden del S. Mag. a la América Meridional”,¹² publicada en 1748, en donde los españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa facilitaron una variada información acerca de las formas de nombrar y habitar los espacios de la Audiencia. La segunda es la Historia del Reino de Quito en la América Meridional, escrita en 1789 y posteriormente publicada en tres volúmenes (historia antigua, 1841; historia moderna, 1842; historia natural, 1844), del padre y misionero jesuita Juan de Velasco, quien experimentó por largo tiempo, hasta su expulsión en 1767, diferentes espacios de la Audiencia.

Para comenzar, durante la segunda parte de la década de 1730, los marinos y científicos Juan y Ulloa (1748b, 408) describieron que la Provincia de Quito limitaba: al Norte con la Provincia de Santa Fé, lo cual comprendía una media parte de la Gobernación de Popayán; al Sur con el corregimiento de Piura y Chachapoyas; por el Oriente todo lo que espacialmente ocupaba el Gobierno de Maynas en el río Marañón o de las Amazonas, hasta el meridiano que demarcaba el límite entre los países de España y Portugal; y por el Occidente limitaba con las playas, desde la costa de Machala en la ensenada de la Puná hasta el gobierno de Atacames y la jurisdicción de Barbacoas. Para 1789, los límites de la jurisdicción de la Audiencia no parecen haberse modificado, ya que según Juan de Velasco (1844, 2): Por el Norte limitaba con el Nuevo Reino de Granada en Antioquia; por el Sur con el Reino de Lima que partía en Jaen de Bracamoros; por el Oriente hasta el río Yavari donde comenzaban los dominios de Portugal; y por el Poniente con las costas del mar pacífico. Para Velasco (1844, 2-3), el Reino

¹² Producida en 1748 a partir de la expedición científica hispano-francesa para medir el arco meridiano terrestre en el Ecuador para conocer las dimensiones de la Tierra (1735-1744), en donde compartieron con los académicos franceses Charles Marie de la Condamine y Joseph de Jussieu. En esa expedición, Jorge Juan y Antonio de Ulloa exploraron y cartografiaron la costa del océano Pacífico desde Panamá hasta Chiloé.

de Quito se constituía a partir de 28 provincias, pero no habiendo una forma unificada de cómo organizar la distribución de éstas, él las ordenó en tres líneas de Norte a Sur.

La primera son las provincias altas de las cordilleras. Velasco (1844, 2) había experimentado durante años como el reino se situaba bajo una tórrida zona que poseía una singular elevación del terreno. Justamente, la primera línea localizada sobre esa singular elevación la organizó en dos grupos, siendo el primero las jurisdicciones septentrionales: el Gobierno de Popayán que tenía a su cargo las tenencias o provincias de Popayán, Almaguer, Pasto y Pastos; y los corregimientos de Ibarra y Otavalo. Las segundas fueron las meridionales: corregimientos de Quito, Latacunga, Hambato, Chimbo, Riobamba, Alausí, Cuenca y Loja. Hasta aquí, de acuerdo a los fundamentos de Velasco (1842, 42), los corregimientos eran proveídos por la Corte de la Real Audiencia de Quito, pues aunque los corregidores tenían una jurisdicción ordinaria separada en sus provincias, dependían del presidente de la Real Audiencia. En este caso, fuera del ordenamiento que hace Velasco en esta primera línea, el nombrado Gobierno de Quito tenía a su cargo los corregimientos de Ibarra, Otavalo, Quito, Latacunga, Riobamba, Chimbo y Loja (1842, 43).

Juan y Ulloa (1748b) y Velasco (1842, 1844) coincidieron en que esta línea se encontraba en lo que denominaron el callejón o el gran callejón, ubicado entre las dos cordilleras de los Andes o Real (Oriental y del Poniente). Juan y Ulloa (1748b, 409-410), en la evidente separación que produce la geografía, observaron que el espacio más poblado de la Provincia de Quito fue aquel que formaba el Callejón, desde el corregimiento de San Miguel de Ibarra hasta el de Loja; por eso hicieron bastante mención a su relieve, así como a sus ríos. La Audiencia fue caracterizada por esa formación geológica, pues para Velasco (1842), el gobierno de Quito y el callejón ocupaban el centro de todo el reino.

El Callejón o Altas Tierras fue nombrado mayormente como la Sierra (Juan y Ulloa 1748b, Velasco 1844), la cual gozaba de cualidades que iban más allá de su constitución natural. Por ningún motivo se puede caracterizar el clima o temperamento de esta zona como uniforme, pues en las mismas descripciones se refieren a que algunos lugares fueron más cálidos o más fríos que otros. En consecuencia, los ambientes más fríos se encontraban próximos a espacios elevados como los cerros, volcanes o cadenas de elevaciones, siendo nombrados como el páramo. Pero sí se puede deducir que es un espacio más frío que los localizados fuera de ambas cordilleras. Además, otra cualidad que Juan y Ulloa (1748b) le atribuyeron a la Sierra es que se podía encontrar más gente culta en sus ciudades y asentos, así como un mayor

número de indios evangelizados. Lo que por ningún motivo, como observaron, quiere decir que los indios o naturales hayan perdido sus antiguas costumbres.

Después de la Sierra, Velasco (1844) organizó las dos siguientes líneas dentro de lo que el nombró provincias bajas fuera de las cordilleras (3). La segunda corresponde a la línea del poniente, que se combinaba de las tenencias de Barbacoas, Izcuandé, Raposo, Zitará, Nóvita, Chocó y Manta, así como de los gobiernos de Atacames y Esmeraldas, Cara y Guayaquil. Estas provincias bajas, situadas al Poniente y Costa, abarcaban desde la línea costera hasta los espacios que alcanzaban la vertiente poniente de la cordillera Occidental, o incluso un poco más. Como fue el caso del Gobierno de Atacames, el cual tenía 4 poblaciones en las costas (Tumaco, Tola, San Mateo de Esmeraldas y Atacames) y 14 tierra adentro (Chachillacta, Camsacoto, Cayapas, Cocaniguas, Galea, Lachas, Mindo, Nanegal, Niguas, Nono, Santo Domingo, Tambillo, Yambe e Ynta). Fue característico en el clima del Poniente y de la Costa las altas temperaturas y el intenso calor, lo cual se traducía en que se las reconociera como tierras o países calientes.

El Poniente y Costa también se caracterizó por tener un relieve predominantemente llano. Aquellos compartían espacio con islas como La Puná al Sur del Gobierno de Guayaquil, así como con manglares, montes y ríos que la cruzaban. Igualmente predominaban animales como culebras, caimanes, mosquitos, entre otros. Entre los ríos importantes estaba el de las Esmeraldas en el Gobierno de Atacames, por donde se llevaban productos desde Ibarra, Quito y Latacunga hasta el puerto en Esmeraldas (Velasco 1842, 15). Con respecto a esa gobernación, Juan y Ulloa (1748b, 471-475) la describieron como un espacio inculto y en mayor parte desconocido, con poblaciones reducidas y pobres por la falta de comercio. Lo que sí conocían Juan y Ulloa (1748b) es que en Atacames vivían españoles, mestizos, negros, indios y otras castas. Los llanos costeros se caracterizaban por sus importantes puertos, en especial el de Guayaquil por donde todavía en el siglo XVIII se continuaban exportando las telas provenientes de la alicaída producción de los obrajes de la Sierra.

Aunque para el siglo XVIII hubo un declive relativo de la manufacturación y comercio en la Sierra Centro-Norte, los obrajes de Otavalo, Latacunga y Cuenca seguían siendo estables en el mercado regional (Andrien 2002). Contrariamente, a finales del siglo XVIII las reformas comerciales fomentaron que con mayor frecuencia salieran embarcaciones desde América a España, volviendo rentables para los puertos de la Costa, en especial el de Guayaquil, exportaciones de productos agrícolas como el cacao, la cascarilla, el tabaco y el azúcar (Andrien 2002, 138). Esto también produjo un contraste entre un mercado en que las

exportaciones agrícolas se ampliaron, mientras que las ventas globales de textiles disminuyeron.

Por último, en la línea del Oriente Velasco (1844, 3) reconoce los gobiernos y corregimientos de Mocoa y Sucumbios; Quijos y Canela; Huamboya; Macas; Yaguarzongo y Pacamores; Maynas y Marañon; y Jaen. Pero además de esas incluye en esta clasificación a aquellas provincias mucho más orientales que fueron las de Maynas, el Marañón y las misiones dispersas en varios ríos. Juan y Ulloa (1748b) describen a esa línea Oriental como el espacio habitado por indios bravos o infieles. En los gobiernos de Quixos, Macas, Jaen y Maynas se encontraban varias naciones de estos indios: “Assi con solo pasar la Cordillera Oriental de los Andes àcia aquella parte se suele dàr con ellos, y de muchos parages se descubren las humaredas, que hacen, subiendo à alguna altura en la misma Cordillera” (639-640).

En resumen, las tres líneas con que Juan de Velasco divide los tres principales espacios de la Audiencia permiten comprender que en el siglo XVIII lo que por entonces se nombraba como la Sierra, la Costa y el Poniente fueron los espacios mejor conocidos y descritos. Estos interactuaban constantemente en el desarrollo económico de toda la Audiencia. Por otro lado, aquel espacio localizado al Oriente de la gran Cordillera de los Andes, era menos conocido e imaginado como el hábitat de los indios bravos o infieles de la provincia. No obstante, Velasco produjo un mapa en donde es posible reconocer bastante información toponímica de los tres espacios, incluyendo al Oriente (Mapa 0.1).

Mapa 0.1. “Carta general de las provincias del Quito propio de las orientales adjuntas y de las Misiones del Marañón, Napo, Pastaza, Guallaga, y Ucayale”. Elaborada por el Presbitero Juan de Velasco, 1789



Fuente: Wikipedia, “Fondos Bibliográficos y Cartográfico (Sección: Historia de América Latina) del Archivo Histórico del Guayas (AHG) - Guayaquil, Ecuador. Consultado y compartido por el usuario J. Javier García A.”. [https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Carta_de_la_Audiencia_de_Quito_\(1789\)_según_Juan_de_Velasco_-_AHG.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Carta_de_la_Audiencia_de_Quito_(1789)_según_Juan_de_Velasco_-_AHG.jpg)

Orden y sentido de los capítulos

Pero, cómo esta historia antropológica accede a las implicaciones mutuas entre diferentes partes de la sociedad colonial que pudieron producir el conocimiento médico. Como han reflexionado Herren, Rüesch y Sibille (2012) para la Historia Transcultural, hacer una historia de cruce de fronteras necesita la inclusión de una amplia y variada gama de fuentes primarias, pues como señalan, las personas, los objetos e incluso las ideas en movimiento corren el riesgo de caer en el olvido (8-9). Entonces, ¿qué pasados recupera esta disertación? El antropólogo e historiador Michel Rolph-Trouillot (2017, 13) recalcó que el pasado no existe independientemente del presente. Los silencios que se elaboran en la relación ambigua entre la historia como proceso y nuestras narrativas históricas —lo que se omite y lo que se registra, lo que se recuerda y lo que se olvida— son el proceso de un resultado de la producción histórica (23).¹³ El orden y sentido de los capítulos que componen esta disertación son el resultado de este proceso, los cuales, a continuación, serán descritos y reflexionados.

En el primer capítulo titulado “artes subalternas, artes de curar”, se argumenta el celo que tuvieron durante el siglo XVIII los protomédicos y los cabildos en contra de las nombradas artes subalternas, a la vez que las fuentes han comunicado que existió una co-producción del conocimiento médico entre médicos, cirujanos, curanderos, boticarios, religiosos cristianos, entre otros. Este capítulo es el resultado, principalmente,¹⁴ de la interpretación de 28 expedientes de juicios contra falsos médicos, peticiones para abrir y visitar boticas, nombramientos y peticiones para ejercer como cirujanos o boticarios. De los 28 juicios, 25 han sido obtenidos del fondo Corte Suprema del Archivo Histórico Nacional del Ecuador (AHNE), correspondientes a las series Civiles,¹⁵ Criminales¹⁶ y Gobierno.¹⁷ Por otro lado, se

¹³ Trouillot (2017) sostuvo que esa producción histórica tiene cuatro momentos cruciales: “El momento de la creación del hecho (la elaboración de las fuentes); el momento del ensamblaje de los hechos (la construcción de los archivos); el momento de la recuperación del hecho (la construcción de narraciones); y el momento de la importancia retrospectiva (la composición de la Historia en última instancia)” (23). Dijo que estos momentos: “Nos ayudan a comprender por qué no todos los silencios son iguales y por qué no pueden ser examinados o re-examinados de la misma manera” (23).

¹⁴ Se han recuperado y reunido principalmente dos tipos de fuentes desde el Archivo Histórico Nacional del Ecuador (AHNE), el Archivo Histórico del Guayas (AHG), el Archivo Metropolitano de Historia de Quito (AMH/Q) y el Archivo Camilo Destruge (ACD) de la Biblioteca Municipal de Guayaquil. La primera y principal son los 28 expedientes abiertos en la Justicia Ordinaria de las ciudades de Quito y Guayaquil. Segundo, las Actas de los Libros de Cabildo de las ciudades de Quito y Guayaquil —desde finales del siglo XVII hasta comienzos del XIX—, desde donde se accedió al ejercicio de la normativa que regulaba la práctica médica en esas ciudades.

¹⁵ Serie producida por las escribanías de Cámara y Gobierno, públicas, de provincia, de Reales Cajas, juzgados y notarías desde 1595 hasta 1497. Los documentos corresponden a manuscritos que atestiguan la contravención a la orden civil, encontrándose herencias, donaciones, ventas, propiedades, deudas, reclamaciones y otros litigios.

¹⁶ Serie producida por el Tribunal de la Audiencia, secretarías de Cámara y Gobierno, alcaldías, escribanías, Juzgados Municipales y de Letras, Cortes Superiores y Corte Suprema de Justicia desde 1589 hasta 1955. Los documentos contienen manuscritos de juicios criminales de diversa índole.

han utilizado las Actas de los cabildos de Quito y Guayaquil, en donde se pueden interpretar ordenanzas locales y de las instituidas por el Protomedicato en el imperio Español, es decir, la prohibición de falsos médicos, regulación de la salubridad pública, entre otras. Asimismo, la obra *Reflexiones sobre la utilidad importancia y conveniencias que propone don Francisco Gil, cirujano del Real Monasterio de San Lorenzo, y su sitio, en individuo de la Real Academia Médica de Madrid, en su disertación dísico médica acerca de un método seguro para preservar a los pueblos de viruelas* de 1785, del médico quiteño Francsico Xavier Eugenio Santa Cruz y Espejo es otro medio documental para interpretar las expectativas sobre la salud pública en la ciudad de Quito.

Este conjunto documental, así como otros que se van incluyendo acorde a las pistas que dan las propias fuentes, permiten interpretar y analizar el heterogéneo mercado de la curación en las ciudades de Quito y Guayaquil. Los juicios nos aproximan a quiénes fueron acusados y cuáles fueron sus respuestas. Los nombramientos a las formas en cómo se instituía, por medio de los tenientes de protomédico, el poder del Protomedicato en ambas ciudades. Las peticiones para abrir boticas, así como los mismos juicios, muestran la circulación de oficios desde otras partes del imperio. Mientras que las visitas a las boticas, describen la capacidad y poder que tuvieron los cabildos para inspeccionar estos lugares, a la vez que las respuestas que tuvieron algunos de sus dueños. Sumados al intituido poder y su ejercicio que se describen en las Actas de los Libros de Cabildo, las expectativas de Santa Cruz y Espejo, y los juicios contra falsos médicos, todo este conunto documental facilita un rico mundo de negociaciones, disputas y de la producción conjunta del conocimiento, en donde se da voz a otros oficios médicos y sus respuestas al conocimiento instiuido en la producción de la documentación histórica.

Seguidamente, en el segundo capítulo titulado “Técnicas y estratos del tiempo y del espacio” se profundiza en la dimensión temporal y espacial de los conocimientos médicos. El capítulo explora el desarrollo contemporáneo, por diferentes espacios y técnicas, de conocimientos médicos que se reproducen al mismo tiempo, así como las prácticas que sincronizaron estratos de tiempo en las producciones de crónicas y disertaciones de historia natural sobre la coca, el tabaco, el bejuco de Guayaquil y la cascarilla. El desarrollo del argumento se ha construido a través de diferentes fuentes históricas que fueron producidas por naturalistas, médicos,

¹⁷ Serie producida por la presidencia de la Audiencia, Secretaría de Cámara y Gobierno, Intendencia del Distrito Sur, Presidencia de la República y ministerios desde 1579 hasta 1945. Los documentos corresponden a manuscritos que continen información de las Reales Provisiones, decretos, ordenanzas municipales, entre otras surgidas y dirigidas hacia las autoridades civiles, municipales y religiosas.

viajeros, religiosos de órdenes Cristiano Católicas y el Cabildo de Quito.¹⁸ Pese a la heterogénea producción de estos documentos, su encuentro se produce en objetos que desafiaron las curiosidades de sus autores, algunos escribiendo desde fuera de la Audiencia pero acerca de vegetales utilizados en ésta. Por lo mismo, el capítulo utiliza el concepto de máquina del tiempo para poder interpretar cómo la mayoría de estas fuentes fueron producidas para poder sincronizar diferentes experiencias de tiempo y así darles sentido.

Reunir estas fuentes fue con la intención de demostrar cómo los objetos pueden estar imbuidos por diferentes o similares interpretaciones, estabilizados en escritos cuidadosamente elaborados. Por ejemplo, es el caso de los trabajos del médico peruano Hipólito Unanue, quien en la coca y el tabaco realizó su propia interpretación histórica de esos objetos, permitiéndonos conocer su forma de organizar las experiencias en su relato, o de cuáles consideró los principales sustentos experimentales y teóricos para obtener sus conjeturas. Cuestiones similares se interpretan de los trabajos del cirujano irlandés Antonio Lavedán o de los jesuitas Antonio Julián y Juan Velasco. Por otro lado, de las Actas del Cabildo de Quito se han recuperado las experiencias que los cabildos secular y eclesiástico inscribieron acerca de la larga duración de los rituales hacia las santas imágenes del Quinche y Guápulo, las cuales fueron utilizadas para aplacar las epidemias. Conocimiento que convivió desde el siglo XVII hasta las dos primeras décadas del XIX, lapso de tiempo de las fuentes utilizadas más no de una duración más larga, con las reglamentaciones y ordenanzas para el cuidado de la salud pública. A diferencia de las fuentes del capítulo anterior, éstas, además de ser producidas desde un lugar en que algunos de sus autores tuvieron la capacidad de escribir sus experiencias o las de otros, muchas veces llevan a ese vertiginoso mundo en donde se recopilaban y sistematizaban las experiencias de otras personas y sociedades que no sólo correspondían a los tiempos de quienes escribieron.

En el tercer capítulo se interpreta la “transculturación médica urbana”. Es decir, el transculturado y duradero conocimiento con que los curanderos de maleficio y otras artes curaban las enfermedades corporales y por maleficio en los pueblos de la Sierra y la Costa de la Audiencia; así como a los diferentes estratos de tiempo que produjeron el conocimiento de

¹⁸ Una parte de las fuentes se han obtenido desde la página WEB Internet Archive (www.archive.org). Específicamente, las obras de Hipólito Unanue, Antonio Julián, José Gumilla, Benito Jerónimo Feijoo, Juan de Velasco, Eugenio Espejo, Jorge Juan y Antonio de Ulloa, y William y Edmund Burke, fueron obtenidas desde los repositorios de Internet Archive. Esto incluye: la Biblioteca de la Universidad de Sevilla, la Smithsonian Libraries and Archives, la Euroean Libraries, la Community Text, los University of Michigan Books, y Harvard University. Mientras que la traducción del manuscrito de la descripción de la quina de Charles Marie de la Condamine fue facilitada por el Archivo del Real Jardín Botánico de Madrid (ARJBM). Finalmente, las Actas de los Libro de Cabildo de Quito, facilitadas por el Archivo Metropolitano de Historia de Quito (AMH/Q).

la práctica de estas curaciones, su prohibición y castigo, y su conceptualización como una incredulidad del vulgo. Para esto, vuelvo a elaborar los argumentos a partir de 17 expedientes judiciales producidos en contra de quienes fueron acusados de practicar hechicería y/o maleficios, las cuales fueron recolectadas del Archivo Histórico Nacional del Ecuador (AHNE), el Archivo Histórico del Guayas (AHG) y el Archivo Nacional Histórico de Cuenca (ANH/Q) y del Archivo General de Indias (AGI). El conjunto de fuentes permite acceder a las experiencias criminalizadas de indios, mestizos o mulatos, los cuales fueron representados como curanderos, curanderos de maleficios, hechiceros o mojanas.

Al igual que los juicios del capítulo primero, la estrategia narrativa involucra centrarme en conceptos que posibiliten acceder al mundo compartido de las curaciones, para sostener que curadores de diferentes castas, así como sus pacientes, cruzaban constantemente cualquier frontera cultural que todavía para el siglo XVIII seguía imponiendo la Justicia Ordinaria y la Iglesia Cristiano Católica. Lo significativo de este conjunto documental es que si bien fueron expedientes creados en los marcos institucionales de la Justicia Ordinaria, las confesiones de testigos, acusados, defensores, protectores de naturales y hasta de los mismos tenientes pedáneos o curas, llevan a cuestionar la supuesta división entre lo Cristiano y lo supersticioso e idolatra, o a preguntarnos cómo se producía esa división y en quiénes. Las declaraciones de los múltiples actores implicados encaminan a cuestionar cualquier tipo de esencialismo, producto que en las mismas fuentes los curanderos de maleficio se valieron de objetos sagrados e idolátricos para llevar a adelante sus curaciones. Por esto mismo, no son fuentes fáciles de interpretar, por las multitudes de voces que las componen y por las reconvenciones que muchas veces tuvieron los acusados debido a las presiones que ejercían sobre ellos en los juicios.

En el cuarto capítulo titulado "Transculturación médica en la selva", interpreto las transformaciones del conocimiento médico, pero esta vez desde el punto de vista de las crónicas de los jesuitas de las Misiones de Maynas, localizadas en la línea del Oriente que representó el jesuita Juan de Velasco. A diferencia de la información que facilitan los documentos anteriores, este conjunto documental es el resultado de un proyecto de evangelización de la Compañía de Jesús en lo que hoy comprende la Amazonía ecuatoriana y parte de la peruana. Este comenzó a mediados del siglo XVII y finalizó en la segunda mitad del XVIII, cuando esta orden religiosa fue expulsada en 1767 de las colonias españolas. Aunque deben ser leídas con mucho cuidado, debido a que es un compendio de representaciones que muchas veces exaltan la labor misionera, son un material imprescindible para conocer el

proceso de más de 100 años en el cual los misioneros capturaron las experiencias de los indios y las re-elaboraron en los marcos interpretativos cristiano católico, así como sus relatos describen los encuentros culturales con los indios y otros viajeros, y de cómo fue que sus conocimientos cambiaron mutuamente. Por tanto, además de interpretar la transculturación, el concepto de objetos desafiantes es imperativo para conocer la agencia de ciertos objetos del conocimiento, desde donde se construye la narración de gran parte de este capítulo.

La documentación recolectada corresponde fundamentalmente a las crónicas jesuitas, algunas de estas reeditadas, de aquellos misioneros que experimentaron la selva y las misiones, así como de aquellos que hicieron compendios de aquellas experiencias. Por ejemplo, las fecundas obras del siglo XVII de los padres Cristóbal de Acuña y Francisco de Figueroa son el inicio de las posteriores y detalladas descripciones sobre la naturaleza y las costumbres de los indios o naturales de Maynas, así como del ejercicio de la evangelización en las reducciones o misiones. Por eso mismo, fueron obras bastante reproducidas por sus posteriores. Entre las primeras crónicas se encuentran los trabajos de Cristóbal de Acuña (1597-1670), Francisco de Figueroa (1612-1666), Pablo Maroni (1695-1757) y Juan Magnin (1701-1753). En el caso de la obra de Maroni, de ella se recoge la reproducción que hizo de parte del viaje del padre Samuel Fritz (1654-1728) hasta el Pará y de regreso a las misiones. Mientras que, después de haber sido exiliados en 1767, las crónicas de Francisco Veigl (1723-1798), Manuel Uriarte (1720-1801) y Francisco Niclutsch (1723-1800), son tan ricas en detalles e interpretaciones como las de sus antecesores, pero, como ha interpretado María Cipolletti (2010), con un sentido aire de nostalgia después de haber sido obligados a dejar las Misiones de Maynas. Por eso mismo, exaltan aún más la labor evangelizadora de la Compañía de Jesús. Finalmente, quienes hicieron compendios y reinterpretaciones de obras anteriores, o utilizaron nuevas fuentes o experiencias comunicadas por padres exiliados, como lo fueron las de Manuel Rodríguez (1630-1684) y José Chantre y Herrera (1738-1801). Son puntos de vista distintos pero que van colmando de significado las experiencias que narro en el capítulo. Para exponer mejor el orden diacrónico de este proyecto, la Tabla 0.1 reúne las crónicas consultadas.

Tabla 0.1. Orden diacrónico de las crónicas jesuitas con que se elabora el capítulo cuatro

Autor	Fecha	Obra
Cristóbal de Acuña (1597-1670)	1641	Nuevo descubrimiento del Gran río de las Amazonas

Francisco de Figueroa (1612-1666)	1661	Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas
Manuel Rodríguez (1630-1684)	1684	El Marañón y Amazonas
Pablo Maroni (1695-1757)	1738	Noticias auténticas del famoso Río Marañón
Juan Magnin (1701-1753)	1743	Descripción de la Provincia y Misiones de Mainas en el Reino de Quito
Manuel Uriarte (1720-1801)	Apróx. 1771	Diario de un misionero de Maynas
Francisco Niclutsch (1723-1800)	1781	Noticias americanas de Quito y de los indios bravos del Marañón
Francisco Veigl (1723-1798)	1785	Noticias detalladas sobre el estado de la Provincia de Maynas en América Meridional hasta el año de 1768
José Chantre y Herrera (1738-1801)	Apróx. 1790	Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español (1637-1767)

Fuente: Elaborado por el autor en base a Cipolleti (2010) y a las obras estudiadas.

Todas las fuentes con que se organizan las argumentaciones de los capítulos facilitan diferentes puntos de vistas sobre la producción del conocimiento medico. Ese es el ejercicio metodológico de recordarlas. Los conceptos, los intermediarios, los objetos desafiantes y las máquinas del tiempo son los sustentos para construir las narraciones de cada capítulo, que como se darán cuenta, muchas veces colapsa temporalmente estas categorías recurriendo a una narrativa diacrónica para interpretar las innovaciones y repeticiones.

En general, se da prioridad a reproducir e ir tejiendo los testimonios de los acusados, defensores o protomédicos, así como las elaboraciones teóricas de naturalistas, médicos, misioneros, entre otros intermediarios, para descubrir los significados y las disputas que se dieron en los conceptos y objetos desafiantes. Las máquinas del tiempo ayudan a escudriñar en las formas de ordenar el conocimiento, mientras que los intermediarios llevan a conocer los encuentros culturales que produjeron conocimiento médico.

Finalmente, en las conclusiones se sintetizan los principales hallazgos. Por un lado, se reflexiona acerca de la transculturación como una práctica social y un lugar de intercambios asimétricos. Por el otro, se describe la configuración de la economía de las experiencias médicas. Y se finaliza con una breve reflexión metodológica de lo que aporta y silencia a la

Historia de la Medicina una historia antropológica de las artes de curar en la Audiencia de Quito.

Capítulo 1. Artes subalternas, artes de curar

En el año de 1692, dos religiosos y curadores de la ciudad de Quito abrieron un juicio para comunicar a las autoridades del Cabildo secular de aquella ciudad que se estaban introduciendo a curar y ejercer la medicina y cirugía personas no aptas. Asimismo, solicitaron que los boticarios no debían recibir recetas sin ser firmadas por los médicos. Entre las personas no aptas, centraron su atención en Francisco de Chaves Ynojosa, quien, según la declaración de los religiosos, viajaba en mula y estafaba a la gente haciendo visitas públicas sin tener el suficiente conocimiento ni los títulos. A tal acusación, Chaves respondió que su oficio para poder curar fue aprobado en el examen que el médico Diego de Cevallos le hizo en la villa de Riobamba, posibilitando que ejerciera sus curaciones tanto en esa villa como en otras partes. En oposición a la acusación, el también nombrado médico cirujano Chaves acusó a los dos religiosos de no tener las licencias para curar públicamente, alegando a su favor: “[Que sus] curaciones han sido con aceptación General, sin que se haya experimentado desacierto en ellas, ni menos las estafas representadas por las partes contrarias”.¹⁹

Fue entonces que Chaves presentó los documentos donde el alférez real de la villa de Riobamba avaló su ejercicio público. Seis años antes del juicio, el alférez declaró que, debido a la falta de médicos titulados en la villa, Francisco de Chaves curaba a los vecinos con acierto y conocimiento de los diferentes achaques. Además, por no haber boticas, producía y aplicaba las medicinas requeridas para la curación. Argumentó que los aciertos de Chaves se debían a su vasta experiencia, pues había curado al propio alférez de una enfermedad muy grave que ningún otro médico tuvo acierto en curar. Chaves aseguró curar a la gente pobre por solemnidad y sin recibir ningún pago, lo cual ratificó el alférez. Por todo esto, el alférez suplicó que se le concediera una licencia momentánea a Francisco, mientras tanto llegara un médico graduado para asistir a la gente enferma de la villa.

El nombrado médico cirujano argumentó que con sus medicinas había curado a muchos enfermos. Lo llamaban y le rogaban por sus curaciones. En la villa de Riobamba, el convento de Nuestra Señora de las Mercedes y el monasterio de monjas de la Limpia Concepción fueron lugares en donde curó enfermedades como el tabardillo o males de hígado y orina. Además, en la misma villa tenía mucha gente enferma a su cargo, por lo que argumentó que su suspensión podría ocasionar que las personas fallecieran. El comendador del convento de

¹⁹ Auto en contra de Francisco de Chaves por no tener suficiencia y títulos para curar públicamente. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobiernos, Caja 8, Exp. 17, Año 1692, folio 3 anverso.

Nuestra Señora de las Mercedes hizo explícita la eficacia de las curas de Francisco, diciendo: “Con los remedios que a aplicado a cada achaque han quedado sanos”.²⁰ Francisco agregó que había curado a dos monjas del monasterio de la Limpia Concepción: A la primera después que diferentes médicos graduados no lo pudieron hacer, mientras que a la segunda la curó de un grave tabardillo a partir de la producción de sus propios medicamentos. Por tales motivos, en el proceso judicial suplicaron a la Audiencia que mandaran a Chaves a curar a otro religioso que se encontraba grave. A lo cual, la justicia ordinaria accedió.

Tal reconocimiento tuvieron las curaciones de Francisco de Chaves que personas viajaban desde la ciudad de Cuenca a la villa de Riobamba para ser asistidas por él. Por ejemplo, al conocer que curaba de diferentes y peligrosas enfermedades, don Juan Cosme Palacios y su mujer viajaron a su encuentro. A ellos los curó por caridad, es decir utilizando su propio dinero para comprar los medicamentos y además facilitarles algunos reales para que pudieran sustentarse en la villa.

Por todo lo anterior, es que el médico y cirujano Diego de Cevallos accedió a examinarlo. Lo describió como uno:

De los médicos empírico que el Burgo llaman Curanderos, el cual se sabe muchos Medicamentos, y el modo de aplicarlos. Por lo cual y la petición del Cabildo de la Villa de Riobamba siendo [...] se le puede dar licencia para que en dha villa pueda Curar no habiendo médico ni cirujano examinado.²¹

La licencia para curar y visitar libremente a los enfermos lo limitaba sólo a la jurisdicción de la villa de Riobamba. Conforme a la interpretación de Adam Warren (2010) para Lima, en donde la gente evitaba en más los hospitales y prefería consultar a diversos curadores informales, es posible que la aceptación de Chaves se deba, por un lado, al apoyo que bajo el gobierno Habsburgo dieron los cabildos seculares a estos practicantes, y por otro, a la falta de educación médica formal y la escases de médicos capacitados que había hacia 1692. Empero, finalmente el Cabildo de Quito no le permitió curar públicamente a Francisco de Chaves hasta que no presentara los títulos, pues como se sabe la licencia que tenía se enmarcaba sólo a la villa de Riobamba.

Comenzar este capítulo con las experiencias de Chaves ha sido para mostrar que a fines del siglo XVII los curanderos o médicos empíricos fueron solicitados y aceptados por la

²⁰ Auto en contra de Francisco de Chaves por no tener suficiencia y títulos para curar públicamente. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobiernos, Caja 8, Exp. 17, Año 1692, folio 7 reverso.

²¹ Auto en contra de Francisco de Chaves por no tener suficiencia y títulos para curar públicamente. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobiernos, Caja 8, Exp. 17, Año 1692, folio 10 reverso.

población, a la vez que perseguidos por los cabildos, religiosos y los tenientes de protomédico que exigieron los títulos para curar públicamente. Esta distinción entre aquellos que tuvieron licencia para curar y los que no, se repitió en la Audiencia de Quito durante el gobierno borbónico. Pero desde la segunda mitad del siglo XVIII los cabildos y tenientes de protomédico comenzaron a dar una mayor regulación de los practicantes de las artes curativas, del mismo modo en que se ha interpretado para los casos del Perú (Warren 2010), Guatemala (Few 2015) y Nueva España (Ramírez 2018), en las reformas borbónicas jugaron un rol importante en la regulación de la salud pública y su profesionalización.

Este capítulo argumenta que los conceptos de artes subalternas y artes de curar permiten interpretar que pese a la regularización del conocimiento médico que impusieron los cabildos seculares de las ciudades de Quito y Guayaquil, así como los tenientes de protomédico, no lograron controlar a la multitud de practicantes que fueron parte importante del mercado de la curación. Con esto se quiere defender que las artes subalternas fueron un arte de curar en ese disputado mercado, en donde los conocimientos médicos se co-producían entre médicos, cirujanos, curanderos, boticarios, religiosos, entre otros. Parte de la controversia sobre quién pudo curar en ciudades como Quito y Guayaquil, queda mejor expresado en la siguiente dicotomía: por un lado, estaban los conocimientos adquiridos empíricamente y que el Protomedicato nombró como artes subalternas; mientras que por el otro, los conocimientos adquiridos por la teoría (libros escritos) y la empiría, representados en los practicantes con título. No obstante, pese a esta distinción que hizo el conocimiento institucionalizado en los protomédicos y cabildos, sostengo que los conceptos de artes subalternas y artes de curar por momentos chocaban y se yuxtaponían al momento de comprender algunas de sus formas de conocer, la eficacia de sus curaciones y hasta que ninguna podía ser del todo infalible a las enfermedades.

El argumento principal se quiere sostener en base a cinco proposiciones que desarrollaré en las secciones que siguen. En primer lugar, interpreto que los espacios de experiencia de la medicina en Quito y Guayaquil fueron en parte reproducidos por el conocimiento institucionalizado del Protomedicato en los cabildos y tenientes de protomédico, repitiendo constantemente la supremacía del conocimiento médico con licencia y la diferenciación entre este conocimiento y las artes subalternas. Luego, en ese espacio de experiencias comienzo a interpretar que una parte importante del conocimiento médico se reproducía gracias a la caridad y a los encuentros entre cirujanos provenientes de otros espacios. En la siguiente sección, quiero demostrar que hubo una simultaneidad de oficios que intervinieron en la salud

pública, así como en la reproducción de un discurso que diferenciaba las formas de aprender las artes curativas. Las secciones anteriores conducirán a poder comprender la complejidad de la producción y venta de los medicamentos, fundamentalmente en el importante rol que desempeñó la religión cristiana, la práctica de la caridad, y las disputas por el mercado de expendio de drogas. Por último, tomaré las experiencias de un curador experimental para probar que su conocimiento médico tuvo la capacidad de moverse e interactuar con otras formas de conocer y así producir un arte en donde confluían diferentes experiencias y expectativas.

1.1. El celo contra las artes subalternas

En el año de 1700, el Cabildo secular de la ciudad de San Francisco de Quito prohibió a los curanderos Jacinto Rondón y José Estupiñan que curaran a cualquier persona, debido a los perjuicios que provocaban en la gente más pobre con sus métodos. Si lo hubieran continuado el ejercicio, tendrían que haber pagado doscientos pesos o en última instancia ser desterrados de la jurisdicción de la ciudad (Cabildo de Quito 1697-1703, f. 94).²² Trece años más tarde, el protomédico de la ciudad, Manuel de Ibarra, en representación del Cabildo, prohibió que ejercieran el oficio de médico a Lorenzo Llamosas y a otras personas que habían llegado a la ciudad hasta que no exhibieran sus títulos (Cabildo de Quito 1710-1714, f. 168-67). Lo mismo se repite en 1748, pues en la misma ciudad y sus barrios se publicó y ordenó que ningún curandero cure a las personas, ya que no estaban examinados ni contaban con los títulos. Es más, se les acusó de haber causado desaciertos y muertes en quienes quisieron curar (Cabildo de Quito 1748-1753, f. 51).

Aquellas experiencias se enmarcan en la primera mitad del siglo XVIII, tiempo en que la medicina de la Audiencia de Quito se llevaba a cabo en un contexto reformista que se debe tener en cuenta para comprender el despeño de la práctica médica (Estrella 1980; Borchart 1998). El siglo XVIII trajo consigo una serie de reformas por parte de la monarquía borbónica, que a modo general se puede resumir con la administración estatal de los impuestos como el tributo y la alcabala, una política de fábricas estatales para algunos ramos de la producción; en lo económico con la paulatina apertura del comercio, como la organización de la actividad agrícola para comercializar con Europa y las colonias americanas, el sistema de protección a la industria y que los puertos recobraran la actividad

²² Debo especificar que se utilizaron las versiones digitales de las actas de cabildo de San Francisco de Quito, las cuales me fueron facilitadas en el Archivo Metropolitano de Quito.

con el auge de las exportaciones. Territorialmente, se realizó un reordenamiento espacial estableciendo nuevos virreinos e intendencias. Como el Virreinato de Nueva Granada.

Por otro lado, el pensamiento ilustrado tomó relevancia por la necesidad de cambios educativos y sociales, con lo cual se esperaban avances científicos, artísticos y culturales. Uno de los hitos más relevantes para desarrollar esto, fue la llegada de la misión geodésica a la Audiencia (Safier 2008). Esto dio paso al desarrollo de una ilustración criolla que tan bien ha interpretado Paul Ramírez (2018) para Nueva España, Adam Warren (2010) para Perú, Martha Few (2015) para Guatemala y Matthew Crawford (2016) para Quito, en donde los intelectuales criollos refutaban las obras europeas, utilizando periódicos en donde publicar sus escritos y hacer circular textos europeos, con estas prácticas pasaron a ser parte del conocimiento ilustrado. En sí, estos hallazgos tienen relación con lo que ha propuesto Sebastian Conrad (2012, 1026), pues la Ilustración del siglo XVIII fue una obra de muchos actores y el producto de interacciones globales. A tal grado llegaron las disputas por el conocimiento, que Paul Ramírez (2018, 16-17) ha dicho que el nexo entre los pueblos de indios, la Iglesia Católica, las instituciones urbanas y los medios de comunicación, hicieron posible la producción del conocimiento ilustrado a partir de esas otras formas de aprender el mundo.

Por ejemplo, en el ordenamiento de la higiene en México, Ramírez (2018, 1-18) ha descrito algunas de sus cualidades: la planificación racional (entierros, limpieza de calles y fumigación), la administración ilustrada, el gobierno centralizado y sujeto a reglas, y las poblaciones humanas sanas. A esto Ramírez (2018) ha nombrado la Inmunidad Iluminada, la cual localizó las vulnerabilidades de los proyectos de salud pública en México, dando como resultado proyectos aculturantes y represivos (campañas contra temascales y tratamientos con hierbas) por medio de la práctica de la medicina. Inclusive, esto posibilitó un pacto entre el Estado y la Iglesia para aplicar estas nuevas reformas en la medicina, donde los curas aprobaron las medidas epidémicas o las tecnologías de inmunización.

En estas condiciones operó la principal institución de la administración sanitaria, el Tribunal del Protomedicato. Esta fue una institución encargada de velar por la salud pública, controlando el ejercicio “profesional” de la sanidad (Almada 1987; Campos 1996; Gardeta 1996; Perdiguero 1996). La administración sanitaria se origina en 1477 con la Corona de Castilla, institucionalizando el Tribunal del Real Protomedicato: “Órgano colegiado y supremo, de carácter técnico y destinado a controlar las profesiones sanitarias en Castilla [...] Es Tribunal por su capacidad de dictar sentencias y resoluciones administrativas, como son

sus decisiones en la aprobación o reprobación de las personas que ante él se examinan” (Campos 1996, 44).

A partir de 1593, el Protomedicato²³ se componía de tres protomédicos y tres examinadores. Según la interpretación de Pilar Gardeta (1996), la escasez de profesionales de las ciencias médicas impidió que en el siglo XVIII la política borbónica se instituyese en América como se hacía en España, optando por no remitir la reforma que obligaba a contar con tres médicos; teniendo el caso americano la posibilidad de recurrir a tres cirujanos o tres farmacéuticos. Para el contexto castellano, esta institución comienza a desaparecer en 1780, pues según Campos (1996, 49-50) en España el Protomedicato cesó en 1799; mientras que en América continuó funcionando de forma paralela pero no igual a la de Castilla (Gardeta 1996, 238). Las funciones de esta institución fueron normativas, judiciales, gubernativas y de asesoramiento, aunque para su ejercicio necesitó: “Otros oficiales para que funcionase su maquinaria administrativa, como un cirujano y un boticario que presenciaban los exámenes de su facultad o inspeccionan boticas, escribano, asesor, fiscal, alguaciles y porteros” (Campos 1996, 46), a lo cual se suman los Oidores de las audiencias (Gardeta 1996, 240). No obstante, Gardeta (1996, 243) afirma que, para el caso americano, la falta de profesionales del derecho dificultó que se ejercieran los cargos en la institución, siendo estos ocupados por profesores médicos.

Para comprender su funcionamiento, María Campos (1996) ha insistido en cómo esta institución necesitó ser intervenida por otras instituciones coloniales. Por ejemplo, las autoridades municipales podían realizar visitas de boticas en su jurisdicción, así como sus ordenanzas regularon medidas sanitarias para evitar epidemias y enfermedades contagiosas, y eran obligadas a aplicar en sus territorios las normas dictadas por órganos superiores, como pudo haber sido el Protomedicato (Campos 1996, 53). En el caso de la Audiencia de Quito, según los datos recogidos por Suzanne Alchon (1996, 107), esta institución recayó en los cabildos de diferentes ciudades. Claramente, el caso quiteño es un buen ejemplo de cómo esta institución se modificó de acuerdo a las necesidades locales, para que fuese eficaz y operativa o hasta donde se pudo alcanzar (Gardeta 1996, 238, 244–45). Esto podría explicar la tolerancia que el Cabildo de la ciudad de Quito tuvo con otros practicantes, como fueron los curanderos, en períodos de crisis de epidemias (Alchon 1996, 107–8, 115). Similar a los protomedicatos de Nueva España y del Perú, hubo una dosis de flexibilidad para habilitar a

²³ En 1646 se fusionó en la misma persona los cargos de protomédico y catedrático de prima para las Audiencias de México y Perú (Gardeta 1996: 242).

otros practicantes o empíricos debido a la escasez de médicos titulados, los cuales atendían especialmente a las castas de negros, mulatos, indios y mestizos. Por lo mismo las autoridades lamentaron que la salud estuviera en manos de individuos que no tuvieran el conocimiento suficiente, como practicantes extranjeros ilegales, intrusos nativos, charlatanes y curanderos (Almada 1987, 565). Lo cual también se debió a la concentración de médicos en las ciudades y su escasez en los pueblos, donde habrían florecido los curanderos y los charlatanes.

Campos (1996) describe que para 1737, siglo de mayor esplendor de la institución producto de las reformas borbónicas, la jurisdicción del Protomedicato solamente se debía enfocar en: “Delitos y excesos que por razón de oficio cometan los médicos, cirujanos, boticarios y personas a quienes se les despache títulos para la curación de enfermedades y de los que sin dichos títulos curen y receten remedios mayores” (49). Empero, para el caso americano, desde la misma fecha el tribunal ya no podía juzgar, debiendo recurrir a otros juzgados de orden superior, lo cual trajo consigo un debilitamiento de su imagen y disminución de autoridad, y con esto una menor eficacia de sus prácticas (Gardeta 1996, 248–50). Esto explicaría porqué los procesos judiciales de este tipo se encuentran en el Fondo Corte Suprema del Archivo Histórico Nacional del Ecuador (AHNE). En el mismo siglo, el Tribunal amplió su competencia al controlar las visitas a todas las boticas, incluyendo las religiosas y de hospitales (Campos 1996; Gardeta 1996).²⁴ Para el caso americano, una característica singular de estos tribunales fue que se establecieron y funcionaron tribunales subdelegados, sujetos a los Generales o Formales, que para mediados del siglo XVIII lograron independizarse. Según Gardeta (1996, 249), esto último fue logrado en la ciudad de Quito, mientras que Guayaquil continuó siendo subdelegado, cuestión que como se verá más adelante es refutable a partir de mis hallazgos.

En los casos de los protomedicatos de Nueva España y Lima, la salud pública del siglo XVIII tuvo su propio significado (Almada 1987, 567). Primero, el registro y autorización de médicos, flebotomistas, cirujanos y boticarios. Segundo, la inspección de hospitales y boticas. Tercero, el control de la información médica falsa o nociva. Cuarto, la eliminación de charlatanes y arbitrar litigios médicos. Hacia 1760, la política sanitaria en Perú ayudó a que médicos legitimaran su entrenamiento, autoridad y conocimiento contra médicos sin licencia, parteras y enfermeras, en donde las nuevas leyes sancionaban a los otros practicantes (Warren 2010, 49–77). Quinto, involucraba la sanidad de las ciudades, que cuando ocurrían epidemias

²⁴ Según Moreno y Moran (2012,81-82), desde el siglo XVII la botica del Hospital Real de la Caridad de Quito fue un lugar de formación en donde varios indios se hicieron boticarios o ayudantes de boticario.

el Protomedicato se sumaba a los esfuerzos de las autoridades para contenerla. Y sexto, los descubrimientos de la medicina fueron estudiados por el Protomedicato para evitar la difusión de prácticas dañinas. En relación a este último punto, habría que añadir que el impacto de las reformas borbónicas hacia esta institución en lugares como Nueva España y Lima trajo consigo avances científicos (como el fomento de la cirugía), el resurgimiento de la clínica, una mayor circulación de textos europeos modernos, el castellano desplazó al latín como lengua oficial para la docencia y la aceptación de la vacuna contra la viruela.

Refiriéndome a la Provincia de Quito del siglo XVIII, específicamente a la ciudad de Quito, las fuentes de Suzanne Alchon (1996) describen a este lugar como insalubre y de pésima higiene. Sin embargo, esta situación sanitaria no se puede comparar con la peor situación de un siglo antes, según la misma autora. Lo que queda más claro cuando Alchon (1996) estudia los registros del Cabildo de Quito del siglo XVIII, ya que siguiendo el concepto de epidemia, ella afirma que éste cambió de significado con relación al siglo XVII. En el siglo XVII se usaba para las enfermedades más serias, mientras que en el siglo XVIII “las autoridades coloniales llamaban epidemia a cualquier brote de ciertas proporciones” (169).

Es así que las autoridades locales y médicas asumieron un papel activo, en comparación a los siglos anteriores, en la solución de problemas de salud pública. Alchon (1996) lo pudo reconocer en el aumento de veinte veces de los acápites de los registros de Cabildo con relación a la salud. Esto no solamente ocurría en Quito, ya que como Martha Few (2015) ha interpretado para la Audiencia de Guatemala, la “medicina colonial” en 1780 adquirió gran relevancia por sus esfuerzos en la salud pública, ya que sus tratamientos, curas y campañas se volvían más eficaces para hacer frente a las epidemias. Dicha eficacia se sostuvo en adaptar y transformar las terapias a las condiciones locales de la población y en combatir los rituales locales (Few 2015, 62-95). Por su parte, Adam Warren (2010) ha demostrado que, desde la década de 1760, en Perú los médicos y cirujanos necesitaban solidificar y definir las fronteras entre profesiones a partir de la legislación y percepción popular; no obstante, hacia 1790 los estudiantes entrenados en cirugía continuaron practicando una amplia matriz de artes de curar.

A esto se sumaría que el gobierno borbónico promovió la expansión del conocimiento haciendo circular nuevos textos médicos, como las obras de Boerhaave, Lister, Malpighi y otros. Pero fue principalmente la élite de Quito la que pudo acceder a este conocimiento, lo cual también Alchon (1996, 169-70) contradice con lo poco que esto influyó en mejorar la salud pública. A tal punto que la autora sostiene que hacia finales del siglo XVIII la Audiencia no contaba con un protomédico permanente (170). Lo cual es refutable, según las

nuevas fuentes que se irán interpretando en este capítulo. A partir de 1750, la Audiencia y los cabildos trataron, más que antes, de resolver los problemas de la salud pública, por eso se ordenaron autopsias, se obligó a los médicos a tratar a los pacientes sin costo, se subsidió la medicina de los enfermos, se distribuyó los fondos de la ciudad a los indigentes. Las políticas de salud pública cada vez más se centraban en la población pobre, ya que se pensaba que la pobreza predisponía a las personas a enfermar (164 y 176). No es de extrañar, entonces, que los registros del Real Hospital de la Caridad²⁵ muestren que la mayor parte de sus pacientes provenían de la población de indios.²⁶

En el caso de la ciudad de Guayaquil, Michael Hamerly (1973) la caracterizó por su mala salud, con dietas inadecuadas, malas viviendas, servicios limitados y poca educación. Donde sólo los hacendados, comerciantes y profesionales suplían sus necesidades. Es por esto que, los acomodados gozaban de atención médica profesional, mientras que las mujeres de clase baja debían acudir a parteras, y sus esposos e hijos a curanderos y barberos. Además, el intermitente Hospital de la Caridad del puerto ayudaba a los pobres, pero en el mejor de los casos tenía pocas camas y un personal muy escaso. Según este mismo autor, no es hasta comienzos del siglo XX que los médicos licenciados ingresan a los barrios Astillero y el Bajo, los cuales gozaban por su insalubridad. Por lo que no resultaría nada extraño que dichos espacios fueron frecuentados por curanderos y/o barberos. La mala calidad de la salud es criticada por el actuar de los boticarios y empíricos, ya que según Hamerly (1973) fueron ellos quienes contribuyeron a los estragos de muchas enfermedades producto del dispendio de medicinas incorrectas, con o sin receta. En otras palabras, su interpretación termina culpándolos por las enfermedades acontecidas y resaltando la importancia de la licencia.

Al igual que la ciudad de Quito, durante el siglo XVIII en la ciudad de Guayaquil los protomédicos perseguían a aquellas artes que no tuvieran licencia. En el año de 1742, el Cabildo de la ciudad había notificado a Gabriel Lozano para que manifestara el título de médico, pero el curandero presentó un escrito ante el Cabildo pidiendo que al no ser médico lo dejaran curar por experiencia. El Cabildo aceptó tomarle un examen para obtener la licencia, suprimiendo los aforismos latinos producto que Gabriel no tenía pericia en esa

²⁵ En el siglo XVIII, el Real Hospital de la Caridad u Hospital de la Misericordia reunió diferentes conocimientos, desde el uso de especies vegetales locales hasta los nuevos aportes de la medicina llegada desde Europa. Un dato interesante es que los barberos fueron más respetados que los cirujanos, e incluso tuvieron su gremio o cofradía, donde la mayoría fueron indios o mestizo (Moreno y Morán 2012). Inclusive, hubo una cofradía de barberos en el Real Hospital (Minchom 1994).

²⁶ En el Archivo Histórico del Antiguo Hospital San Juan de Dios, ubicado en el Museo de la Ciudad en Quito, existen las copias de los diferentes tomos de la administración betlemita durante el siglo XVIII. Entre estos, uno hace alusión a los ingresos de pacientes al hospital, los cuales mayoritariamente son indios.

lengua (Cabildo de Guayaquil 1951c, 85–86). No obstante, este fue un caso aislado en la ciudad de Guayaquil. Más repetitivo fue lo que ocurrió en 1749, cuando en la misma ciudad el Cabildo notificó, por no haber presentado los títulos en el Ayuntamiento, a varios sujetos (don Pedro Antonio Jimenéz y Cisneros, don Javier Ruiz, Juan José, el Barbero, Paredes y don Carlos) que curaban. Si llegaban a curar se les multaría con 100 pesos, si lo hicieran por segunda vez la suma se duplicaría, y si lo habrían hecho una tercera ocasión el castigo habría sido el destierro de la ciudad y toda su jurisdicción (Cabildo de Guayaquil 1951c, 511-512). En ese contexto, Juan José Paredes solicitó permiso para curar como cirujano, basándose en la experiencia de llevar 25 años curando (Cabildo de Guayaquil 1951c, 513). Al parecer, no se le concedió tal permiso, por eso en 1751 regresó al Cabildo de Guayaquil con la aprobación del médico betlemita Fray Felipe Santiago de los Ángeles (Cabildo de Guayaquil 1951d, 86), a quien el Cabildo de Quito había concedido en octubre de 1748 la facultad para curar públicamente, pues se sabía que estuvo a cargo de algunas enfermerías en Lima y de haber curado varias y graves enfermedades (Cabildo de Quito 1748-1753, f. 33–34). Fue con aquella aprobación que se le permitió curar a Juan José Paredes.

Empero, las acusaciones sobre quién podía curar iban más allá de la obtención de tener o no una licencia. En el año de 1747 Francisco Anastasio Ruíz, protomédico de Guayaquil, realizó una visita al hospital de Santa Catalina. Cuando el padre Fray Juan Crisóstomo de Recalde llevó al protomédico y a las otras autoridades de aquella visita a su cuarto, el religioso les mostró los medicamentos que utilizaba para curar a los enfermos. Los cuales eran buenos, aunque pocos para la cantidad de enfermos. Al ser su obligación conocer con qué facultad o título curaban los médicos de Guayaquil, el protomédico le preguntó lo siguiente: “Por qué libros curaba (pues no tiene aprobación o título alguno ni de medicina, cirujía ni botica) y solo me mostró de libros, uno de boticas químico, y otro de cirujía, diciéndome que no quería mostrar otros que tenía guardados (lo que dudo) y que si lo quería examinar, él no quería ser examinado, y que aquel día dejaba el Hospital que no tenía cuentas que dar” (Cabildo de Guayaquil 1951c, 198-199). Esta cita muestra que para el protomédico fueron más importante los libros de los cuales se obtenía el conocimiento, que los adquiridos empíricamente, conocimientos que debían ser validados en una examinación. A la vez, muestra la posición que tenía este religioso contra la examinación y puesta en duda de su arte.

A diferencia de lo que propone Alchon (1996) sobre que no hubo muchos protomédicos en la ciudad de Quito, lo que se ha podido hallar es que desde el siglo XVII en los libros de Cabildo de la ciudad se describen varios asuntos en que este Cabildo tenía a su cargo la salud pública

de la ciudad y su jurisdicción, nombrando repetidas veces médicos en el cargo de protomédicos. Sin embargo, no es hasta la segunda mitad del siglo XVIII en que se puede conocer mejor cómo el Protomedicato instituía su poder en las ciudades de Quito y Guayaquil.

En el año de 1767, en el ayuntamiento de la ciudad de Quito se habilitó a Bernardo Delgado para que pudiera ejercer su profesión de médico en la ciudad y su jurisdicción. Lo cual ocurre después de que él demostró los instrumentos o documentos que antecedieron a su habilitación, entre los cuales se encontraban sus estudios de *Philosophia* en la Universidad de San Gregorio de Quito, ratificados por el padre de la Compañía de Jesús y científico Juan de Hospital. Como lo describió Bernardo: “Que respecto de haverme dedicado desde mi niñez a las letras latinas, filosofía, y medicina, y a ver consumado mis estudios, asi en theórica, como en práctica, consiguiendo los grados de Bachiller, y Maestro en Filosofía, y Doctor en Medicina, practicando dicha ciencia por el espacio de seis años”.²⁷ Al haber cumplido con los instrumentos necesarios, se procedió a su examinación Theórica y Práctica por parte del reverendo padre fray Marcos de San Diego, religioso betlemítico del convento de Quito y el Doctor Don Joseph de Villavisencio, de la cual salió aprobado. Así, en la ciudad de Quito el día 16 de diciembre de 1767 y en la Sala Capitular del Cabildo, el doctor Don Bernardo Delgado juramentó ante Dios Nuestro Señor y una señal de Cruz como médico licenciado. Se le despachó el título bajo la condición de que no produjera medicamentos, pues estaba forzado a remitir sus recetas a las boticas.

Entendido así este ritual de iniciación y cambio de estatus, la interacción social del doctor Delgado se dio con las más altas autoridades de la ciudad de Quito, como con sus antiguos maestros y los examinadores. La instrucción que se da en el contexto ritual pone de manifiesto las reglas para presentar instrumentos, ratificados por sus maestros, y que fuera examinado en su teoría y práctica, lo que le confirió el reconocimiento de su poder para curar públicamente ante el Cabildo. Si a esto sumamos que la interacción ritual promueve la propia intencionalidad del doctor Delgado para expresar sus sentimientos hacia la práctica médica, al haberse dedicado desde su niñez a tal conocimiento. Por esto es que se logra ver que la eficacia y reproducción del conocimiento de un médico licenciado no se dá sólo por su capacidad técnica (teoría y práctica), sino que, principalmente, por quienes rigen el cómo

²⁷ Expediente promovido por Bernardo Delgado, protomédico de la ciudad, sobre el abuso con que se han introducido a curar Agustín López y Antonio Bernal. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 30, Exp. 6, Año 1781, folio 1.

debe actuar esta persona en su función de médico. Esto, como se mostrará más adelante, marca en la sociedad quiteña una importante distinción con las nombradas artes subalternas.

En un contexto de interacción de mayor jerarquía, en el año 1768 se le confirió el título de teniente de protomédico al mismo Bernardo Delgado. Un año más tarde de haber recibido la certificación para curar públicamente, el sentido práctico del doctor Delgado vuelve a ser recontextualizado en una nueva interacción ritual. En ese año, el doctor don Isidro Joseph Ortega y Pimentel, catedrático de Prima de Medicina de la Real Universidad de San Marcos de Lima, médico de cámara del Virrey del Perú y Protomédico General, a causa del bien común y público tomó: “[Por] remedio a tanto mal nombrar en las Cabezas de los Partidos Jurisdicción a los Obispos y Lugares Oportunos, thenientes de Proto Médico general en las personas mas aptas que pueden desempeñar el cargo”.²⁸ El mal al cual se refirió el protomédico general es a que celara la introducción de falsos facultativos en la ciudad de Quito y su obispado, por la falta de un teniente que atendiera y celara a dichos falsos facultativos. Nombrándose, de esta forma, a Bernardo Delgado en dicho cargo para la jurisdicción antes mencionada.

En este nuevo contexto ritual, donde nuevamente el doctor Delgado debió avalar sus instrumentos, fue el Protomedicato General del Perú, instancia superior a la del Cabildo al momento de velar por la Salud Pública, desde donde se encargó y rogó a las Reales Justicias de la Audiencia de Quito que mantuvieran al doctor Delgado: “En el uso de su Comisión, y le den todo favor, y ayuda, impartiéndole los auxilios que pidiere para su más seguro acierto en beneficio de la República, quedándole, y haciéndole guardar todos los honores que debe gozar como tal nuestro teniente”.²⁹ Desde ese momento quedó a cargo de la jurisdicción de las provincias del distrito de la Real Audiencia de Quito.

Como ya se puede entender, el nuevo estatus de Bernardo Delgado le confirió el apoyo de las autoridades de la Real Audiencia. Pero como ocurrió en el rito de iniciación anterior, este nuevo cargo no estuvo exento de nuevas condiciones para su ejercicio. Su nuevo deber fue:

Proceda, en obsequio de la Justicia, y salud pública, a delatar ante mi la introducción de falsos médicos, con la correspondiente Justificación [...] Y en la misma conformidad el desorden

²⁸ Expediente promovido por Bernardo Delgado, protomédico de la ciudad, sobre el abuso con que se han introducido a curar Agustín López y Antonio Bernal. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 30, Exp. 6, Año 1781, folio 7.

²⁹ Expediente promovido por Bernardo Delgado, protomédico de la ciudad, sobre el abuso con que se han introducido a curar Agustín López y Antonio Bernal. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 30, Exp. 6, Año 1781, folio 9.

que notare en los Boticarios, sus ventas en precios exorbitantes ya sea de medicinas corrompidas [...] ó ineptamente confeccionadas.³⁰

Al mismo tiempo, se encomendó a que los demás médicos lo obedecieran y respetaran.

Así el protomédico general del Perú instó a la recta administración de médicos auxiliares, lo cual beneficiaba a la humanidad: “Y que más se insinúa a nuestra Obligación, así por los Derechos de la naturaleza, como por nuestras Leyes, ordenanzas: que eficazmente nos han movido a su mas puntual observancia”.³¹ Pues bien, los denominados falsos médicos o médicos auxiliares, son parte de las señaladas artes subalternas, a quienes se les describe de la siguiente forma:

Los que admiten los Pobladores de los Distritos con crédula sinceridad padeciendo engaño por la falacia con que les persuaden sus habilidades, y aciertos en otros Lugares por donde dicen han transitado (que ni aún los han visto) cuya forma esparcida los califica dándoles toda credibilidad, y apreciable concepto: con el que exponen sus vidas, ó menos restablecimiento de la salud, al sacrificio de semejantes homicidios por absurdos, é incorrecciones.³²

Es en este nivel de interacción social, entre el protomédico general del Perú, el teniente de protomédico y las autoridades de la Real Audiencia de Quito, donde Bernardo Delgado adquirió todo el poder (de la justicia y sus pares) para mantener el cuidado de la salud pública, explorando la introducción de curanderos y médicos que no manifestaran sus títulos. Por todo lo anterior, el ritual que inviste con el título de teniente de protomédico a Bernardo Delgado, produce un cambio instruido ritualmente hacia el transformado sentido práctico del médico, que ahora, bajo la protección y nuevas condiciones para sus funciones, tuvo toda la potestad para acusar y mandar a arrestar a cualquier falso facultativo.

Sin embargo, el título de teniente de protomédico no fue un cargo excepcional para toda la Real Audiencia. En el año 1796 el Virrey de Nueva Granada, Josef de Ezpeleta y Galdeano,

³⁰ Expediente promovido por Bernardo Delgado, protomédico de la ciudad, sobre el abuso con que se han introducido a curar Agustín López y Antonio Bernal. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 30, Exp. 6, Año 1781, folio 12.

³¹ Expediente promovido por Bernardo Delgado, protomédico de la ciudad, sobre el abuso con que se han introducido a curar Agustín López y Antonio Bernal. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 30, Exp. 6, Año 1781, folio 7.

³² Expediente promovido por Bernardo Delgado, protomédico de la ciudad, sobre el abuso con que se han introducido a curar Agustín López y Antonio Bernal. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 30, Exp. 6, Año 1781, folio 7.

se refirió a la idoneidad del médico Ignacio Hurtado López para el cargo de protomédico interino de la Provincia de Guayaquil.³³ Su idoneidad:

Es notoria, y publica en la Ciudad, confirmándola sus repetidos aciertos, no menos que su aplicación, y Caridad como todo lo representó a este Ilustre Cabildo el Procurador General en el Expediente testimoniado que presenta la parte, su arreglada conducta, y juicioso porte lo han hecho apreciado generalmente de todo el Pueblo y este Gobierno.³⁴

Ya en 1792, el Virrey vio las tristes consecuencias de los que nombró médicos intrusos y curandero en la vida de los que también nombró ignorantes. Para prevenirlo, no encontró medio más eficaz que nombrar un nuevo protomédico, después de la muerte del ex protomédico Francisco Xavier Ruiz. El cual no debía permitir que se introdujeran a curar personas no aptas para ese ejercicio y que tampoco cuenten con la licencia respectiva, a la vez, debía cuidar que los farmacéuticos no adulteraran las medicinas ni exigieran valores altos por éstas.

Esto abre una controversia, ya que desde una perspectiva contraria y después que el Virrey nombra de protomédico interino a Ignacio Hurtado, el teniente de protomédico Bernardo Delgado acusó al primero de no poseer los títulos que lo acreditaban, como tampoco de haber realizado los exámenes correspondientes para obtener grado en la Facultad de Medicina en Quito. Por lo tanto dijo que:

Todo se le ocultó al [...] S. Virrey, y se debe estar en el concepto firme a q.^e si se le hubiera informado con la debida sinceridad, no hubiera venido en dar el Título presentado á un sujeto inepto por la falta de legitimo grado, en perjuicio del justo poseedor del Proto-medicato de la Prov.^a.³⁵

En respuesta a tal acusación, Ignacio Hurtado hace un pedimento para presentar los documentos que debían acreditar su ejercicio de médico y de estar, al mismo tiempo, apto para el cargo que le confirió el Virrey.

Es así que Hurtado presenta un documento de 1771 en donde el mismo ex protomédico General del Perú, Isidro Josef de Ortega y Pimentel, hizo saber:

³³ En 1731, en la ciudad de Guayaquil Francisco Anastasio Ruíz también presentó el título de teniente de protomédico (Cabildo de Guayaquil 1951b, 85).

³⁴ Expediente de Ignacio Hurtado López, profesor de medicina, en que solicita el pase del título de protomédico conferido por el virrey del reino. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 100, Exp. 8, Año 1796, folio 4 Reverso.

³⁵ Expediente de Ignacio Hurtado López, profesor de medicina, en que solicita el pase del título de protomédico conferido por el virrey del reino. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 100, Exp. 8, Año 1796, folio 14.

A todas las Reales Justicias, y Tribunales del Rey Nuestro Señor ante quienes este Título fuese presentado, como ante nos, y en nuestro Tribunal del Real Protomedicato de estos Reinos, compareció el Bachiller Ignacio Hurtado natural de la Ciudad de Santiago de Guayaquil [...] haciéndonos presentación del Título que obtuvo a tal Bachiller conferido por el Rector de la Universidad de Santo Tomas de la Ciudad de San Francisco de Quito.³⁶

Validada dicha información, Hurtado hace referencia a que la acusación llevada a cabo por Bernardo Delgado no es acorde a la jurisdicción que él posee en la Provincia de Quito. Ya que para Hurtado, la Provincia de Guayaquil no era la misma que Quito. Por esto se acusó que el doctor Delgado no era parte legítima para oponerse al nombramiento en la ciudad de Guayaquil y su distrito. Así lo había confirmado en el año de 1776 el Cabildo de la ciudad al declarar que el protomédico de Lima no tenía la facultad de nombrar tenientes en esa ciudad (Cabildo de Guayaquil 1951e, 324).

Consecuentemente, todo parece dejar en claro las pugnas que existieron entre Delgado y Hurtado para disputarse la jurisdicción del Protomedicato en la Real Audiencia de Quito, uno acusando al otro de no tener jurisdicción sobre tal provincia, o acusando la falsedad de sus títulos. Es más, la parte de Hurtado hizo saber que la única persona que puede nombrar a los que no son protomédicos generales y que solamente están a cargo de sus provincias es el Virrey y no las reales audiencias³⁷. De ser así, el título conferido por el protomedicato de Lima no tendría efecto sobre Bernardo Delgado.

Después de la escandalosa intervención del doctor Delgado y una vez presentados los títulos, el Virrey de Nueva Granada nombró finalmente como protomédico interino a Ignacio Hurtado en el año de 1796. Haciéndose válido el empleo de protomédico, pues se le entregó el bastón distintivo para que lo reconocieran en el cargo asignado: “Guarden todos los privilegios que las disposiciones de los Soberanos le han concedido”.³⁸ Es en esta elaboración discursiva, instituida por los cabildos, el Protomedicato del Perú y el Virrey de Nueva Granada, donde el concepto de artes subalternas se desarrollaba en la Audiencia de Quito y la regulación de la medicina fue instituida. Por lo tanto, la actividad ritual que instituyó el poder de estos tenientes protomédico y el celo en contra de las artes subalternas va a ser una parte importante

³⁶ Expediente de Ignacio Hurtado López, profesor de medicina, en que solicita el pase del título de protomédico conferido por el virrey del reino. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 100, Exp. 8, Año 1796, folio 16 Reverso.

³⁷ Expediente de Ignacio Hurtado López, profesor de medicina, en que solicita el pase del título de protomédico conferido por el virrey del reino. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 100, Exp. 8, Año 1796, folio 20 Reverso.

³⁸ Expediente de Ignacio Hurtado López, profesor de medicina, en que solicita el pase del título de protomédico conferido por el virrey del reino. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 100, Exp. 8, Año 1796, folio 7.

de la estructura de repetición en donde se dio forma a los conocimientos médicos que iré narrando en las siguientes secciones.

1.2. Una religiosa profesión

Durante mucho tiempo en Europa, el irlandés católico Nicolás Dawton sirvió como cirujano en las tropas militares de los reales regimientos españoles del rey Felipe V.³⁹ Aquel servicio posibilitó que, aparentemente en 1738, se le permitiera transitar libremente a los reinos hispanos de América en los Navíos de Vandra de la Real Escuadra —comandada por Joseph Pizarro— hasta la ciudad de La Habana, en cuyo tránsito sirvió como cirujano mayor de los navíos. Después continuó su tránsito en el barco nombrado el Dragón hasta el puerto de Cartagena. Dijo haber recorrido muchos puertos y lugares en donde residieron diversos ministros de justicia y reales audiencias, como lo fue la Plaza de Panamá. En aquel lugar se encargó de la curación de muchos señores ministros que componían ese Real Tribunal, así como después en la corte septentrional de México, en donde residía el Virrey. Al llegar al Reino de México, sus servicios de cirujano y anatomista tuvieron mucha aceptación. Aseguró que la idoneidad y suficiencia de su profesión se debió a que por todas las partes en que se detuvo, se acreditó su acierto en las curaciones.

Apoyándome en las experiencias de Nicolás Dawton, en esta sección quiero destacar que las experiencias médicas que vengo relatando no deben cesarnos a conocer a Quito y Guayaquil como lugares cerrados a conexiones globales. Todo lo contrario, las fuentes que presentaré a continuación ayudan a comprender que en la Audiencia circularon permanentemente cirujanos provenientes de otras partes de la nación española y de otros lugares de Europa. Con esto quiero recalcar que los conocimientos médicos del siglo XVIII en la Audiencia fueron un producto cosmopolita. En esos conocimientos, fue característico el marchar de un lugar a otro, así como el ejercicio de la caridad. Las experiencias de Nicolás Dawton son una primera aproximación.

El tránsito del irlandés no fue mera imaginación, sino que tres habitantes de la ciudad de Quito lo confirmaron. Francisco Martínez, natural de los reinos de España y vecino de la ciudad de Quito, sabía de la calidad, profesión y aciertos que Nicolás había experimentado en la ciudad de Cádiz. Lo conoció cuando Nicolás se encontraba curando en el Hospital Real de aquella ciudad, observando los grandes créditos en sus aciertos. Desde esa ciudad, Francisco se embarcó junto a Nicolás Dawton hasta la ciudad de La Habana, tránsito en el cual Nicolás

³⁹ Causa contra Nicolás Dawton por el ejercicio de cirujano. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 31, Exp. 2, año 1740. 36 folios.

fue nombrado cirujano mayor del teniente de Altobordo don Pedro Estuardo. Según Martínez, en La Habana curó con grandes aciertos muchas y diversas enfermedades. Después se embarcó en un navío nombrado el Dragón para la ciudad de Cartagena.

De igual forma, el fray de la orden seráfica de Quito, Buenaventura Beltrán, dijo que conoció de vista, trato y comunicación a Nicolás Dawton en la ciudad de La Habana. Observó que, en esa ciudad, Nicolás realizó grandes curaciones a diferentes personas, teniendo muchos aciertos en ellas. También vio que caminando juntos por las ciudades de La Habana, Panamá, Portobelo, Cartagena y Guayaquil, curaba a los pobres. En esos dilatados viajes, observó que sus operaciones fueron muy religiosas y devotas, al ser un católico cristiano. Por eso, nunca en todas las audiencias y gobernaciones existió un reparo hacia él, tanto por su naturaleza o si era o no extranjero. Asimismo, fray Agustín Ximenes, también de la orden seráfica, dijo que conoció en las ciudades de Portobelo y Panamá a Nicolás. Sabía a partir de los muchos irlandeses que estuvieron en Panamá, que Dawton era hombre de calificada sangre y católico cristiano. En cuanto a lo católico lo vio muy devoto y ejemplar en todas sus operaciones. En lo que corresponde a los aciertos, le constaba de vista que en Panamá curó a varias personas y señores ministros de aquella Real Audiencia, con admirable acierto. Por eso tuvo muchos aplausos y sobresalientes créditos de buen médico y cirujano.

Hasta entonces, nunca se le había puesto a Nicolás impedimento alguno en los reinos americanos, hasta que llegó a la ciudad de Quito. Aquellas descripciones que avalan la eficacia de las curaciones de Nicolás Dawton en su tránsito desde España hasta las Américas, nacen en una causa judicial que comenzó en el año de 1740. Por entonces, el presidente y los oidores de la Real Audiencia de Quito fueron informados que en la ciudad de Quito se estaban introduciendo a curar públicamente algunos sujetos extranjeros con nombre y título de cirujanos y médicos, sin que se hubiera hecho constar cómo pasaron a los reinos de América y sin presentar los títulos de sus grados.⁴⁰ Entre aquellas personas estuvieron el francés Juan Bernardo de Layus y el irlandés Nicolás Dawton. El presidente y los oidores aseguraban que según las Leyes de Indias, las reales audiencias tenían el poder de expulsar a los extranjeros, así como de solicitarles las licencias con que habían pasado a aquellos reinos y los títulos que los facultaban a curar públicamente. Así lo hicieron, por lo que en primera instancia dictaminaron sus expulsiones, teniendo que ser enviados a Panamá.

⁴⁰ Testimonios de los autos de Don Bernardo de Layus, francés, y Nicolás Dawton, irlandés. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 15, Exp. 2, Año 1741. 23 folios.

Bernardo de Layus fue natural de la “ciudad de Toloza” (Toulouse) en el Reino de Francia, en donde cursó sus estudios en la “Universidad de Toloza” (Toulouse) y otro en París. Algunos testigos acreditaron que Bernardo estudió en la Universidad de Toloza, otros que estuvo curando en las ciudades de Buga, Cartagena y Guayaquil. Sin embargo, Layus dijo haber perdido su título en uno de los lugares por los cuales transitó, lo cual se contradice cuando después juró haber presentado sus títulos, una Real Cédula y otros instrumentos dados al Cabildo de Quito. Aquellos títulos también los habría presentado en la ciudad de Buga en el Reino de Santa Fe, así como en la ciudad de Guayaquil. El Cabildo de Quito, al revisar unas actas de la ciudad de Guayaquil, se pudo enterar que en dicha ciudad no hubo protomédico que haya examinado su suficiencia, y debido a la falta de médicos es que se lo dejó curar. En las mismas actas se acreditaban los aciertos de Layus, motivo por el cual el Cabildo de Quito dijo: “Consedesele a Don Juan Bernardo de Layus la facultad de que pueda curar los enfermos que se fian de su asistencia y pueda usar, así de la medicina como de la cirugía en esta Ciudad y fuera de ella”.⁴¹ Teniendo conocimiento de las curaciones que estuvo haciendo en la ciudad de Quito, más adelante agregaron: “Y por lo que mira al médico francés parece que le consta, al Cabildo su asistencia, cuando con tanto empeño se intereza por el beneficio público a que con tanto celo atiende en que se mantenga en esta Ciudad ejercitando su facultad”.⁴²

Contrariamente, el juicio que se siguió contra Nicolás Dawson tuvo otros inconvenientes que principalmente se centraron en su procedencia. El Cabildo puso en duda las intenciones de Nicolás en Quito, acusándolo de ser vasallo del rey de Inglaterra, con quien se tenía declarada la guerra. Por eso sospechaban que Nicolás había llegado al Reino de Quito como espía y no como médico. Después que se le prohibió curar públicamente hasta que no presentara sus títulos, se lo acusó de haber transitado a la ciudad de Cuenca, para luego regresar a Quito, no obedeciendo lo que dispuso la real justicia.

Por su parte, Dawton juró que tenía libertad y privilegio para transitar por las dos Américas, debido a una Real Cédula a favor de los irlandeses católicos. En el folio 4 del expediente contra Nicolás Dawton, don Pedro de Salazar, en nombre de Nicolás, solicitó en el año de 1742 a la Real Audiencia de Quito el instrumento original de Fe de Bautismo que Nicolás presentó ante la Audiencia para el juicio de 1740. Esta Fe de Bautismo la necesitaba Nicolás para presentarla en la ciudad de Los Reyes (Lima). La copia que quedó en el tribunal de la

⁴¹ Testimonios de los autos de Don Bernardo de Layus, francés, y Nicolás Dawton, irlandés. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 15, Exp. 2, año 1741, folio 8 anverso.

⁴² Testimonios de los autos de Don Bernardo de Layus, francés, y Nicolás Dawton, irlandés. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 15, Exp. 2, año 1741, folio 13 reverso.

Audiencia, confirmaba que Dawton fue un irlandés católico y natural de la corte de Dublín (Irlanda). A eso se suma una Real Cédula que avaló el 27 de marzo de 1738 don Cosme Xavier de Flores, alcalde ordinario de la ciudad de México, en donde se afirmaba que Dawton fue residente de dicha ciudad y vecino del Parrar, en el reino de la Nueva Vizcaya. En ella se dice que, por medio de una Real Cédula de 1718, los irlandeses que se encontraban establecidos en España, debido a la guerra con Inglaterra, eran considerados irlandeses españoles originarios de los reinos de Castilla, a los cuales los reyes les concedieron privilegios en sus dominios. Especialmente en los empleos políticos, militares y de comercio, siendo tratados y favorecidos con distinción.

Aún después de haber presentado la Real Cédula, en 1740 Nicolás Dawton fue encarcelado por no presentar los títulos. Dawton describe de la siguiente forma el nombre de su arte y lo que él consideraba le confirieron un injustificado desacato:

Por el no aver demostrado los dos títulos de mi profesión, no induce presisamente el desacatam.¹⁰ q^e se a figurado a la Real Justicia, pues no correspondiéndome títulos algunos, por no ser profesión de escuela sino mera experimental, la q^e práctico como tengo representado a V.A. nunca pude ser obligado a justificar aquello de q^e careско, ni a inventar dhos títulos no correspondiendo a mi ejercicio.⁴³

A quien ya se conocía públicamente como el cirujano irlandés, culpó al alcalde Ramón Maldonado de arrestarlo entre los delincuentes y gente vil, todo por complacer su pasión y fines particulares, fundamentalmente por ser Nicolás un extranjero. Para contradecir aquello, Dawton siempre apeló a su pasado católico heredado de sus mayores, autonombrándose cristiano viejo. Por eso, llevó a una serie de testigos que declararon en 1741 que él fue un irlandés cristiano, que había asistido a todos los ejercicios piadosos y devotos de su “religiosa profesión”.

El conocimiento médico de Dawton se enmarcaba en su religiosa profesión, la cual constaba de los ejercicios piadosos y devotos, frecuentando a los enfermos con la mayor fe del bautismo y como continuador inmemorial de sus mayores. Así mismo reiteraba su limpieza de sangre por estar su origen en una familia noble de Dublín, los “dawtones”. Con relación a su ejercicio en la ciudad de Quito, aseguró haber hecho diversas curaciones de no pequeño acierto, en donde muchos dolientes que los médicos de esa ciudad tuvieron por desahuciados y sin darles la menor esperanza de vida, él los curó; a otros desahució cuando otros médicos

⁴³ Causa contra Nicolás Dawton por el ejercicio de cirujano. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 31, Exp. 2, año 1740, folio 16 anverso.

les prometieron la esperanza de vida. Los testigos que asistieron a su defensa pueden dar más pistas de la producción del conocimiento médico y de la religiosa profesión de Nicolás.

Fray Agustín Ximenes de la orden seráfica, con quien antes describí el viaje y curaciones de Nicolás, oyó decir que en la ciudad de Quito el cirujano irlandés había conseguido exitosas curaciones. Además sabía del desinterés con que curaba a toda la gente pobre, inclusive costeadando el mismo los medicamentos, lo que él esperaba de un ánimo caritativo y caballeroso. Llegó a la misma distinción que produjo Dawton, en cuanto a la diferenciación de ejercicios entre el irlandés y los otros médicos:

Y sabe también, que a varias personas que a curado el Dho Nicolás, ha sido después de estar desahuciadas de otros médicos, y que también a desahuciado el testigo a otros muchos, a quienes los referidos médicos les aseguraban la vida verificándose, brevemente lo q^e el Dho Don Nicolas les decia, quedando desengañados todos aquellos que dieron crédito a dos médicos.⁴⁴

Así mismo, Francisco Martínez⁴⁵ agregó que Dawton fue hijo de cristianos viejos y limpio de toda mala raza. Sabía de los múltiples aciertos en las curaciones de Dawton en la ciudad de Quito, algunas de bastante dificultad en la ciencia médica, además con el desinterés en el pago de sus servicios. Para esto se centró en la curación de doña Francisca Dávalos. Cuando dicha mujer se encontraba casi muerta, después que la asistieron y desahuciaron el médico Diego de la Portilla y el fray seráfico Sebastián Sumarraga, se dispusieron todas las diligencias para su entierro. En ese momento fue que llegó Nicolás Dawton, quien le aplicó unos medicamentos. Sabía por sus capacidades experimentales que Francisca todavía podía recibir los medicamentos, prosiguiendo en su curación hasta que en el décimo u onceavo día estuvo perfectamente sana. Es más, sin haberse interesado en el pago de su servicio; todo lo contrario, pues al ver los llantos de necesidad de la madre de la enferma, suplió con sus propios reales los medicamentos.

Martínez también sabía que Dawton había curado de una herida mortal al hijo de Juan Navarro, al cual había desahuciado Joseph de Jussieu, médico de la Compañía Francesa; así como a un negro de la misma compañía, quien tuvo: “Fuera del vientre las tripas, y roto una de estas a causa de una grave herida que le dieron”.⁴⁶ En pocos días lo curó. Sabía de otras

⁴⁴ Causa contra Nicolás Dawton por el ejercicio de cirujano. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 31, Exp. 2, año 1740, folio 30 reverso.

⁴⁵ Causa contra Nicolás Dawton por el ejercicio de cirujano. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 31, Exp. 2, año 1740, folios 26 reverso, 27 anverso y reverso.

⁴⁶ Causa contra Nicolás Dawton por el ejercicio de cirujano. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 31, Exp. 2, año 1740, folio 27 reverso.

muchas curaciones del irlandés, pero puso especial atención en las curaciones que en el mismo momento de su testimonio estaba dando Dawton a las personas afectadas por la epidemia de mal de garganta de la ciudad de Quito, curando especialmente a los pobres y poniendo de su botica los medicamentos.

La curación que Martínez describe de Francisca Dávalos es un buen ejemplo de la eficacia con que el conocimiento experimental y la religiosa profesión actuaban en Nicolás Dawton, por eso describiré lo declarado por la madre de Francisca.⁴⁷ María Paredes declaró que cuando su hija Francisca Dávalos cayó enferma de tabardillo, no tuvo médico que la curase, llegando su hija a un estado de transe hacia la muerte. En aquel estado María recurrió al doctor Diego de la Portilla, sin embargo el médico la desahució y tampoco quiso aplicarle ningún medicamento. Lo mismo ocurrió con el fray seráfico Sebastián Sumarraga. Disponiéndose María a hacer todo lo necesario para el entierro, halló casualmente a Nicolás Dawton en la casa donde María tenía enferma a su hija. Movidó por la caridad, Dawton entró a verla y le pareció que todavía podía tener esperanza en mejorar, por ello procedió a encargarse de su curación. Comenzó por aplicar tantos y tan repetidos medicamentos, costeadó la mayoría con su propio dinero y sin reparar gasto alguno. Al término del onceavo día la curó.

María también tuvo conocimiento que en el mismo momento en que Dawton atendía a su hija, estuvo enferma y en riesgo de vida una religiosa del Carmen Bajo, nombrada Juachina. Ella fue desahuciada por Joseph de Jussieu. Pero fue finalmente Dawton quien se encargó de su curación, conociendo que mediante su procedimiento la religiosa se hallaba en el momento de su testimonio perfectamente sana. También sabía que una negra que vivía en la misma casa que ella, estuvo a punto de morir por graves fatigas de parto, pero Dawton la envió a sangrar a tan buen tiempo que con eso y otros remedios que le aplicó, dentro de muy poco quedó sana. Finalmente, aseguró que todo lo ejecutado por Nicolás Dawton fue por haber estado movido sólo de caridad cristiana.

En lo que se refiere a la religiosa que curó Nicolás, la madre Francisca de Aguinaga,⁴⁸ priora del Monasterio de Nuestra Señora del Carmen, certificó que después de haber enfermado gravemente la madre Juachina Paredes de aquel monasterio, la desahució Joseph de Jussieu. Pero estando ella y las demás religiosas del monasterio con gran desconsuelo, llamaron a Nicolás Dawton para que viera y curara a la madre Juachina. Aunque la enfermedad no daba

⁴⁷ Causa contra Nicolás Dawton por el ejercicio de cirujano. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 31, Exp. 2, año 1740, folio 22 anverso y reverso.

⁴⁸ Causa contra Nicolás Dawton por el ejercicio de cirujano. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 31, Exp. 2, año 1740, folio 33 anverso.

mucha esperanza de vida, fue mediante las aplicaciones de Dawton que Juachina recuperó su salud en dieciséis días.

Este no fue el único testimonio que corroboraba el ejercicio experimental y religioso del autonombrado cirujano y anatomista irlandés. El padre fray Joseph Pazmiño⁴⁹ de la orden seráfica, dijo que después de haber sido desahuciado por cuatro médicos —Diego de la Portilla, Joseph de Jussieu, Pedro Pazmiño y fray Sebastián Sumarraga— y sin la menor esperanza de vida, quiso Dios que se dedicara a su remedio Nicolás Dawton. Con los varios medicamentos que le hizo, consiguió restaurar perfectamente su salud. Lo que sucedió sirvió como afrenta a los dichos médicos que lo desahuciaron y como admiración de toda la gente que conoció la dificultad de la curación. Además de no cobrarle, sabía que hacía lo mismo con otras personas, poniendo de su casa los medicamentos que eran necesarios para la curación. En la epidemia de mal de garganta que existía en ese momento, el mismo religioso aseguró ver que en su convento había curado a mucha gente con singular acierto y sin interés alguno, sucediendo lo mismo en muchas casas de la ciudad y especialmente en la de los pobres. Todo sin que haya peligrado ninguna de las personas que había curado.

Esto también lo justificó Fray Joseph de Chiriboga de la sagrada orden de San Agustín. Chiriboga llamó a Nicolás Dawton, el cirujano, para que curara en la epidemia de mal de garganta a algunos individuos religiosos, debido a la enfermedad del médico Joseph de Jussieu, que por entonces era quien asistía a esa comunidad. Describió de la siguiente forma el ejercicio de Dawton: “Experimentado el que con todo cariño y acierto ha curado a los religiosos enfermos a quienes a aplicado su asistencia y curación, sin que de ella halla resultado error peligroso a los pacientes”.⁵⁰

Por último, Nicolás Andrade,⁵¹ también vecino de Quito, juró que al no querer buscar un médico de los comunes y vulgares de la ciudad, encontró a Nicolás Dawton quien curó a su mujer Juana de Tabera, recetándole lo que consideró conveniente para la enfermedad de garganta. Cuando Andrade fue a pagarle por su visita, Dawton retiró su mano y no quiso recibir el peso. Con esa acción, Andrade acreditó el desinterés de Dawton para recibir el pago. Además, al haber sido de bastante cuidado la enfermedad y no pudiendo encontrar en ninguna de las boticas de la ciudad unas flores de nuez moscada, Dawton le trajo las flores con que

⁴⁹ Causa contra Nicolás Dawton por el ejercicio de cirujano. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 31, Exp. 2, año 1740, folios 30 reverso y 31 anverso.

⁵⁰ Causa contra Nicolás Dawton por el ejercicio de cirujano. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 31, Exp. 2, año 1740, folio 29 anverso.

⁵¹ Causa contra Nicolás Dawton por el ejercicio de cirujano. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 31, Exp. 2, año 1740, folios 24 reverso y 25 anverso.

Juana consiguió la perfecta sanidad. Así mismo declaró que dos de sus hermanitas cayeron enfermas de mal de garganta. Andrade permitió que fueran confesadas y recibieran los Santos Sacramentos, es decir a punto de deshauciarlas, pero luego las curó Dawton. Al mismo tiempo estaba medicando a seis enfermos, sin cobro alguno.

Con estos casos quiero abrir una discusión en torno a cómo se legitimaba socialmente quién tenía las facultades para curar. Como se puede comprender en los diversos testimonios, aunque el de Juan Navarro produzca una incertidumbre, si bien Dawton no tenía las licencias para curar, diferentes personas manifestaron los aciertos que él tuvo. Aunque su profesión no haya sido escolarizada, como presumiblemente lo fue la de Juan Bernardo Layus, Dawton apeló a su experimentación y religiosa profesión para justificar todas sus cualidades curativas. Como ocurrió en el caso con que abrí este capítulo, por entonces el discurso y la práctica de la caridad cristiana seguía estando muy presente en estos curadores.

También se puede acentuar el tránsito que caracterizaba a estos cirujanos extranjeros, en sus largos desplazamientos desde Europa y por las diferentes audiencias españolas en América. En todos estos lugares ellos practicaron la medicina, aparentemente con mucho acierto. Es más, el que Dawton haya pedido la Fe de Bautismo a la Real Audiencia de Quito para poder presentarla en Lima, señala que para 1742 él se encontraba en esa última ciudad. No se sabe si se quedó allí o no, o cuáles fueron las intenciones de haber viajado hasta Lima, pero si se sabe que por cualquier lugar que transitaba practicaba su profesión experimental y religiosa.

Lo descrito por los testigos permite comprender que hacia mediados del siglo XVIII no había todavía una frontera tan marcada al momento en que la gente de Quito legitimaba cuál conocimiento fue más acertado en la curación de sus dolencias. Sólo por ejemplificar, algunas de las personas enfermas fueron atendidas por un médico extranjero con licencia como fue Joseph de Jussieu, también por un médico licenciado local, un religioso de la orden seráfica, y también por un nombrado cirujano irlandés que no cursó en una universidad sus estudios y que además curaba por caridad, Nicolás Dawton. Más bien, al enterarse de que algún curador acertaba más en sus curaciones, fue un indicador que legitimaba sus conocimientos médicos. Y con mayor razón si este conocimiento era complementado con la caridad, lo cual fue exigido por las leyes del Protomedicato para el ejercicio de cualquier oficio aprobado por esta institución (Tate 1997, 293–303).

Otra cuestión que se debe considerar al momento de querer comprender la diversidad de practicantes que hubo en las ciudades, es la reacción final del Cabildo de Quito para dejar que Dawton y Layus continuaran curando públicamente. Al finalizar el juicio contra ambos, el

Cabildo fundamentó su decisión en que continuarán ejerciendo sus profesiones por la grave necesidad de médicos que acertaran en sus curaciones y medicamentos, y con ello que los vecinos de la ciudad pudieran confiar sus vidas y salud. Se podría decir que para 1740 el Cabildo todavía flexibilizaba la regulación de los intrusos por el bien de los vecinos. Como ha interpretado John Tate Lanning (1997, 201-211) para la historia del Protomedicato del Imperio Español, la incesante escasez de médicos explica la angustiosa historia de la medicina en la nación española.

Ahora bien, el ejercicio de curadores marchantes no acaba con estos dos ejemplos que he dado. Si bien no pude encontrar otras fuentes que me permitieran exponer otros extranjeros que llegaban a curar a la Real Audiencia, si es posible observar que este tipo de practicantes transitaban desde otros espacios de la nación española. Por ejemplo, en el año de 1762 el cirujano latino Vicente de Vergara, vecino de la ciudad de Guayaquil, solicitó a la Real Audiencia que fuera certificado para curar públicamente mediante su oficio.⁵² Juachin Benito de Aguirre, también vecino de Guayaquil, solicitó en nombre de Vicente que a este último se le despachara el título para que pudiera curar libremente en la ciudad como en otras partes y lugares donde quisiera habitar.

En el expediente nunca se dice de dónde fue natural Vicente, pero sí queda muy en claro que para justificar su experiencia como cirujano latino, presentó la documentación que avalaba que fue cirujano en la ciudad de Lima o de Los Reyes antes de pasar a Guayaquil. Tres cartas escritas en la ciudad de Lima en el año de 1757 lo certificaron. En primer lugar, Juan Joseph de Villarreal, catedrático en anatomía en la Real Universidad de San Marcos de Lima, certificó que Vicente practicó la cirugía con Joseph de Quiroga en el Hospital Real de San Andrés, y con él en el Real Hospital del Espíritu Santo, asistiendo a las visitas que Juan hacía como médico. Según Juan, como también dijeron los otros dos cirujanos, Vicente ejerció su práctica con más tiempo del que era necesario para ser examinado como cirujano, el cual habría sido más si Vicente no se hubiera ido sirviendo de cirujano en el navío La Rosa, que llevó azogue (mercurio) hasta Acapulco. Al parecer, después de eso no volvió a Lima. En segundo, Joseph de Quiroga, quien por entonces era cirujano y mayor del hospital real de San Andrés y examinador del Real Protomedicato del Perú, certificó que Vicente practicó con él el oficio de cirujano en el hospital del Espíritu Santo, y que también fue cirujano en el navío La Rosa. Y tercero, Cristóbal Mejía, cirujano mayor de la Armada del Sur y mayor de los

⁵² Representación de Vicente Vergara para que se le aprobara y confirmara su oficio de cirujano en la ciudad de Guayaquil. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 49, Exp. 9, año 1762, folio 9.

hospitales de San Lázaro y del Espíritu Santo, también certificó que Vicente practicó con él en los hospitales nombrados y con otra persona en el de San Andrés, así como fue cirujano en el navío La Rosa.

A raíz de aquellos instrumentos, el fiscal del caso reconoció las certificaciones que presentó Vicente Vergara. Especialmente que estuvo practicando la cirugía en los hospitales limeños más tiempo del que se necesitaba para ser examinado. Por eso el protomédico de Guayaquil, Xavier Ruiz, lo halló hábil e idóneo para el ministerio de cirujano, y el fiscal considero que podía ser una persona útil para la ciudad y la república. Finalmente fue permitido su ejercicio de cirujano pero con la orden de que no excediera su uso al oficio de médico.

Estos practicantes que llegaban de diferentes lugares a curar a ciudades como Quito y Guayaquil, también procedían de otros reinos de España. Por ejemplo, Gerónimo Bacigalupo, residente en 1788 en la ciudad de Quito, solicitó la licencia legal para ejercer públicamente como cirujano.⁵³ Presentó al ayuntamiento de esa ciudad el documento que lo acreditaba aprobado en cirugía matritense y algebra, el cual había obtenido ante el Tribunal del Real Protomedicato de Madrid, permitiéndole ejercer su profesión en todos los dominios del rey. Así también aseguró no tener ningún impedimento para ejercer la medicina, debido a la práctica que había adquirido en los varios hospitales y navíos en que sirvió.

Al protomédico Bernardo Delgado le pareció que antes que se le diera el pase o licencia a Gerónimo, debía ser exmainado en un espacio de ocho días por un profesor y un cirujano, así como ser enviado al Hospital Real de la Caridad a la hora costumbrada de la visita de cirugía, para que ejercitara las operaciones que se ofrecieran. Sólo a partir de esas acciones se podría reconocer su idoneidad en la profesión. En su primera visita, se le debía entregar un cuerpo muerto para que realizara una operación anatómica con la asistencia de los profesores de medicina, siendo a partir de esa operación que se reconocería su destresa. En cuanto a la petición de Gerónimo para ejercer como médico, Bernardo la rechazó por no haber documentos que lo acreditaran como médico graduado en la facultad de bachiller, licenciado o doctor. Entendiendo también que antes de obtener esos grados debía certificarse en los estudios de física. Sin embargo, dijo Bernardo, Gerónimo podía subsanar aquellos reparos y ser acreditado en ejercer como médico si se exponía a un exámen público. En caso de responder satisfactoriamente, se le daría permiso para practicar ese oficio. Esta última disposición del protomédico Delgado permite comprender que el oficio de médico también

⁵³ Expediente formado para conceder el permiso de cirujano a Gerónimo Bacigalupo en la ciudad de Quito y su jurisdicción. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 42, Exp. 3, año 1788.

podía alcanzarse sin antes haber estudiado en la universidad los estudios necesarios para ese grado, basándose sólo en un examen que midiera su experiencia.

Este dato es importante para comprender la reproducción del conocimiento médico en la Audiencia. En Lima, Adam Warren (2010, 49-77) ha interpretado el proceso de profesionalización de la práctica medicina, en donde los médicos (*physicians*) trataban de subordinar otras prácticas curativas, lo cual se manifiesta especialmente en la pugna entre médicos y cirujanos. Como hemos notado con el celo hacia las artes subalternas, este proceso también se dio en la Audiencia, pero casos como el de Gerónimo Bacigalupo permiten sostener que el proceso de profesionalización no fue igual que en Lima, pues denota cualidades más flexibles al momento de facilitar títulos por parte del Cabildo de Quito y el teniente de protomédico, sin una pugna notoria entre médicos y cirujanos. Es más, el procurador regidor general del Cabildo dijo que por no haber motivo para dudar de la licencia de cirujano de Gerónimo, no era necesario que ejercitara previamente la operación anatómica en el hospital, pues sería una vejación ante el título que había presentado. Mientras que de la solicitud de médico, aseguraba que muchos profesores de la ciudad adquirían sus conocimientos sólo por la práctica, por lo tanto era posible concederle aquel permiso. Pese a esta posición del procurador, en definitiva no se le permitió curar como médico.

Bacigalupo, quien por entonces decía estar resuelto a fijar su residencia por largo tiempo en la ciudad, observó que no había un facultativo nombrado y asalariado para la curación del público, como lo tenían otras ciudades capitales.⁵⁴ El cirujano pidió al Cabildo que lo nombraran facultativo asalariado para la curación pública de enfermedades y epidemias que azotaban la ciudad, con un salario de 300 pesos. Además de ejercer como facultativo asalariado, ofreció instruir de “comadres” a seis u ocho mujeres que eligiera el procurador, las que podrían ejercer la profesión con mucha destreza en los partos. Al contrario de muchas personas que él juzgaba lo hacían de forma insuficiente y torpe. También propuso retomar como facultativo la cátedra de cirugía en el Real Colegio de San Fernando, cátedra que por entonces se encontraba abandonada.

Todo parece indicar que el cargo que solicitó Bacigalupo no había sido ocupado durante mucho tiempo en la ciudad de Quito. El procurador del Cabildo solicitó al escribano del Ayuntamiento que agregara al expediente testimonios de lo que encontrara sobre los

⁵⁴ Según Tate (1997), esta fue una forma de reproducir la curación por caridad, nombrando este tipo de cargos públicos, quienes a veces no lo ejercían adecuadamente por el temor de recorrer las ciudades, en especial de noche, provocando la irritación de la gente (293-303).

facultativos que haya tenido la ciudad, con salario deducido del fondo propio, y en base a eso poder deducir lo que corresponde.⁵⁵ Empero, debido a que la renta de propios había aumentado desde el acuerdo de 1604, se le ofreció un salario de 250 pesos para ser nombrado cirujano de pobres.

Bacigalupo aceptó el convenio, así como instruir a seis mujeres en el arte de partear, las cuales debían ir diariamente a su casa para la instrucción. Pero en el año de 1790 se quejó de la suspensión de la renta sin ninguna justificación, aún cuando en el mismo año seguía asistiendo y curando a los enfermos de la ciudad, tanto en cumplimiento de su obligación como por la caridad fraterna. En respuesta, el Cabildo señaló que por entonces hubo otras necesidades públicas que debían cubrir con aquella renta, a lo cual agregaron que existían otros facultativos en medicina y cirugía que juraron ante el Cabildo curar a aquellos vecinos que no tuvieran cómo pagar. Así justificaron que era insostenible e injustificado continuar pagando el salario.

El defensor de Bacigalupo se quejó ante tales justificaciones. Sobre todo cuando se dijo que había muchos médicos y cirujanos juramentados a curar a la gente pobre. Es más dudaba que todos pudieran ser nombrados médicos o cirujanos, pues para él había solamente uno que podía nombrarse de ambas formas, quien fue el padre de la orden betlemita fray Josef del Rosario. Dijo que Bacigalupo fue destinado al piadoso ministerio de curar a los pobres porque los que habían juramentado hacerlo no eran llamados por la población debido a la desconfianza de no llegar a sus casas o por: “La experiencia de que aun ocurriendo a sus llamadas no les asistían con el estudio, celo, eficacia, y aplicación que se debe esperar de ellos cuando son pagados”.⁵⁶ Sobre la inutilidad del que fue nombrado cirujano matritense, las halló injustificadas por degradar a su parte en el concepto de sus habilidades y suficiencias, después de haber demostrado su título obtenido en el Tribunal del Real Protomedicato de Madrid y de haber ejercido como cirujano en la Real Armada. Además, el Cabildo nunca designó a las mujeres que Bacigalupo debió instruir como obstetrices o parteras. Es más

⁵⁵ El Cabildo presentó un acuerdo de 1597, en donde se convino que en la ciudad hubiera un médico asalariado que asistiera las muchas y graves enfermedades que había en la ciudad. En aquel año se dispuso pagar el salario de 100 pesos de plata corriente por cada un año, al médico que estuviera a cargo de tal nombramiento. Aquel salario se obtenía de los “propios” y “rentas” de la ciudad, del cual el médico estaba obligado a curar a la gente pobre. En un acuerdo de 1604, también se hace patente la necesidad de médicos que curen a los vecinos y moradores de la ciudad. En base a esa información, el procurador observó que el salario para ese nombramiento era sólo de 100 pesos, por lo que le pareció muy alta la pretensión del cirujano, por lo que en primera instancia le ofrecieron un salario de 150 pesos para que ejerciera el oficio y enseñara el arte de obstetricia que ofreció. De ser el caso, serían los alcaldes ordinarios quienes elegirían a las mujeres, con la debida aprobación del tribunal.

⁵⁶ Expediente formado para conceder el permiso de cirujano a Gerónimo Bacigalupo en la ciudad de Quito y su jurisdicción. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 42, Exp. 3, año 1788, folio 24 reverso.

cuestionó: “Los mismos que el Cabildo estima en esta Ciudad como Médicos y Protomédicos no pueden manifestar un título mas justificado, ni conforme à las leyes, que el de mi parte. Ellos no han cursado la facultad, ni han sido examinados, ni graduados en alguna Universidad publica”.⁵⁷

En julio de 1790, el fiscal del caso aceptó los fundamentos de Bacigalupo y ordenó que se continuara el pacto establecido en 1788 entre el Cabildo y el cirujano. Por todo esto se ordenó que se restituyan al cirujano las rentas devengadas hasta el día dos de enero de 1790. Sin embargo, todo indica que después del juicio promovido por Bacigalupo, éste no siguió en el cargo de cirujano de pobres.

Pocos años después, la mala práctica del Cabildo hacia este nombramiento se vuelve a repetir. El 22 de enero del año 1793, el Cabildo se reunió en la sala del Ayuntamiento por la falta de un cirujano experto y hábil que pudiera socorrer los copiosos accidentes en la ciudad. Consideraron que este cargo era muy importante para la salud pública, por eso abogaron por la suerte del traslado, en calidad de comerciante, desde Guayaquil hasta Quito de Silvestre Barañano, un profesor de cirugía y natural del valle de Ceberio en Vizacaya, en los reinos de España.⁵⁸ Barañano había dado largas muestras de su habilidad y pericia en el arte de la cirugía, realizando varias curaciones que tuvieron una general aceptación. Incluso lo habían experimentado los mismos señores del Ayuntamiento. Por lo cual, en beneficio de la salud pública y de los pobres, se quiso entregar aquel nombramiento.

El Ayuntamiento detuvo el traslado de Silvestre a Guayaquil para ofrecerle un salario de por lo menos 400 pesos para el cargo de profesor. Consideraron que en comparación de Bacigalupo, de quien entendían tuvo una inferior habilidad, Silvestre estaba mejor capacitado y por eso el salario que le ofrecieron fue mayor. A lo cual se sumaron 200 pesos más para los gastos de justicia o de estrado. Se solicitó al fiscal del caso que se aceptaran los 600 pesos para que Silvestre aceptara el nombramiento y se quedara en la ciudad. El fiscal pidió que antes del nombramiento, Silvestre debía presentar los títulos que acreditaran los cursos, grados y aprobación, conforme a las leyes y órdenes que regían el reino. Además, como se hizo con Bacigalupo, se sumaron 100 pesos para que curara a todos los indios pobres. Dicha disposición de curar a los pobres fue inherente al oficio de cirujano, pues cuando Silvestre

⁵⁷ Expediente formado para conceder el permiso de cirujano a Gerónimo Bacigalupo en la ciudad de Quito y su jurisdicción. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 42, Exp. 3, año 1788, folio 25 anverso.

⁵⁸ Expediente promovido por el procurador síndico personero de Quito en que se solicita se le asigne el sueldo de 600 pesos a Silvestre Barañano. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 93, Exp. 4, año 1793.

obtuvo en 1782 su título, acordó atender los casos violentos de fractura, dislocación, herida o contusión, pudiendo sangrar de pronto, y prometiendo asistir a los pobres.

Finalmente, después de haber presentado su título, se resolvió aceptar que Silvestre Barañano recibiera un salario de 400 pesos para curar con el oficio de cirujano a los pobres de la ciudad, sumándose 100 pesos para los gastos de justicia y el reconocimiento de las lesiones de los indios. No obstante, en 1796, Silvestre se quejó ante la Justicia Ordinaria que el Cabildo no estaba cumpliendo el convenio de pagarle los 100 pesos anuales, aún cuando él sabía que tenían los fondos suficientes. En julio de ese año, el Cabildo presentó un pedimento para que se le suspendiera la renta a Silvestre, justificando tal pedimento por el incumplimiento del cirujano en sus deberes y de no haber manifestado su título como cirujano. Al lo cual difería el alcalde, pues sí fue evidente que Barañano presentó su título. Se justificó la separación del cirujano de su función porque la curación de los pobres estaba a cargo del Hospital Real, a donde éstos últimos podían concurrir, y que además el cirujano no tenía forma de costear los medicamentos y por eso las curas no eran eficaces y las personas iban al mismo hospital donde les entregaban medicamentos gratuitamente. También argumentaron que no se podían hacer gastos en las rentas a favor de los ricos o de los que tenían medianas facultades de ingresos, siendo unos y otros obligados a pagar las curaciones médicas y quirúrgicas como lo hacían. Por último, lo acusaron de sus constantes ausencias de la ciudad para realizar curaciones lucrosas si licencia del Ayuntamiento. Por eso, los alcaldes de primer y segundo voto, más el alferes real, llegaron al acuerdo de que después de pagarle el sueldo de los tres años, éste no debía seguir adelante con el mismo.

Barañano protestó y se querelló de despojo ante el Real Tribunal,⁵⁹ diciendo que el Cabildo, así como lo había hecho con Bacigalupo, comenzó a difamar su buen nombre diciendo que no había cumplido con las obligaciones del oficio. En cuanto a la acusación de salir a curar con fines lucrativos fuera de la ciudad, respondió que en los casos sucedidos siempre fue con la venia de los alcaldes ordinarios y del presidente, como ocurrió en la urgencia del caso de curación de don Nicolás Calisto en el valle de Cayambe. En julio de 1796, el tribunal mandó que el Cabildo mantuviera a Barañano en su cargo, pero seguían insistiendo en su destitución.

Tales difamaciones no sólo fueron una práctica del Cabildo de Quito. En la ciudad de Cuenca, el 01 de abril de 1803, Juan Ortín interpuso un recurso de injusticia contra el alcalde ordinario

⁵⁹ Expediente promovido por el procurador síndico personero de Quito en que se solicita se le asigne el sueldo de 600 pesos a Silvestre Barañano. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 93, Exp. 4, año 1793. Desde folio 27 anverso hasta 31 reverso.

de esa ciudad.⁶⁰ Ortín era profesor de medicina y cirujano latino, títulos obtenidos en el examen que dio ante el Real Protomedicato de Zaragoza en los reinos de España. Con ese documento había estado ejerciendo su arte en los virreinos de Nueva Granada y el Perú. Asimismo, manifestó los documentos ante el Cabildo de Cuenca, los cuales no le habían devuelto y necesitaba para continuar su marcha a la ciudad de Lima.

El gobernador y el asesor del Ayuntamiento de Cuenca, manifestaron la situación en que se hallaba la ciudad, ya que había pocos facultativos que pudieran socorrer las enfermedades, por lo que la inteligencia del profesor Ortín era de gran utilidad para todo el público, así como podía dedicar sus conocimientos en beneficio de la humanidad. Por lo que se le permitió usar el bastón de su profesión, con motivo de ser distinguido socialmente. Por esto el Cabildo decretó:

Y estimándose muy necesaria su residencia en esta Ciudad, entre tanto subsista la actual epidemia se ‘conserbara’ en ella, hasta obtener de este Gobierno las necesarias licencias para su salida; a cuyo efecto se le comunicará testimonio de esta Providencia para su inteligencia, y resguardo y para la debolucion de los Documentos que pide.^{61 62}

El 18 de junio de 1803, el Real Tribunal dictaminó que finalmente Ortín pudiera trasladarse a Cuenca para cuidar de sus negocios sin que nadie lo molestara. Días después, continuó su viaje a la ciudad de Lima.

Estos tres últimos casos demuestran cómo los cabildos ejercían la caridad con sus vecinos o en eventos de epidemias. En el caso de Quito, el nombramiento de cirujano de los pobres parece haber sido abandonado por muchos años, siendo retomado hacia fines del siglo XVIII. Y con el caso de Cuenca, se puede comprender que los cirujanos marchantes podían ser retenidos para servir en eventos epidémicos y por caridad. Como ya lo ha mencionado Tate (1997, 293-313), el ejercicio de la caridad muchas veces no fue conveniente para quienes obtenían la licencia de curar públicamente, ya que debían poner su trabajo y dinero para realizar la caridad, así como que muchas veces no cumplieran con sus obligaciones. En ese

⁶⁰ Expediente de don Juan Ortín, natural de los reinos de España, en que interpone recurso de injusticia notoria de las providencias del Alcalde Ordinario de Cuenca. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 110, Exp. 5, Año 1803.

⁶¹ Expediente de don Juan Ortín, natural de los reinos de España, en que interpone recurso de injusticia notoria de las providencias del Alcalde Ordinario de Cuenca. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 110, Exp. 5, Año 1803, folio 1 reverso.

⁶² Se sabe que las autoridades tuvieron la potestad de retener a los médicos o cirujanos cuando acontecían epidemias en las ciudades, así como también lo juraron esos oficios al ser examinados por el Protomedicato (Tate 1997, 305-7).

espacio de experiencias, una parte importante del conocimiento médico se repetía gracias a la caridad y a los encuentros entre cirujanos provenientes de otros espacios.

1.3. Profesión de escuela, profesión experimental

Como se ha venido argumentando, todo parece indicar que fue exorbitante el número de practicantes, fuera de la legalidad impuesta por los protomédicos y los cabildos, que ejercía la curación de enfermedades, así como trabajan en conjunto con diferentes artes curativas. Al respecto, en 1797 el protomédico interino de Guayaquil, Ignacio Hurtado, comenzó un intenso celo contra todas las personas que ejercían la práctica médica en la ciudad. Se solicitó los títulos a barberos y sangradores como Bartolomé Artiaga, Antonio Montero, Antonio Jarrillo, Pedro Sanchez, Manuel Chavarría, Andrés Rotaldes, José Ordoñez, Manuel Ximenes, Ybaldo Bargas, Ramón Bruno, Mariano Amaya y Thomas Artiaga.⁶³ Se les pidió expresamente, así como a otros cirujanos y médicos, que no suministrasen medicinas a la gente enferma, debido a que no era su competencia, así como tampoco debían tener en sus casas boticas (clandestinas) para poder suministrarlas.

Un año después, en 1798, llegó a la Real Audiencia de Quito otra queja del mismo protomédico interino. Esta vez Hurtado acusó que en la ciudad de Guayaquil llegaban sujetos que ejercían la medicina sin haber realizado ningún estudio:

Que los Barberos sin los conocimientos necesarios hacen de Cirujanos, y los q.^e solo tienen aprobacion y licencia para exercer la Cirugía se introducen à Médicos despachan Recetas p.^a qualquier especie de enfermedad con notable daño del Público [...] prohibiendo à las Parteras recetar Sangrias, y hacer otras aplicaciones sin conocimiento del estado, en q.^e pueden ser útiles, y perniciosas.⁶⁴

Observó que durante mucho tiempo las boticas se vendían drogas corrompidas, mientras que las sanas se vendían acorde al precio que ofertaba el boticario. También se quejó que los boticarios no pasaran por ningún examen que corroborara sus facultades. Lo que quiso Hurtado con aquella queja, era contener a los médicos, cirujanos y barberos dentro de sus límites, para que no excedieran simultáneamente las facultades en las cuales fueron o debieron ser examinados.

⁶³ El protomédico de Guayaquil Ignacio Hurtado solicita que se presenten los títulos que acrediten los oficios. AHG, Fondo Manuscritos, Exp. 2117, Año 1797, folio 2 reverso.

⁶⁴ Representación del protomédico de Guayaquil Ignacio Hurtado para que se tomen medidas contra los medicamentos nocivos de las boticas y de realizar una rigurosa selección de quienes ejercen la medicina. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 104, Exp. 12, Año 1798, folio 1 anverso.

El ejercicio conjunto entre médicos y cirujanos también fue una práctica continua en Guayaquil. Hacia fines de 1803, Ignacio Hurtado tuvo noticia que los cirujanos Jaime Yncent y Manuel Silberio Bravo amputaron sin su autorización la pierna del negro esclavo de Juan Bautista Elizalde.⁶⁵ Esto incentivó a que Hurtado realizara una inspección de aquel procedimiento, que, según él, requería el cuidado y servicio de la humanidad. Para este tipo de prácticas, señaló el protomédico, siempre debían concurrir otros varios facultativos. Especialmente un médico licenciado que presidiera el procedimiento, pues se debía llegar a un consenso para resolver lo más conveniente para la caridad y la vida. La amputación era una operación quirúrgica que se utilizaba como último recurso, por lo cual el protomédico citó a ambos cirujanos para que le explicaran el por qué de su procedimiento. Jaime Yncent, asistió, pero no Manuel Bravo por estar durmiendo la siesta, siendo acusado de insubordinación.

El mismo celo se ejercía en Quito, pero aquellos nombrados falsos médicos también respondían ante tales acusaciones en contra de su profesión. En julio del año de 1790 el procurador Juan Hidalgo Rivera defendió al profesor en medicina y cirugía don Basilio Leyba, a quien el teniente de protomédico Bernardo Delgado calumnió su profesión y el buen concepto que se tenía hacia él en la ciudad. El procurador elaboró la teoría sobre que la intención de tal acusación contra su defendido y otros similares fue para que Bernardo Delgado y Miguel Morán fueran los únicos que quedarán en la calidad de médicos y doctores, acaparando el ejercicio de curar en la ciudad, especialmente por las utilidades distribuidas y que acumulaban ambos médicos.

Asimismo, puso en duda los títulos de médico y protomédico que afirmaba tener Bernardo Delgado. El argumento se basó en que todas las personas que curaban en la ciudad habían hecho sus estudios: “Pribadam.^{te} dentro de sus propias Casas, respeto de no haber en la Universidad Cathedráticos de estas facultades”.⁶⁶ Lo cual no es un caso excepcional de Quito y toda la provincia, ya que en Santafé curadores como Domingo Rota se caracterizaron por ser autodidactas (Ortega 2014, 56–74). Es así que Basilio Leyba adquirió su conocimiento curando en la ciudad a toda clase de personas, siempre acompañando al fray Joseph del Rosario de la orden bethlemítica, quien fue un insigne profesor y aclamado por diferentes curadores. Según el procurador, era públicamente conocido que el religioso prefirió como

⁶⁵ El protomédico Ignacio Hurtado se queja de insubordinación del cirujano Manuel Bravo. AHG, Fondo Manuscritos, Exp. 2474, Año 1803.

⁶⁶ Acusación del protomédico Bernardo Delgado contra el profesor Basilio Leyba. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 44, Exp. 12, Año 1790, folio 2 anverso.

discípulo a Basilio para la asistencia de la gente enferma, aun cuando el religioso no tenía el grado de doctor o el pomposo renombre de protomédico.

El procurador manifestó que si Bernardo no presentaba sus títulos no podría haber legitimado sus acciones que contradecían la asistencia, curación y visitas a enfermos con que ejercían sus compañeros. También se enteró que Bernardo obtuvo el título de protomédico por el Protomedicato de Lima, sin embargo cuestionó que el Protomedicato tuviera injerencia sobre la ciudad de Quito y en la provincia. Así mismo cuestionó su título de médico, pues le constó que no estudió en ninguna universidad de Quito:

Es forzoso examinar, como pudo la Universidad conferir este Honor sin los Cursos, y demas formalidades, que previenen las leyes, en unas facultades, que nunca ha enseñado, y a un sujeto, que jamás compareció, ni puso los pies en los generales, y que no pudo ser examinado por otros que no fuesen, ò los Cathedráticos de Philosophía y Theoloxía, ò los de Canones y Leyes.⁶⁷

Todos estos cuestionamientos fueron calumniosos si se considera que en la primera sección se ha demostrado que Delgado presentó todos los instrumentos o documentos que avalaban su profesión y el poder que instituyó.

Sin embargo, no se reclamó contra la existencia de la institución del Protomedicato, ya que se conocía que éste velaba por la validación de los conocimientos, sino que el Protomedicato de Lima no podía intervenir en la jurisdicción de Quito. Así como que Delgado y Morán no se atrevieran a nombrarse médicos sin hacer público que sus títulos fueron obtenidos en una universidad aprobada, con al menos tres cátedras en medicina. Según argumentó el procurador, se sabía en Quito y todo el reino que la universidad que antes estuvo en poder de la religión Dominicana no tenía por entonces ninguna cátedra en medicina o cirugía. Nombró a Delgado y Morán como catedráticos plagiarios que nunca podrían presidir en acto público o privado y menos explicar tales materias de medicina y cirugía a sus discípulos. Es más, colocaba a Delgado y Morán en la misma representación ridícula y despreciable de quienes se autonombraban “médicos” y estaban curando en la ciudad, como fueron Nicolasa Lison, María Flores, la Fortachona y otras.

En esta elaboración teórica del procurador, el concepto de médico desencadenaba una nueva tarea explicativa que no podía llevarse a cabo ni reducirse a la definición del Protomedicato.

⁶⁷ Acusación del protomédico Bernardo Delgado contra el profesor Basilio Leyba. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 44, Exp. 12, Año 1790, folio 4 reverso.

En consecuencia, la postura contraria hacia este celo también cuestionaba que no se tuviera en cuenta que:

O ninguno se ha de llamar Médico, y Cirujano, y curar como tal, o todos los que hoy gozan de este nombre han de pasar, y ser admitidos como tales, con el aplauso respectivo al mayor, o menor Crédito de su Estudio aplicación, y suficiencia, pues no ocurre motivo racional para q^e careciendo igualm.^{te} todos los títulos legítimos y verdaderos, que las dhas leyes requieren, los unos sean admitidos al ejercicio de su profesión, solo por la indignidad, y nulidad con que se graduaron, quedando excluidos los otros, solo por q^e prosediendo con mas honor, y Vergüenza nunca quisieron resivir el despreciable grado, en obsequio de las mismas Leyes.⁶⁸

Por todo eso, Basilio solicitó la nulidad de lo interpuesto por el supuesto doctorado así como lo que podía regular el Protomedicato en la Audiencia de Quito, ya que: “Quanto se dijere contra los profesores, no graduados les obita igualmente a ellos y que o todos deberan mantenerse en la poseción quieta, y pacífica en que [...] curan, ò que ninguno lo pueda executar en adelante”.⁶⁹

Por su parte, Bernardo Delgado no sólo abrió una causa contra Basilio, sino que también se dirigió contra los falsos médicos e intrusos fray Xavier Calderón y dos boticarios. A Basilio lo acusó de su falsedad y por haber provocado el quiebre de salud de las personas y hasta de ocasionar la muerte. Bernardo entendió que el ejercicio que llevaban a cabo estos intrusos se debía a la tolerancia y vana creencia del pueblo, en la que cada día aparecían nuevos intrusos asegurando ser verdaderos profesores, que más bien se introducían a curar a engañando y quebrando la salud de los dolientes. Se estimaba como urgente la necesidad de celar a estos intrusos, sobre todo porque en la Real Universidad de Santo Tomás, Delgado y Morán dictaban cursos precisos de esta ciencia. Renegó que la escasez de discípulos se debía a que los jóvenes contemplaban que ejercer la medicina no necesitaba frecuentar las aulas. Cuyo ejemplo tomaban de los intrusos médicos que clandestinamente curaban y a quienes también elogiaban por el poco trabajo que tenían para aprender. A lo cual se sumaría que los intrusos influían en el odio que la juventud tenía hacia la ciencia médica, ocasionando la poca asistencia a las aulas.

En respuesta a la deslegitimación de las cátedras de medicina que Delgado y Morán llevaban adelante en la universidad, éstos respondieron que efectivamente las realizaban con el mejor

⁶⁸ Acusación del protomédico Bernardo Delgado contra el profesor Basilio Leyba. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 44, Exp. 12, Año 1790, folio 6 anverso.

⁶⁹ Acusación del protomédico Bernardo Delgado contra el profesor Basilio Leyba. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 44, Exp. 12, Año 1790, folio 2 anverso y reverso.

desempeño posible. Argumentaron que su esmero en tales cátedras se debía a la falta de “scholares” que asistieran y estudiaran las facultades de la ciencia médica. Para fines de 1790 sólo tenían tres *scholares*, por lo que temían que pudieran suspender el curso. El conocimiento que transmitían se basaba en la “especulativa” (teoría) que debían reunir con la práctica, pues ambas les permitían convertirse en mejores médicos. De especial atención para ellos fue que debían obtener el ejercicio o práctica en las propias enfermedades que les facilitaban materias para ejercitarse. Por lo cual era fundamental que se desempeñaran en los hospitales, sino: “Se exponen a que las Questiones Teóricas que se les dicta, las olviden, y quando sea preciso practicarlas, no hagan recuerdo de los principios que aprehendieron.”⁷⁰

Sin embargo, el procurador de Basilio argumentó que esto escondía el interés de los dos médicos en que sólo ellos y sus *scholares* fueran quienes destinaran a la asistencia de los enfermos en el hospital. Así fue como aprovecharon de suplicar Delgado y Morán a la Real Audiencia su ejercicio en el hospital, como también que pudieran diseccionar a personas enfermas para comprender mejor las enfermedades y que sus discípulos aprendan. A lo cual el procurador del Hospital Real de la Caridad de la ciudad de Quito respondió que no tenían inconvenientes en recibirlos. Aún cuando el hospital contaba con médicos y cirujanos. Solicitar la exclusividad en la atención de pacientes en el Hospital Real probablemente fue con la intención de que los intrusos no lo siguieran haciendo.

Sin embargo, estos no fueron los únicos argumentos que trataron de sostener la importancia de la educación de la profesión médica en la Audiencia de Quito. En el concepto de falsos médicos se pueden hallar las críticas ilustradas sobre una cantidad de practicantes que decían ser médicos, inclusive aquellos que habían sido aceptados por los cabildos. En 1785, el médico quiteño Francisco Xavier Eugenio Santa Cruz y Espejo escribió el manuscrito *Reflexiones sobre la utilidad importancia y conveniencias que propone don Francisco Gil, cirujano del Real Monasterio de San Lorenzo, y su sitio, en individuo de la Real Academia Médica de Madrid, en su disertación dísico médica acerca de un método seguro para preservar a los pueblos de viruelas*, a solicitud del Cabildo de Quito. Dicho manuscrito es probablemente el mayor exponente de cómo el Cabildo deseaba instaurar definitivamente las reformas de salud pública en la ciudad de Quito y en la educación ilustrada de los médicos, siendo por eso mismo un lugar en donde Francisco Santa Cruz y Espejo pudo describir el quehacer de los falsos médicos. Para este médico no se debía dudar por entonces que el arte

⁷⁰ Acusación del protomédico Bernardo Delgado contra el profesor Basilio Leyba. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 44, Exp. 12, Año 1790, folio 9 anverso.

médico era saludable y necesario para la humanidad, pero si quien ejercía la medicina no tenía las facultades, ni siquiera se podía comparar con la peste más devorante ni con el contagio más venenoso. Por eso subrayó la forma de conocer entre un médico instruido en contraposición del falso e imperito.

En primer lugar, antes que se comenzara el estudio, el que deseaba ser médico debía profesar una vocación e inspiración secreta que le permitiría un principio luminoso de discernimiento, con el cual podía prometer la cadena feliz de sus conocimientos y al público la esperanza de lograr tener un buen profesor. Esto lo comparó con el presentimiento interior que condujo al botánico Joseph Pitton de Tournefort a averiguar la naturaleza de las plantas. Del elogio que hizo Bernard Le Bovier de Fontenelle obtuvo la siguiente cita: “Desde que vio las plantas, ya se sintió Botanista, quería saber sus nombres; notaba cuidadosamente sus diferencias, y algunas veces faltaba a la clase para ir a herborizar en el campo, y para estudiar la naturaleza en vez de la lengua de los antiguos romanos” (Santa Cruz y Espejo 1993, 326-327).

A esta vocación debían seguir los buenos talentos y después de estos la educación. Para este médico, por más buenas que fueran las potencias naturales de algún genio, era necesaria que fueran cultivadas, pulidas y amoldadas por la enseñanza. En la educación se debía tener un conocimiento de las lenguas griega, latina y francesa, debido a que las obras médicas que eran indispensables aprender estaban escritas en esas lenguas. Para él, era más útil leer a Hipócrates en su lengua original, como también juzgaba que un médico romancista (que solo utilizara la lengua castellana) no era un médico. Especialmente porque pensaba que su nación española aún no producía obras útiles en medicina:

Y entre tanto los Celsos, los Areteos, los Belinos, los Marcianos, los Sideramios, los Boerhaaves, los Van Swieten, y otra innumerable multitud de celebérrimos autores se quedarán en los estantes sin abrirse ni saber de lo que tratan. Lo mismo pasará con los franceses para los que no saben traducir el idioma francés (Santa Cruz y Espejo 1993, 329-330).

Detrás del conocimiento de las lenguas, dijo, estaba la instrucción en la lógica y las reglas de la retórica. Con la lógica debía entender lo que era el raciocinio, lo que era verdad, crítica, opinión, escepticismo, entre otras. Con la retórica se debía aprender a hablar correctamente, colocar las palabras con aptitud y proporción, las cláusulas con cadencia, un discurso y una oración con armonía, propiedad, elegancia y precisión. Sin eso, pensaba, los razonamientos se veían monstruosos: “Las certificaciones médicas, las consultas por escrito y de palabra, dichas y escritas con estilo bárbaro, con voces exóticas y horrisonas: todas están manifestando la

falta de verdadera Lógica y de la buena Retórica entre los falsos médicos” (Santa Cruz y Espejo 1993, 332).

Las dos instrucciones anteriores debían ser acompañadas por la física universal y experimental. La Geometría, la Álgebra aplicada a la Mécanica y otras partes de la Física abrían el camino a entender el movimiento general, la fuerza elástica de los músculos, el resorte del corazón y las arterias, el círculo progresivo de la sangre, entre otros, que componían la máquina humana. Además, como la máquina estaba compuesta de líquidos y sólidos, debía conocerse la estática, la mecánica, la hidráulica, la hidrostática, la óptica y la acústica. Sin esto, el médico no percibiría las operaciones de la máquina, ni entendería a los mismos autores de los libros de medicina.

Para él, todo médico debía aprender las instituciones de las *Instrucciones Médicas* de Herman Boerhaave o la *Medicina Racional* de Federico Hoffmann, pues para él eran obras inmortales que no debían caer jamás de las manos de un buen médico. Al primero, dijo, se lo consideraba el Hipócrates moderno. A esas instituciones el escolar debía agregar los conocimientos anatómicos, botánicos, químicos y de quirúrgica. Se debía reunir la teoría con la práctica, donde esta última debía realizarse en un hospital, en el caso quiteño en el Real Hospital de la Caridad. La práctica debía acompañarse con las lecturas de Boerhaave, Sydenham, Baglivo, Ramazini, de las *Observaciones y cautelas* doctísimas de Pablo Werlhof, de los tratados prácticos de Lorenzo Heister y de Sisot. Pero también Santa Cruz y Espejo recalca la importancia de un conocimiento médico que se encontraba en un estrato temporal mucho más duradero que debía cultivar un médico:

Todos los médicos debían amoldarse a tratar las enfermedades y observarlas como Hipócrates. Este fue el modelo de los tiempos anteriores; parece que lo será de todos los siglos, porque, como dice *mister James*: «Hipócrates es la estrella polar de la Medicina, nunca se le pierde de vista, que no sea a riesgo de perderse. Él ha representado las cosas, tales como son. Ni el orgullo, ni el interés le han apartado jamás de la verdad. Es él siempre conciso y siempre claro; sus descripciones son unas imágenes fieles de las enfermedades; gracias al cuidado que tomó de no oscurecer los síntomas y el suceso con una algarabía ininteligible; pues, que desterró de sus escritos la jergonza de los sistemas. Con él no es negocio de cualidades primeras, ni de elementos. Él supo penetrar el seno de la naturaleza, prever y pronosticar sus operaciones sin recurrir a los principios originales de la vida. El calor innato y el húmedo radical, términos vacíos de sentido, no manchan la pureza de su composición. Él ha caracterizado las enfermedades sin entrar en distinciones inútiles de especies, y en averiguaciones sutiles sobre las causas». Esta es la pintura del mérito y talento médico del

padre de la Medicina. Pero en Quito falta este indispensable socorro; porque nadie le tiene ni le ha visto (Santa Cruz y Espejo 1993, 366-367).

Sin poder comprender eso, dijo Santa Cruz y Espejo, no podía haber ni sombra de la medicina en Quito. Juzgó que en esa ciudad no había cátedra de medicina, escuelas públicas o profesores científicos que cultivaran esos conocimientos en universidades. Con expresión satírica, dijo que en la ciudad era una lástima ver a un estudiante que comenzaba a estudiar su primer libro, más bien podía ser una casualidad desgraciada que se ponía frente a sus ojos. Para él, en Europa se encontraban los mejores profesores. Una experiencia que tuvo con un profesor público puede facilitar mejor la percepción que Santa Cruz y Espejo tuvo de la enseñanza de la medicina en Quito y de cómo glorificaba los conocimientos médicos europeos que no provenían del Imperio español:

Conozco a un profesor público, que, cuando estaba en los principios de su estudio médico, no tenía más que a Rivera, pobrísimo autor de nuestra Nación en sus *Instrucciones*, mas este tomo no era suyo, y, por lo mismo, se veía en la precisión de transcribirlo de su propio puño. Pero este mismo estudiante, que no tenía siquiera idea de que había otro orbe planetario de mundos innumerables, en línea de literatura, me dijo así, (que gastaba alguna vez su pérdida tan de tiempo en librejo tan inútil), que no había cosa mejor que la *Quinta esencia médica* de Rivera. ¡Qué tal afrenta de nuestros progresos literarios! ¡Qué tal medicina la nuestra! (Santa Cruz y Espejo 1993, 343-344).

Santa Cruz y Espejo dijo haber conocido a un ex padre jesuita, Ignacio Liro, alemán, quien fue la única persona que había alcanzado los principios de conocimientos antes nombrados, pero observó que este jesuita nunca enseñó en la ciudad. Contrariamente, en 1763 dijo haber conocido al hombre más inepto de toda la tierra, sin conocimiento alguno en medicina, un empírico desgraciado y desnudo de todo conocimiento que se había atrevido a ser maestro de medicina. Tuvo a su cargo algunos estudiantes que no sabían por dónde ser instruidos. Inclusive, en lo respectivo a la botánica, se refirió a que los pobres médicos no conocían la quina o vulgarmente conocida cascarilla de hoja, sin saber diferenciar cuáles tienen buenas o malas propiedades, pues más sabían de eso los comerciantes de esa especie.

Sin embargo, su descontento con la medicina quiteña no descansó en la descripción de esos falsos médicos y profesores. Cuando en 1765 fue examinado para obtener su licencia de médico, dijo que lo tuvieron dos días consecutivos, donde le oían hablar de los elementos de la medicina. Expuso en latín, criticando que un examinador no sabía la lengua y lo obligó a regresar otra noche para ser examinado en Anatomía delante de dos de sus discípulos. En su

relato trató de resaltar los pocos conocimientos sobre autores del oficio de médico que tenía el examinador y sus discípulos, así como el pésimo uso del latín. Todo esto, juzgó, traía consigo la mala interpretación de las enfermedades. Por eso los falsos médicos o los que se hacían llamar médicos, debido a su falta de conocimientos, tomaban un mal por otro o utilizaban remedios que no correspondían a la enfermedad. A veces distintos falsos médicos conciliaban la prescripción de remedios, en donde había diversos pareceres para lograr una composición monstruosa, por eso reflexionaba si eso era medicina o bobería.

Finalmente, Santa Cruz y Espejo vio la necesidad de suplicar al rey que, por el estado de la medicina en la Audiencia, enviara tres maestros para que pudieran ser catedráticos. Un protomédico general de la provincia y dos conjueces, examinadores y regentes de las cátedras de método y Anatomía. Pero si eso era muy difícil, el rey se los debía pedir al protomédico general en Lima, el cual por lo menos enviara un teniente de protomédico que fuera muy hábil. El cual podría obtener sus rentas de la cátedra que estaba establecida en el Real Colegio de San Fernando, con motivo que enseñara esa facultad. A aquello sumo que el Cabildo de Quito no debía permitir que los médicos llamen a las consultas a los cirujanos, ni que trataran nada en igualdad con ellos. Pues la profesión médica debía distinguirse de la cirugía. Cuestión que como hemos visto antes no sucedía en Guayaquil o Quito, pero sí en ciudades como Lima (Warren 2010). Para esto se apoyó en una cédula expedida en 1737 por el rey Felipe V, impulso de las reformas, en donde se obligaba a que los médicos no admitieran ni llamaran a juntas a los cirujanos cuando tuvieran sus curaciones. Para él, en la ciudad de Quito no había ni un solo mediocre cirujano, y todo lo que propuso en su reflexión no era más que un remedio precautorio, una expectativa, para lo que podría haber acontecido en el futuro.

En respuesta a estos cuestionamientos de la medicina en Quito, los reverendos padres betlemitas del Real Hospital de la Caridad, así como los médicos Bernardo Delgado y Miguel Morán, solicitaron al Cabildo que se modificaran algunas expresiones satíricas e injuriosas que Santa Cruz y Espejo había descrito sobre sus aplicaciones. Sin embargo el abogado Juan José Boniche, envió una carta a Santa Cruz y Espejo argumentando que era necesario conservar la integridad del manuscrito para que se consiguiera la reforma de la salud pública.

Las expectativas que tuvo Santa Cruz y Espejo sobre la educación de la medicina, y con eso instaurar definitivamente la reforma en la salud pública, no parecen haberse concretado con el pasar de los años, o por lo menos hasta comienzos del siglo XIX. Por ejemplo, a comienzos de la década de 1790 el gobierno de la ciudad de Guayaquil confirió a Antonio Bernal, antes juzgado como intruso por Bernardo Delgado, el nombramiento de cirujano para el hospital

San Juan de Dios, antes Hospital de Santa Catalina, de la misma ciudad.⁷¹ Además, en dicho documento se señala explícitamente que el maestro Antonio fue examinado por el Real Protomedicato de la Ciudad de los Reyes (Lima). En 1797 Ignacio Hurtado le confirió el oficio de fiscal, a quien los maestros en flebotomía Pedro Sánchez y Ubaldo Cruz debían presentar sus títulos para acreditarse ante el Protomedicato.⁷²

En el aprendizaje de la medicina o de otras artes curativas, las reformas de salud pública tuvieron muy poco peso al momento de regular el espacio de experiencias en donde confluían diferentes oficios. Aunque se disputaban el mercado de la salud, es muy evidente que el concepto de falso médico podía ser utilizado por médicos y protomédicos para distanciarse de otros practicantes sin título, pero también es un concepto que desplazó Santa Cruz y Espejo para significar tanto a los sin títulos como el propio discurso de los protomédicos o médicos que sí contaban con el título. Por lo tanto, propongo que para el caso de la Audiencia de Quito, la precariedad en la educación de la medicina posibilitó que los pacientes juzgaran la eficacia de las curaciones en los rumores y procedimientos acertados más que por la obtención de un título, así como las reformas de salud no pudieron ser aplicadas con mayor intensidad en la regulación de la salud pública. Así hubo una simultaneidad de oficios y aprendizajes que intervenían en la salud pública, como la repetición de un discurso que diferenciaba las formas de aprender las artes curativas.

1.4. Medicamentos

En esta sección quiero argumentar que la producción del conocimiento sobre los medicamentos puede ayudar a reforzar la idea de que el conocimiento médico se producía en los encuentros entre diferentes oficios y formas de conocer, especialmente en el espacio de experiencias de la reproducción del conocimiento instituido en la botica.

El primer ejemplo se da en 1779, cuando el teniente de protomédico de Guayaquil, Francisco Xavier Ruis Ponce de León, accedió a examinar a Pedro Cousino, natural de Cádiz, para obtener la licencia de boticario.⁷³ Fundamentalmente por su comprobada limpieza de sangre y ejercicio en la botica del hospital San Juan de Dios, así como en el alivio de diferentes enfermedades por la buena distribución de sus medicamentos. Arte que había aprendido durante cuatro años con fray Manuel Rizo de la sagrada orden de San Juan de Dios.

⁷¹ Antonio Bernal solicita se le restituya como cirujano del hospital San Juan de Dios en Guayaquil. AHG, Fondo Manuscritos, Exp. 2117, Año 1796, folio 1 reverso.

⁷² El protomédico de Guayaquil Ignacio Hurtado solicita que se presenten los títulos que acrediten los oficios. AHG, Fondo Manuscritos, Exp. 2117, Año 1797, folio 3 anverso.

⁷³ Auto de Don Pedro Cousino sobre que se le confirme el título de boticario de la ciudad de Guayaquil. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 70, Exp. 7, Año 1780.

Su examinación sirve de ejemplo para comprender que los examinadores no siempre provenían de la misma ciudad en que se ejecutaba dicho procedimiento. Para la ejecución se solicitó que concurrieran el teniente de protomédico y visitador general de Piura, Trujillo y Cajamarca, Jossef Carrasco y Paredes; el farmacéutico aprobado por el Real Protomedicato de Lima, Thomas Hidalgo; y el farmacéutico del Protomedicato de la villa y corte de Madrid, Leonardo Martínez de la Vega. Pedro respondió sabiamente a todas las dudas del tribunal examinador, para lo cual se realizó el siguiente procedimiento:

Entendiendo completamente todas cuantas recetas se le pusieron a la vista para su despacho rechazando las que de propósito se le presentaban así en dosis excedente y como en mal maridaje de los Simples, y específicos: cuya instrucción dio mérito a que en la votación Secreta [...] saliese aprobado por todo el número de votos quedando los aprobantes muy complacidos de su completa doctrina.⁷⁴

Después se le facilitó el libro de la Pharmacopea Real para que hiciera una perfecta traducción al castellano de los párrafos y recetas latinas que había en ese libro, los que según el teniente de protomédico tradujo apropiadamente, así como sobresaliendo con exquisita razón la elección de simples, maridajes, mixtiones, preparaciones y dosis.

El teniente de protomédico hizo saber a todas las jurisdicciones de aquella provincia y gobernación de Guayaquil que Pedro Cousino podía curar públicamente sin ningún impedimento en todas las ciudades, pueblos y lugares de la gobernación. Esto también posibilitaba que Pedro pudiera poner oficinas de elaboración y despacho público de medicamentos, así como tenía la capacidad y legitimidad para poder enseñar como maestro aprobado a todas aquellas personas que quisieran aprender la facultad. Sin embargo, la licencia solamente fue válida para la jurisdicción de Guayaquil, por lo que cuando Pedro saliera a otros países a ejercer su facultad, debía confirmarlo con el protomédico general de aquella tenencia y pagar un Real Derecho. Por último, Pedro juró usar su ejercicio para defender el ministerio de la pura y limpia Concepción de María, así como de suministrar a los pobres mendigos todas las medicinas sin costo alguno.

El nombramiento de boticarios provenientes de otras partes del Imperio no es un caso exclusivo de Pedro Cousino. Por ejemplo, en 1787 el español Idelfonso Rucoba solicitó el permiso para abrir una botica en la ciudad de Guayaquil.⁷⁵ Se sabía que Idelfonso practicó en

⁷⁴ Auto de Don Pedro Cousino sobre que se le confirme el título de boticario de la ciudad de Guayaquil. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 70, Exp. 7, Año 1780, folio 3 anverso.

⁷⁵ Solicitud de Don Idelfonso Rucoba para que se le conceda licencia para poner botica. AHG, Fondo Manuscritos, Exp. 4446, Año 1781, folio 1.

la botica de Casimiro Ortega, Protoboticario en la ciudad de Madrid. Para la década de 1810, los nombramientos y apertura de boticas por practicantes provenientes de otros lugares, seguía siendo común. En 1802, Mariano Ontaneda, vecino de Quito, y Anastasio Gúzman, natural de la villa de Olivares en los reinos de España, presentaron los documentos que acreditaban su preparación en dicho arte.⁷⁶ Anastasio argumentó su exacta aplicación y estudio, pues lo llevaba hacía más de ocho años practicando públicamente en las boticas de don José Román Venegas, maestro de farmacia en la villa de Olivares; en la de don Diego Ramón Pajuelas, maestro de farmacia en San Ysidro del Campo; y en la de don Julián de Heredia, también maestro en el puerto de Santa María; y por más de seis años en las boticas de las cartujas de Sevilla y Cazalla. A esto sumó haber manejado por sí solo la botica de don Pedro Cousino en la ciudad de Guayaquil. Por su parte, Mariano Ontaneda, siguió el mismo rumbo y estudio desde muy joven, con personas de literatura y manejo en la facultad.

Por ellos se puede saber que antes de 1802 existieron cinco o seis boticas en la ciudad de Quito, pero en ese año sólo quedaba la del Real Hospital de la Caridad. Por eso creyeron que si existía otra botica sería de mucho alivio y consuelo para la ciudad. Este alivio lo traducían por los diferentes accidentes o enfermedades acaecidos a los vecinos y porque la botica del hospital no asistía en ciertas horas del día, mucho menos por la noche. Por todo eso, querían abrir una botica que funcionara en todo horario. Antes debieron pasar a ser examinados a la casa del francés Alexandro Bonpland, por su conocimiento en botánica y medicina y quien por entonces fue compañero del prusiano Alexander von Humboldt en su expedición por la Audiencia. Bonpland juzgó que ambos eran lo suficientemente instruidos y aptos para el oficio, pudiendo hacer un importante servicio a la ciudad. No dejó pasar la inteligencia de Guzmán como botánico, algo que él consideraba muy importante en la materia médica. El procurador síndico del Cabildo respondió positivamente al resultado del examen, ya que era ventajoso que se establecieran otras boticas para mejorar la calidad de los medicamentos, tener precios más equitativos y tener más puntualidad en el despacho de los medicamentos.

Sin embargo, obtener la licencia para ejercer como boticario no siempre tuvo el mismo desenlace. A comienzos de la década de 1790, Bernardo Delgado solicitó los títulos de boticario y médico a Restituto Paz de la Vega,⁷⁷ quien declaró que se había:

Introducido en el Empleo de médico sin preceder las licencias necesarias, [...] aunque he hecho mis cursos, y estudiado la facultad imponiéndome en aquellos principios y elementales,

⁷⁶ Expediente sobre el nombramiento de boticarios a Mariano Ontaneda y Anastasio Guzmán. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 108, Exp. 11, Año 1802, folio 4 anverso.

⁷⁷ También se lo nombra Restituto Paz y Miño, o Pazmiño.

y [...] de Autor.^s se muy buen nombre confirmandome en el conosim.^{to} de la raíz, causa de las enfermedades, y los síntomas que las indican, y el método respectivo à cada una en el País q.^e habitamos adquiriendo los conocimientos comunes, y aun secretos Arcanos nada bulgarisados dictados de tan gran maestra como la experiencia.⁷⁸

A partir del conocimiento teórico y empírico, la forma de ejercer su oficio de boticario se basaba en suministrar, a veces por su cuenta, medicamentos seguros para gente miserable que no alcanzaba a comprarlos. Los cuales adquirirían bastante eficacia debido a que fundamentó haber aprendido con los médicos más acreditados de la capital: “D.D. Ventiboglo, Susiu [de Jussieu], Fray Felipe de los Ángeles cathedráticos de medicina, mis maestros, a que se agrega la experiencia de muchos años”.⁷⁹ Aseguró que muchos necesitados asistían a su tienda porque no podían encontrar la ayuda en los públicos profesores, ya que éstos les cobraban consultas que muchas veces no tenían resultados fructíferos.

Su declaración permite comprender que su conocimiento fue obtenido por medio de la experiencia de sus maestros. Años antes, el protomédico general del Perú, Ortega y Pimentel, criticaba ese procedimiento con que se obtenían los conocimientos. Refiriéndose a la tolerancia hacia los cirujanos que obtenían por contacto el conocimiento de los médicos, dijo: “De quien sacan un conocimiento empírico, (despreciado sistema de la razón) quieran ejercer una Facultad que les es peregrina, y tan distante, quanto vâ de los ojos del Cuerpo à la vista intelectual, y de un conocimiento externo à inquirir lo mas profundo” (Ortega y Pimentel 1764, 25–26). Para Ortega y Pimentel los cirujanos, lo que también se podría extender a Restituto, querían persuadir a todo el mundo de que ellos eran como el Príncipe de la Medicina y que para fundar ese conocimiento no necesitaban de libros sino que les bastaba con observar a los vivientes en sus lechos. El protomédico no despreciaba que el conocimiento de la medicina en sus orígenes se acumuló en la experimentación con remedios, más bien su crítica fue a que después eso se perfeccionó.

Debido a que Ortega y Pimentel fue su maestro y quien lo nombró teniente de protomédico, Bernardo Delgado juzgó que Restituto estaba lejos de ser un verdadero profesor por faltarle los conocimientos prácticos y especulativos (teóricos). Además no había:

Demostrado los documentos necesarios pertenecientes a la idoneidad para ser Público Botánico, p.^a hazer con pociones de Medicamentos, verdadero inteligencia de las recetas, y de

⁷⁸ Autos seguidos por el protomédico Bernardo Delgado contra el boticario Restituto Paz de la Vega. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 32, Exp. 12, Año 1782, folio 10 anverso.

⁷⁹ Autos seguidos por el protomédico Bernardo Delgado contra el boticario Restituto Paz de la Vega. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 32, Exp. 12, Año 1782, folio 10 reverso.

m.^a [...] para ser Profesor de la Farmacéutica, pendiendo en los Boticarios las m.^s veces la vida humana, que tiene tanto precio, que no ay con que comparar.⁸⁰

Por estas razones solicitó que lo suspendieran de curar y visitar a la gente enferma hasta que no presentara las licencias.⁸¹

Aunque Delgado no negaba que la miseria de la gente necesitaba de practicantes como Restituto, cuestión compartida por el boticario, pues para él la salud pública se reducía a solicitar las licencias y velar porque todas las personas que la ejercieran lo hicieran dentro de los marcos legales. Sin duda, este fue el proceso de profesionalización que impulsó este teniente de protomédico. Fue así que el problema con Restituto fue doble: Por un lado, ejercía como médico, curando públicamente a las personas, mientras que por el otro facilitaba medicamentos sin poseer el título ni los estudios acreditados. Fue en el oficio de boticario donde el nombrado extirpador Delgado enfocó la acusación, señalando que Restituto vendía medicamentos corrompidos o equivalentes a contrarios, con precios exorbitantes e injustos, regulados a su antojo. Lo cual es dudoso ya que en las Actas del Cabildo de Quito de 1794 se señala que por cláusula de su testamento, Restituto había dejado a beneficio del público su botica (Cabildo de Quito 1792-1796, f. 97–98).

Fueron recurrentes las acusaciones contra los medicamentos que se vendían en las boticas. En 1747, en la ciudad de Guayaquil el gobernador de dicha ciudad se quejaba que muchas de sus boticas no tenían los medicamentos simples y compuestos en las mejores condiciones. O por lo menos no había un celo detallado sobre sus manipulaciones. Asimismo, el gobernador hizo explícito que el hospital de Santa Catalina carecía de orden, es más sostuvo que la gente que iba a buscar su salud se topaba con la muerte (Cabildo de Guayaquil 1951c, 131). En lo que se refiere a los precios, hacia 1749 el procurador general del Cabildo de Guayaquil expuso que los boticarios de esa ciudad vendían los medicamentos a su arbitrio, donde las recetas tenían excesivos costos. Reconoció que una misma receta podía costar en una botica 40, en otra 10 y en una tercera 7,50 pesos (Cabildo de Guayaquil 1951c, 496).

Por ese tipo de acusaciones, en 1784 los médicos Jossef Villavicencio y Jossef Gaudé revisaron la botica de Restituto, que se ubicaba en la Plaza Mayor y Portal Público de Quito. Los resultados de la visita fueron contradictorios. Por un lado, Jossef Gaudé afirmó que

⁸⁰ Autos seguidos por el protomédico Bernardo Delgado contra el boticario Restituto Paz de la Vega. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 32, Exp. 12, Año 1782, folio 13 anverso.

⁸¹ En 1703, en la ciudad de Guayaquil se otorgó el título de cirujano a Joseph Estupiñan, lo cual no lo aprobaba para que suministrase medicinas, lo cual tenía una pena de cien pesos aplicados para obras públicas (Cabildo de Guayaquil 1951a, 136).

ciertos medicamentos se encontraban corrompidos. Por el otro, Villavicencio aseguró que todos los medicamentos se encontraban en buenas condiciones. Ante tal contradicción intervino el ya antes nombrado betlemita fray Joseph del Rosario, médico, profesor y farmacéutico revalidado por el Real Protomedicato de Lima. En años anteriores había visitado la botica de Restituto, revisando los medicamentos simples y compuestos, químicos y galénicos, hallando todos bien elaborados según los métodos y preceptos farmacéuticos. Después de la visita de Gaudé y Villavicencio, había repetido la misma visita y examen en los medicamentos químicos (pinturas esenciales, espíritus, ácidos, alcalinos volátiles, sales y extractos) utilizando el tacto, la vista y el olfato, hallando los medicamentos con vigor y perfectamente buenos, además de estar bien cerrados en sus vasos. En contraste a su examen, evaluó el de Gaudé: “Sin la mayor inteligencia Farmacéutica dijo estar inertis, y pasados dos Espíritus Químicos, quien así lo produjo, con otro Concepto, por no estar impuesto prácticamente en la Facultad Química”.⁸²

La vasta experiencia de Joseph del Rosario pudo solventar el conocimiento con que Restituto aplicaba sus técnicas para confeccionar los medicamentos. Por lo cual su conocimiento adquirido empíricamente y de libros, tuvo la capacidad de curar satisfactoriamente las enfermedades que aquejaban a la gente. Es más, el que se reconociera la buena calidad de los medicamentos, llevó consigo a que un año más tarde se tomaran medicamentos de su botica para resolver la controversia de las virtudes del palo santo o guayacán.

En 1785, Bernardo Delgado instauró una junta de médicos para consultar a los profesores de la ciudad cuál era el verdadero guayacán. Esto se debió a una incertidumbre acontecida en el Palacio Real, cuando el doctor Pedro Sarrau recetó al presidente de la Audiencia la goma de guayacán o palo santo. Sarrau la preparó de acuerdo a la fórmula prescrita, sin embargo dedujo que el simple no fue guayacán y por eso el método falló. Tanto el médico como el regente del palacio se vieron perplejos por la veracidad del guayacán o palo santo que había llegado desde el Real Hospital de la Caridad. Por lo cual, solicitaron la misma goma a la botica de Restituto Paz para poder cotejar ambas. En ese contexto, se envió un concurso para que los profesores hicieran nuevos experimentos y observaciones con ambas gomas.

En primer lugar, se consultó si el palo santo era lo mismo que el guayacán y si sus gomas también se llamaban así. Todos los textos teóricos (*La Pharmacopea Matritense*, *Biblioteca Farmacéutica Médica* y *La Pharmacopea de Palacios*) sobre farmacéutica no los

⁸² Autos seguidos por el protomédico Bernardo Delgado contra el boticario Restituto Paz de la Vega. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 32, Exp. 12, Año 1782, folio 27 anverso.

diferenciaban (Estrella 2004, 244). A raíz de las evidencias teóricas, casi todos los profesores presentes, a excepción de fray Joseph del Rosario, aceptaron que los leños eran los mismos. Fray Rosario aseguró que debido a su experiencia el palo santo era diferente al guayacán, pero compartían iguales virtudes. Para confirmar las palabras de Joseph del Rosario, se consultó el dictamen del doctor Josef Villavicencio. El reconocimiento de este profesor de medicina y botánico se debía a su: “Antigua experiencia, y tráfico en diversos reinos, y principalmente en el del Perú” (Estrella 2004, 244). Villavicencio confirmó lo dicho por el betlemita, debido a que era cierto que los farmacéuticos nombraban al guayacán como palo santo, pero en los reinos del Perú se diferenciaban estos árboles. Por lo tanto, se sugirió que, debido a sus experiencias y prácticas, Josef Villavicencio y Joseph del Rosario expusieran su sentir sobre esta diferenciación, lo cual serviría para lograr una mejor inteligencia de los profesores de la ciudad.

Posteriormente, los médicos o profesores que se encontraron presentes hicieron experimentaciones y observaciones (Estrella 2004, 244-245). Primero, se puso la goma de la botica de Restituto Paz a la disolución en vino, corroborando la prueba que sí era la correspondiente goma por quedar mucilaginoso y perfectamente disuelta. Contrariamente, la goma del hospital no se disolvió, debido a que en el fondo del vaso reposaba el polvo granoso. Segundo, se hizo el experimento de colocar la goma verdadera al fuego, la cual exhaló un humo bastante grato. Al contrario, la del hospital dio un olor pungente. Así se habría comprobado que la del hospital no era la legítima. Rosario reclamó que él utilizaba la goma del Hospital Real, debido a que su orden estaba cargo de ese lugar, y que en su práctica nunca halló efectos contrarios. Otro religioso, el padre fray Xavier Calderón también dijo lo mismo, pero agregó que le parecía conveniente que se hicieran análisis y experimentos con goma para que así pudiera ser aplicada en los morbos.

Joseph del Rosario estableció una diferencia entre ambas especies de árboles (Estrella 2004, 246-247). Había dos tipos de guayacán. Ambos eran muy altos y su madera compacta y dura. El primero sólo daba goma y resina en sus partes más altas. Al contrario, el segundo usaba goma y resina muy odorífera por incisión o fluía naturalmente. Según el betlemita, ambas fueron poco conocidas y utilizadas por los farmacéuticos. Crecían en parajes muy remotos de las profundas montañas y en diversos temperamentos. Por otro lado, el palo santo era un árbol de menor estatura, no muy coposo, ni su madera tan compacta ni pesada. Se daba en todos los países calientes desde Panamá hasta Arica, por toda la costa de la América Meridional, especialmente en las costas desde Tumbes hasta Trujillo. Este daba una goma resinosa de olor

fragante, cuyos palos se encendían para alumbrar de noche. Su goma o resina se daba copiosamente derramándose por natural fluidez o por incisión cuando se acopiaba para las boticas de América o cuando se transportaba a Europa.

Según el betlemita, era la misma que se despachó desde la botica del Hospital Real y que habían usado los médicos en sus recetas. Por eso cuestionaba que se haya representado como maligno al palo santo después que el doctor Pedro Zarrau dijo que no era la goma pedida para curar al presidente de la Audiencia. Dedujo que sin otra prueba más que la imaginación y la fantasía, se motivó las averiguaciones en las juntas de médicos (Estrella 2004, 247). Juzgó que para calificar a dicha goma, los médicos no tuvieron el conocimiento práctico de los árboles de guayacán y palo santo, ni de sus gomas y resinas, por lo cual fueron materias incomprensibles para ellos. Por lo tanto, concluyó que la goma despachada de la botica del hospital era verdaderamente palo santo o guayacán, como comúnmente se le conocía, dado que por su experiencia sabía que tenían la virtud de curar.

Por su parte, Villavicencio dijo que había recorrido varios parajes de la Audiencia tratando de encontrar la goma de guayacán, pero sin éxito después de haber picado más de 1000 árboles (Estrella 2004, 249). En las montañas del Chocó no halló más que una espuma después de hacer las llagas a los árboles. No obstante, en las montañas de Canelos, entre el río Bobonaza, quebrada de Corillaco y el río de Balsallaco, los indios le enseñaron un árbol parecido al guayacán que sudaba la goma. Por otro lado, del palo santo sabía que se hallaba desde Trujillo, Piura hasta Charcas. La gente utilizaba los zumos o cocimientos para recuperarse del mal gálico. La goma en sustancias, cocimientos y emplastos, con las mismas virtudes que se le atribuían al guayacán. Pero dejaba total reconocimiento del palo santo al betlemita, pues sabía que tenía una dilatada experiencia, por su tránsito de Piura a Lima, de haberlo aplicado como antegálico y su goma con los mismos procedimientos que Villavicencio (250).

Finalmente, llegó a la conclusión que la goma suministrada por el Hospital Real no era guayacán pero sí palo santo. No era menor tal hallazgo debido a que el palo santo, según las repetidas experiencias, tenía las mismas virtudes que el guayacán.

Después de esta experimentación, se puede llegar a comprender la importancia que tuvo la religión cristiana durante el siglo XVIII en la repetición e innovación del conocimiento médico. Joseph del Rosario, así como otros religiosos, cumplieron un rol preponderante en la salud pública y las discusiones sobre el uso de viejos y nuevos medicamentos. Especialmente los intercambios de conocimientos sobre ciertos objetos médicos. Cuando se revisa el listado de medicinas que tuvo Restituto Paz en su botica (Anexo 1), se puede aceptar la hipótesis que

ha solventado Linda Newson (2020) para el caso de las boticas limeñas, las cuales preferían utilizar medicamentos europeos en desmedro de la botica de simples americana. Sin embargo, no fue el mismo caso con la botica del Real Hospital de la Caridad, en el cual si se pueden reconocer varios medicamentos americanos (Moreno y Morán 2012, 105-110). Probablemente por la atención caritativa que debían dar los betlemitas a los indios, es que sus conocimientos médicos sobre ciertos medicamentos se expandían a la botica de simples americana.

Se puede juzgar a tal grado la importancia que tuvo el conocimiento médico de los padres betlemitas que en el año de 1785, el mismo en que el Cabildo de Quito solicitó a Francisco Santa Cruz y Espejo escribir y publicar sus “Reflexiones...”, a fray Joseph del Rosadio el Cabildo solicitó, debido a una epidemia de sarampión, que elaborara la primera “instrucción” para curar esa enfermedad. Según la reproducción de Gualberto Arcos (1979, 123-126), este fue el primer recetario impreso en la Real Audiencia de Quito, el cual tuvo por título *Instrucción al pueblo sobre el modo sencillo y fácil de curar el sarampión*. Lo que más llama la atención en esta instrucción son las diferentes medicinas que sugiere Rosario. Por ejemplo, el método propone lo que debía comer el paciente a medida que aumentaban los síntomas de la enfermedad: primero consumiendo leche aguada y caldos de carnero o pollo para quitar el cansancio o pesadez del cuerpo; mientras que para los dolores de garganta recetó hacer gárgaras de verbena, ñachac, chicoria o tañi, mezcladas con dulce y limón agrio; para los pujos y dolor recomendó hacer vomitorios con bejuquillo; en caso de presentar escorbuto, se debían hacer cocimientos de sanguinario o cuchiyuyu y cocleria o patacón-yuyu. Esta instrucción, más los medicamentos y alimentos que suministraban los betlemitas, permite demostrar que, en este caso, el conocimiento médico estaba constituido por una simultaneidad de diferentes conocimientos pasados, incluida la experimentación de los medicamentos, como ocurrió con el guayacán y el palo santo.

Sin embargo, el ejercicio de boticario no siempre era bien percibido por la gente de las ciudades. En los Libros de Cabildo de Quito y Guayaquil, es común leer que durante todo el siglo XVIII y las primeras décadas del XIX se realizaban inspecciones a las boticas, especialmente para comprobar el estado de los medicamentos y que los boticarios no abusaran de sus precios. Algunos expedientes ayudarán a interpretar de mejor forma cómo se ejercía las visitas a las boticas.

Esta percepción quedó ejemplificada en 1788, cuando al Cabildo de Quito llegaron varias quejas y clamores que se difundían entre los vecinos de la ciudad, sobre que las drogas de las

boticas se estaban vendiendo a precios excesivos.⁸³ Según la ley municipal,⁸⁴ era justo poner remedio a estas injusticias por medio de las visitas que se practicaban continuamente para el correspondiente arreglo de las boticas, el buen uso de las medicinas, el precio de las drogas y el derrame de las que fueran inútiles. Por eso el procurador general debía promover el cumplimiento de esta medida reformista, una de las más importantes de la salud pública de la ciudad. En el expediente se describe de la siguiente forma el sentimiento de los vecinos: “En este interés siente el público comprándose las drogas por precios excesivos, y à veces destituidas de la virtud que se les supone, proveyendo para remedio de estos daños el auto que manifiesta”.⁸⁵ La visita enviada por el procurador general, debía ser practicada con la asistencia del protomédico de la ciudad y dos *phisicos* (médicos), los cuales tenían la facultad de arrojar y derramar las medicinas inútiles y corrompidas, así como de mejorar las que lo necesitaban, reponer las que faltaban y fueran inútiles, y de fijar un precio moderado a cada una con atención a su mayor uso e indigencia del lugar.

En el mismo expediente, se describe una queja similar se dio en marzo de 1791, pero esta vez direccionada a la botica del Real Hospital de la Caridad, la cual se decía estuvo muy mal servida.⁸⁶ Esto se tradujo en el mal trabajo del boticario, las pocas drogas con que surtía, así como que algunas estaban malas y corrompidas. Por eso el procurador general comenzaría una visita a esa botica y el examen del boticario. Pero la visita a la botica de los betlemitas no era una tarea fácil. En repetidas veces el Cabildo intentó visitar la botica, pero los betlemitas se resistían diciendo que su botica no estaba incluida entre las que la ley podía visitar. Pues según la Ley de Indias, ellos gozaban de un privilegio especial.⁸⁷ El fiscal dijo que con ese pretexto se estaban libertando de una diligencia tan importante y conveniente para el beneficio público. Sin embargo, insistía en que debían los alcaldes ordinarios, con la asistencia del procurador general y el protomédico, visitar aquella botica.

⁸³ Expediente que sigue el Procurador General del Ilustre cabildo de la ciudad de Quito sobre la visita de las boticas en dicha ciudad. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 41, Exp. 8, Año 1788.

⁸⁴ Expediente que sigue el Procurador General del Ilustre cabildo de la ciudad de Quito sobre la visita de las boticas en dicha ciudad. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 41, Exp. 8, Año 1788, folio 6 anverso.

⁸⁵ Expediente que sigue el Procurador General del Ilustre cabildo de la ciudad de Quito sobre la visita de las boticas en dicha ciudad. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 41, Exp. 8, Año 1788, folio 2 anverso.

⁸⁶ Expediente que sigue el Procurador General del Ilustre cabildo de la ciudad de Quito sobre la visita de las boticas en dicha ciudad. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 41, Exp. 8, Año 1788, folio 4 anverso y reverso.

⁸⁷ Expediente que sigue el Procurador General del Ilustre cabildo de la ciudad de Quito sobre la visita de las boticas en dicha ciudad. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 41, Exp. 8, Año 1788, folio 6 reverso.

La orden betlemita presentó en el auto una Real Cédula expedida en la segunda mitad del siglo XVII,⁸⁸ en donde se declaraban los privilegios que esta orden tenía en los virreinos de Perú y Nueva España. En 1687, Inocencio XI elevó a la orden al grado de Religión bajo la regla de San Agustín con los tres votos y el de hospitalidad en todo género de enfermos. Aquella orden tenía por obligación llevar a sus hombros a los enfermos indios y miserables hasta los hospitales, en donde debían servirles y curarles de sus enfermedades aún cuando fueran infieles. En 1696, el rey introdujo unas enmiendas en donde los betlemitas tendrían que reconocer al rey como único y específico patrono de su religión y de cualquier casa y hospitales fundados o por fundar (Baeza 2004).

Debido a los escasos hospitales, el rey mandó que se fundaran hospitales para españoles e indios en América, por eso hacia 1675 hay diferentes fundaciones hospitalarias betlemitas en los virreinos de Perú y Nueva España. Según la Real Cédula presentada por los betlemitas en el auto, la única subordinación la debían hacer ante los arzobispos y obispos, más no ante otros géneros de ministerios: “Ningún ministro secular o eclesiástico no se entrometa en las visitas y cuentas de las rentas efectos o limosnas de las casas por estar reservado esto en conformidad del instrumento regular a el Prefecto General y demás Prelados visitadores de la Religión”.⁸⁹ A lo anterior se agregó: “Ni les tomen cuentas de los bienes y rentas y limosnas que adquieren y gozasen sin restringirles el Dominio posesión y administración de ellos ni otra cosa alguna que se oponga a la inmunidad eclesiástica que como tal religión deben gozar”.⁹⁰

Esta experiencia es sin duda relevante para poder comprender que hacia fines del siglo XVIII, existió una simultaneidad no simultánea de experiencias, entre un discurso que estandarizaba la salud pública, acorde a las leyes en salud pública, y un conocimiento que fue individualizado y protegido por una convención creada durante el gobierno Habsburgo.

La orden hospitalaria de Nuestra Señora de Belén, o más conocida como orden de los betlemitas, se hizo cargo del Hospital Real de la Caridad en 1706. Fue una institución de caridad que estuvo preocupada por atender a la gente pobre. En 1749, el prefecto del hospital

⁸⁸ Expediente que sigue el Procurador General del Ilustre cabildo de la ciudad de Quito sobre la visita de las boticas en dicha ciudad. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 41, Exp. 8, Año 1788, desde folio 10 anverso hasta 19 anverso.

⁸⁹ Expediente que sigue el Procurador General del Ilustre cabildo de la ciudad de Quito sobre la visita de las boticas en dicha ciudad. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 41, Exp. 8, Año 1788, folio 16 reverso.

⁹⁰ Expediente que sigue el Procurador General del Ilustre cabildo de la ciudad de Quito sobre la visita de las boticas en dicha ciudad. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 41, Exp. 8, Año 1788, folio 18 reverso.

expresó que era el asilo donde la gente pobre y desamparada iba a salvar su salud. Lo cual era mantenido por la caridad del rey para el alivio y socorro de los pobres y necesitados (Moreno y Morán 2012, 93). A los religiosos betlemitas se les prohibió curar en los oficios de médico o cirujano, siendo por eso que en los libros de cuenta del hospital aparecen a lo largo del tiempo diferentes médicos y cirujanos, así como barberos, que asistieron a los enfermos en dicho hospital.

En cuanto a la botica, estuvo a cargo de un hermano experimentado, además de un ayudante y un mozo de botica (Moreno y Morán 2012, 113). Éste último ayudaba en la preparación y despacho de los medicamentos. Según la información del siglo XVII, estos ayudantes y mozos se caracterizaban por ser indios o mestizos, lo que probablemente transformó a esta botica en un lugar de encuentro e intercambio de conocimientos. Por eso fue una escuela en donde se formaron varios sujetos, tanto de la orden como de afuera. También se sabe que se buscaba el criterio y opinión de médicos para la elaboración de los medicamentos.

Una cuestión interesante de esta botica fue la forma en que obtenían de los medicamentos. Basándose en los libros de cuentas del hospital en el siglo XVIII, Jorge Moreno y Nancy Morán (2012, 122) han observado que el hospital, sobre todo en la primera mitad de ese siglo, tenía una solvencia y liquidez económica para dar acceso a crédito a los mercaderes y las boticas locales. Los frailes betlemitas de las ciudades de Lima, Paita, Popayán y Cartagena, despachaban medicamentos a Quito, así como también se despachaban desde Quito. Los mercaderes también servían como correos para llevar y traer pedidos desde varios puntos fuera de la Audiencia. Moreno y Morán (2012) resumieron de la siguiente forma el comercio de los medicamentos: “La ruta que unía Quito con Cartagena a través de Popayán, y la ruta sur, Quito-Lima, que se iniciaba en la capital virreinal y pasaba por El Callao, La Puná, Guayaquil, Bodegas, El Caracol, Guaranda hasta Quito, por Ambato o por Riobamba, sirvieron para el traslado de las medicinas” (124).

Conociendo un poco el funcionamiento de la botica, es que se puede comprender mejor la defensa del Padre Prefecto del hospital cuando fue notificado por la Real Audiencia para que nombrara y pusiera en la botica a un sujeto con las capacidades necesarias y que dentro del tercer día la botica debía ser visitada. Sobre lo primero, el padre dijo que la persona actual sabía cumplir su obligación, así como otro religioso, y ambos podrían exponerse al examen. En cuanto a lo segundo, dijo que no fue la primera vez que se trataba de visitar la botica del hospital, pero nunca se ha puesto en práctica debido a la Real Cédula presentada. Más bien acusó al protomédico Delgado de estar resentido con él al decir que los medicamentos estaban

malos, aunque fueran buenos, dejando a los pobres sin medicamentos con que curarlos, ni con qué reponer lo que gastaban en las enfermerías, que en definitiva era el fin con que se permitía la venta al público. El padre también denunció el interés del protomédico y los boticarios de la ciudad para que sólo existieran sus boticas.

Los debates sobre la fiabilidad de las visitas y el monopolio de la venta de medicamentos, no fue menor para comprender quiénes podían producir aquellos conocimientos. En 1805, el antes nombrado cirujano Silvestre de Barañanos fue enviado a visitar las boticas de la ciudad de Quito.⁹¹ Se quejó de que los boticarios no lo dejaban ingresar a las boticas. A las que logró entrar, dijo haber arrojado algunos medicamentos a la calle, los cuales le parecieron pasados, dejando sólo lo útil. Uno de los lugares visitados fue la botica de Mariano de Ontaneda. Sin embargo, este boticario se quejó de que ningún médico o cirujano puede hacer las visitas, sino que un profesor de farmacia, demarcando la diferencia entre las profesiones:

La Medicina dà à conocer las disposiciones del Cuerpo humano, el modo de conservar la salud, y de restaurarla quando la pierde, con la aplicacion de los remedios correspondientes.

La Cirugia enseña à curar con operaciones manuales las enfermedades del Cuerpo, como las heridas, fracturas, dislocaciones. [...] La Farmacia enseña la eleccion, preparacion, y mixtion de los Medicamentos, ya sean en el estado natural de los simples como los Galenicos, ò exaltados, y separados artificialmente como los quimicos.⁹²

Por esta distinción que él había cultivado en su ejercicio y estudios, es que llamó a respetar los reglamentos en donde el protomédico debía ser asistido por un farmacéutico, pues era este último quien debía reconocer los medicamentos y especies. Lo mismo debía suceder cuando los comerciantes introdujeran a las ciudades drogas medicinales, pues éstas debían ser examinadas en las aduanas por un profesor de dicho arte. Bernardo Delgado reconoció que las visitas debían ser asistidas por un profesor farmacéutico. Por su parte, el procurador general nominó a Anastasio Guzmán en ese cargo. Así mismo, Delgado considero muy útil que en las aduanas un profesor de farmacia registrara las distintas especies que traían los mercaderes, ya que con su aprobación se les permitiría el pase o se arrojarían las especies inútiles.⁹³

⁹¹ Petición del Procurador de Cabildo de la ciudad de Quito para que se haga una visita de inspección de las boticas, asunto que el gobierno autoriza y ordena, estableciendo una visita anual para el futuro. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 60, Exp. 17, Año 1805.

⁹² Petición del Procurador de Cabildo de la ciudad de Quito para que se haga una visita de inspección de las boticas, asunto que el gobierno autoriza y ordena, estableciendo una visita anual para el futuro. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 60, Exp. 17, Año 1805, folio 3 anverso y reverso.

⁹³ Petición del Procurador de Cabildo de la ciudad de Quito para que se haga una visita de inspección de las boticas, asunto que el gobierno autoriza y ordena, estableciendo una visita anual para el futuro. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 60, Exp. 17, Año 1805, folio 6 anverso.

Los límites de las profesiones siempre fueron sobrepasados. Para Ontaneda, cada profesor debía entenderse en su propio arte, pues el observaba que en Quito un cirujano sin prueba ni examen se entrometía en la medicina y así andaba de curandero por todas partes. Más bien, caracterizaba a esos practicantes como empíricos o charlatanes, pues los médicos procedían a preparar los remedios en sus casas, sin saber de farmacia.⁹⁴ Y lo que consideraba peor, muchos tomaban un libritín médico y sin otro principio que su antojo o el deseo de ganar alguna cosa para su subsistencia, procedían a las curaciones de las enfermedades, a las operaciones quirúrgicas y elaboraciones farmacéuticas, persuadiendo a la gente sencilla de los progresos de sus aciertos. En fin, el creyó que esos practicantes debían ser castigados por destructores de la naturaleza y ser enemigos de la salud humana.

Sin embargo, su crítica no recayó solamente en los oficios. Dejó por escrito que había observado continuamente que varios mercaderes vendían drogas medicinales en sus tiendas, sin el debido conocimiento de que algunas eran inutilizables.⁹⁵ Uno de estos le había comprado varios medicamentos, pero luego vio que los vendía sin escrúpulos al público, con el grave perjuicio de la salud. Por esto también solicitó al procurador que se visitaran las tiendas de los mercaderes, en donde constantemente se comerciaban varias especies. Delgado también aceptó que se debían visitar las tiendas de mercancías en donde se vendían drogas medicinales. Especialmente en lugares donde había especies que se mantenían años enteros, desvirtuadas, corrompidas e inutilizadas, sin que sus dueños trataran de arrojar las drogas corrompidas, tanto para no perder su importe como por ignorar su calidad al no tener los conocimientos necesarios. Por lo que mandó inmediatamente al reconocimiento de aquellas tiendas, a lo cual el procurador general sumó las casas de los curanderos. Siguiendo la forma propuesta para las boticas, se debían arrojar las drogas inútiles de los primeros y no permitirles que vendan al por menor; mientras que a los segundos, prohibirles que tengan drogas en sus casas y menos que las vendan para su subsistencia, pero de estar buenas éstas debían pasar a las boticas, las cuales serían pagadas por lo boticarios.

Estos procedimientos volverían a alimentar la teoría de que los boticarios querían hacerse del mercado de las medicinas. El fiscal del caso no encontró fundamento alguno para prohibir a los mercaderes el expendio al por menor de las drogas, pues según las reglas del comercio, a

⁹⁴ Petición del Procurador de Cabildo de la ciudad de Quito para que se haga una visita de inspección de las boticas, asunto que el gobierno autoriza y ordena, estableciendo una visita anual para el futuro. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 60, Exp. 17, Año 1805, folio 4 anverso.

⁹⁵ Petición del Procurador de Cabildo de la ciudad de Quito para que se haga una visita de inspección de las boticas, asunto que el gobierno autoriza y ordena, estableciendo una visita anual para el futuro. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 60, Exp. 17, Año 1805, folio 4 reverso.

nadie se le podía estorbar o limitar. Consideró que sería un error autorizar el monopolio de las drogas a los boticarios, ya que con el pretexto de ser ellos los inteligentes en las dosis, aspiraban a hacerse dueños de un comercio exclusivo que sería perjudicial para el público, a quienes vendían sus drogas y composiciones a precios arbitrarios y excesivos.⁹⁶

En resumen, todas estas experiencias conducen a poder comprender la complejidad de la producción y venta de los medicamentos: la religión cristiana tuvo un importante rol en la regulación y experimentación con los medicamentos; la práctica de la caridad fue un aliciente en la producción y suministro de medicamentos para la gente pobre; y las fuentes indican que el mercado de expendio de drogas estuvo en constante disputa entre los diferentes boticarios, curanderos y mercaderes.

1.5. Artes de curar

La repetición del ejercicio de la caridad, el conocimiento instituido del protomedicato que sostenían el discurso contra las artes subalternas, diferentes marchantes que producían un conocimiento cosmopolita en las ciudades, la profesionalización promovida por los tenientes de protomédico o la reproducción de un conocimiento médico betlemita, son cualidades compartidas en el desarrollo de las artes de curar. Sin embargo, aquella profesión experimental, por medio de la cual aprendían en mayor número los practicantes, no se quedaba atrás en la producción del conocimiento médico. Por esto, en esta sección centraré principalmente mi atención en el curador Agustín López, ya que por medio de juicios interpuestos contra o a favor de él trataré de reunir las experiencias y las acciones simultáneas de diferentes artes curativas.

Lo interesante de Agustín López, así como ocurrió con el comerciante y cirujano Silvestre Barañano, es que fue un comerciante y hacendado natural de la ciudad de Guayaquil. Su principal tránsito, al parecer justificado por su actividad de comerciante, se dio en la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del XIX entre las ciudades de Guayaquil y Quito. Nunca estudió medicina u otra profesión de las que he venido interpretando hasta el momento. Siendo por lo mismo, dada la cantidad de practicantes que obtenían de forma similar sus conocimientos, que por medio de la experimentación y el estudio en su hogar de diferentes obras relacionadas a la medicina o cirugía fue adquiriendo su conocimiento médico.

⁹⁶ Petición del Procurador de Cabildo de la ciudad de Quito para que se haga una visita de inspección de las boticas, asunto que el gobierno autoriza y ordena, estableciendo una visita anual para el futuro. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 60, Exp. 17, Año 1805, folio 7 reverso.

En 1796, Bernardo Delgado abrió una causa judicial contra Agustín López, debido a su supuesta implicancia en la muerte de una mujer en el Monasterio de Santa Clara, ciudad de Quito.⁹⁷ Por aquel entonces, Doña Josefa Rosas, residente del monasterio, tuvo enferma con evacuaciones de sangre a una criada nombrada en el expediente como yumbita o maynita, proveniente de la oriental Gobernación de Maynas. Un testigo llevado por Bernardo, de nombre Antonio Campioni y natural de los reinos de España, al parecer médico o cirujano, sostuvo que fue a visitar a la llamada yumbita al mismo monasterio. Después de haber obtenido la licencia correspondiente para ingresar, lo acompañó una partera del monasterio hasta la celda de la paciente, donde reconoció en la mujer los síntomas de disentería: “En la cama, hecha de espalda, la boca abierta, el rostro desfigurado, varias manchas negras en el cuerpo, la lengua negra, y humeda, el pulso regular”.⁹⁸ Viendo estos síntomas: “Mandó se apartara de la vivienda las asistentes en cuanto a la cohabitación: mandó también se apartaran las criaturas que estaban rodeadas de ella: que quemaran vinagre, y que se lavasen las manos, cuantas veces la tocasen”.⁹⁹ A la vez, les preguntó cuánto tiempo llevaba la enferma con disentería, las religiosas dijeron que llegó con la enfermedad desde su tierra (Maynas).

Según las religiosas, hacia un mes y medio que Antonio Bernal y Agustín López también la estuvieron curando con varios remedios. A ellos se sumó, según lo confesado por las religiosas, las curaciones que hacía dos meses estuvo realizando su ama, Josefa Rojas, con cosas caseras. Fue producto de que Josefa Rojas no pudo lograr curar a su criada, que ella le rogó a Antonio Bernal, Agustín López y Antonio Campioni para que la trataran. En este momento de las declaraciones es que se puede llegar a entender que el cuerpo de la mujer, así como la de otras personas, fue una materia intervenida por diferentes conocimientos u oficios. Josefa, al querer remediar el mal, rogó a Agustín López que atendiera a la mujer.

Según lo escrito por el protector de Agustín, Mariano Suares, su parte no se reconocía como médico y tampoco quería serlo. Pues éste había aprendido a curar por las necesidades que tuvo en el campo, lugar en que repentinamente ocurrían enfermedades peligrosas y que comúnmente causaban la muerte por la falta de recursos y médicos que llegaran desde la ciudad. Aquello lo obligó a dedicarse al estudio de la medicina y a las operaciones

⁹⁷ Expediente seguido por Bernardo Delgado contra Agustín López, por la grave ofensa a su profesión. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Criminales, Caja 167, Exp. 12, Año 1796.

⁹⁸ Expediente seguido por Bernardo Delgado contra Agustín López, por la grave ofensa a su profesión. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Criminales, Caja 167, Exp. 12, Año 1796, folio 3 anverso.

⁹⁹ Expediente seguido por Bernardo Delgado contra Agustín López, por la grave ofensa a su profesión. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Criminales, Caja 167, Exp. 12, Año 1796, folio 3.

quirúrgicas, principalmente para curar a su familia y dependientes.¹⁰⁰ Es en ese contexto que la fama de Agustín fue adquirida después que se le presentó un enfermo en la ciudad de Guayaquil, el cual fue abandonado por los Profesores, siendo Agustín quien logró recuperarlo con algunas aplicaciones sencillas. Según el protector, esto dio pie a que: “Sucesivamente lo llamasen de todas partes, y le ocupasen el tiempo, cuya pérdida en los negocios útiles solo puede hacerle tolerable con el amor a la humanidad”.¹⁰¹ Como se puede volver a sustentar hasta aquí para las ciudades de Quito y Guayaquil, tanto los falsos médicos o curanderos como los médicos, cirujanos, boticarios y, obviamente, religiosos compartían el apego hacia la caridad.

A partir de esos conocimientos adquiridos, Agustín accede a atender a la mujer. Las cinco testigos mujeres que vivían en el monasterio, coincidieron en que López recetó a la enferma el remedio de vomitorio del bejuquillo, que se sabía era muy eficaz para corregir los pujos. El bejuquillo parece haber sido un medicamento muy utilizado por entonces, pues en la *Instrucción para curar el sarampión*, fray Joseph del Rosario describió así su utilidad:

[Si] fueren en aumento los pujos con mayor frecuencia, y dolor; entonces se ha de dar al Enfermo el Bejuquillo en polvo a peso de veinte gramos, si es de arriba de diez años, y al peso de cuarenta gramos, si llegase a la edad de veinte años y tuviera fuerzas. A la toma del Bejuquillo, se ha de seguir, cuando comiencen los ascos, el agua tibia en abundancia, para que se logre el hacer vomitar fácilmente al Enfermo (Arcos 1979, 125).

Prosiguiendo el caso, López indicó a Josefa que no le diera agua a la yumbita, sino que caldo y la tuviese sentada en la cama para que se precipitase el humor. No obstante, Josefa Rosas no presto la debida atención a estas indicaciones, procediendo a darle agua a la enferma, pensando que la aliviaría. Pese a que la enferma murió cinco días después de la visita de Antonio Campioni, las cinco mujeres sostuvieron que iba a morir de todas formas. Así como Campioni y Bernal, sólo fue la caridad de López, sin cobro de dinero y dando limosnas para las recetas, la que pudo darle más días de vida.

Por su parte, Campioni había observado otros síntomas en la niña que le hicieron suponer los efectos del que significó como el maligno bejuquillo que recetó Agustín. Las últimas veces que la pudo ver, ella se encontraba con meteorismo y gangrena. Bajo esas condiciones, no

¹⁰⁰ María Ortega (2014) ha obtenido conclusiones similares para la Audiencia de Santafé, ya que las categorías ocupacionales no siempre coincidían con la forma en que el practicante se nombraba y el nombre que le asignaba la ley. Esa era la dificultad de entonces para clasificar a los diferentes practicantes.

¹⁰¹ Expediente promovido por Bernardo Delgado, protomédico de la ciudad, sobre el abuso con que se han introducido a curar Agustín López y Antonio Bernal. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 30, Exp. 6, Año 1781, folio 32.

sabía qué remedio aplicarle. Lo único que consideró que podía ser eficaz fue recomendarles que mojaran un algodón con agua de limón y se lo dieran por la boca, además de aplicarle unos pañitos con aguardiente al pecho. En definitiva, el remedio no fue eficaz y la mujer murió. Campioni culpó a las monjas por haber introducido a otra persona para que curasen a la paciente, pues fue uno de ellos quien aplicó: “Unos perritos a los pies, y una Gallina al vientre”.¹⁰² Probablemente haya sido Antonio Bernal. Sin embargo, no habría sido el vomitorio de bejuquillo el causante, pues según las testigos era reconocido como un antídoto para la disentería. Según las monjas, la misma mujer habría dicho que en su tierra se aliviaba con vomitar. Más bien fue la gangrena avanzada y putrefacción la que ocasionó la muerte.

Antes bien, las curaciones de Agustín contaban con el apoyo de diferentes religiosas de Quito. Hacia 1798, cuando sus recetas no fueron aceptadas en la botica del Real Hospital de la Caridad, las religiosas y abadesas de los monasterios de Santa Clara y de la Concepción se mostraron contrarias a lo dispuesto por la ley contra el ejercicio de los curanderos o falsos médicos. A tal punto llegó la credibilidad de las religiosas hacia la eficacia de las prácticas de López, que lo describieron de la siguiente forma:

A este Publico consta, y á esta Comunidad, más la felicidad con que Don Agustín López, hace sus aplicaciones. Es grande el número de las Personas, que deben á su método curativo la salud, y la vida. No testificamos con muertos, y siempre que se quiera daremos muchos, que harán esta sencilla confesión. Que Boticario se deniegue a la firma de un Asesino, bien: Pero que se resista a vender las drogas, que reseta un sujeto, cuyo tiento para propinarlas és conocido, no menos que el feliz éxito de su piadosa intencion, és cosa que no se puede tolerar. Pero aún se vuelve más insoportable ésta conducta, si se advierte que Don Agustín López, lexos de ser un mercenario, que sirve de vicitas. Es un exelente ciudadano, que va donde lo llaman, y hace sus curaciones con la mayor voluntad, y limpieza.¹⁰³

La persecución hacia practicantes sin título se fundamentaba en los desacuerdos con sus métodos curativos. Mariano Suares, protector de Agustín, dijo que el auto seguido por Bernardo Delgado fue por una rivalidad indigna contra su parte. Pues no tenía justificación alguna del error de Agustín en una u otra curación. En otro juicio, se le acusó a Agustín de curar sin título, sin cursos, sin examen y sin licencia del Ayuntamiento, pero el defensor dijo

¹⁰² Expediente seguido por Bernardo Delgado contra Agustín López, por la grave ofensa a su profesión. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Criminales, Caja 167, Exp. 12, Año 1796, folio 3 reverso.

¹⁰³ Expediente seguido a consecuencia de una representación de las abadesas de los monasterios de La Concepción y Santa Clara, sobre que se le permita curar a Agustín López. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Religiosos, Caja 58, Exp. 6, Año 1798, folio 2 reverso.

esto no se podía justificar dado que en la Audiencia faltaban profesor titulados y eso producía una justificada tolerancia a los curiosos.¹⁰⁴ Es más, detalló lo siguiente:

Poco tiempo hacía el papel de médico, y cirujano Basilio de Leyba á vista ciencia, y paciencia del Proto-Médico: ejercia el segundo Ventura Lunarejo. Hay algunos Padres Belethmitas, el Presbytero D. Tiburcio Peñafiel, que no han curzado, ni han obtenido grado de Universidad, ni la aprobación del Proto-Médico [...] con todos los referidos no ha hecho novedad el Proto-Médico, ni ha dado cuenta como debe a este Gobierno.¹⁰⁵

En lo que tampoco estuvo de acuerdo es que el teniente de protomédico ejerciera excesivamente sus iras contra Agustín, no por desaciertos en sus curaciones sino porque había sanado a quienes Bernardo Delgado había condenado a morir. Su defensa se basa en el caso atendido a Juan José de Mena, quien escapó de una enfermedad gravísima, siendo primeramente su médico de cabecera Bernardo Delgado, pero Mariano Suares aseguró que fue finalmente Agustín López quien lo curó.

Empero, los conocimientos y eficacia de los curanderos, intrusos o falsos médicos no siempre alcanzaban los resultados y reconocimiento de López. En la misma ciudad de Quito, en 1795, Delgado acusó al curandero José Ruiz de no poder curar públicamente en dicha ciudad, al no contar con el examen de aprobación y los estudios, lo cual había conducido a un lamentable resultado.¹⁰⁶ Además, no podía enviar recetas a la botica pública y menos vender medicamentos por su cuenta. José Ruiz respondió que tal acusación se debía al no haber continuado sus estudios de medicina con el mismo Delgado, pues llevaba cuatro años cursando esa enseñanza. Ruiz tenía 16 años y dijo que ejercía la medicina y cirugía porque los pobres miserables no tenían como pagar a los facultativos recibidos. Por tal razón la gente acudía a su inteligencia o inclusive a otros que no tenían ninguna. Por su parte, Delgado negó estas cuestiones diciendo que Ruiz jamás cursó la cátedra de la universidad, más bien concurrió unos días pero fue expulsado por su ineptitud.

Para confesar el acto lamentable, asistieron ante el juez tres testigos, entre las cuales estaba la directamente afectada, María Iturralde, y también su hija Josefa Iturralde. María declaró: “Hallándose padeciendo mal de orina [no poder evacuar la orina] [...] le previnieron varias

¹⁰⁴ Expediente promovido por Bernardo Delgado, protomédico de la ciudad, sobre el abuso con que se han introducido a curar Agustín López y Antonio Bernal. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 30, Exp. 6, Año 1781.

¹⁰⁵ Expediente promovido por Bernardo Delgado, protomédico de la ciudad, sobre el abuso con que se han introducido a curar Agustín López y Antonio Bernal. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 30, Exp. 6, Año 1781, folio 34.

¹⁰⁶ Expediente seguido por Bernardo Delgado contra José Ruiz por estar este último curando públicamente sin examen de aprobación. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 39, Exp. 6, Año 1795.

personas, que José Ruiz criado del Doctor Don Feliz Devoti, era acertadísimo en la medicina, y que tenía tanta inteligencia cuanta podía tener su patrón”.¹⁰⁷ Según ella, Ruiz le había prometido que la dejaría sana y buena, jurando ser el único facultativo que podía curarla. Ruiz le había afirmado que medicinó con acierto en Quito, Popayán y otros lugares de la provincia. Contrariamente a esos rumores, un conocido le dijo a María que no confiara en un muchacho tan joven que no tenía estudios y menos práctica. Nuevamente, todo parece indicar que los títulos no facilitaban la legitimidad que socialmente se otorgaba a los practicantes. Antes bien, fue lo que se rumoreaba de ellos y los aciertos en sus curaciones.

José Ruiz, conociendo la situación de disentería de María Iturralde, procedió: “Emplastarle con unas yerbas que llaman Guapaq expresando que tenía muchas flemas, y era presiso coserlas: que después de esto, le ministró un vomitorio sumamente activo”.¹⁰⁸ Primero bebió el solimán que Ruiz le facilitó, pues se lo habrían prohibido en la botica. Al darle de beber muchas veces el solimán y opio, aunque María ignoraba sus compuestos y preparación, le produjo disentería de sangre. Para contrarrestar los cursos, luego le comenzó a dar bebida de horchata que le habría detenido hasta cierto punto la sangre. Según Josefa Iturralde, hija de María, tal procedimiento estuvo a punto de quitarle la vida a su madre. La paciente acusa que los procedimientos de Ruiz la redujeron al estado deplorable en que se hallaba. Además, acusó a Ruiz de exigirles cerca de 30 pesos por las curaciones y los medicamentos que el mismo preparaba en su botica. Nunca supieron cómo éste fabricó las bebidas, ya que las traía listas. Más bien la enfermedad terminó desatada: “En la orina, que la corroía insensiblemente sin detención alguna del mismo modo que un vaso destapado con dos quebraduras en las ingles efecto del vomitorio”.¹⁰⁹

Ruiz aseguró que María lo buscó insistentemente y por ello aceptó curarla. Además, la paciente sufría de tres enfermedades al mismo tiempo. La primera fue sangre lluvia, enfermedad grave e incurable que la misma paciente le dijo que sufría hace dos años. La segunda fue disentería de sangre. La tercera almorrana, que habría sido consecuencia de la misma sangre lluvia. Además, sufría de un cólico. Por eso procedió a curar las enfermedades de mayor riesgo que eran el cólico y la sangre lluvia. La última se le había detenido después de echarle unas gotitas de agua. También le había dado tres o cuatro bebidas (al parecer

¹⁰⁷ Expediente seguido por Bernardo Delgado contra José Ruiz por estar este último curando públicamente sin examen de aprobación. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 39, Exp. 6, Año 1795, folio 1.

¹⁰⁸ Expediente seguido por Bernardo Delgado contra José Ruiz por estar este último curando públicamente sin examen de aprobación. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 39, Exp. 6, Año 1795, folio 3 anverso.

¹⁰⁹ Expediente seguido por Bernardo Delgado contra José Ruiz por estar este último curando públicamente sin examen de aprobación. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 39, Exp. 6, Año 1795, folio 7 reverso.

solimán) después de la lavativa, así como otros remedios. Solamente le habría cobrado siete pesos por los medicamentos que trajo de su botica, pues los otros debían pagarlos en el hospital con las recetas que él entregaba. En definitiva, nunca le aseguró que la curaría completamente y menos que la podía curar.

Por lo que se puede deducir hasta aquí, hay una diferencia importante entre la caridad que ejercieron los contemporáneos López y Ruiz. Según relatan los testigos del Monasterio de Santa Clara, López jamás cobró por sus servicios y tampoco por las medicinas, mientras que Ruiz sostiene que no cobró por atender a su paciente, pero no niega haberlo hecho con los medicamentos que le recetó, cobrando siete pesos. Además, en ambos casos los cuerpos de las pacientes fueron intervenidos por más de un curador —Basilio Leyba también atendió a María Iturralde— retratando la necesidad de encontrar una cura efectiva, así como lo difícil que parece haber sido encontrar una persona con procedimientos acertados.

Otro conocimiento adquirido por López se hizo evidente en un juicio abierto en 1802 contra Vicente Ximenes, Joaquín Batallas y el mismo López, por supuestamente haber dado muerte en una operación por cesárea a Francisca Mantilla.¹¹⁰ López argumentó que la operación no podía ser reprobada, pues se incitaba a su práctica, no sólo desde un punto de vista físico sino que también teológico y jurista. Martha Few (2015, 96-132) ha debatido sobre el significado que tuvo el útero de la mujer en la Audiencia de Guatemala, órgano que según ella fue un espacio político, religioso y medicalizado, además de un objeto de vigilancia e intervención quirúrgica por parte de curas párrocos, barberos indios, cirujanos y otros profesionales. En ese contexto el feto fue un sujeto creado por la religión, la política y la medicina. Entre aquellos discursos estuvieron las cesáreas postmortem que buscaban salvar el alma de la criatura.

Por eso, no es casualidad que Agustín López considerara que obraron conforme a una doctrina comúnmente recibida.¹¹¹ Primero que todo, argumentó que la operación no fue aprobada por él, sino que por Vicente Ximenes, médico con licencia para curar públicamente. Segundo, la operación se hizo en un cadáver que no tenía nada que perder, más que los fetos que se encontraban dentro y perecerían sin recibir el auxilio espiritual y el sacramento para la salud eterna. Tercero, en la necesidad extrema de salvar los fetos, la humanidad y la religión se

¹¹⁰ Sumaria seguida a pedimento del protector general de la ciudad de Quito acerca de la muerte de Francisca Mantilla por la operación cesárea que se hizo de orden de Agustín López, Vicente Ximenes y Joaquín Batallas. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Criminales, Caja 184, Exp. 10, Año 1802.

¹¹¹ Sumaria seguida a pedimento del protector general de la ciudad de Quito acerca de la muerte de Francisca Mantilla por la operación cesárea que se hizo de orden de Agustín López, Vicente Ximenes y Joaquín Batallas. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Criminales, Caja 184, Exp. 10, Año 1802. Desde folio 10 anverso hasta 16 reverso.

interesaban en su socorro, por lo que se debía administrar el medio tan aprobado por entonces de la operación cesárea. Para justificar esto último, Agustín López citó la celebre obra de 1745 del sabio monseñor Francesco Emmanuele Cangiamila, natural de Palermo e inquisidor en los reinos de Sicilia, titulada *Embriología Sagrada o tratado de la obligación que tienen los Curas, Confesores, Médicos, Comadres, y otras personas, de cooperar á la salvación de los Niños que aun no han nacido, de los que nacen al parecer muertos, de los abortivos, de los monstruos, &*, la cual obligaba a los mismos curas párrocos a practicar o dar las condiciones necesarias para la operación cesárea.

Monseñor Francesco Cangiamila (1774) escribió dicha obra para poder contribuir a la conservación espiritual de tantos niños que por la poca religión o descuido de sus padres fallecían antes de salir a luz, o eran sepultados con sus difuntas madres, o también por no ser socorridos oportunamente en un parto difícil y sin recibir el bautismo (xvii). La *Embriología Sagrada*¹¹² fue escrita originalmente en latín, luego el mismo monseñor la tradujo al italiano y así pudo enviarla a casi todos los obispos del mundo, lo que dio a conocer su celo por la salvación de las almas. Dicho monseñor entendió por embriología sagrada a aquella parte de la teología que se ocupaba del embrión, del feto y del niño naciente como sujeto capaz de bautismo. Según él, algunos médicos la definían como la parte de la medicina que trataba del feto y del niño recién nacido, considerados en un doble aspecto médico y religioso. Este conocimiento puede ser reconocido en lo que Few (2015, 96-132) ha expresado para la Audiencia de Guatemala como la producción del feto como una categoría bio-religiosa.

En embriología sagrada, Cangiamila obliga a los curas a impedir los abortos, puesto que privaban a los niños de la vida del cuerpo y del alma. Además, debían impedir que los fetos abortivos se fueran a la otra vida sin el sacramento del bautismo. Cuando una mujer fallecía, no debían dejar que el niño encerrado en su vientre fuera enterrado con ella, sino que debían sacarlo inmediatamente con la operación de cesárea. Para esto, Cangiamila sugirió que los religiosos debían trabajar junto a médicos modernos para que en los partos trabajosos salvaran con medios eficaces la vida del feto, siendo el último recurso la operación (Cangiamila 1774, 2). En ese momento, debían llamar a un hombre hábil para que lo hiciera, es decir, un cirujano o una comadrona.

En base a este conocimiento es que se puede comprender las acciones tomadas antes y durante la operación de Francisca Mantilla. El día jueves 14 de enero de 1802, a la una de la tarde en

¹¹² Cangiamila (1774) tradujo embriología como tratado sobre los embriones o sobre los niños que no han nacido (xviii)

Quito, Agustín López fue llamado con insistencia por una mujer a la casa de Albuja, lugar en donde ella estaba asistiendo a la enferma.¹¹³ Según López, movido por su natural compasión fue a auxiliar a aquella infeliz que se hallaba en muy mal estado de salud. Pasó a su habitación, donde la encontró arrojando sangre por la boca, convulsionando y sin ofrecer ninguna esperanza de vida producto de sus escasos pulsos. No tuvo idea del mal que padecía, por lo cual trató de hacerse un concepto de la enfermedad a partir de las noticias que le dieron las asistentes que vivían en la misma casa. Con esa información procuró examinar a la paciente. Al mismo tiempo, habían llamado al facultativo aprobado en medicina Vicente Ximenes, realizando ambos un reconocimiento del estado del cuerpo de Francisca, pero por más diligencias que le hicieron no pudieron aliviarla para proceder a un parto natural. Observaron el desfallecimiento de sus fuerzas: su conformación cadavérica, el ingreso en la agonía, el semblante apagado de los ojos, sus extremidades frías, sin indicios de pulsos en la sien, sin palpitos del corazón, sin respiración y por las boqueadas en que quedó su rostro. Todas estas fueron señales inequívocas para ellos y toda la gente presente de la muerte de la parturienta.

En aquel estado, estuvieron tratando de resolver cuál era el medio oportuno para socorrer a la desgraciada criatura que llevaba en su vientre. Agustín le dijo a su compañero la opción de la operación cesárea, por ser el caso urgente y la cesárea una operación muchas veces probada con éxito y favorable para la salud temporal y espiritual del feto inocente que aparecería sin remedio. Sin embargo, Agustín le dijo a Vicente que él no realizaría la operación debido a que era una práctica muy delicada. Además, conocía a la gente del país, las cuales por precaución o ignorancia les podrían hacer autores de un maleficio. Esto se puede fundamentar en lo que el Monseñor Cangiamila (1774, 5) creía sobre que los abortos involuntarios o los partos difíciles e imposibles, ya que podían ser causados por sortilegios y la malicia del demonio. Con el pasar del tiempo, crecía el riesgo de que el feto también muriera, por eso Vicente Ximenes, aprobó la operación por cesárea.

Aunque por entonces este tipo de conocimientos circulaba y fue apropiado por sujetos como Agustín López, la muerte de la mujer no fue significada de la misma forma por el procurador general del auto. El procurador sabía que llamaron para atender a la parturienta a Vicente Ximenes, Agustín López y al mulato Joaquín Batallas, siendo Ximenes y López los que dispusieron que se procediera a realizar la operación por cesárea, mientras que la ejecución la

¹¹³ Sumaria seguida a pedimento del protector general de la ciudad de Quito acerca de la muerte de Francisca Mantilla por la operación cesárea que se hizo de orden de Agustín López, Vicente Ximenes y Joaquín Batallas. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Criminales, Caja 184, Exp. 10, Año 1802. Folio 10 reverso.

hizo Batallas, quien sólo era un barbero.¹¹⁴ Por lo que averiguó de las mujeres presentes, Francisca había estado padeciendo dolores desde la noche anterior, y a eso de las dos de la tarde su estado empeoró, aunque se sabía que aún estaba viva. Micaela Terán les dijo a los tres sujetos que aún le latía el corazón y que esperaran a que efectivamente muriera.¹¹⁵ Finalmente, nada bastó para que fuera suspendida la temeraria resolución, sin hacer las pruebas vulgares del espejo, algodón flojo y luz de vela, para saber si había muerta. Para el procurador, se despreciaron todas las señales de vida y se procedió a la operación creyendo que el cuerpo estaba muerto, entregando el cuchillo a un barbero y sin cuidar de que no se dañarán los intestinos, las arterias principales y los fetos. Por todo esto, consideró la operación como un verdadero homicidio.

Mariano Suares, defensor de López, cuestionó que el procurador general haya propuesto en uno de los artículos del interrogatorio la pregunta de si los tres sujetos aplicaron el espejo, el algodón flojo y la luz de una vela a la boca o nariz de la difunta para saber si había muerto. Señaló que semejantes precauciones no se podían caracterizar como ciertos o infalibles por aquellos experimentos, más bien podían ser equívocos e insuficientes para descubrir las señales de muerte o de vida. Para justificar su argumento citó dos trabajos.¹¹⁶ Primero, al que adjetivizó como el sabio conde Georges-Louis Leclerc Buffon, pues en su obra tan conocida sobre la *Historia Natural*, publicada en 1749, 1753 y 1756, donde trataba sobre el hombre y el estado de muerte, no son suficientes los signos de muerte que propuso el procurador. Segundo, consideró que el erudito padre benedictino Benito Jerónimo Feijoo, en su obra *Teatro Crítico*, tomo V de 1733, específicamente en su discurso sobre las señales de muerte actual, también no eran suficientes los signos de muerte que propuso el procurador. Feijoo dijo que las señas de muerte actual o existente, comúnmente observadas como ciertas, eran falibles (I: 3). Por eso el defensor consideraba que aunque no usaron los medios falibles propuestos por el procurador, sí utilizaron otros como la conformación cadavérica, la falta de palpitos y las boqueadas.

¹¹⁴ Sumaria seguida a pedimento del protector general de la ciudad de Quito acerca de la muerte de Francisca Mantilla por la operación cesárea que se hizo de orden de Agustín López, Vicente Ximenes y Joaquín Batallas. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Criminales, Caja 184, Exp. 10, Año 1802. Folio 1 anverso.

¹¹⁵ Sumaria seguida a pedimento del protector general de la ciudad de Quito acerca de la muerte de Francisca Mantilla por la operación cesárea que se hizo de orden de Agustín López, Vicente Ximenes y Joaquín Batallas. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Criminales, Caja 184, Exp. 10, Año 1802. Folios 2 reverso y 3 anverso.

¹¹⁶ Sumaria seguida a pedimento del protector general de la ciudad de Quito acerca de la muerte de Francisca Mantilla por la operación cesárea que se hizo de orden de Agustín López, Vicente Ximenes y Joaquín Batallas. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Criminales, Caja 184, Exp. 10, Año 1802. Folio 23 reverso.

Al respecto, las seis testigos que estuvieron presentes en la operación dijeron que los tres sujetos jamás hicieron las pruebas del espejo, la luz de vela o el algodón. Micaela Terán, quien estuvo más próxima a Francisca, dijo tener en sus faldas a la parturienta cuando concurrieron a la operación Ximenes, López y el mulato Batallas.¹¹⁷ A las nueve del día recibió la noticia de la fatal situación de salud de Francisca, encontrándola desmayada y sin habla, pero gracias a un cura de apellido Lazo, quien le dio toronjil, ella consiguió volver en sí, hablar y confesarse. No obstante, después volvió a desmayarse, quedando en estado de muerta. La confesión no fue un ritual al azar, pues el monseñor Cangiamila (1774) animaba a que las mujeres embarazadas se confesaran, ya que en caso de tener una enfermedad mortal esa acción podría conducir a la salvación al niño (68). Antes de la operación, mientras Micaela tuvo a Francisca en sus faldas, puso sus manos sobre el corazón de la parturienta notando que le brincaba, por lo que le dijo a un sacerdote que estaba presente que la absolviera, debido a dar muestras de estar viva. Por su parte, Margarita Flores escuchó a López expresar que se hiciera la caridad de sacar los fetos para que pudieran ser bautizados, pues era conocido que después de la muerte de la madre los fetos podían seguir con vida.¹¹⁸ Cangiamila (1774), expuso en su obra la teoría de la animación del feto (25-51). Por entonces, el monseñor fue gran lector de diferentes trabajos modernos sobre la generación e incremento del hombre. Entre esos trabajos, cita bastante el de los embriones y fetos del anatomista italiano Giovanni Battista Bianchi. Las diversas observaciones de los modernos le mostraban los diversos grados de aumento sucesivo de los embriones, por lo que creía que esos nuevos descubrimientos sobre la generación probaban la animación del feto. A partir de esas teorías creyó probable que el feto estuviera animado desde los primeros días de su concepción. Aunque también consideraba que el tiempo de la animación del feto era un secreto impenetrable: “Todos los que en la antigüedad quisieron determinarlo, fabricaron sistemas, que muchos Modernos han destruido para subsituir otros que no tienen mejores fundamentos” (27). En base a las nuevas teorías, es que llegó a la conclusión de que por más corto que fuera el espacio de tiempo desde la concepción del embrión, mientras no estuviera muerto o corrompido, debía ser bautizado. Pues para él, el crecimiento sucesivo del embrión no se

¹¹⁷ Sumaria seguida a pedimento del protector general de la ciudad de Quito acerca de la muerte de Francisca Mantilla por la operación cesárea que se hizo de orden de Agustín López, Vicente Ximenes y Joaquín Batallas. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Criminales, Caja 184, Exp. 10, Año 1802. Desde folio 2 reverso hasta 3 reverso.

¹¹⁸ Sumaria seguida a pedimento del protector general de la ciudad de Quito acerca de la muerte de Francisca Mantilla por la operación cesárea que se hizo de orden de Agustín López, Vicente Ximenes y Joaquín Batallas. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Criminales, Caja 184, Exp. 10, Año 1802. Folio 6 anverso y reverso.

podía llevar a cabo sin la aparición simultánea del alma, y el alma debía ser salvada por medio del sacramento del bautismo.

Continuando con las declaraciones, María Zambrano confesó que el mulato Batallas fue quien abrió con una navajita de barbero la barriga de Francisca, para luego introducir su mano y sacar a dos criaturas.¹¹⁹ En ese procedimiento dijo que Ximenes, López y un indio barbero estuvieron presentes.¹²⁰ Micaela dijo que cuando Joaquín Batallas le metió una navaja, Francisca se encontraba inmóvil, pero luego comenzó a sollozar como si tuviera hipo, lo cual Vicente Ximenes les dijo que se debía a movimientos de los espíritus vitales. Con la última puntada y después de haber extraído los dos fetos, se acabó aquella especie de sollozo o hipo que escucharon algunas de las declarantes, por lo que habría quedado muerta. Después la cosieron y la bajaron de la cama para amortajarla.

Aunque el procurador y las declarantes argumentaban que Francisca estuvo viva durante la operación, López quiso defender el procedimiento que utilizaron. Primero hicieron una incisión longitudinal a un lado de la barriga, midiendo tres dedos desde el ombligo. Todo con las reglas y precauciones prescriptas. Durante la operación, la madre no manifestó ningún dolor, pues aunque le vino una evacuación de sangre por la boca, lo cual no era una señal de que estuviera viva, más bien caracterizaba el estado completo de su muerte. Sabía que ordinariamente los cadáveres de las personas muertas arrojaban sangre, manifestando ciertos esfuerzos en el cuerpo, lo cual expulsaba naturalmente la sangre. Con este procedimiento se consiguió la extracción de dos fetos, de los cuales uno estuvo vivo y el otro logró ser

¹¹⁹ Sumaria seguida a pedimento del protector general de la ciudad de Quito acerca de la muerte de Francisca Mantilla por la operación cesárea que se hizo de orden de Agustín López, Vicente Ximenes y Joaquín Batallas. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Criminales, Caja 184, Exp. 10, Año 1802. Desde 4 anverso hasta 5 anverso.

¹²⁰ Es interesante notar que los testigos expresaron que además de los tres sujetos estuvo presente un barbero indio. En su “Relación histórica del viaje a la América meridional” de 1748, Jorge Juan y Antonio de Ulloa habían escuchado de Joseph de Jussieu y Jean Senierges, médico y cirujano anatómico de la Compañía Francesa, respectivamente, que los barberos indios de Quito, los cuales también ejercían de sangradores, podían competir con los más afamados barberos de Europa. De ahí que en 1770 los barberos de la ciudad de Quito tuvieron un gremio muy bien establecido, eligiendo a un maestro mayor del oficio de barbería y flebotomía. Sin embargo, se dio una disputa por el cargo, de donde se obtiene información sobre que el gremio todavía seguía principalmente en manos de los “indios”. Primero se había elegido al indio Santiago Rodríguez, del que después los barberos se arrepintieron por estar “bebidos”, buscando nuevos votos para elegir al también indio Pedro Castañeda. De Castañeda se resaltó que fue examinado en el oficio de barbero y flebotomista, además de ser barbero de la orden de San Francisco. Con la ayuda del protector de naturales, a Rodríguez lo acusaron de no haber sido examinado para poder obtener el cargo, aunque se conocía su vasta práctica en flebotomía ejercida en el Real Hospital de la Caridad. Creían necesaria la examinación en el arte de la flebotomía, por lo que el protector de naturales señaló que aunque Rodríguez haya practicado su oficio con acierto el tiempo presente había cambiado, en donde no se debía permitir que profesores ejercieran sus oficios sin las calidades que prevenía el Cabildo y el Protomedicato. Rodríguez fue puesto en prisión, pero luego intervinieron los padres betlemitas del hospital, argumentando que Rodríguez fue barbero de esa institución y que por su conocimiento experimental era apto para obtener el puesto de maestro mayor, incluso sin tener las aprobaciones y exámenes requeridos. Autos para la elección de maestro mayor de barberos en Quito. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Oficios, Caja 54, Exp. 5, Año 1769. 23 folios.

bautizado. Por todo esto, López no consideró que el haber practicado la cesárea pudiera calificarse de homicidio por la impericia de los practicantes; antes bien, la madre había muerto por la violencia del mal que padeció, y aunque haya estado viva, la corta incisión que se le hizo en el abdomen no era capaz de causar la muerte. Según él, los mejores médicos y cirujanos convenían y autorizaban la práctica de una operación tan sencilla y útil, aconsejando que se realice estando viva o muerta la madre.¹²¹

Otra acusación del procurador contra Agustín, fue que no era profesor facultativo en medicina o cirugía para poder haber autorizado la operación de cesárea. López no aceptó esto debido a que fue Ximenes quien aprobó la operación. Presenció el acto, auxiliando con los conocimientos que había adquirido por pura experiencia o aplicación, a razón que dijo que no era profesor y que nunca lo había ambicionado, así como tampoco necesitaba de una profesión tan peligrosa y desacreditada. Fue su curiosidad la que lo había llevado a leer algunas obras para poder auxiliar gratuitamente a su familia o a infelices que con insistencia pedían su socorro. Contrariamente, criticó que aquel arte peligroso no le traía ninguna utilidad, pues solamente le causaba incomodidad, costos y disgustos, por lo cual suplicó a la autoridad que le pusieran una prohibición de curar públicamente.

Para justificar su talento, dijo haber practicado la medicina junto al protomédico interino Ignacio Hurtado, para lo cual contaba con un certificado proporcionado por él.¹²² Por eso se atrevió a decir que ninguno de los que decían ser facultativos fue capaz de manifestar un documento tan calificado. El consideraba el arte de curar como un oficio piadoso y a lo cual accedía por la clamorosa necesidad de los pacientes. Así había cultivado sus aplicaciones, pues no había ninguna ley que prohibiera a cualquier persona dedicarse a estudiar la medicina u otra facultad. Pero su crítica sobre el oficio legal de la medicina fue más allá, preguntando cuántas eran las personas que curaban en la ciudad de Quito, argumentando que por el efecto de controlar la profesión se deberían haber expulsado a todos quienes en calidad de médicos curaban públicamente, y de cumplirse quedaría la ciudad de Quito despoblada por los muchos sujetos que servían a los habitantes.

Resumiendo, las experiencias de un comerciante y curador experimental, como fue Agustín López, pueden probar que ese conocimiento médico tuvo la capacidad de interactuar y

¹²¹ Sumaria seguida a pedimento del protector general de la ciudad de Quito acerca de la muerte de Francisca Mantilla por la operación cesárea que se hizo de orden de Agustín López, Vicente Ximenes y Joaquín Batallas. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Criminales, Caja 184, Exp. 10, Año 1802. Folio 12 anverso.

¹²² Sumaria seguida a pedimento del protector general de la ciudad de Quito acerca de la muerte de Francisca Mantilla por la operación cesárea que se hizo de orden de Agustín López, Vicente Ximenes y Joaquín Batallas. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Criminales, Caja 184, Exp. 10, Año 1802. Folio 14 reverso.

cuestionar otras formas de conocer —protomédicos, médicos, barberos, obras de cirugía y anatomía— y de producir un arte en donde confluían diferentes experiencias (la caridad y el uso de plantas medicinales americanas) y expectativas (conocimientos modernos de embriología). Por otro lado, las interacciones entre diferentes curadores en la operación cesarea de Francisca Mantilla es el ejemplo que mejor resume lo que he sugerido sobre la producción del conocimiento médico, en donde más allá del discurso oficial imperante, múltiples oficios ejercieron simultánea, compartida y paralelamente el arte de curar.

1.6. Conclusiones

En más de un siglo, en ciudades como Quito y Guayaquil la curación fue un objeto del conocimiento inmersa en una estructura de repetición producida por las interacciones y circulaciones de diferentes oficios curativos. Fue un espacio de experiencias reproducido por la institucionalidad del Protomedicato y los cabildos, cuyos significados demuestran que dicha institucionalidad reguló la profesionalización de los oficios médicos durante todo el siglo XVIII y comienzos del XIX. Sin embargo, solventando los hallazgos de Adam Warren (2010) para el Perú, tal regulación promovida por las reformas en salud pública no impidió que otras artes curativas continuaran repitiéndose al mismo tiempo. Es más, la regulación de la salud pública fue muy difícil de llevar a la práctica. En ambas ciudades, los cirujanos, barberos, médicos, religiosos, comerciantes, entre otros, actuaban simultáneamente y hasta compartían la curación de los cuerpos.

A partir de una serie de juicios, se ha podido probar que las artes de curar desafiaban constantemente la regulación de los cabildos y tenientes de protomédico. En varios casos, y preferiblemente a partir de los defensores, se elaboraron teorías sobre quiénes podían ejercer los oficios curativos, cuestionando hasta la propia validez de los instrumentos que permitían instituir el poder de los tenientes de protomédico. Las reflexiones que hizo Francisco Santa Cruz y Espejo sobre la enseñanza de la salud es una clara pista de que todavía en 1785 la reproducción de los oficios médicos tuvo un fuerte componente en aquellos que aprendían de forma experimental. Casos como los de Agustín López, Restituto Paz o Basilio Leyba son claros ejemplos de que las fronteras de los conocimientos no estuvieron para nada zanjadas. Por último, se debe recalcar el rol que cumplió la religión cristiana en la repetición de estos conocimientos. Son muchos los curadores que provenían de diferentes órdenes religiosas y, como lo hicieron los otros oficios, predicaban en nombre de la caridad. La orden betlemita a cargo del Real Hospital de la Caridad es el mejor ejemplo de cómo fueron promotores de la salud pública, examinando y enseñando algunos oficios, incluso publicando instrucciones

contra epidemias; pero a la vez se sostenían en convenciones anteriores a las reformas en salud pública para legitimar su autonomía en el hospital, como también tuvieron la capacidad de experimentar con nuevos medicamentos. Por lo tanto, pese a los esfuerzos por regular la salud pública, durante el siglo XVIII y comienzos del XIX todas las experiencias que he reunido en este capítulo demuestran que fueron artes de curar que actuaban simultáneamente y co-producían un conocimiento médico —por ejemplo, expectativas en la higiene pública y el estudio de la medicina, la caridad, entre otros—, creando un amplio mercado de la curación al cual podían acudir los pacientes. Conocimientos que, según la repetición que he querido recalcar en la caridad y en el aprendizaje experimental, cambiaron muy lentamente, aún cuando los tenientes de protomédico y los cabildos quisieron lo contrario, especialmente en la segunda mitad del siglo XVIII.

Capítulo 2. Técnicas y estratos del tiempo y del espacio

En el manuscrito *Relación de un viaje hecho á Cotacache, la villa, Imbabura, Cayambe, etc., comenzando el 23 de Julio de 802*, el científico neogranadino Francisco José de Caldas (Nieto 2013) describió que, con el afán de pesquisar nuevas especies botánicas en el norte de la Audiencia de Quito, en noviembre de 1802 se trasladó al asiento de Otavalo a reconocer las abundantes plantas que observó en la montaña de Mojanda. Una vez en el asiento, se detuvo a observar las costumbres que se aplicaban en los obrajes, especialmente porque en esos lugares reconoció varias plantas que se utilizaban para tinturar las telas.¹²³ Observó y dedujo que en esos lugares se había producido un cambio en las costumbres, la cual adjudicó a los indios:

Estos hombres han fundido, por decirlo así, las artes y la industria en la simplicidad de sus almas [...] No negaré que los indios han degradado las artes del punto en que las recibieron de sus conquistadores en general, pero ninguno me podrá disputar en vista de mis trabajos y observaciones, que más sabios que sus maestros han sabido simplificar muchas máquinas y muchas operaciones (Caldas 1978, 201-202).

No obstante, aquellas transformaciones son contrarias a otras observaciones que Caldas hizo del modo de vida cotidiano de los indios de Otavalo. Cuando observó sus vestimentas, admiró la simplicidad que los libraba del capricho, refinamiento y todos los lujos que tenían los pueblos civilizados: “Quien sabe si mas sabios q.º nosotros han sabido modelar sus costumbres sobre la simplicidad de la naturaleza, y libres de tantas necesidades facticias q.º nos oprimen nos están dando lecciones mudas pero imperiosas de virtud y de moderación” (Caldas 2013, f. 37).

Así, teorizó la separación que los indios tuvieron entre las costumbres y la naturaleza. Comparándose con aquella sociedad, comenzó a detestar las artes complicadas que lo llenaban a él y a la sociedad que frecuentaba de delicadezas y vicios. Criticó a aquellos políticos que querían corromper la virtuosa simplicidad de los indios, aumentando la masa de la circulación y del comercio de la península:

¡Que espíritu mercantil tan detestable! Querer sembrar en el corazón de estos pueblos los vicios y la corrupción del Europeo, arrancar de sus manos la presente felicidad q.º gozan sin

¹²³ Allí reconoció plantas como el Romerillo, hoja de colca, achiote, hojas y raíces cabuya (parecida a la sabila, agave americana, en quichua jurac-chahuar y yana-chaguar), palo de brasil, raicilla, paico, arrayán, verbena, yerba-mora, chechera, hojas de tabaco, ñachac, ybilan, yso, tocte (nogal), xanxe (Caldas 2013, f. 32).

esfuerzos y sin fatigas es un atentado contra la moderacion y contra la virtud. ¿Pero de qué no es capaz una politica ambiciosa? (Caldas 2013, f. 38 anverso).

Cita bastante contradictoria si la comparamos con la del párrafo anterior, en donde Caldas se asombra y mira positivamente el encuentro cultural. Tal pareciera que el científico seguía interpretando a los indios en los beneficiosos y antiguos encuentros culturales, mas lo contrario con sus contemporáneas experiencias con el espíritu mercantil.

Caldas se preguntó si, después de 300 años de lujo y vanidad, ¿esa conducta filosófica y austera era el resultado de sabias reflexiones sobre los males que acarreaba el lujo a la sociedad? Sugirió que dejaran a esa gente en su simpleza, lo que para él no era otra cosa que lo dictado por la naturaleza. Simpleza y naturaleza que fue transculturada si la comparamos con la cita del primer párrafo. Como si estuviera viajando por el tiempo, representó en esa otra sociedad: “[El] carácter de invariabilidad y constancia en mantener sus usos y sus costumbres.” (Caldas 2013, f. 38–39). Invariabilidad que observó en sus vestimentas, muebles, la arquitectura circular de sus casas o las ruinas de los adoratorios de los que nombró “antiguos peruanos”. Por sus palabras, se sabe que no pasaba lo mismo en la industria textil. Caldas se preguntó por qué no habían imitado la forma de construcción paralelepípeda del modo europeo, pues era más cómoda, alegre y de igual costo. Al no encontrar respuestas, es muy categórico al decir: “La invariabilidad es una propiedad constitutiva del carácter del Yndio” (Caldas 2013, f. 39 reverso).

Su conceptualización de la invariabilidad también la observó en la costumbre otavaleña del *guagcha-caray* (comida de los pobres), cuando debían dar los primeros frutos de sus cosechas a ciegos y miserables. Sin embargo, después juzgó que el origen de acciones generosas como el *guagcha-caray* eran superstición o una falsa creencia. Creía que estaban persuadidos en que no lograrían sus cosechas sino hacían las ofrendas a los desvalidos, pobres, ciegos, ociosos y hasta los propios malvados. Por esas costumbres concluyó: “Manchados con la supersticion, las consecuencias son horrorosas. No es posible escribirlas sin humillacion. Quisiera borrar, quisiera suprimir de este libro unas acciones que nos degradan” (Caldas 2013, f. 42 anverso y reverso). Para él, el peor objeto de toda superstición fue el ciego, pues era una persona sagrada, depositaria de los secretos, interprete, futurizador y adivino. Siempre estaba lleno de ofrendas y su voz era oída con respeto. Sin embargo, pese a esas supersticiones, Caldas no dudaba que aquellos pueblos tuvieran también consigo las instituciones y prácticas religiosas cristianas. Por ejemplo, en los cementerios ofrecían sacrificios a los difuntos, lo cual también entregaban al cura. Todas las festividades sagradas estaban mezcladas con alguna superstición

o vicio: “El cuidado mas importante y mas util el servicio mas grande á estos hombres, es hacerles sacudir el yugo q.^e les ha impuesto su ignoranc.^a” (Caldas 2013, f. 44 reverso).

Alberto Gómez (2016) ha hecho visible en la historia de la ciencia que Francisco José de Caldas fue un gestor simultáneo, con Alexander von Humbolt, del concepto de fitogeografía o geografía de las plantas. La reflexión sobre el tiempo del ilustrado neogranadino, va a cobrar valor en las interpretaciones que otros pensadores ilustrados hicieron sobre los diferentes conceptos y objetos del conocimiento que indagaré en este capítulo, ya que el tiempo también será una parte importante de los discursos que posibilitaron el conocimiento médico. Como se puede entender, Caldas teorizó un complejo panorama del tiempo, tanto para representar a los indios como para compararse con ellos. Sus deducciones describen transformaciones — industria textil, cristianismo— a la vez que invariabilidad —construcciones, vestimenta y costumbres—, por lo que pareciera que el botánico neogranadino viajaba continuamente por el tiempo, o mejor, muestra que al momento de observar y después escribir estuvo experimentando múltiples temporalidades que, desafiando su conocimiento, se yuxtaponían (industria textil) y chocaban (costumbres antiguos peruanos con la religión cristiana).

El historiador Simon Schaffer (2022, 2) ha utilizado el concepto máquinas del tiempo (*time machines*) para significar a aquellos dispositivos materiales que son entendidos como medida y como viaje, los que ofrecen tecnologías particularmente transparentes que registran y dan cuenta de poderes que de lo contrario serían invisibles. Por ejemplo, para Schaffer (2022), los equipamientos que llevaban los viajeros, comerciantes o administradores coloniales son un buen ejemplo de cómo en dichos objetos se improvisaban y adaptaban distintas temporalidades en contextos de encuentros e intercambio, como también ha sugerido Jordheim (2014) con las prácticas de sincronización.

Basándose en los estudios de regímenes imperiales, ha comprendido que éstos sometieron, examinaron e historizaron a las poblaciones colonizadas en nombre de un relato que desplazaba un pasado degenerado en una modernidad imperial. Por esto es que Schaffer (2022) considera tan valioso el interés en las técnicas y dispositivos que producían creencias y registraban poderes que de otra manera son invisibles:

Los historiadores de las tecnologías del tiempo en los entornos coloniales e imperiales han demostrado claramente cómo hubo una forma de conversión temporal, en la cual diferentes cronologías y diferentes máquinas cronométricas podían usarse para calibrar las culturas,

juzgándolas según su presencia o ausencia de temporalidad y puntualidad, tal y como eran entendidas dentro de la propia cultura del poder dominante (Schaffer 2022, 11).

También ha hecho hincapié en que las máquinas del tiempo siempre fueron lugares de resistencia y contestación, de dominio y poder sobre lo que podía escapar a la vigilancia: “[Máquinas] que permitieron desarrollar diferentes sentidos del tiempo y diversos sistemas cronológicos de creencias” (Schaffer 2022, 12).

De esta forma, la *Relación de un viaje* puede ser entendida como una máquina del tiempo (Schaffer 2022) o una práctica de sincronización (Jordheim 2014) en donde Caldas trató de adaptar distintas temporalidades que él percibió. Allí pudo improvisar dos cronologías con las que elaboró su teoría de la virtuosa simplicidad y la invariabilidad de las costumbres de los indios; es decir, la diferencia entre un tiempo natural y otro moderno que convivían en el mismo momento de su estadía en el asiento. Si tomamos estas y las anteriores experiencias y reflexiones del botánico neogranadino, y como sostiene Schaffer (2022) desde los estudios coloniales, los problemas de traducción y transferencia en los encuentros culturales se dan entre los desplazamientos en el espacio y en la medida del tiempo, creando la presunción de que viajar a los territorios exóticos era viajar atrás en el tiempo (7).

He querido abrir este capítulo con este viajero del tiempo para posteriormente profundizar en los conceptos y máquinas del tiempo. En consecuencia, el argumento que guía este capítulo se sustenta en que en la Audiencia de Quito se desarrollaron contemporáneamente, en espacios que no sólo se circunscribieron a la Audiencia, técnicas y conocimientos médicos simultáneos, así como revisitas hacia objetos del conocimiento, en donde sus autores describieron múltiples temporalidades o trataron de sincronizarlas para dar sentido a máquinas del tiempo como la coca, el tabaco, el bejuco de Guayaquil o la cascarilla. Aquella simultaneidad no sólo tiene que ver con las máquinas del tiempo, sino que con la simultaneidad de conocimientos como la clemencia que la población de la ciudad de Quito pidió a las santas imágenes para prevenir o aminorar los efectos de las pandemias o desastres naturales, actuando paralelamente con medidas de higiene pública que el Cabildo secular tomó para contrarrestar epidemias o enfermedades. En sí, esos objetos fueron los conductores del conocimiento, transportándonos y haciéndonos viajar por diferentes expectativas y pasados.

El capítulo se fracciona en seis argumentaciones. Seguirán un orden espacial diferenciado por las escalas de interpretación, comenzando con los casos más particulares hasta llegar a conceptos que fueron debatidos en escalas más amplias. En primer lugar, enfocaré mi

atención en dos estratos de tiempo que intentaron remediar las epidemias y enfermedades en la ciudad de Quito. Con especial atención a un estrato duradero cuyo conocimiento se materializaba en las procesiones que se hicieron a las santas imágenes del Quinche y Guápulo; lo cual convivía con los reiterativos métodos de higiene pública y las nuevas expectativas hacia estos métodos.

En segundo lugar, empleo una corta sección referida a los vegetales útiles del padre jesuita Juan de Velasco, el cual abrirá el desarrollo de cuatro conceptos. Esto conduce a la tercera sección, en donde indago en las temporalidades y técnicas asociadas a la cascarilla en la Audiencia, a través de un escrito del científico francés Charles Marie de la Condamine. Cuarto, ampliaré la interacción de espacios para enfocarme en las controvertidas interpretaciones jesuitas sobre el nombrado “bejuco de Guayaquil” y de cómo esta interpretación fue cuestionada. Quinto, se pondrá atención a una escala más amplia para conocer la práctica de sincronización del tiempo en dos escritos sobre la hoja de coca, específicamente en la segunda mitad del siglo XVIII, en donde el médico peruano Joseph Hipólito Unanue y el jesuita neograndiense Antonio Julián facilitaran una rica información sobre las técnicas y estratos de tiempo que hicieron posible sus conocimientos sobre la coca. Y por último, se retomará una discusión similar a la anterior pero esta vez con el tabaco, para lo cual revisaré e interpretaré las sincronizaciones temporales que elaboraron los médicos Antonio Lavedán e Hipólito Unanue.

2.1. Clemencia del Cielo, higiene pública

Al retomar parte del contenido del capítulo anterior, las expectativas del médico Francisco Eugenio Santa Cruz y Espejo también se enfocaron en la higiene pública de la ciudad de Quito, describiendo la insalubridad así como las soluciones a ésta. Describió que en 1785 el “aire popular” de la ciudad se caracterizaba por ser fétido y lleno de cuerpos extraños y podridos (Santa Cruz y Espejo 1993, 181): los puercos que, generalmente eran de los indios o mestizos, vagaban de día por las calles y de noche iban a dormir a las tiendas de sus amos; los indios y mestizos hacían sus necesidades en las plazuelas y calles públicas de la ciudad; los dueños permitían que sus criados muy negligentes y de pésima educación que arrojaran las inmundicias fuera de sus casas, fermentándose por mucho tiempo; a esto se sumaba la suciedad de algunas casas, monasterios, el Real Hospital y los lugares sagrados. También agregó, negativamente, que en la ciudad escurría poca agua.

Sobre esto último, Santa Cruz y Espejo (1993) teorizó de dos formas el que existiera o no escurrimientos de agua: por un lado, era mejor que no corriera nada de agua por las calles,

porque cuando había humedad y calor se ocasionaban continuos catarros, toses y oftalmías; por otro lado, de haber agua ésta debía ser copiosa para bañar las calles principales y llevarse así consigo las porquerías que regularmente quedaban detenidas en los caños (185-86). A esto último agregó que los ciudadanos debían ser educados en el aseo para que después lo consideraran necesario y así inspiraran el espíritu de limpieza y de horror a toda suciedad.

Mientras que de los lugares sagrados dijo que, en ninguna otra parte de la ciudad se podía padecer una muerte súbita que dentro de las iglesias más frecuentadas, como fueron San Francisco, San Buenaventura, la capilla mayor del Sagrario y todas las demás. Criticó que en todas ellas se sepultaban los cadáveres de los fieles. Esto traía consigo la continua exhalación de vapores venenosos que despedían las bóvedas sepulcrales. Los cuerpos podían ser envenenados por estos vapores y exhalaciones venenosas o por el aire apestado, que penetraba en los cuerpos por la respiración. Según el médico, muchos de los indios sacristanes, codiciosos del despojo de los muertos, entraban en la bóveda de la iglesia de San Francisco y allí se sofocaban y quedaban sepultados de una vez. Para poder resolver aquel problema de salud pública, propuso la solución de que se hicieran los entierros de los fieles difuntos fuera de la ciudad y no dentro de los lugares sagrados, para lo cual se debía crear un cementerio común donde se debería enterrar a todo género de gentes.

Otro aspecto que criticó fue la comida y bebida, señalando que ambas perjudicaban la salud de los ciudadanos, pues consideraba que estaban corrompidas y ocasionaban muchas enfermedades contagiosas. Esto se debía al mal trigo, al mal pan, la confección venenosa de licores espirituosos y la escasez de víveres. Por ejemplo, sobre la confección de licores espirituosos, Santa Cruz y Espejo (1993, 207) sabía que ciertas casas fabricaban aguardientes muy fuertes. En otras tiendas, vulgarmente llamadas chicherías, fabricaban la simple chicha de maíz y mostos que con solo olerlos “atacaban la nariz”. Según él, aquellos mostos llevaban en su preparación dos hierbas narcóticas llamadas *huantug* y *chamico*, las cuales tenían la virtud de enloquecer y turbar la cabeza. Como médico, había observado que dichos licores producían inflamaciones del hígado, mortales disenterías, tumores en el bazo o verdaderas hidropesías imposibles de curarse. Su expectativa para poder solucionar este problema fue que el celo se extendiera a pesquisar los licores, derramarlos o quebrar los vasos que los contenían, y que se obligara a los vendedores de raspaduras a que señalaran a quienes les vendían los licores, para saber quiénes lo hacían con mayor frecuencia (209).

Seguidamente, se refirió a la escasez de víveres. Subrayó la increíble maravilla de oír y ver la abundancia que poseía la Provincia de Quito, pero al mismo tiempo se diera la escasez, la

esterilidad y la falta de todo lo necesario para la vida (Santa Cruz y Espejo 1993, 223). Esta fue una representación contradictoria para el médico, ya que sabía que cuando llegaba un extranjero, se le hacía creer que la provincia era copiosa de víveres, pero domésticamente se hallaban con un vacío de alimentos ordinarios. Santa Cruz explicó esta contradicción en el acceso que tenían los “ricos” y la “gentalla” a estos víveres. Por un lado, la gente de alguna comodidad comía con abundancia, ya que sin mucha diligencia y afán de costo, obtenían muy exquisitos manjares. Por el otro, la gentalla no se atrevía a gastar el infeliz medio real que cogían en pan, sino que lo hacían durar para su socorro. De esto dijo nació la monstruosa contradicción, tener una tierra fértil y al mismo tiempo estéril.

Sin embargo, más allá de los problemas de salud pública y las expectativas que tuvo para solucionarlos, juzgó negativamente cómo el pueblo comprendía el origen de las epidemias. Santa Cruz y Espejo (1993) creía necesario persuadir al pueblo que las viruelas eran una epidemia, ya que en base a los estudios médicos y como la gente de Europa lo entendía, debían saber que se contraían por contagio o contacto físico de los cuerpos humanos. Empero, recalcó que el pueblo de Quito estaba persuadido que dicha enfermedad era un azote del cielo: “Que envía a la tierra Dios en el tiempo de su indignación. Por lo mismo, haciéndose *fatalistas* en línea de un conocimiento físico, creen que no le pueden evitar por la fuga, y que es preciso contraerlo o padecerlo como la infección del pecado original” (115).

A partir de aquella forma de conocer, se puede comprender la concepción que el pueblo de la ciudad de Quito tuvo sobre la protección y clemencia del Cielo. Por ejemplo, cuando Santa Cruz y Espejo (1993, 192) propuso mejorar la calidad del trigo para la ciudad, pidiéndoles a los hacendados una razón jurada de buen y mal trigo, dedujo que si esto no llegaba a funcionar la gente buscaría la verdad en implorar la protección y clemencia del Cielo. Esto era traducido en la costumbre de traer a la ciudad las santísimas vírgenes de Guápulo y del Quinche. Contrario a esta costumbre, el médico sostuvo que el pueblo debía ser persuadido de que esto era una falsa piedad, pues la consideraba como un escándalo y un sacrilegio pecado que cometía la gente al traer y llevar las imágenes sagradas. A esto agregó que profanaban con sus labios impuros las oraciones más santas de su adorable religión. Según él, todo esto conducía a ciertos abusos, supersticiones y malas ideas acerca de los principios de “nuestra creencia y de la naturaleza de los milagros” (193).

Estas aparentes contradicciones que hizo explícitas Santa Cruz y Espejo, no podrían ser comprendidas en su tiempo como conocimientos incompatibles, más bien lo que propongo en esta sección es que son formas de conocer que se repetían simultáneamente, ya que la

epistemología del cuidado de la salud del siglo XVIII y comienzos del XIX no tuvo una sola respuesta ante las diferentes enfermedades. Para el caso de la ciudad de México, Paul Ramírez (2018, 26-57) ha demostrado que las procesiones religiosas no fueron incompatibles con las teorías médicas empíricas y científicas del siglo XVIII. Algo similar aconteció en el mismo siglo en otros lugares de Hispanoamérica, ya que en la Audiencia de Guatemala se desplegaron oraciones, misas y otras manifestaciones públicas que fueron adaptadas a las necesidades de las poblaciones locales y el tipo de enfermedades (Few 2015, 35). Según lo demuestra Ramírez (2018, 26-57), en México los santos se convirtieron en el último recurso para la resolución de las crisis de epidemias, lo cual no fue para nada incompatible con las reformas en salud pública, todo lo contrario, se intensificaron las procesiones por sequías y terremotos ya que docenas de imágenes de santos, milagros, actos de acción de gracia y ayuda mutua fueron alistados por funcionarios y laicos por igual en la batalla contra el contagio. Para Ramírez (2018, 33), en México los santuarios e imágenes fueron económicamente más accesibles para la población que tener que pagar un sangrado o cataplasma que ofrecía un curandero.

La interpretación que el pueblo tuvo hacia las epidemias y los desastres va a ser el origen del uso preventivo de las santas imágenes. La historiadora Suzanne Austin Alchon (1996, 141-157) ha descubierto que durante la década de 1690 en la Sierra Centro-Norte de la Provincia de Quito se incrementaron las epidemias de enfermedades y los desastres naturales. Estas habían diezmado especialmente a la población india, ya que según sus fuentes, esta población de la Sierra Centro y Norte disminuyó desde 300.000 en 1670, a 200.000 en 1740, con un leve aumento a 217.000¹²⁴ en 1780, finalmente cayendo a 197.000 en 1825. Esta crisis no solamente afectó la mano de obra de la economía colonial sino que se estimó la pérdida de casi la mitad de la población india,¹²⁵ lo cual habría provocado problemas sociales y económicos en las comunidades.

Según la misma autora, hacia 1692 la situación en la ciudad de Quito fue tan grave que las epidemias afectaban a toda la población, por lo que el Cabildo debió contratar a un tercer médico, aceptando extorsiones de uno de éstos para que pudiera quedarse (Alchon 1996, 144). Lugares como Otavalo fueron puestos en cuarentena, mientras que el protector de naturales de

¹²⁴ De acuerdo al censo general de 1778/81 revisado por Alchon (1996), la población total de la Sierra Centro y Norte se elevaba a 281.808, mientras que el censo de Villalengua estimó un número de 301.387 personas. En base a estos datos, se puede dimensionar la gran población runa que vivió en esta región, y que probablemente necesitó de asistencia médica que no llegaba al campo.

¹²⁵ Few (2015) también explica como en el siglo XVIII las epidemias, muertes y la desolación se da principalmente en la población indígena de Guatemala.

Latacunga solicitó fondos a la Audiencia para cuidar a la población. De 1692 a 1694, hubo caseríos llenos de cadáveres, un número no registrado de muertos abandonados en cementerios, iglesias y plazas, a lo que se suma que las personas abandonaban sus hogares buscando alimentos fuera de las ciudades, villas y pueblos, debido a lo cual se propagaron las enfermedades. Alchon (1996, 150-151) explica que entre 1693-94, los sacerdotes de las parroquias urbanas de Quito y pueblos cercanos contabilizaron 2.939 entierros.

Como respuesta a estas calamidades, en los Libros del Cabildo de la ciudad de Quito son cuantiosas las referencias a los auxilios devocionales. En abril de 1689, debido a los achaques muy graves de tabardillo, unánimemente el Cabildo secular solicitó que trajeran a la Santa Patrona del Quinche, ya que como en otras ocasiones, esperaban: “Que los mirara con sus ojos de piedad y los aliviara de los achaques” (Cabildo de Quito 1688-1697, f. 210). En 1691, debido a otra epidemia que se dijo había matado muchos vecinos, nuevamente se pidió el patrocinio de Nuestra Señora del Quinche: “Patrona y abogada de la peste” (Cabildo de Quito 1688-1697, f. 27-28). Por una solicitud similar, en 1707 también se la consideraba patrona y abogada de las pestes y terremotos. En 1693, la imagen fue nuevamente traída para remediar las epidemias de viruelas, sarampión y otras enfermedades contagiosas (Cabildo de Quito 1688-1697, f. 95). Para que la imagen pudiera ser traída a la ciudad, se nombraban dos diputados que aseguraban su llegada, así como se invitaba a las diferentes religiones y patronos de los conventos para que la recibieran con la debida reverencia. La imagen santísima era llevada a la Santa Iglesia Catedral (Figura 2.1) de la ciudad en donde se le debían hacer rogativas y plegarias.

Figura 2.1. La catedral de Quito (o Santa Iglesia Catedral) en el siglo XIX. Autor anónimo



Fuente: Instituto Nacional del Patrimonio Cultural (INPC) del Ecuador.

Pero la Santa Patrona del Quince no fue la única en poder remediar los achaques de la gente de Quito. En 1693, debido al tiempo seco que se experimentaba por entonces y que afectaba las sementeras, sumado a una epidemia de viruelas, el corregidor de la ciudad fue a ver al obispo para que le diera la licencia de traer a la Santa Iglesia Catedral la imagen santísima de Nuestra Señora de Guadalupe (Figura 2.2) (Cabildo de Quito 1688-1697, f. 85-86). Una vez ahí, se le debían hacer rogativas generales, suplicándole que intercediera con su precioso hijo, ya que con su piedad y misericordia podría mejorar el tiempo. El obispo le respondió al corregidor que el año anterior habían traído la imagen santísima, criticando que por parte del Cabildo secular no hubo la devoción necesaria para ponerle las luces en los días que estuvo en dicha santa iglesia. Por ello solicitó que si la volvían a traer, debían colocar las cuatro velas para que fuera alumbrada y celebrada en un novenario.

Figura 2.2. Procesión durante una sequía en el año 1621, en donde se lleva a Nuestra Señora de Guadalupe desde Guápulo a la ciudad de Quito. Obra del quiteño Miguel de Santiago (1620-1706)



Fuente: ARCA Arte Colonial. <http://artecolonialamericano.az.uniandes.edu.co:8080>.

Los desastres y epidemias no se detuvieron. Alchon (1996, 147) ha descrito el fuerte terremoto que ocurrió en 1698, afectando a las ciudades Latacunga, Ambato y Riobamba, siendo Ambato la más perjudicada ya que no quedo iglesia en pie y las personas fueron enterradas por los escombros. En Tisaleo y Mocha, comunidades de indios fueron enterradas por un río de lodo que provino, después del terremoto, desde el volcán Carihuairazo. Acabados estos desastres, la Audiencia envió a un fiscal a entregar abastecimientos a los más necesitados e informar de la magnitud de los daños (148). Hacia la década de 1720, Quito y sus alrededores serían atacados por el “polvillo”, amenazando el abastecimiento de alimentos, a lo que se sumó la esterilidad de la tierra producto de la sobreexplotación. En los años 1728 y 1729 Quito y otros centros urbanizados estuvieron expuestos a epidemias de sarampión, que para entonces se estaba convirtiendo en una enfermedad endémica (Alchon 1996, 162). Posteriormente, en 1746 hubo una nueva epidemia de viruela que se extendió por toda la provincia, abriéndose paso por la Gobernación de Maynas. Años más tarde, le siguió una

pandemia llamada “peste de Japón” que brotó en la Audiencia de Santa Fe, avanzó por Quito y llegó hasta Lima (164).

Producto de aquel contexto de desastres y epidemias es que en el siglo XVIII se continuarían ejecutando las acciones devocionales, por lo que siguieron siendo parte de los remedios para prevenir las calamidades. En base a sus experiencias en tierras americanas y en la expedición geodésica a Quito, entre los años 1735 y 1744, los marinos y científicos españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa escribieron en 1748 que el Cabildo de Quito realizaba fiestas anuales con demostraciones piadosas hacia dos imágenes que se encontraban localizadas en los pueblos de Guápulo y el Quinche (Juan y Ulloa 1748b, 362). Según sus observaciones, estas imágenes eran llevadas a Quito con mucha reverencia y devoción, pues llegando a la ciudad se les hizo solemnes fiestas y novenas con la asistencia, en el primer día, de la Audiencia y demás tribunales. Posteriormente, las imágenes eran vueltas a conducir a sus iglesias que se encontraban fuera de la ciudad. Guápulo se encontraba a una legua, mientras que el Quinche a seis. Por lo que pudieron registrar, el motivo de aquellas demostraciones piadosas fueron a causa de los temblores o “reventazones” del volcán Pichincha, por lo cual imploraban la devoción y la intervención de la Santísima Virgen. Llegaron a la conclusión de que por medio de estas imágenes es que la gente de la ciudad creía librarse de la ruina.

Las observaciones de estos marinos y científicos son bastante precisas según los datos que se presentan en esta sección, sin embargo, las imágenes no siempre debían ser movidas desde sus templos, a la vez que podían ser utilizadas para pedir favores por otros lugares. Por ejemplo, en 1700, debido al tiempo seco y una epidemia de calenturas, el Cabildo secular recurrió a la protección de la Madre Dios de Guápulo. Se le pidió que intercediera en mejorar el tiempo (clima). Para lograr esto, el Cabildo acordó hacer un novenario y rogativas en el propio santuario del pueblo de Guápulo. Al novenario deberían asistir el presidente de la Real Audiencia, el señor obispo, los cabildos secular y eclesiástico y las religiones. Para dar mayor eficacia al ritual, se nombró a un “mayordomo de propios”, quien debía acudir con la cera y limosna para la celebración del novenario, en donde se debían dejar dos velas de a libra para la Madre de Dios, después que se acabara la rogativa. La misma práctica ocurrió en 1703. Para el caso de Nuestra Señora del Quinche, esta santa imagen podía moverse y pedir por la salud de otras ciudades (Cabildo de Quito 1697-1703, f. 44-45). En el mismo año el procurador general del Cabildo acordó con los diputados hacer un novenario a la imagen con motivo de aplacar la peste que azotaba a la ciudad de Santa Fe y que sabían se estaba acercando a la Provincia de Quito. Debían hacer una solemne rogativa con misa, y se podían

llevar a la virgen a otro convento que quisiera hacer un novenario, con el debido permiso del obispo. A eso sumaron la obligación de limpiar las calles, pues se consideraba que estaban muy sucias, lo cual ocasionaba más peste. En 1707, sabiendo la “preñez” de la reina de España, el Cabildo secular acordó para el feliz alumbramiento que se hicieran públicas y secretas rogativas, trayendo a Nuestra Señora de Guadalupe desde su santuario de Guápulo. Nuevamente, en la Santa Iglesia Catedral se le debía hacer un novenario, con el fin que asistieran los prelados y órdenes religiosas. En este caso, las órdenes religiosas tuvieron que hacer los novenarios en sus conventos. En la noche que Nuestra Señora llegaría a la ciudad, se dispuso poner luminarias en las calles y ventanas de las casas.

Por entonces, para ambos cabildos y gran parte de la sociedad era indiscutible la eficacia de estas dos imágenes contra los desastres y las pestes. Era tal el fervor a la protección divina que en abril de 1713, debido a una epidemia de “achaques agudos” que había cobrado muchas almas, el Cabildo volvió a reconocer que ante semejantes acontecimientos se debía recurrir a la protección de la Madre de Dios del Quinche (Cabildo de Quito 1710-1714, f. 97-98). Según se describe en el acta, la experiencia que habían tenido con dicha imagen era que, trayéndola a la ciudad, cesaban las pestes. En esa ocasión, dada la gravedad de la epidemia, acordaron hacer un novenario de 18 días, cuando en realidad la novena duraba 9. Por otro lado, en 1716 el mismo Cabildo, pidiendo que cesaran las intensas lluvias que perjudicaban los sembríos, volvieron a traer y hacer el novenario acostumbrado a la Virgen Santísima de Guadalupe, ya que su intervención la consideraban poderosa para suspender las lluvias (Cabildo de Quito 1715-1719, f. 38-39). Es más, la fe en su eficacia también fue motivo para que en 1726, debido a las pestes y excesivas lluvias, se pidiera que la imagen se quedara más tiempo de lo acostumbrado para hacer súplicas y rogativas.

Empero, la eficacia que los cabildos secular y eclesiástico concedían hacia las santísimas imágenes no estuvo alejada de aquella hacia la higiene pública. Por ejemplo, en julio de 1743, el Cabildo secular se propuso ejecutar y celar las precauciones que el médico y botánico francés Joseph de Jussieu propuso para la higiene pública de la ciudad (Cabildo de Quito 1742-1747, f. 41-42). En ella se pidió que, a través de un auto, los señores jueces publicaran en “forma de bando” en toda la ciudad (barrios, calles y plazas) que sus vecinos celaran el que las calles se limpiaran y expurgaran de sus inmundicias; además de que los pulperos y demás gente que se ocupaban o vivían en las tiendas de las casas, cuidaran del que no se echaran bascosidades que infestaran los aires de las calles. Se creía que por no tener estas normas de higiene se había originado la peste que se experimentaba en ese momento, causando tantas

muerter. De igual forma, los jueces debían visitar los molinos y casas de panadería, tiendas y bodegas, y si hallaban harinas corrompidas, mezcladas o dañadas, las debían arrojar en los ríos y quebradas, además de no permitir su venta.

Otro aspecto importante de esta estructura de repetición es que también tenían la capacidad de producir nuevas experiencias sobre imágenes religiosas. Por ejemplo, los días 25 de abril de cada año se celebraba la festividad del glorioso San Marcos Evangelista, pero debido a un pavoroso terremoto que ocurrió el 26 de abril de 1755, se le pidió al vicario general de la diócesis de Quito, Sancho de Segura y Zarate, que estableciera el día 25 de abril como día festivo y de guarda a San Marcos Evangelista, produciendo un nuevo patrono tutelar y abogado de los terremotos y temblores (Cabildo de Quito 1756-1761, f. 19–20). Aquel día festivo y de guarda, debía tener una víspera de ayuno en la ciudad y en los partidos de sus cinco leguas, con excepción de los indios, en donde todos los españoles, mestizos y demás castas debían seguir esta regla. La regla y creencia en la eficacia de estas imágenes piadosas circulaba por las diferentes castas de la sociedad, lo que se puede observar en una pintura a la Virgen de Oyacachi (Quinche) del año 1800, en donde se representan diferentes milagros para diferentes castas (Figura 2.3). Por todo lo anterior, el Cabildo nombró a San Marcos Evangelista como patrón tutelar y abogado de los terremotos y temblores. Por su parte, el vicario juramentó que en los días 25 de abril, se debía seguir una procesión de rogativa a la iglesia de su parroquia y en ella asistir a misa y sermón (Cabildo de Quito 1756-1761, f. 24–25). Para que esto surtiera efecto, el vicario propuso que se promulgara un auto con la venía del presidente, gobernador y capitán general de la Real Audiencia.

Figura 2.3. Aparición de la Virgen de los Oyacachis. Anónimo, 1800



Fuente: Colección de Arte del Banco de la República de Colombia. <https://www.banrepcultural.org/noticias/la-restauracion-de-la-aparicion-de-la-virgen-los-oyacachi>.

A esto suman otras santas imágenes que podían ser utilizadas para contrarrestar las enfermedades. Por ejemplo, debido a una peste de mal de pujos, en 1779 se imploró el auxilio divino llevando la imagen del apóstol de las indias San Francisco Javier, también se pidió hacer un novenario a María Santísima de las Mercedes en el convento del mismo nombre (Cabildo de Quito 1777-1781, f. 132–133). En esa iglesia, los cabildos secular y eclesiástico se alternaban en la ejecución del novenario. Además de ellos, también estarían las comunidades religiosas y los colegios de San Buenaventura y San Fernando. Las

comunidades y colegios acordaron que en el último día del novenario se haría una procesión de rogativa, en donde saldría Nuestra Señora de las Mercedes junto a San Francisco Javier y los patriarcas penitentes de las respectivas religiones.

Para la segunda mitad del siglo XVIII, la eficacia de las santas imágenes seguía siendo incuestionable. En marzo de 1757, debido a un recio temblor en el asiento de Latacunga en donde pereció mucha gente y dejó en la ruina los edificios y templos, el Cabildo secular adjudicó a Nuestra Señora del Quinche, que en ese momento se hallaba en la ciudad de Quito, el que la ciudad no haya padeció tal ruina (Cabildo de Quito 1756-1761, f. 46). Por eso se reconoció el piadoso resguardo de la imagen y por tal motivo se le hizo un novenario. En julio del mismo año, el Cabildo secular continuaba expresando el reconocido beneficio que la santa imagen tenía para impedir que se produjeran los temblores y terremotos, solicitando que permaneciera por más días en la ciudad (Cabildo de Quito 1756-1761, f. 51–52). Según describieron la costumbre, la santa imagen se mantenía diariamente alumbrada y descubierta para el consuelo de la república.

En 1764, debido a una peste que ocasionó “una sangrienta carnicería en innumerables personas que simultáneamente habían muerto”, no se logró encontrar un medicamento que pudiera contrarrestarla, así como su causa, aún después que hicieron estudios anatómicos (Cabildo de Quito 1762-1766, f. 117–118). Habiendo tomado todas esas medidas, fue que se utilizó el recurso de implorar el patrocinio de Nuestra Señora del Quinche, la patrona “especializada en la peste” (Figura 2.4). En esta ocasión se entregan más detalles de los rituales asociados a la santa imagen. Se dispuso hacerle un novenario solemne con rogativa el domingo 21 de agosto en la Santa Iglesia Catedral, con una “misa cantada de mañana y salve por la tarde”. El domingo subsiguiente, entre las nueve y diez de la mañana, se le debía hacer una “procesión solemne de sangre”, en donde se debía sacar por las calles a la “soberana señora reina del Quinche” y a los soberanos santos patriarcas de las religiones en forma de penitentes. A la santa imagen del Quinche, también la acompañaría el glorioso santo San Roque, tutelar de la peste.

No obstante, la eficacia de las santas imágenes convivía con los conocimientos de médicos y cirujanos. Al terminar la peste, se solicitó averiguar la causa de las muertes por la epidemia que había azotado a la ciudad y la provincia (Cabildo de Quito 1762-1766, f. 116–117). Por eso se convocó a todos los médicos y cirujanos para que hicieran disecciones de cadáveres y operaciones anatómicas, debido a que por entonces no hubo un “maestro mayor” o protomédico con conocimientos médicos quirúrgicos. Para evitar los escándalos y el disgusto

que ocurrió entre los profesores por no haber un protomédico mientras practicaban la operación de un cadáver, se nombró con ese cargo, por sus conocimientos médicos y profesionales, a José Gaude.

Figura 2.4. Procesión de la Virgen del Quinche en el siglo XIX. Autor, Joaquín Pinto



Fuente: Vizúete (2017, 301).

En junio de 1784 nuevamente se puede demostrar la coexistencia de dos formas de conocer (Cabildo de Quito 1782-1786, f. 131–132). Debido a la falta de aseo de la ciudad por parte de los vecinos, como ocurría en la plazuela de San Francisco, se encargó al alcalde de segundo voto que empleara sus atributos para verificar la limpieza de la ciudad. Se criticó que la calle a espaldas del Monasterio de la Concepción parecía un basurero común y un depósito de inmundicias, que fue abandonado por sus vecinos y no querían remediarlo. En ese caso, se les encargó a los regidores Melchor de Benavides y Carlos Presenti que la fueran limpiando a sus expensas y medios que consideraran oportunos. Mientras que al mayordomo de propios se le encargó empedrar dicha calle. Pero en el mismo mes, debido a las continuas lluvias que amenazaban con una escasez de frutos, el Cabildo acordó traer a la ciudad a Nuestra Señora de Guadalupe al santuario de la catedral, solicitando su auxilio con una novena y rogativa. Por la misma causa, en agosto de ese año se volvió a traer a la santa imagen, en donde las órdenes

religiosas y los vecindarios la condujeron desde el Monasterio de la Concepción a la Santa Iglesia Catedral, en donde se le debía dar misa solemne para pedir su auxilio y protección, y así aplacar el enojo de Dios (Cabildo de Quito 1782-1786, f. 137).

Los actos devocionales hacia Nuestra Señora del Quinche continuaron repitiéndose durante la segunda mitad del siglo XVIII. Para marzo de 1769, el procurador general del Cabildo manifestó la urgencia de implorar el auxilio a Nuestra Señora del Quinche por la epidemia de esquinencia y fuertes fluxiones que se estaban experimentando (Cabildo de Quito 1767-1771, f. 72); en 1775 fue traída producto de dos fuertes temblores (Cabildo de Quito 1772-1776, f. 147); en 1780 para aplacar las enfermedades y peste de disentería de sangre (Cabildo de Quito 1772-1776, f. 177); en 1781 se le hicieron novenas de rogativa por la peste de mal de pujos y otros accidentes (Cabildo de Quito 1777-1781, f. 231–232); en 1788 con motivo de una epidemia catarral (Cabildo de Quito 1787-1791, f. 69–70); en 1792 por diferentes enfermedades que experimentaba la ciudad (Cabildo de Quito 1792-1796, f. 26); en 1795 por una epidemia (Cabildo de Quito 1792-1796, f. 115); y en 1796 por un estado epidémico (Cabildo de Quito 1792-1796, f. 143). Lo contradictorio sobre este uso continuo de la santa imagen es que en diciembre de 1795 el Cabildo secular se quejó del olvido de realizar la festividad que se instituyó el 03 de noviembre de 1698. Por eso se acordó hacer la festividad los días 20 de junio para que no volviera a faltar el culto (Cabildo de Quito 1792-1796, f. 125).

Para la década de 1810, la devoción hacia ambas imágenes continuó siendo incuestionable en la sociedad quiteña. En 1802, el Cabildo secular nombró a las venidas y traídas de las sagradas imágenes del Quinche y Guápulo como una “costumbre inveterada e inmemorial” (Cabildo de Quito 1802-1804, f. 9–11). Por eso se solicitó solemnizar a las imágenes con celebraciones de acto de culto, por medio del regidor del Cabildo secular y el Deán del Cabildo eclesiástico. Es más, el Cabildo secular se quejó que en la última traída de la imagen de Guápulo, esto no fue hecho por un “prebendado eclesiástico” sino que por el doctor Joaquín de Lagraña, lo cual consideraron que era un perjuicio hacia la costumbre. Por eso se acordó pasar un oficio al señor Obispo para que ordenara a su Cabildo continuar con el estilo establecido con un prebendado, y así no permitir el trastorno y decadencia de la costumbre. A tal grado importaba el Catolicismo en la sociedad, que el 30 de julio de 1805 el Ayuntamiento nombró al canónigo magistral Francisco Rodríguez Soto para que predicara en la Santa Iglesia Catedral el sermón de acción de gracias por el preservativo de la vacuna contra el mal de las

viruelas, a donde concurren los tribunales y el público en general (Cabildo de Quito 1805-1808, f. 22–23).

Figura 2.5. “Milagro de la virgen de Quinche para Luis Muñoz de Guzman”. En este exvoto de 1796, obra del quiteño Vicente Albán, se describe en el pie de la imagen que María Luisa Esterripa, mujer del presidente de la Audiencia don Luis de Guzman, fue desahuciada por los médicos de la ciudad debido a un nivel avanzado de tabardillo. María pudo restablecer su salud, lo cual adjudicó a la mediación de la virgen del Quinche, por tener su imagen delante de su cama. Al final de la descripción dice: “Para perpetua memoria de su gratitud mandó a poner este cuadro entre los que decoran su templo con ánimo de que los que lo vean bendigan a la Madre”



Fuente: ARCA Arte Colonial. <http://artecolonialamericano.az.uniandes.edu.co:8080>.

Con el pasar de las décadas, he querido demostrar la simultaneidad anacrónica de dos conocimientos médicos: las creencias en la clemencia del cielo y los métodos en higiene pública. Los datos hacen visible que por más avances que pudieron tener los conocimientos en higiene pública, las creencias en las santas imágenes siempre fue un medio muy eficaz para remediar las epidemias y los desastres naturales. Así, la costumbre de traer a las santas imágenes a Quito continuó realizándose, según los Libros de Cabildo, hasta el año 1817. En

enero de ese año, debido a una peste, fue traída la imagen de Guápulo a la ciudad. Mientras que en abril, se estuvo experimentando una peste de viruelas y otras enfermedades que según el Cabildo secular provocó varias muertes, por lo que consideraron en primer lugar que el remedio más seguro era el de implorar la protección de la Virgen Santísima del Quinche (Cabildo de Quito 1808-1817, f. 156–157) (Figura 2.5). Según lo que se pensaba, ella era la única que podía mediar entre la ira de Dios y los mortales. Pero al mismo tiempo que ocurría esto, el Cabildo secular convocó a todos los facultativos de medicina para que se congregaran en la sala capitular del Ayuntamiento, con el fin de discutir la peste de viruelas y que se pudiera establecer el método curativo más conveniente. Los médicos llegaron al acuerdo de que Juan Manuel Gala presentara un discurso o tratado sencillo sobre la epidemia de viruelas, en donde especificara el método precautorio y curativo contra ellas (Cabildo de Quito 1808-1817, f. 157–158). El plan preventivo y precautorio contra la epidemia de viruelas fue presentado al Cabildo en el mismo mes de abril.

2.2. Vegetales útiles para la medicina

Así como las santas imágenes y la higiene pública fueron estratos de tiempo duraderos y simultáneos para combatir las epidemias y enfermedades en la Audiencia, otros conocimientos médicos fueron codificados y revisitados en algunos medicamentos. Desde ahora, visitaré cuatro objetos del conocimiento en donde, principalmente, los pasados y las expectativas coexistieron.

Para poder comprender los cuatro conceptos que he seleccionado en la interpretación, es necesario comenzar con algunos datos que expuso el misionero jesuita Juan de Velasco (1727-1792) en el Tomo I de su escrito *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*, que terminó de escribir en su exilio en Italia en el año de 1789. Conociendo las virtudes de muchas plantas medicinales y debido su vasta experiencia en diferentes partes de la Audiencia, Juan de Velasco (1844) describió y facilitó un largo listado de lo que el nombró “vegetales útiles para la medicina”. Jorge Cañizares Esguerra (2003, 94) ha destacado que, exiliado en Italia en la década de 1780, Juan de Velasco se interesó en develar las limitaciones epistemológicas de los extranjeros, por eso habría criticado el exagerado escepticismo de los lectores europeos sobre noticias americanas, por lo buscó en su historia natural del reino de Quito deslumbrar a los lectores europeos con constantes referencias a maravillas y curiosidades. Por tanto, según Cañizares Esguerra, Velasco reunió un catálogo de fenómenos naturales propios del reino de Quito, que a los ojos europeos podrían haberse interpretado como fábulas.

Apoyando las observaciones de Cañizares Esguerra (2003), sobre la crítica de Velasco a las limitaciones epistemológicas de los forasteros por su poco dominio de las lenguas indígenas, es que propuso catalogar la flora y fauna del reino introduciendo taxonomías en quechua para demostrar las deficiencias lingüísticas que estaban detrás de las tendencias naturalistas europeas a encontrar menos especies en el Nuevo Mundo. Justamente, esa defensa a la abundancia de especies la argumentó a partir de antiguos viajeros. En el Tomo I sobre *Historia Natural* afirmó que eran tan copiosas las plantas medicinales en el Reino de Quito que el médico y botánico francés, nombrado en varias fuentes anteriores y que fue parte de la compañía científica francesa que llegó en la primera mitad del siglo XVIII, Joseph de Jussieu se cansó de observar y describir. Asimismo, del también francés Charles Marie de la Condamine recordó su experiencia en el río Marañón. Un texto muy revisitado por Velasco, pues aquel pensaba que en esos parajes un botánico tendría trabajo por muchos años. Del naturalista y botánico quiteño Pedro Guerrero, del que dijo fue conocido vulgarmente como el Doctor Gallinazo, dijo haber obtenido la mayor información de plantas para sus descripciones. A partir del trabajo de Pedro llegó a la siguiente conclusión: “Observó y describió en solo ella [Provincia de Guayaquil] sobre cuatro mil simples, y aseguró que cada provincia del Reino era tan diferente en ellos, que ni la cuarta parte era comun á todas” (Velasco 1844, 32). Sin duda, el sostener su argumento en la vasta experiencia de Pedro Guerrero fue otra forma de argumentar la relevancia epistemológica de quienes habían experimentado por largo tiempo este espacio americano. Teniendo como base los estudios de estas tres personas, Velasco enumera y describe “algunos vegetales útiles para la medicina” (32-38), que existían o se comercializaban en la provincia.

El conocimiento que el jesuita Velasco tuvo de lo que nombro “vegetales útiles” permite comprender una clasificación de plantas medicinales en toda la Audiencia en lo que él diferenció entre tierras calientes y frías. Por ejemplo, en las tierras frías —como la Sierra o el Callejón— se producían plantas como la calaguala, ayaguache, canchalagua, vira vira, frailejón, entre otras. En tierras calientes —la Costa y el Oriente—, la cañafistola, zarzaparrilla, huayusa, sanangu, bejuquillo o ipecacuana, copauba, entre otras. Por su puesto, dentro de la clasificación hay otras plantas que se daban en ambientes calientes y fríos, como el paycu; en ambientes templados la chichira o la zabila; y otros vegetales útiles que Velasco no clasifica en ningún ambiente como la chilca, la coca o la contrayerba.

En las *Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito: siglo XVI-XIX*, recopilación que hace la historiadora Pilar Ponce (1994), se ha podido obtener información

sobre quiénes y cómo se utilizaban estos vegetales útiles. Por ejemplo, en 1770 el militar, cartógrafo y que fuera posteriormente gobernador de la Provincia de Maynas, Francisco de Requena y Herrera, describió que en la ciudad de Guayaquil eran muy frecuentes las enfermedades por indigestiones y otras comunes como las fiebres intermitentes, dolores cardíacos y cólicos, vómitos, diarreas, difterias y lenterías. Señaló que éstas podían convertirse en malignas por: “La fortaleza y disposición del enfermo y el médico o los disparates de los curanderos que los asisten” (Ponce 1994, 494).

Según Requena, en lo que se refiere a los curanderos, casi todos, y más las mujeres, se creían profesores. Un dato bastante importante si consideramos que las fuentes del capítulo anterior hacen fundamentalmente referencia a profesores, invisibilizando lo que fue el trabajo y conocimiento médico de las curanderas o profesoras en Guayaquil. Empero, pese a esta negativa representación de Requena, son varias las ocasiones en que se señala en las *Relaciones Histórico-Geográficas* que en los pueblos no existían médicos, por lo cual, especialmente los indios, debían acudir a las curanderas. Por ejemplo, en el año de 1808, en Cotacache los convalecientes debían recibían el cuidado de “viejezuchas” que los asistían con medicamentos caseros (Ponce 1994, 714-718). El mismo año en Tumbabiro se reconoce el oficio de las curanderas por los felices efectos en la aplicación de hierbas medicinales (Ponce 1994, 723-28). En el caso de Otavalo, y de muchos otros lugares, se dice en reiteradas ocasiones que no había boticas para poder curar las enfermedades, por eso también los indios acudían a las curanderas que utilizaban las “hierbas del país” (Ponce 1994, 739-744). Hacia 1807, en Catacocha (jurisdicción de la ciudad de Loja) tampoco había boticas, médicos ni cirujanos, por lo que la gente debía recurrir a la ayuda de algunas “ancianas” (Ponce 1994, 761-763). De acuerdo a estas descripciones, se puede inferir que los conocimientos de las hierbas del país estaban acumulados en los pueblos, especialmente por las curanderas y sobre todo en las de mayor edad.

En las mismas *Relaciones Histórico-Geográficas* de la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del XIX, se facilita información sobre un número amplio de hierbas medicinales, en donde sobresalen el payco, la calaguala y la manzanilla, pero muy pocas veces se describen sus usos. En cambio, Juan de Velasco facilitó un largo listado de plantas medicinales y algunos de sus usos. Pero al ser tantas las plantas que se reconocen en la *Relaciones Histórico-Geográficas* y principalmente en el escrito del padre Velasco, he decidido centrarme en cuatro plantas que produjeron el desafío intelectual y otras fueron convertidas en máquinas del tiempo, las cuales permiten rastrear las múltiples temporalidades, técnicas y

prácticas que se codificaron en estas medicinas. Además, son plantas en que el mismo jesuita reconoce la importancia y uso para la medicina, así como en la comercialización que se daba en la Audiencia.

2.3. Cascarilla

La cascarilla o por entonces mundialmente conocida como quina, ha sido una planta detalladamente estudiada por la historiografía de la medicina. En *The Andean Wonder Drug*, Matthew Crawford (2016, 3-20) estudió a la quina como un artefacto cultural en el Imperio Español, en donde esta planta fue evaluada y utilizada por curanderos, comerciantes, farmacéuticos, naturalistas administradores coloniales. En sí, demuestra que la quina estuvo conectada a distintos saberes o a una cultura epistémica (*epistemic culture*), en que dichas redes fueron disputadas por la tenacidad de los recolectores de corteza, curanderos, comerciantes y funcionarios locales que trataban de afirmar su propio conocimiento y experiencia sobre una aparente impotencia de farmacéuticos y botánicos españoles que fueron agentes del imperio, colocando de esta forma en duda la eficacia de la ciencia moderna como herramienta del imperio. El estudio de Crawford hace visible, además de una diversidad epistémica, que la ciencia moderna en el Imperio Español no sólo estaba lejos de la hegemonía, sino que a veces fue impotente frente a los heterogéneos mundos sociales, culturales y naturales que conformaban el imperio.

Más recientemente, en *A Singular Remedy: Chinchona Across the Atlantic World, 1751-1820*, Stefanie Gänger (2021) ha demostrado cómo la quina, cinchona o cascarilla se movió más allá de los límites del Imperio Español, enfocándose en la circulación por el Atlántico y en los consumos de esta medicina por diversas sociedades. Es decir, ha escrito una historia de cómo el conocimiento médico de esta planta fue compartido entre y a través de una amplia y dispersa geografía. Así muestra que la quina tuvo la capacidad de atarse a los lugares, es decir de adaptarse, ser reformada y manipulada. Gänger muestra esa fabulosa transformación de la quina, desde ser considerada en el siglo XVII como un específico contra las fiebres intermitentes, a poder curar varias enfermedades en el siglo XVIII y convirtiéndose en un remedio universal.

Empero, sin olvidar estas interpretaciones globales de la quina, en esta sección mi interpretación prestará atención a una copia de “La Descripción Del árbol De La Quina”¹²⁶

¹²⁶ “Copia De La Descripción Del árbol De La Quina Hecha En 1737 Por La Condamine, Traducida Del Francés Y Aumentada Con Notas Relativas a La Quina De Bogotá Por Sebastián José López Ruiz. Contiene Cuatro Láminas, Dos De Ellas En Color, Mostrando El Aspecto De La Planta Y El Despiece De ésta.”, 1778. Archivo

que hizo en 1737 el francés Charles Marie de la Condamine (1701-1774), naturalista de la Misión Geodésica que estuvo por entonces en la Real Audiencia de Quito. Esta fue traducida del francés al castellano en 1787 por Sebastián José López Ruiz, quien fue un botánico y médico que ejerció sus facultades en el Virreinato de Nueva Granada, especialmente desde 1778, cuando se le asignó la investigación y exploración de la quina en Santa Fé y Quito (Amaya 2016), motivo por el cual tradujo la descripción de La Condamine.

Antes quiero hacer una salvedad de esta traducción con respecto a las que interpretó Neil Safier. En *La Medición del Nuevo Mundo: La Ciencia de la Ilustración y América del Sur*, Safier (2016) muestra en reiteradas ocasiones que las prácticas europeas borrarán o desfiguraron los conocimientos americanos en las producciones de naturalistas de la Misión Geodésica que llegó a la Real Audiencia de Quito en 1735. Safier demuestra fehacientemente la maquinación francesa para hacerse de los conocimientos americanos de, por ejemplo, el mapa producido por Pedro Vicente Maldonado y que así finalmente La Condamine se haya vuelto dueño exclusivo de la elaboración cartográfica. Una reflexión explícita de su trabajo es demostrar que el conocimiento producido por los naturalistas de la Misión Geodésica jamás fue un producto esencialmente europeo, sino que fue co-producido entre hispanoamericanos, indígenas y europeos.

Pero quisiera detenerme en el capítulo 7 de la obra, en donde Safier (2016, 317-321) comunica cómo las prácticas editoriales, en su intento por presentar un conocimiento universal, de Chevalier de Jaucourt en la *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné* (1765) desfiguró las fuentes que La Condamine refirió explícitamente en el documento original. Contrariamente a lo que consiguió visibilizar Safier, la traducción de López Ruiz reproduce las fuentes con que La Condamine produjo su texto. Por lo que se puede observar claramente la importante labor que tuvo un lugareño de las montañas de Cajanuma en Loja, Fernando de la Vega, en la producción del conocimiento de la cascarilla. Motivo por el cual también utilizaré otros informes posteriores en donde el mismo lugareño es consultado sobre las virtudes medicinales de la cascarilla.

Por otro lado, si se considera que la traducción de López Ruiz vuelve a reproducir las fuentes de La Condamine, podríamos considerar otros antecedentes sobre la producción de conocimiento del francés. Como ha interpretado Jorge Cañizares-Esguerra (2003, 94), el

padre Juan de Velasco criticó a los filósofos viajeros por sus incompetencias lingüísticas, pues a pesar de sus formaciones filosóficas y uso de instrumentos, como Charles Marie de la Condamine y Antonio de Ulloa, para Velasco sus interpretaciones no eran fiables. Debido a sus cortas visitas a lugares y la ignorancia lingüística, Velasco los considero dependientes de sus informantes. Es más, Cañizares-Esguerra (2003, 94), añade que, según Velasco, la ignorancia cultural y lingüística de La Condamine lo hizo presa fácil de la manipulación de los indios, quienes lo habrían pensado como una persona ingenua y estúpida. Según esta interpretación, viajeros como La Condamine no tuvieron herramientas críticas para sopesar la credibilidad de sus informes. Sin embargo, como se mostrará de la *Descripción del árbol de la Quina*, los informantes a los cuales se refiere La Condamine hablaban la lengua castellana, cuestión fundamental para que haya obtenido gran cantidad de conocimiento del cascarillero y español Fernando de la Vega.

Para comenzar, en el año de 1737 y durante su estancia en la ciudad de Loja, Charles Marie de la Condamine elaboró la *Descripción del árbol de la Quina*. Todavía hasta el año 1778, en que Sebastián Josef López Ruiz hizo la traducción al castellano, era una de las pocas descripciones del árbol. Sebastián López aseguró que, hasta su traducción, el admirable específico había sido descubierto en otros muchos territorios de América. El haber encontrado el árbol en otros territorios fue un alivio para el traductor, considerando que los de Loja y sus montañas estaban casi aniquilados por los continuos acopios de quina que se obtenían de ellos. También afirmó que los montes de Jaen de Bracamoros y Cuenca abastecían de quina a América y Europa, siendo poco lo que Loja aportaba a la Real Botica.

El viaje que realizó La Condamine a Loja no fue fortuito. Con motivo de los negocios de la compañía, el 18 de enero de 1737 salió de Quito con rumbo a Lima, eligiendo tomar el camino por Cuenca. Producto de su curiosidad quiso observar el árbol de la quina y otras plantas raras e incógnitas que tenía aquel país fértil. Pues aseguró que hasta ese momento en Europa se tenía un imperfecto conocimiento del árbol. De acuerdo a los antecedentes que fue recopilando, la mejor quina se obtenía de la montaña de “Caxanuma”, distante dos leguas y media hacia el Sur de Loja. El día 03 de febrero de 1737 La Condamine fue a esa montaña: “Pasè aquella noche en su cima en la casa de un hombre de aquel pais que habitaba alli para estar más inmediato à los arboles de Quina, siendo su ocupacion ordinaria y unico comercio hacer acopios de sus cortezas”.¹²⁷ Aquella casa, según Safier (2016) y Crawford (2016), fue la

¹²⁷ “Copia De La Descripción Del árbol De La Quina Hecha En 1737 Por La Condamine, Traducida Del Francés Y Aumentada Con Notas Relativas a La Quina De Bogotá Por Sebastián José López Ruiz. Contiene Cuatro

del cascarillero Fernando de la Vega, quien le enseñó sus conocimientos del árbol. Así fue que examinó varios de los admirables árboles, llevándose varias ramas con flores a Loja para poder hacer sus diseños.

Comúnmente se distinguían tres especies de quina, pero en Loja le dijeron que las tres especies sólo se diferenciaban en sus virtudes:

Porque la blanca apenas tenia alguna que la roja era superior à la amarilla, y que los arboles de estas tres especies no tenian diferencia alguna esencial, pero mi hospedero en Caxanuma me aseguro lo mismo, que despues me han confirmado varias personas mejor informadas, y es que la amarilla, y la roja no tienen diferencia notable en la flor, oja, ni fruto, como tampoco en la corteza vista por su parte exterior.¹²⁸

A partir de este conocimiento adquirido de la gente local, llegó a la conclusión que la diferencia entre la quina roja y amarilla era ligera. López complementó estas observaciones con las realizadas varios años después, pues se aseguraba que ambas tenían excelentes virtudes para curar con repetidos efectos favorables sobre muchos enfermos de tercianas y otras dolencias.

En toda la estancia en Caxanuma, al que nombró su hospedero, fue fundamental para el conocimiento que adquirió La Condamine. Le dijo que la quina blanca tenía una hoja más redonda y menos lisa que las otras dos especies, además era algo más áspera. Así también, su flor y semilla eran más blancas y gruesas, como su corteza exterior más blanquecina. En cuanto a su ubicación, le habría ayudado a la siguiente conjetura:

Crece ordinariamente en lo mas alto del monte, y nunca se encuentra Junta con la amarilla, ni la roja; porque estas nacen comunmente en la mitad de las subidas de las cuestas, tanto en las profundidades, como en las gargantas de las montañas, y con mas particularidad en los sitios mas descubiertos.¹²⁹

Láminas, Dos De Ellas En Color, Mostrando El Aspecto De La Planta Y El Despiece De ésta.”, 1778. Archivo del Real Jardín Botánico, Serie Escritos Botánicos, Signatura RJB03/0004/0011/0010. Folio 5 anverso.

¹²⁸ “Copia De La Descripción Del árbol De La Quina Hecha En 1737 Por La Condamine, Traducida Del Francés Y Aumentada Con Notas Relativas a La Quina De Bogotá Por Sebastián José López Ruiz. Contiene Cuatro Láminas, Dos De Ellas En Color, Mostrando El Aspecto De La Planta Y El Despiece De ésta.”, 1778. Archivo del Real Jardín Botánico, Serie Escritos Botánicos, Signatura RJB03/0004/0011/0010. Folio 5 reverso.

¹²⁹ “Copia De La Descripción Del árbol De La Quina Hecha En 1737 Por La Condamine, Traducida Del Francés Y Aumentada Con Notas Relativas a La Quina De Bogotá Por Sebastián José López Ruiz. Contiene Cuatro Láminas, Dos De Ellas En Color, Mostrando El Aspecto De La Planta Y El Despiece De ésta.”, 1778. Archivo del Real Jardín Botánico, Serie Escritos Botánicos, Signatura RJB03/0004/0011/0010. Folio 5 reverso.

Sí observó que el árbol nunca se podía hallar en las llanuras. La Condamine llegó a preguntarse: “Resta saber si esta variedad proviene solamente de la diferencia del terreno, y del mayor frío à q.^e està expuesta”.¹³⁰ Su corta estadía en Loja no le permitió examinar directamente las diferencias de colores, virtudes y diversidad de las especies. Además, dijo, el examen necesitaba de la inspección de un botánico como fue su compañero Joseph de Jussieu. También hizo una descripción de la técnica para despojar la corteza del árbol, que seguramente también la aprendió y observó de su hospedero. Se utilizaba un cuchillo ordinario que se sostenía con ambas manos y luego se introducía para cortar la corteza en la parte más alta del árbol, hasta donde alcanza el operario. Así se cargaba sobre el cuchillo, sajándolo hasta la parte más baja que podía. Intuyó que los árboles que estaban en los contornos de donde se habían sacado los primeros y más antiguos no gozaban de la misma virtud. Según lo que logró recabar, los antiguos eran más gruesos que los nuevos pero habían muerto después que les despojaron de sus cortezas. Por experiencia se había reconocido que por esa misma causa morían igualmente los nuevos, los cuales se adjudicó que no gozaban de la misma virtud curativa que los antiguos.

En Loja la gente le aseguró que antiguamente se preferían las cortezas más gruesas, las cuales tenían mayor precio. Con el tiempo los mercaderes comenzaron a preferir las más delgadas, lo que hipotetizó como una conveniencia para poder comprimir mejor las cortezas en las petacas de cuero donde se acomodaban “quebrantadas”. Sin embargo el director de la Compañía Inglesa del Mar del Sur en Panamá le dijo que tal preferencia se debía al conocimiento que se había adquirido por análisis químicos y experiencias realizadas en Inglaterra entre los diferentes grosores de la corteza.¹³¹ Tal respuesta la comparó con la dificultad de secado que podían tener las cortezas gruesas, pues podía contraer y conservar fácilmente humedad, lo cual las podría haber desacreditado. Con el pasar de los años, López experimentó que las cortezas gruesas o delgadas de quinas de Santafé producían los mismos efectos deseados.¹³²

¹³⁰ “Copia De La Descripción Del árbol De La Quina Hecha En 1737 Por La Condamine, Traducida Del Francés Y Aumentada Con Notas Relativas a La Quina De Bogotá Por Sebastián José López Ruiz. Contiene Cuatro Láminas, Dos De Ellas En Color, Mostrando El Aspecto De La Planta Y El Despiece De ésta.”, 1778. Archivo del Real Jardín Botánico, Serie Escritos Botánicos, Signatura RJB03/0004/0011/0010. Folio 5 reverso.

¹³¹ “Copia De La Descripción Del árbol De La Quina Hecha En 1737 Por La Condamine, Traducida Del Francés Y Aumentada Con Notas Relativas a La Quina De Bogotá Por Sebastián José López Ruiz. Contiene Cuatro Láminas, Dos De Ellas En Color, Mostrando El Aspecto De La Planta Y El Despiece De ésta.”, 1778. Archivo del Real Jardín Botánico, Serie Escritos Botánicos, Signatura RJB03/0004/0011/0010. Folio 7 reverso.

¹³² “Copia De La Descripción Del árbol De La Quina Hecha En 1737 Por La Condamine, Traducida Del Francés Y Aumentada Con Notas Relativas a La Quina De Bogotá Por Sebastián José López Ruiz. Contiene Cuatro

En cuanto al descubrimiento y uso de la quina por los indios, La Condamine entrega otros antecedentes. Según se decía, los indios: “Infundian en agua por espacio de un día la corteza quebrantada, y separada del residuo, la daban à beber à los enfermos”.¹³³ También existía una antigua tradición, de la cual el mismo La Condamine no se fiaba, en que los americanos dieron el descubrimiento del remedio a los leones, de quienes aseguraban algunos naturalistas que padecían una especie de fiebre intermitente. Decían: “Haviendo observado los de aquel país que estas fieras comian las cortezas del arbol de la Quina; la usaron en las calenturas accesionales bastante comunes alli, y entonces conocieron su virtud saludable”.¹³⁴

Empero, una cuestión que lo asombró fue lo imposible de convencer a los cascarilleros de la Provincia de Quito sobre la utilidad del medicamento, pues, por ejemplo, en Guayaquil existía repulsión a su uso. Aunque esto podría parece increíble cuando Charles de la Condamine posiciona a Guayaquil como uno de los principales puntos de comercialización de la quina. Asimismo, afirmó que en el Perú se hacía “poco caso y uso de ella”, pues en Lima le tenían miedo y la utilizaban poco. En Quito mucho menos y en Loja casi nada.¹³⁵ Para poder ejemplificarlo, La Condamine describe un caso del poco uso y conocimiento que se tenía generalmente de la quina. En Puertoviejo se la dio de beber a un criollo español que padecía tercianas hacía muchos meses. No encontró en esa ciudad algún vecino que conociera el remedio, considerando que la ciudad se encontraba muy cerca de Guayaquil. Fue así su sorpresa al observar que la gente no supiera de un remedio que en el resto del mundo era tan celebrado, como bien lo han estudiado Gänger (2021) y Crawford (2016).

Años más tarde, el mismo cascarillero que informó a La Condamine del árbol de la quina, fue nuevamente visitado. En el año de 1752 Miguel de Santiesteban obtuvo el conocimiento de los usos de la cascarilla o quina del que él describió como un octogenario español de la ciudad

Láminas, Dos De Ellas En Color, Mostrando El Aspecto De La Planta Y El Despiece De ésta.”, 1778. Archivo del Real Jardín Botánico, Serie Escritos Botánicos, Signatura RJB03/0004/0011/0010. Folio 8 anverso.

¹³³ “Copia De La Descripción Del árbol De La Quina Hecha En 1737 Por La Condamine, Traducida Del Francés Y Aumentada Con Notas Relativas a La Quina De Bogotá Por Sebastián José López Ruiz. Contiene Cuatro Láminas, Dos De Ellas En Color, Mostrando El Aspecto De La Planta Y El Despiece De ésta.”, 1778. Archivo del Real Jardín Botánico, Serie Escritos Botánicos, Signatura RJB03/0004/0011/0010. Folio 10 anverso.

¹³⁴ “Copia De La Descripción Del árbol De La Quina Hecha En 1737 Por La Condamine, Traducida Del Francés Y Aumentada Con Notas Relativas a La Quina De Bogotá Por Sebastián José López Ruiz. Contiene Cuatro Láminas, Dos De Ellas En Color, Mostrando El Aspecto De La Planta Y El Despiece De ésta.”, 1778. Archivo del Real Jardín Botánico, Serie Escritos Botánicos, Signatura RJB03/0004/0011/0010. Folio 10 reverso.

¹³⁵ “Copia De La Descripción Del árbol De La Quina Hecha En 1737 Por La Condamine, Traducida Del Francés Y Aumentada Con Notas Relativas a La Quina De Bogotá Por Sebastián José López Ruiz. Contiene Cuatro Láminas, Dos De Ellas En Color, Mostrando El Aspecto De La Planta Y El Despiece De ésta.”, 1778. Archivo del Real Jardín Botánico, Serie Escritos Botánicos, Signatura RJB03/0004/0011/0010. Folio 20 reverso.

de Loja, cuyo nombre fue Fernando de la Vega. Santiesteban lo juzgó como un “ansiano [...] muy bien instruido y de gran juicio”,¹³⁶ quien en el año antes mencionado le escribió un informe sobre las *Virtudes de la Cascarilla, de ojas, cogollos, corteza, polbos y corteza de la raíz*. Lo relevante de este escrito, a diferencia de los reiterados conocimientos acumulados sobre la corteza, es que La Vega ha comunicado técnicas relacionadas con las virtudes medicinales de otras partes del árbol, cuestión que no apareció en la descripción de La Condamine. Santiesteban lo identificó como un español, quien con el pasar del tiempo, en Loja adquirió varios conocimientos y usos de la planta.

Fernando de la Vega le comunicó tres técnicas para obtener las virtudes de la cascarilla. Primero, los cogollos y hojas se aplicaban a las personas que tenían dolores de espalda y pulmonía:

En manojos de la fresca puestos en la parte donde ocurre el dolor, y el mismo dia le sana por mucho tiempo de la cascarilla colorada, que es la mas eficaz [...] [Asi mismo, la consideraba eficaz para] estañar el flujo de sangre de las ensias, y reafirmar la dentadura ademas de limpiar la corrupcion de las ensias.¹³⁷

Segundo, de las mismas hojas y cogollos se obtenía el polvo seco, el cual se aplicaba a cualquier llaga. Esto producía que las llagas se secaran y sanaran. Tercero, los polvos de la cascarilla curaban las calenturas cotidianas, intermitentes y las tercianas, aunque éstas fueran dobles. El procedimiento era el siguiente:

Puestos en infuzion, una libra de ellos en un frasco de agua, y que este en dha infuz.^{on} mas de dose oras, y se meneê, dos, ô tres veses, para que expeda la sustansia, y de esta infuzion, liquida, y clara, se le dara al pasiente, como la cantidad de vna jicara de chocolate de mañana, y si le retentase el frio, ôtro tanto, âl repuntar la calentura, ôtro tanto preocupando que anteceda a la evacuacion y desahogo de las venas.¹³⁸

Una parte de esta cita fue tachada en el escrito, en donde se decía: “Y de ningun mal se de la Cascarilla a ningun pasiente ântes de haver ébacuado el humor pecante, y si fuese

¹³⁶ “Informe Acerca De Las Virtudes Medicinales De La Quina De Loja Recogido Por Fernando De La Vega.”, 1752. Archivo del Real Jardín Botánico, Serie Escritos Botánicos, Signatura RJB03/0004/0011/0001. Folio 4 anverso. Enlace descripción del documento: https://csic-primo.hosted.exlibrisgroup.com/permalink/f/m4830f/34CSIC_ALMA_DS21150856560004201

¹³⁷ “Informe Acerca De Las Virtudes Medicinales De La Quina De Loja Recogido Por Fernando De La Vega.”, 1752. Archivo del Real Jardín Botánico, Serie Escritos Botánicos, Signatura RJB03/0004/0011/0001. Folio 3 anverso.

¹³⁸ “Informe Acerca De Las Virtudes Medicinales De La Quina De Loja Recogido Por Fernando De La Vega.”, 1752. Archivo del Real Jardín Botánico, Serie Escritos Botánicos, Signatura RJB03/0004/0011/0001. Folio 3 anverso.

necesario”.¹³⁹ Lo cual corrobora la eficacia que el español le asignó. El específico y el procedimiento no sólo servían para esas calenturas, sino que también para el tabardillo, dolor de costado y los principios de hidropesía. Pues producto de las experiencias, el conocimiento de Fernando se podía anticipar a estas enfermedades con este polvo de cascarilla. Mientras que para curar el dolor de costado el procedimiento fue el siguiente:

Se ha de dar dha bebida caliente, y q.^e la repitan dos, ô tres veses, por lo q.^e sudan con ella; y todas estas medicinas piden la dieta de solo el dulce, por q.^e se opone â toda la Virtud de la Cascarilla; y los dias q.^e se toma la Cascarilla, mitiga la sed, y continuado despila el baso, no bebiendo mas agua que la de su infusion.¹⁴⁰

Es más, La Vega también le comunicó a Santiesteban las formas de convertir en más eficaz los polvos de cascarilla. Se podían agregar seis onzas del polvo en un frasco de buen vino, donde debían estar veinticuatro horas. Después de ese tiempo se debía colar y arrojar las heces. Posteriormente, se agregaban otras seis onzas y se efectuaba tres veces el mismo procedimiento:

De forma q.^e queda dho Vino de tres infusiones, y se an gastado dies y ocho onzas de dhos, polbos y de este Vino se le daran al paciente seis onzas muy de mañana, y âconteze inmediatamente comensar el escalofrio con notable extremo, y durar poco, y al mismo tmpô, q.^e comienza dho frio se le ân de dar otras seis onzas, y otras tantas al comensar la calentura, q.^e sera violentisima, y despues de una ora, ô antes, empesara un sudor mui copioso, y le tendran prebenida al paciente alguna sustanzia y quedara libre de cualquier calentura, y en corroborandose algunos dias le jaropearan, purgaran, y sangraran de abajo si lo hubiese menester.¹⁴¹

Por lo experimentado, el extracto de la cascarilla colorada era la más eficaz contra todos los achaques. Sin embargo, Fernando juzgó que los extractos o infusiones a partir de hojas y cogollos no eran tan eficaces como los elaborados con la corteza del árbol. Es más, introdujo otra jerarquía superior de eficacia, en donde la corteza de la raíz era mejor que todas las anteriores. Por lo que habían experimentado con las raíces, su virtud era más eficaz tomándola

¹³⁹ “Informe Acerca De Las Virtudes Medicinales De La Quina De Loja Recogido Por Fernando De La Vega.”, 1752. Archivo del Real Jardín Botánico, Serie Escritos Botánicos, Signatura RJB03/0004/0011/0001. Folio 3 anverso.

¹⁴⁰ “Informe Acerca De Las Virtudes Medicinales De La Quina De Loja Recogido Por Fernando De La Vega.”, 1752. Archivo del Real Jardín Botánico, Serie Escritos Botánicos, Signatura RJB03/0004/0011/0001. Folio 3 anverso y reverso.

¹⁴¹ “Informe Acerca De Las Virtudes Medicinales De La Quina De Loja Recogido Por Fernando De La Vega.”, 1752. Archivo del Real Jardín Botánico, Serie Escritos Botánicos, Signatura RJB03/0004/0011/0001. Folio 3 reverso.

en cantidad de veinte gramos e infundada en buena aguardiente o buen vino. Como las infusiones anteriores, también se podía aplicar a los dolores de muelas.

Por último, del árbol se obtenía otro producto nombrado “sal de la cascarilla”. Se podía aplicar al primer escalofrío, pues con un adarme de ésta en zumo de naranja o en cocimiento de “yerba de perro” se podía contrarrestar toda especie de calentura. Este extracto “liquidado” y bebido en vino tibio, podía aliviar y sanar todas las ventosidades altas y corromper todos los achaques. Según lo aseguró Fernando de la Vega, todos estos procedimientos fueron obtenidos a partir de la experiencia.

Un año más tarde del citado informe, con motivo de estimar los costos de envío del específico de quina desde la Audiencia (puerto de Guayaquil) hasta España, Miguel de Santiesteban describe que en el tránsito desde la capital Quito hasta la ciudad de Loja le informaron de los diferentes sitios y parajes en que se criaba ese admirable específico.¹⁴² Así se enteró que el árbol de la quina se criaba en las montañas de las provincias de Chimbo, Alausi y Cuenca. Durante su viaje dijo haber sido auxiliado de personas inteligentes para poder examinar y comparar sus hojas, flores y frutos con los diseños que le habían dado.

En Loja, el celebradísimo remedio se producía originariamente en los montes de “Cajanuma” y “Uritusinga”, que eran parte de la gran cordillera. Aunque también se encontraba en otros lugares de la cordillera, como Ayabaca y Guancabamba en la jurisdicción del corregimiento de Piura. En ese entonces, la de Ayabaca no era bien reconocida pero la de Guancabamba se decía que competía en eficacia con la de Cajanuma, aunque se encontraba del todo consumida. También se había descubierto el específico en otros lugares distantes de Loja, como en la Provincia de Jaen, en los contornos de Riobamba, en las montañas de los pueblecillos de Angas y Chillanes de la Provincia de Chimbo, en las montañas de la Provincia de Alausí, en los montes de Paute y Gualaseo que se encontraban a 70 leguas de Cuenca, en la cuesta de San Antonio de la Provincia de Chimbo. Personalmente, Santiesteban había descubierto muchos árboles de quina en dicha cuesta de San Antonio; asimismo, encontró el árbol sobre las montañas del camino que iba de Quito a Santafé, específicamente en las montañas inmediatas al río Juanamambu y las de Verruecos al norte de la ciudad de Pasto, las cuales consideraba semejante a las de Loja; en los contornos de Popayán; y al norte de Quito. En lo que se refiere a la eficacia de estos diferentes árboles de quina distribuidos en la cordillera:

¹⁴² Miguel de Santiesteban, “Relación informativa práctica de la quina de la ciudad de Loxa”, Santa Fé de Bogotá, 1753, Biblioteca del Palacio Real de Madrid, II/2823, folios 82–88.

Y aunque de algunos años, a esta parte se há llebado a Panama y a España de la Quina que se cria en las Provincias de Piura, Jaen, Cuenca, y Chimbo, se há hecho poca estimaz.^{on} de ella, sea por que se haya reconocido menos eficacia en su virtud, ó sea por un efecto de preocupacion a favor de la de Loja.¹⁴³

Finalmente, Santiesteban aseguró que era tan poco el consumo que tenía la quina en el Perú y el nuevo Reino de Granada, exceptuando la ciudad de Lima y algunos lugares de la Costa. Lo cual parece extraño si se considera el conocimiento que Fernando de la Vega le comunicó. Santiesteban observó que en los países fríos (Sierra) no se padecían fiebres intermitentes, pero las condiciones calientes de otros países propiciaban las condiciones venenosas para la proliferación de las fiebres. Por otro lado, sugirió que la quina de Loja fuera comercializada a las ciudades, villas y lugares del Reino del Perú, Chile, Quito, Tierrafirme y el Nuevo Reino de acuerdo a lo que necesitasen sus gobernadores y el consumo de sus boticas.

En resumen, por un lado, la interacciones de La Condamine y Santiesteban con Fernando de la Vega, transformaron a este último en un informante clave para conocer las variadas técnicas con que se utilizaba la cascarilla para curar las enfermedades. Lo más sorprendente es que La Vega les informa que no sólo se utilizaba la corteza del árbol, sino que diferentes partes de éste. Por el otro, llama la atención que un medicamento simple tan conocido en el mundo no haya sido tan utilizado en la Audiencia o en el Perú, según lo aseguró La Condamine y Santiesteban. En el capítulo anterior, el médico Santa Cruz y Espejo también señaló el poco conocimiento que se tenía de la cascarilla hacia fines del siglo XVIII en la Audiencia. Lo contradictorio es que Velasco (1844, 36) reconoce a la quina o cascarilla como un febrífugo muy reconocido a nivel mundial y uno de los vegetales útiles de la Audiencia, no obstante, no se refiere a que haya sido utilizado extensamente en la Audiencia, aún cuando se exportaba en grandes cantidades desde allí. Según estas observaciones, se puede proponer que la cascarilla no fue un medicamento universal en la Audiencia. Aunque en las boticas de la ciudad de Quito fue un medicamento infaltable y más adelante demostraré que también fue muy utilizada por los misioneros jesuitas de Maynas. Sin embargo, las observaciones de La Condamine, Santiesteban y Santa Cruz y Espejo pueden sostener que el conocimiento de la cascarilla no se desarrollaba de igual forma en los distintos espacios y tiempos.

2.4. Bejuco de Guayaquil

¹⁴³ Miguel de Santiesteban, “Relación informativa práctica de la quina de la ciudad de Loxa”, Santa Fé de Bogotá, 1753, Biblioteca del Palacio Real de Madrid, II/2823. Folio 85 reverso.

En la Audiencia de Quito existieron varios tipos de bejucos para curar las enfermedades. Uno de los más famosos era el bejuquillo o ipecacuana —seguramente el mismo bejuquillo que utilizó en sus curaciones el curandero Agustín López del capítulo anterior—, que según Velasco para fines del siglo XVIII era bien conocido en el mundo, especialmente por su virtud contra las evacuaciones de sangre. Velasco (1844) aseguró que el mejor se producía en Guayaquil. El mismo autor describe que en la Gobernación de Maynas se producían otros bejucos: como el *machacui-huasca* (bejuco de la culebra), eficaz contra las calenturas continuas o tabardillo; el *sanangu* que quitaba las frialdades de los nervios y huesos; o el *supai huasca* (cuerda del demonio), eficaz para curar la sarna. También se refiere a un bejuquillo muy eficaz de Maynas, cuyo nombre era *cumal huasca*. Este bejuco era un purgante muy violento que utilizaba los indios de Maynas (Velasco 1844, 32-38). Según sus fuentes, muchos misioneros aseguraron que podía purgar con tanta eficacia que le podía costar rápidamente la vida al paciente. Para que eso no ocurriera, otra persona debía hablarle al purgado: “Por eso nunca se expone este al peligro de purgarse á solas, para llamar y hacer que le hable cuando le pareciere conveniente” (74).

Sin embargo, Velasco se enteró por medio del padre jesuita Joseph o José Gumilla (1686-1750) de las Misiones del Orinoco, de la existencia de un bejuco en Guayaquil muy eficaz contra el veneno de las culebras, el que también describió Velasco. Antes es apropiado entender cómo es que el padre Gumilla, tan lejos de Guayaquil, pudo llegar a referirse a este bejuco. La reflexión del padre Gumilla aparece en el Tomo II, capítulo III de *El Orinoco Ilustrado, y Defendido, Historia Natural, Civil, y Geographica de este Gran Río...*, segunda impresión de 1745. El bejuco de Guayaquil se describe en el contexto idolátrico que trató de estudiar el padre jesuita, donde se preguntó: “¿Si aquellas Naciones tienen idolatría? Si tienen noticia del Demonio, y se valen de él, ó no?” (28). Para responder a esto, utilizó información tanto de las misiones que experimentó él como las que les proporcionaron sus informantes indios.

El padre afirmó que las naciones conocían al Demonio y que cada una le daba un nombre en su lengua: “Los Indios Achaguas le llaman Tawasimi: los Betoyes y Jiraras Memelú: los Guajivas Duati: los Guaraunos Jebo” (Gumilla 1745, 29). Pero se expresó consolado porque dichas naciones no le daban culto ni adoración a lo que él reconocía como Demonio. Más bien, conjeturó el misionero, lo tenían por malhechor y le atribuían todos sus males. Por ejemplo: “Los Indios Guamos, le atribuyen sus enfermedades; los Mapoyes, los daños de sus sementeras; los Guayquiries, le tienen por autor de pleitos y riñas. Los Betoyes le atribuyen la

muerte de todos los párvulos” (29). Aquellos significados que Gumilla resumió, dijo que fueron la base para la eficaz evangelización de los misioneros, pues les ayudaban para poder explicar a los indios la doctrina y aumentarles el horror a los que su religión consideraba enemigos —como lo fueron los hechiceros.

El padre Gumilla (1745, 29) no negó que existieran “indios taimados y parleros” que trataban con el Demonio, pero tenía más certeza en que aquellos con esa fama eran embusteros y se fingían amigos del Demonio. Según su interpretación, lo hacían para sobresalir, ser temidos y para que no se les negara nada por el resto del gentío, lo cual juzgó como la razón por la que vivían respetados, atendidos y con abundancia de todo lo que deseaban. Sabía que en algunas naciones llamaban a estos indios “moján”, en otras “piache” y en otras “alabuquí” (30). Esta interpretación, toma a estos indios taimados y parleros como un objeto desafiante, pues Gumilla lleva a pensar cómo los embusteros aplicaban a la vez curas eficaces, lo cual como irá mostrando lo llevará a creer en medicamentos y practicas que, como también lo trató de hacer Velasco, otros considerarían extraordinarias.

Gumilla (1745, 30) llamó a las técnicas de curación de esos indios embusteros “máquinas fantásticas”. Para que podamos entender la complejidad y las contradicciones de ese concepto, me basaré en los mismos cuatro ejemplos de curación contra los venenos que utilizó el misionero. Primero, relató el uso de unas píldoras por un afamado moján en la selva de Casiabo, quien en un comienzo se encontraba oculto a los misioneros. Su nombre fue Tulujáy, quien después dice el padre, se convirtió al Cristianismo y él mismo lo nombró Carlos. Describe que el moján tuvo una escuela a la cual concurrían los indios de aquellos países, sin embargo no todos aprendían o se sujetaban a su enseñanza debido a los rigurosos ayunos de cuarenta días a los fueron obligados. Quienes cumplían con la cuarentena o ayuno, que consistía en preparados con varias yerbas que les hacía tragar y sin mascar en forma de tres píldoras del tamaño de una pepita de guinda: “Y le decía que aquel antídoto era contra todo género de veneno, y que ya quedaba seguro de todos sus émulos y enemigos” (Gumilla 1745, 30-31). Aquellos indios que realizaban eficazmente el ayuno, pasaban a ser nombrados “curados”, y con solo saber los otros indios del eficaz ayuno del indio que pasó por el ritual, le llegaban a tener miedo y respeto. A partir de sus observaciones y averiguaciones, Gumilla hizo una diferencia entre esta simple credulidad de los indios con las eficaces virtudes de algunas hierbas contra los venenos.

Conociendo esos resultados, el padre Gumilla (1745) comenzó a hacer averiguaciones. Cuando le preguntó a un indio, quien le habría pedido que no dijera su nombre, cuál era la

causa de la palidez de otro indio, el indio le respondió que era porque se encontraba ayunando para curarse y recibir las píldoras (31). El padre dijo mostrarse incrédulo a tal respuesta. A razón, el indio quiso convencer a Gumilla diciendo que el indio principal, a quien tanto quería el jesuita, estaba curado. Al parecer quedó perplejo por lo que le dijo el indio, ya que al indio principal lo quería mucho por haber obrado bien con él en la conversión de los infieles. Por eso después le preguntó al indio principal: “¿Y como tú, siendo buen Christiano, eres uno de los curados en Casiabo, y cargas píldoras en tu estómago?” (31-32). Según Gumilla, el indio le respondió con otra pregunta: “¿Y como los Españoles, aun los que son muy buenos Christianos, traen sobre su cuerpo pistolas y espadas?” (32). Gumilla le respondió que no las cargaban para hacer daño, sólo para la defensa. Asimismo, el indio le respondió que él no llevaba esas píldoras para dañar a alguien: “Sino para que sabiéndose que estoy curado y armado, nadie se meta conmigo” (32). El padre dejó esa respuesta al examen de los curiosos, por lo que tomaré su sugerencia en lo que sigue de la investigación. Mientras tanto, puedo sugerir que el proceso de evangelización en las Misiones del Orinoco tuvo los mismos cuestionamientos que se hicieron los misioneros de Maynas que revisaremos en el capítulo cuatro. Lo que se ha descrito anteriormente, más los ejemplos que siguen, son un rastro de los procesos de transculturación en que estaban inmersos en la selva los misioneros y los indios. Por ejemplo, en donde el indio principal fue un artífice de la evangelización y a la vez continuaba utilizando antiguas costumbres para protegerse de sus enemigos, cuestionadas en la nueva religión.

En el segundo ejemplo, Gumilla (1745, 32) se refiere a los mojanas o los que él mismo afirmó los indios llamaban “médicos”. Según sus observaciones, esos indios curaban o persuadían que curaban las enfermedades con sólo “chupar”. Para conocer tal embuste, relató el siguiente ejemplo: “Si le duele, por ejemplo á alguno el estómago, previenen en la algunas raíces de yerbas; y despues de chupar terriblemente sobre el estómago del paciente, escupen aquellas raíces, y dicen que aquello le mataba: reciben su paga, y quando despues muere el enfermo, se excusan diciendo: que si no hubiera comido pimienta, ó esto ó aquellos, no hubiera muerto” (32).

Empero, el padre Gumilla expresó una distinción entre los mojanas que chupaban y la curación con ayuno y hierbas del primer caso. A las primeras las siguió llamando persuasiones o embustes, mientras que a la segunda la tuvo por factible. Esto último lo argumentó con otros dos ejemplos que correspondieron a lugares fuera de esa misión.

Primero, conocía, aunque no señala cómo ni sus fuentes, de una ciencia para curar venenos de culebras en la provincia de Guayaquil en la Audiencia de Quito. Sabía que en esa provincia y haciendas abundaban las culebras ponzoñosas. La existencia de tantas culebras lo adjudicó: “(Á causa de la humedad del terreno, y del calor activo de la Torrida Zona) que apenas se puede dár passo sin pisar alguna” (Gumilla 1745, 33). Pero juzgó que el “Autor de la Naturaleza” dio a esos territorios un bejuco que servía como remedio universal contra los venenos de culebras. Según el jesuita, las técnicas que utilizaban los campesinos de Guayaquil fueron las siguientes:

Luego que se levantan, la primera taréa es mascar cantidad de aquel bejuco, y con aquella masa y la saliva tinturada con sus qualidades se untan los pies y las piernas, las manos y los brazos: preparados con este antídoto, salen sin miedo ni sobresalto á su ordinario trabajo, con la experiencia de que los que salen con este preservativo admirable, no solo no son acometidos de culebra alguna, sino que las que, ó casualmente pisan, ó al arrancar la yerba cogen á veces entre sus manos, quedan como adormecidas é incapaces de dañar (Gumilla 1745, 33-34).

Gumilla infería que un medicamento simple como este podía causar novedad a los curiosos botánicos europeos; en cambio, producto de la experiencia que tenía la gente de Guayaquil, no existía ninguna novedad en aquel simple, más bien se divertían: “Negros, manejando y enroscando en sus brazos las culebras mas ponzoñosas” (34).

Al continuar su descripción, dijo que cuando los campesinos no querían darse el trabajo de mascar el bejuco, buscaban a un “Práctico” o al que también nombraban “Curandero”, nombre que, según el jesuita, utilizaban para referirse a los médicos. Gumilla (1745) sabía que los mejores curanderos eran los “Negros”. Dicho práctico les curaba con dieta: “Le dà á ciertos tiempos agua tinturada en la infusion del dicho bejuco, en determinado número de dias, y al fin de ellos le saja, mas que levemente, partes de los pies, y piernas, parte de las manos, y brazos, de los muslos, pecho, y espaldas, hasta correr sangre; la qual exprimida, y recogida en paños, le empapa las cisuras con el jugo extraído del bejuco fresco; y veis aquí curado yá el tal, fortificado, y armado para toda su vida, contra los venenos de las culebras” (34-35). El jesuita celebró y aseguró que en Guayaquil era notorio que quienes eran curados después trataban a las culebras como “juguetes”, pues la cogían y manoseaban o hasta se la enroscaban en la cintura. Este caso le sirvió a Gumilla para argumentar la eficacia curativa de los ayunos y hierbas de los indios de Casiabo:

Buelvo ahora á lo referido de los Indios, que se curaban contra todos los venenos en *Casiabo*, con el ayuno, y preparativos de yervas saludables; y no encuentro repugnancia, en que

aquellos cuerpos secos al rigor del ayuno, y preparados quarenta días sus humores con el jugo de yervas medicinales, se aptassen, y fortaleciessen contra la maligna actividad de las ponzoñas (Gumilla 1745, 35)

Para complementar su argumentación, en donde nuevamente no se refiere a su fuente, el padre Gumilla no dudaba que en solo una pepita los indios filipinos habían encontrado un remedio universal contra el tosigo y veneno, lo cual fue para él un antídoto cierto y un preservativo admirable. En una pregunta une los tres ejemplos que le permitieron justificar la eficacias de estas curaciones: “¿Qué mucho pues, que el Divino Autor de la Naturaleza haya depositado en el *Bejuco de Guayaquil*, y en las yervas de *Casiabo*, aquella gran virtud, que estrechó allambicada, al breve circulo de una Pepita en Filipinas?” (Gumila 1745, 35-36).

Sin embargo, lo argumentado por Gumilla con respecto al bejuco de Guayaquil no fue bien recibido por una persona que recorrió dicha provincia. En *Descripción histórica y geográfica de la Provincia de Guayaquil en el Virreinato de Santa Fe, para acompañar el mapa general de su distrito e inmediaciones* de 1771, el ingeniero y militar Francisco de Requena (1743-1824) no estuvo de acuerdo con los planteamientos de Gumilla sobre las cualidades del bejuco de Guayaquil (Ponce 1994, 513). No desmentía que hubo víboras y culebras que se adentraban hasta las poblaciones y casas de Guayaquil, buscando morder a la gente. Sin embargo, quienes lo experimentaban no tenían un curandero que les pudiese sanar, por lo cual morían con desamparo y prontitud. Cuestión contradictoria si más arriba he descrito que el mismo Requena se quejó de la existencia de tantos curanderos en Guayaquil. Criticó que si fuera cierto el uso común del bejuco, como lo dijo Gumilla, se habrían evitado muchas muertes. Para Requena, el jesuita no sólo exageró la eficacia y conocimiento del antídoto, sino que también el número de culebras que se observaban. Requena observó que al caminar por varios parajes de la Provincia de Guayaquil, no vio tal abundancia de animales: “Yo, que no he caminado poco y soy bastante desgraciado, no las he visto muchas veces” (513-14). Además, aseguró que el nombre que se daba al simple en Guayaquil era el de “bejuquillo”, la cual era una raíz de un arbusto. No dudó en la eficacia del medicamento, pero sí cuestionaba que la gente fuera al campo sin él, pues no había nadie que lo usara masticándolo, untándolo en sus piernas, brazos o manos. También observó que no se realizaba el preparativo que Gumilla adjudicaba a los curanderos. Por último, Requena sabía que todavía no estaba justificada la eficacia del bejuquillo, lo cual quiere decir que no se sabía cuál era la dosis exacta y cuándo se debía dar. Más bien, Requena dijo lo siguiente: “Hay remedios que no usando de ellos con recato, suelen ser peores que el veneno” (Ponce 1994, 514).

También reflexionando sobre lo descrito por Gumilla, Velasco (1844) opinó que todo lo que se describía como maravilloso fue materia de irrisión para los críticos y filósofos. Por eso creía que varias de las cosas extraordinarias que Gumilla describió en su *Orinoco Ilustrado*, le confirieron la representación de embustero e inocente. Velasco (1844) no dudó que Gumilla haya escrito cosas con poca crítica y examen, sin embargo, no por eso dejaban otras de ser verdaderas. Pues dijo que, con el tiempo, algunas habían sido comprobadas. Juzgó:

Lo cierto es, que todo lo extraordinario se hace á los principios increíble y parece maravilla, ó porque es raro, o porque todavía no se desifra su arcano natural [...] Creerlo todo por solo el dicho de cualquier persona, es facilidad y simplicidad de ignorantes: negarlo todo, por comprobado y autorizado que esté, solo porque suena á maravilla, es capricho y necedad de los doctos (Velasco 1844, 71).

Estas reflexiones coinciden con la interpretación que Cañizares Esguerra (2003) hizo del texto de Velasco, en cuanto que es un proyecto en donde buscaba, como Gumilla, deslumbrar a los lectores europeos con constantes referencias a maravillas y curiosidades. Esto queda demostrado cuando Velasco (1844) refiere algunas líneas al bejuco de Guayaquil. Su descripción varía de las entregadas por Gumilla y Requena, pues se enfoca en una cualidad “maravillosa” y no medicinal de aquel bejuco. Recalando su experiencia, aseguró que en la Provincia de Guayaquil se hallaba un bejuco de color blanquizco, grueso de uno a dos dedos y largo, que podía subir desde la tierra hasta la parte más alta de los árboles, y después bajaba hasta quedar colgado en el aire como una cuerda (72-73). Vulgarmente se lo conocía como “bejuco amigo del hombre” o “enemigo”. Velasco lo llamaba “bejuco simpático”. Cuando una persona se acercaba el bejuco se movía violentamente y podía causar un moderado golpe. Según el jesuita, mucha gente el él juzgó ignorante se asustaba y hasta creía que le había picado una víbora. Con todo, afirmó haber visto con sus ojos tales efectos (73).

En el siglo XVIII, la importancia y credibilidad que daba la experiencia y el largo tiempo de experimentar los espacios fue un argumento de peso para legitimar aquellas descripciones. Como lo ha resumido Juan Pimentel (2003) entre la simultaneidad de representaciones del viajero como un testigo mentiroso o autorizado en la producción de la credibilidad:

Así pues, era bien poderosa la tradición que operaba en su contra [el hábito de los viajeros por la mentira], una tradición que persistía —según hemos visto— en fecha tan tardía como 1785, cuando se publicaron los viajes del Barón de Munchausen. Pero en realidad esto es sólo la mitad del asunto, pues para entonces ya estaba muy consolidado el tópico opuesto, el gran movimiento impulsado del empirismo y la ciencia moderna para convertir a los viajeros en

testigos autorizados, en recopiladores fidedignos de hechos naturales. Desde el siglo XVI en adelante se observa una reubicación de su *status*, un esfuerzo por dotar de crédito a quienes al fin y al cabo se estaban lanzando sobre el mundo para cumplir el mandato central de la ciencia moderna: leer directamente el Libro de la Naturaleza. Este movimiento cuajará en el siglo XVIII... (Pimentel 2003, 47).

Según Pimentel (2003), para los partidarios de la filosofía natural antigua, la verdad se dictaba por la experiencia o el sentido común, en donde un hecho natural cierto era avalado por un orden natural de las cosas que se producía en la Naturaleza. Por lo que un hecho aislado o singular, no podía sustentar jamás la verdad, por ser considerados curiosidades o excepciones de la norma. Lo científico fue lo normal, lo habitual. Por eso se juzgaban que el material con que trabajaban los viajeros era un material sospechoso: “Algo que había sido visto por alguien que decía que había ido a un lugar” (48). Tan solo eran observaciones particulares.

Pero, según Pimentel (2003), algo que distinguió a los modernos de los antiguos fue: “Su declaración programática de hacer conocimiento no desde el testimonio de los hombres, sino que desde las evidencias del mundo, desde los hechos y no desde las palabras” (49). Así los hechos aislados, frutos de los descubrimientos, se abrieron paso como fuente de conocimiento cierto: “El viaje aparecía así entendido como metáfora misma de la modernidad, como empresa donde conjugaba el doble aliento por conocer y dominar, por penetrar —como dijo Bacon— mediante la acción o la teoría en el orden de la Naturaleza” (51). Fue así que los viajeros fueron vistos por los modernos como los encargados de realizar la labor recopilatoria de todos los hechos del mundo, una credibilidad que se veía reforzada por la creencia en la experiencia sensible del mundo y el programa empirista: “Los viajeros aportaban y aportarían noticias, descripciones y relatos a partir de los cuales sería posible levantar el tan ansiado nuevo edificio del saber” (52).

Es ahí donde Pimentel (2003) reconoce el problema (52), porque se tenían que armar a los viajeros para que ejercieran de recolectores y observadores de hechos naturales, debido a que se recordaba su fama de impostores: “Contar con ellos para levantar el nuevo registro de todos los hechos venía a ser algo así como confiar en unos perjuros para declarar en un juicio sumario” (52). Pero:

En términos generales el reconocimiento de la importancia de los viajes y la credibilidad de los viajeros fueron aumentando a lo largo de toda la Edad Moderna, hasta llegar a su apogeo en el último tercio del siglo XVIII con la denominada segunda era de los descubrimientos y el

gran ciclo de viajes y exploraciones científicas que culmina con Bougainville, Cook, Malaspina y Humboldt (Pimentel 2003, 52).

En el siglo XVIII, los viajeros ilustrados se convirtieron en testigos fidedignos a base de apropiarse de las técnicas y estrategias de los practicantes de las nuevas formas de conocimiento natural (Pimentel 2003, 61-62), creciendo su autoría por una testificación neutra, detallada y minuciosa de las realidades naturales (63). Así resume Pimentel el nuevo programa ilustrado: “Búsqueda de la verdad desnuda y singular, testimonio individual, abandono de los tropos y del lenguaje figurado, por descontado, rechazo absoluto a lo imaginario o lo fabuloso” (64). Por lo tanto: “Para dotar de credibilidad a los hechos narrados, pues, las imágenes y descripciones debían ser concretas y basadas en la experiencia directa de los sentidos” (68). Pero como muy bien apunta Pimentel:

Pese a la animadversión que suscitaron la retórica, los tropos y la imaginación entre los modernos, lo cierto es que siempre fueron necesarias *poderosas palabras*, acertadas metáforas y cuidadas estrategias argumentales para convencer de cosas tan insólitas como el hielo a quien nunca lo había tocado o sentido (Pimentel 2003, 70).

Para poder comprender la recepción de estos conocimientos en la Audiencia y cómo se juzgaba la credibilidad de las narraciones, me basaré en uno de los autores que más se ha repetido entre las fuentes trabajadas, el beneditino fray Benito Jerónimo Feijoo. En el siglo XVIII, la Ilustración española tuvo entre sus principales exponentes al beneditino padre Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764). Según Francisco Díaz-Ferro (2016), a dicho conocimiento fue conceptualizado como el trabajo de personas que comenzaron una dura campaña de descalificación de los errores del pensamiento y de las costumbres más atrasadas del país (7). Por eso, dijo el mismo autor, las obras *Teatro crítico* o las *Cartas eruditas* de Feijoo llegaron a ser auténticos *best-sellers* de su tiempo y su propio nombre llegó a ser un símbolo de progreso y de nueva cultura (7).

Es en ese contexto que, en el tomo III del *Teatro Crítico Universal*, el religioso beneditino expresó lo siguiente contra la pretendida multitud de hechiceros:

Lo posible no coincide con lo verosímil, antes discrepa infinito uno de otro. Todo lo que es extraordinario, por posible que sea, tiene otros tantos grados de increíble, quantos tiene de extraordinario. Esto se entiende prescindiendo de los testimonios que lo apoyan, los cuales pueden ser tan fuertes, que obliguen á creer lo que sin ese apoyo sería increíble (Feijoo 1774, 157).

Feijoo no negó que existieran los hechiceros, sólo apuntó que eran muy raros. Lo que criticó Feijoo, como lo ha descrito Pimentel, es que existían muchos viajeros mentirosos en el asunto de sus viajes, o de que hombres nada embusteros cayeran en la tentación de fingir que vieron tal o cual cosa para complacerse en la admiración de los oyentes. Feijoo sostuvo a partir de otros autores, entre ellos los jesuitas como el padre Du Halde y su *Historia de China* y del padre Charlevoix en su *Historia de Japón*, que aquellos hechiceros no eran más que unos bribones que se hacían temer y respetar con embustes.

Por sobre todas sus fuentes para sostener la existencia de los embusteros, fray Feijoo tomó por decisiva la obra del *Orinoco Ilustrado* de Joseph Gumilla. Consideró decisivos sus testimonios por dos cuestiones (Feijoo 1774, 159): (1) Hablaba de lo que vio y observó por sí mismo en los muchos años que ejerció como misionero en las Misiones del Orinoco, (2) sus experiencias como misionero, provincial de Nueva Granada y procurador de las misiones y provincia que ejercía por entonces, para Feijoo lo convertían en un testigo superior; (3) y porque creía en que sus escritos hacían visible su justa crítica y conocida veracidad. Por tanto, tomando un ejemplo de Gumilla sobre lo que Feijoo nombró “hechiceros americanos”, le sirvió para sostener que los “piache mágicos” eran unos embusteros que engañaban a los indios, puesto que Gumilla expresó que en las naciones del Orinoco y río Meta nunca halló señal alguna y probable de que a tales piache o médicos se les apareciera el Demonio (160). En cambio, el fray benedictino dudó de las afirmaciones de otros misioneros que daban por sentado la existencia de muchos hechiceros. Para él, la mayor parte de lo que afirmaban se basaba en rumores que oían; así como también se debía dudar de su sagacidad para discernir entre la realidad y el embuste.

Si se sigue el pensamiento ilustrado y por lo tanto la conjetura de Feijoo sobre que lo posible no coincide con lo verosímil, el bejuco de Guayaquil tiene más grados de increíble que de verosímil. Lo cual, a la vez, sería contradictorio si nos basáramos en la importancia que el benedictino dio a la experiencia empírica.

Lo inverosímil de todo esto, es que Gumilla dio sentido a la eficacia del bejuco a partir de sus experiencias con los indios de Casiabo. Las máquinas fantásticas con que Gumilla representó los embustes de los mojanas, piaches o médicos indios, especialmente en la técnica de chupar o en el uso de píldoras, tuvo sus contradicciones. Como bien sostuvo, aunque creía en el Demonio y los hechiceros, sabía que la gran mayoría eran embusteros. Pero aunque algunas técnicas parecían extraordinarias, entre sus informantes indios de Casiabo y sus propias experiencias pudo llegar a concluir que los ayunos y las píldoras sí eran eficaces contra los

venenos, más no la técnica de chupar. Por lo que sentó la duda sobre aquellos nombrados mojanos. La eficacia de las píldoras lo llevó a creer en medicinas que en apariencia eran increíbles, como lo fue el bejuco de Guayaquil. En la descripción de las virtudes de dicho bejuco contra los venenos de culebras, así como en los afamados curanderos o practicantes negros de Guayaquil, propuso que descubrimientos como las píldoras de los indios de Casiabo no podían ser engaños (Gumilla 1745, 35). Si tomamos en cuenta la legitimidad que Feijoo da a Gumilla en su discurso contra los hechiceros, en especial por su experiencia, se puede conjeturar que tanto las píldoras como el bejuco de Guayaquil fueron medicamentos eficaces y verosímiles contra los venenos.

Sin embargo, si seguimos el mismo pensamiento de Feijoo para colocar en duda la producción del conocimiento, podríamos preguntar por qué las interpretaciones de Gumilla y Requena son tan contradictorias. Si juzgamos las fuentes de cada uno, Gumilla jamás enuncia el origen de sus fundamentos hacia el bejuco de Guayaquil, ni siquiera como experiencias propias. Mientras que Requena fundamenta sus dichos en las experiencias que tuvo en la provincia de Guayaquil, entregando una serie de fundamentos que contradicen, como dijo Feijoo sobre otras descripciones de Gumilla (Feijoo 1774, 180), las trabajosas y extravagantes descripciones que no ofrece el jesuita. Sin embargo, hasta la experimentación *in situ* parece dudosa con las descripciones que Velasco da sobre el “bejuco amigo del hombre” o “bejuco de Guayaquil”.

Refiriéndome a la fiabilidad de las tres revisitas, la principal conclusión es que el bejuco de Guayaquil fue sin duda un medicamento utilizado en la provincia de Guayaquil. Sin embargo, los diferentes discursos sobre sus virtudes codifican significados distintos según desde donde se interprete. Para el jesuita del Orinoco, sus experiencias con nuevos medicamentos y técnicas en las misiones habían puesto en duda si ciertos medicamentos debían ser conocidos como increíbles o verosímiles de acuerdo a las evidencias que había observado con el ayuno y las píldoras. Aquellas experiencias en las misiones de la selva, tan distantes de Guayaquil, posibilitaban creer en la existencia de técnicas y en la eficacia de un bejuco que curaba venenos de culebras cerca del Océano Pacífico. Empero, las experiencias vividas en la propia provincia por Requena, guían a cuestionar aquellas representaciones extraordinarias y a poner atención en los hechos que él dijo observar. Mientras que el maravilloso vegetal de Velasco parece alimentar más la mirada curiosa de algo definible por la experiencia del jesuita, experiencia que le servía para justificar sus dichos sobre otros seis “vegetales maravillosos”, pero que todavía en 1789 fueron poco conocidos y experimentados.

Estas tres formas de producir el mismo bejuco, en donde se hace plausible la falta de referencias hacia los informantes, sugiero que produjeron más bien incertidumbres por lo poco que estos tres autores conocieron de él. Más bien, este desafiante objeto del conocimiento debe llevar a preguntar sobre la información que lo compone y lo que produce en quienes trataron de estabilizarlo. Pero, a la vez, estas incertidumbres pueden ser entendidas con respecto a lo que Pimentel (2003) señaló acerca de la producción de la credibilidad en el siglo XVIII, ya que en figuras como Gumilla pudieron convivir dos interpretaciones o estratos de tiempo que lo significaron como un testigo mentiroso o autorizado. Por supuesto, la segunda depende del objeto al que se haya referido Feijoo en la obra del jesuita, pues Feijoo se conceptualizó, a otras que no fueron los hechiceros americanos, como extravagantes.

2.5. Hoja de coca: Experiencia y conjetura

Además de las técnicas, en las dos secciones anteriores se ha tratado de interpretar las diferentes temporalidades y formas de conocer que produjeron el conocimiento de la cascarilla y el bejuco de Guayaquil. Ahora y en la siguiente sección pondré mi atención en dos máquinas del tiempo que pueden hacer visible la práctica de sincronización en dos medicamentos simples. Iniciaré con la hoja de coca.

Según el padre Velasco (1844), uno de los alimentos más increíbles en la Audiencia fue la coca. Por lo que sabía, con solo sus hojas los indios podían hacer viajes de semanas: “Hallándose cada día más robustos y vigorosos” (34). Además, aseguró que había un prospero comercio de la coca en casi todas partes. En 1748b, Jorge Juan y Antonio de Ulloa (468, 469) escribieron que entre las plantas que eran propias del país de Popayán en la Audiencia de Quito, se criaba la *cuca* o coca. Esta hierba la compararon con aquella que en las Indias Orientales se nombraba *bettèle*, no encontrando ninguna diferencia entre ambas, tanto en el modo de usarla como en sus propiedades. Sabían que la coca era muy estimada por los indios de algunas provincias del Perú, ya que no podían vivir sin ella. Cualquier alimento, metal de valor, piedras preciosas o lo que nombraron como cosas de entidad, no eran comparables en estimación por los indios.

El principal uso que reconocieron en los indios, fue el de mascarla. Así describen la técnica: “La mezclan con una especie de Greda, ò Tierra blanquizca, que llaman Màmbi: ponen en la Boca algunas hojas de Cuca, y porción correspondiente de Màmbi; y mascando uno, y otro juntos echan fuera las primeras salivas, pero las demás tragan, y assi le mantienen yà en un lado, ò ya en el otro de la Boca, hasta que habiendo perdido enteramente el jugo, ò sustancia, la quitan, y ponen otra en su lugar” (Juan y Ulloa 1748b, 469). La principal propiedad que

pudieron observar en la coca, es que fue un gran alimento ya que mientras los indios la tenían en su boca no recordaban que debían comer. Los mismos indios les dijeron que en base a sus experiencias, la hierba les daba mucha fortaleza. Por eso, cuando no la tenían, la extrañaban. A esas propiedades, Juan y Ulloa agregaron que mascar coca ayudaba a consolidar las encías y vigorizar el estómago.

Juan y Ulloa afirmaron que, para la década de 1750 en las provincias meridionales del Perú, la coca fue bastante cultivada, siendo la preferida la de Cuzco. Esta hierba fue tan comercializada, particularmente para llevarla a los asentos de mina donde era muy consumida, que sin ella los indios no trabajaban. No obstante, contradiciendo lo que afirmó casi cuatro décadas después Velasco, observaron que si bien su frecuencia de uso era continúa entre los indios de Popayán y del Perú, en la provincia de Quito no se criaba ni se usaba.

Según la historiadora María Rostworowski (2016), durante el siglo XVII en el Virreinato del Perú los cocales para las huacas seguían siendo trabajados por los indios, pero los extirpadores de idolatrías vieron en ellos un motivo más para el culto y procedieron a quemarles. En el Perú, el uso de la hoja de coca para la adivinación y diferentes rituales (hacia los muertos, la tierra, entre otros) ha sido corroborado por la historiografía (Mills 1997; Brosseder 2014; Polia 1999; Garofalo 2006; Rostworowski 2016), por lo que para Rostworowski (2016) las campañas de extirpación habrían sido la causa de la extinción de los cocales en la Audiencia de Quito. Acorde a esa teoría, Rosario Coronel ha podido demostrar la transformación del paisaje cocalero en el norte de la Audiencia. Plantaciones de coca que se describen en lugares como Pimampiro hacia fines del siglo XVI (Jiménez de la Espada 1897, 128–36), fueron remplazadas por la vid y el olivo en el río Mira. Este fue un proceso de larga duración de crisis y transición que se dio entre 1610 y 1680 (Coronel 1991). No obstante, la afirmación de Velasco (1844) sobre un intenso comercio de la coca en la Audiencia no parece descabellado, pues en la compilación que hizo Pilar Ponce (1994) de las Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito, todavía se describe que en 1790 en el corregimiento de Guaranda hubo gente que mascaba coca y la utilizaba para su alivio (Ponce 1994, 701-710). En 1766, entre Santa Fe y Quito también se aseguraba que se seguía cultivando coca (Ponce 1994, 427).

Entre los incipientes intereses europeos de la coca en el siglo XVIII, Joseph Gagliano (1994, 100) ha llegado a la conclusión que no habría sido hasta la primera mitad de ese siglo cuando se hace el primer estudio científico de la coca. En cuanto al estudio de sus propiedades, este autor sostiene que la primera descripción científica fue hecha por el francés Joseph de Jussieu.

A partir de sus observaciones sobre la planta y sus usos en la provincia de los yungas del Perú, habría llegado a la conclusión de que la coca era suministrada a los indios que se enviaban a las minas, soportando de esa forma el régimen de explotación. Lo cual confirmaría las descripciones de Juan y Ulloa, contemporáneos y compañeros en la misión con el botánico y médico francés. Según este estudio, Joseph envió plantas vivas de coca a su hermano Antoine para que posteriormente describiera el género. Fueron estas mismas plantas enviadas por Jussieu las que en 1789 Jean-Baptiste Lamarck utilizó en su *Encyclopédie Méthodique. Botanique* para describir la especie *Erythroxylon coca*. Pese a este interés de algunos naturalistas, estos autores sugieren que la coca no fue incluida como una planta medicinal y hubo un desinterés en su exportación a Europa.

Este poco conocimiento extranjero sobre la coca se ratifica en una compilación que hicieron en 1758 los británicos William Burke y Edmund Burke, titulada *An Account of the European Settlements in America*, en donde expresaron que la coca era por entonces una de las principales hierbas utilizadas por los indios del Perú (249). Por lo que sabían de la planta, criticaron como los españoles obligaban y enviaban a trabajar anualmente, por un tiempo limitado, a la infortunada gente desde sus villas a otros lugares, para después regresar. Especialmente a la mina de Potosí. Debido a los terribles flagelos que ocurrían en esos trabajos, juzgaron que el trabajo en Potosí contribuía a la despoblación del país. Consideraron que aquel servicio podría ser más fatal si no hubiera sido por una hierba que la gente local nombraba coca.

Conocieron algunas de las extraordinarias virtudes con que se usaba, empero parece ser que tuvieron un limitado acceso de información sobre sus propiedades, lo cual podría evidenciarse en que primeramente la compararon con un tipo de opio y después la encontraron parecida al tabaco, provocando, según ellos, una estúpida compostura (*stupid composure*). Lo que sabían es que funcionaba como un antídoto contra las ponzoñas y efluvios ponzoñosos, pero también tenía la virtud de que quienes la utilizaban subsistan por mucho tiempo sin comer. Por eso fue tan utilizada en las minas. Por otro lado, conocieron que la hierba era recogida por los indios para ceremonias de superstición, atribuyendo así sus virtudes. Por esa razón, concluyeron que en muchas partes del Perú fue estrictamente prohibida. Describieron de la siguiente forma la percepción de la superstición hacia la coca entre españoles e indios: “The Spaniards, as well as the Indians, giving the credit of its effects to magic, and allowing to these more than they deserve; for they think the Indians superiority in strength owing principally to them” (250). Esta descripción sobre la credibilidad de la magia en españoles e indios la retomaremos en el

próximo capítulo, mientras se puede decir que llegaron a una contradicción, pues sabían que la Inquisición española actuaba con gran terror al prohibir la coca, pero a la vez debían ceder a esas prácticas mágicas para que la coca fuera utilizada en las minas.

Aquel conocimiento que se tuvo de la coca dista demasiado del que algunos americanos produjeron sobre ella en la segunda mitad del siglo XVIII. El historiador Joseph Gagliano (1994, 102) ha podido distinguir tres autores que promocionaron desde América el uso y comercio de la coca para poder ser exportada a Europa. Ellos fueron: Nolasco Crespo, naturalista y funcionario vicerreinal menor en La Paz; Joseph Hipólito Unanue (1755-1833), reconocido médico y promotor del conocimiento ilustrado en el Perú; y Antonio Julián (1722-1790), misionero jesuita en el Virreinato de Nueva Granada.¹⁴⁴ En base a la promoción que hicieron de ella, propongo que la coca fue una máquina del tiempo en donde sus autores sincronizaron diferentes estratos de tiempo.

Para comenzar, Antonio Julián fue un misionero en la provincia jesuítica de Santafé en el Nuevo Reino de Granada. En 1749 llegó a Santafé y fue misionero en Santa Marta, Tunja y entre 1753-1763 en Caracas y sus alrededores, pero en 1767 fue expulsado a Italia.¹⁴⁵ Cuando estuvo residiendo en ese país escribió y publicó en 1787 *La Perla de la América, Provincia de Santa Marta, reconocida, observada, y expuesta en discursos históricos*, en donde Julián señaló que la intención de describir la planta que en Santa Marta era conocida como “hayo” y en Perú como “coca”, no fue sólo para dar información a los curiosos, sino que para promover su cultivo y uso en Europa. Apelando al humanitarismo, creía que en el hayo la monarquía española encontraría ventajas para la salud de los pueblos y naciones, aún cuando fueran extranjeros. El argumento principal por el cual Julián promovió el comercio del hayo se debió a la introducción en el reino español de bebidas como el té y el café, promoviéndose las virtudes de estas hierbas en vez de otras del imperio (24). Esto había llevado a que se llenaran las ciudades de cafeterías, despachando estos frutos desde otras colonias y regiones, lo cual aumentaba las ventajas de esos estados y sus comercios. Por eso consideró que los españoles se dejaban llevar por las ideas forasteras, aceptando sus modas. Pensó que dejaban que sólo los indios se sustentaran de una hierba que en ese momento podría haber sido un ramo muy ventajoso para España y la salud de Europa: por ser un remedio contra muchos males, que

¹⁴⁴ No he podido tener acceso a los escritos de Nolasco Crespo —aunque Gagliano hizo la salvedad que Unanue incorporó bastante del manuscrito de Crespo en el suyo— pero sí a los de Unanue y Julián, los cuales he considerado fundamentales para poder interpretar y comprender que la hoja de coca fue una máquina del tiempo que nos permite acceder a la práctica con que Unanue y Julián sincronizaron los tiempos, así como a las técnicas y estratos de tiempo que la producían y las expectativas que hubo de ella.

¹⁴⁵ Real Academia de la Historia: <https://dbe.rah.es/biografias/20486/antonio-julian>

reparaba las fuerzas y que prolongaba la vida humana. El jesuita Julián también sabía que el hayo era muy utilizado por los indios de las provincias de Popayán y el Chocó, así como en Pasto y en las serranías del Perú, en cuya última era por entonces muy usada.

Pensó que el no uso del hayo en Europa, pero sí del té y el café, se debía a cuatro causas. La primera, por la ignorancia sobre las excelentes virtudes del hayo y que no hubiese hombre curioso que la descubriera para el bien público. La segunda, se debió a que la nación española no era ambiciosa para introducir nuevas modas en otras naciones. La tercera, porque las naciones extranjeras se lucraban y tenían más ventaja en promover el uso del té y el café. Y la cuarta, porque todavía no era moda el tomar hayo. Por esas causas es que Julián tuvo la expectativa de dar noticia de las virtudes y beneficiosos efectos de esta planta. Sus descripciones demostrarán cómo sus expectativas sobre el hayo fueron co-producidas con sus informantes.

La primera descripción sobre las virtuosidades del hayo, Julián las obtuvo del sacerdote Lucas Fernández de Piedrahita, quien fue obispo en Santa Marta (1669) y Panamá (1676). Piedrahita escribió en 1676 la obra *Historia general de las conquistas del Nuevo Reyno de Granada*, posteriormente publicada en 1688, y de ella Julián obtuvo que el jugo del hayo tenía mucho vigor y sustento para los indios, pues con ella no sentían sed ni hambre (Julián, 1787, 31). Todo lo contrario, aquel jugo los ayudaba a trabajar. Otra cualidad que volvió a reproducir Julián desde el texto de Piedrahita, fue que el jugo era muy provechoso para conservar la dentadura, algo que Piedrahita había observado en los indios más ancianos. Por su parte, Julián comprobó, a partir de las experiencias que observó en los usos, la eficacia de la hierba: “El Hayo decoctivo insigne, y solutivo de los humores, pectoral, y sudorífico, disolviendo las obstrucciones, que suelen ser la causa y principio de mal tan vario en sus efectos, como pertinaz en el tormento y molestia de los pacientes” (Julián 1787, 31).

Para cuando escribió su obra, Julián (1787) había descubierto tres usos del hayo, desde donde se puede observar las técnicas que reprodujo y la sincronización que hizo. La primera forma la nombró como “antigua”, en la cual los indios tomaban o masticaban las hojas de hayo, las que antes tostaban en una vasija sobre el fuego y posteriormente las guardaban para usar en sus casas o para el comercio (31). Julián juzgó que tal técnica no era la más acertada para percibir los efectos más saludables de la hierba, ya que aquellos efectos disminuían al ser las hojas tostadas. La segunda, relacionada con técnicas más fáciles de discernir por el jesuita, la comparó con la forma de utilizar el té (31). Esto quiere decir que se dejaba secar a las hojas de hayo, como otras hierbas medicinales, luego se ponían a hervir con la medida de agua

correspondiente, para después beberla como se hacía con el agua de amapola, rosa y té. Así, dijo, funcionaba como un excelente pectoral y sudorífico, bebido por los achacosos de hipocondría cuando estaban atormentados con dolores y síntomas molestos.

Esto lo aprendió de un padre muy docto y sabio de la Compañía de Jesús y nativo del Nuevo Reino de Granada, quien había aprendido muchas virtudes de las hierbas singulares del mismo reino. Lo describió como una persona caritativa, utilizando sus conocimientos para curar a enfermos de cualquier clase. Su forma de conocer la expresó como la “Ciencia experimental de medicinas y remedios” (Julián 1787, 32). Pero también sabía que ese padre sufría en extremo de hipocondría. En esas condiciones el jesuita acudía al hayo y lo iba tomando en tacitas de agua. Así le dijo a Julián que aquella admirable hierba era su único alivio y lenitivo. Sin embargo, Julián reflexionó sobre cuál podría ser la forma más eficaz de usar el hayo contra la hipocondría, llegando a la conclusión que si hubiera sido por él, aquel antiguo método utilizado por los indios —tomando, mascando y chupando la hierba fresca con frecuencia— era la más eficaz pues el jugo no solo era lenitivo sino que preservativo de los males histéricos y de hipocondría (32).

Justamente, esta reflexión lo llevó a describir el tercer uso del hayo. Según había observado de los indios guagiros, éstos la usaban noche y día mascando las hojas sin tostar ni secas, sino que frescas, verdes y hermosas. Así chupaban y enviaban al estomago todo el jugo. Debido a estas técnicas, Julián (1787, 32) teorizó que los indios guagiros, como ningunos otros que conoció al recorrer el Nuevo Reino, eran altos, robustos, corpulentos, bien apersonados y de una test de color más blanca que otras naciones indias. La forma en que juzgó los efectos corporales del hayo en los indios de guagiro, también lo dejó abierto a posteriores investigaciones: “Si todas, ò parte de estas bellas calidades deben atribuirse à la virtud y uso freqüentísimo que hacen del Hayo los Guagiros solos, ò à otras causas naturales, lo decidirán los críticos físicos, ò filosofos naturales. A mi me basta referir lo que he visto y observado” (33).

Mientras que para justificar el vigor y fuerza que concedía el hayo, entregó otros antecedentes que nos transportan en el tiempo a las continuas experiencias de la hierba en el Perú, especialmente, basándose en la *Historia Natural y Moral de las Indias* de 1590 del padre jesuita Joseph de Acosta. Según su fuente, la coca era la hierba que continuamente mascaban y chupaban en las minas de Potosí, con ella los mineros mantenían y adquirían vigor y fuerza para aguantar fatigosas tareas todo el día. Sabía que era apreciada y buscada por los mineros: “En la Paz, en el Cuzco, las Charcas, y Potosí, hay un comercio grande de ella, y se cultivan

los campos de Hayo, ò Coca, con prolijo cuidado, como fincas importantísimas, y ramo de seguirísimo despacho para las minas” (Julián 1787, 34). Según su teoría, un comercio similar hubo en el Nuevo Reino cuando llegaron los españoles, pero dada la mortandad y ruina de los pueblos indios, los monarcas españoles prohibieron el trabajo en las minas, lo que habría provocado la pérdida del cultivo y uso de hayo en el interior del Nuevo Reino de Granada. Pues según él, solo los indios guagiro mantuvieron esa costumbre. Además, dada su experiencia con estos indios, no creía que los españoles hayan transformado la técnica:

Los pobres Indios usaban mascar esta yerba simple y sincera, como les daba el autor de la naturaleza, Dios; y aunque ella por sí, no es de mal gusto, quisieron los Españoles levantar el punto, y mezclar el Hayo con cal de caracoles chiquitos para darle mas sainete, como dice el Ilustrísimo Señor Piedraita; mas yo no lo creo, porque solamente entre los Indios Guagiro, donde jamás han dominado ni habitado los Españoles, se usa tomar así el Hayo (Julián 1787, 34).

Es más, hizo una comparación del uso del hayo en los guagiros y los positivos efectos que esto tendría para los europeos. Según su teoría, debido a que los primeros chupaban el jugo de aquella hierba, se mantenían fuertes, robustos, con buena dentadura, sin hipocondría y otros tantos males. Mientras que muchos pobres de Europa padecían hambre y los ricos se criaban delicadamente entre el té y el café (Julián 1787, 34). Su intención de poner al hayo en el nivel comercial del té o el café, queda mejor expresado en la siguiente cita:

es lástima que tantas familias pobres no tengan este preservativo de hambre y sed: que tantos oficiales y artesanos carezcan de este mantenimiento de fuerzas para el trabajo continuo; que tantos viejos y jóvenes aplicados à la pesada tare del estudio, y à componer libros, no gocen de esta yerba contra la falta de espíritu, contra la consiguiente debilidad de cabeza, y flaqueza del estómago, compañeras casi inseparables de la aplicación continua à libros y estudio. Y finalmente, que tanto en la Europa giman en el duro tormento de males crónicos, de obstrucciones hypocondriacas, males istéricos y semejantes aun con el uso del té, y café, y no puedan para su preservativo, ò alivio, probar el uso del Hayo, que tan bien prueba à los Indios Guagiros, y à los Españoles si llegan à usarlo (Julián 1787, 35).

Años más tarde, en el Perú, se creó otra obra sobre las propiedades y uso de la coca, escrita por el médico peruano Joseph Hipolito Unanue, titulada *Disertación sobre el aspecto, cultivo, comercio, y virtudes de la famosa planta del Perú nombrada COCA*, publicada en el Mercurio Peruano de 1794. Mark Thurner (2021, 55-58) ha descrito de forma general el pensamiento de Unanue como uno proveniente de la vertiente ilustrada histórico-natural, quien privilegió la botánica y la fisiología, además de que cuestionó la supuesta distancia y superioridad de

Europa con América. Adam Warren (2009, 50) ha analizado la insistente labor de Unanue para desarrollar los conocimientos profesionales, la experticia y la influencia de los médicos para que las reformas de educación médica en Lima se pudieran aplicar con éxito. Por eso es considerado como un introductor del pensamiento ilustrado en la élite criolla peruana, así como en el apoyo a las medidas de implantación de la higiene pública en el virreinato (Warren 2009, 49-77), además de ser un gran editor, escritor y colaborador del prestigioso y conocido periódico del Mercurio Peruano (Salaverry 2005, 357-358). Así de importante fue la contribución de Unanue que Thurner (2022, 204-205; 2021, 63-65) ha demostrado que la ciencia médica e histórica del peruano se anticipó y divergió con la del prusiano Alexander von Humboldt, siendo probablemente la figura intelectual más influyente en Lima.

En lo que respecta a su disertación de la hoja de coca, más preciso que Julián, Unanue (1794) echó a andar su máquina del tiempo al sincronizar diferentes formas de conocer las plantas. Celebró como desde antaño la literatura, citando la *Historia Natural* de Plinio, quien había descubierto plantas admirables, celebrando a aquellos “pueblos inventores” que las adoptaron antes que las indagaciones filosóficas y de la ciencia. Según él, fue la filosofía la que les enseñó a los pueblos inventores a conocer sus virtudes y pasiones, pero eso lo contradijo con describir sus experiencias sumergidas en la “noche de la superstición” con que las elevaron a ser sus dioses (f. 206). Por eso juzgó: “El espíritu humano, amante de lo maravilloso, lleva las cosas hasta el extremo, y quizá principió la idolatría por la adoración de los vegetales. Al menos la Magia su inseparable compañera ha figurado siempre con estos sus misterios, y deducido de ellos su eficacia” (f. 206). Según su teoría, no hubo nación en cuyas fábulas e historias no se encontrara la memoria de alguna hierba que debido a alguna propiedad favorable no mereciera en su momento los supremos honores. Y entre todas ellas, según el médico, no hubo una más celebrada por los pueblos inventores que la celebre hoja del Perú, nombrada coca (f. 206).

Unanue describió antiguas y contemporáneas técnicas con que los indios descifraban sus misterios. Enfatiza un estrato de tiempo duradero, recogiendo las experiencias de dos escritos del siglo XVI (Unanue 1794, f. 207 y 208). Desde las experiencias de Inca Garcilaso de la Vega en su *Historia de los Incas* tomo I, describió que en los siglos del Imperio de los Incas se creía en los simulacros animados de la Divinidad, en cuyos santuarios los mortales doblaban las rodillas. De la *Historia Natural* del jesuita Joseph de Acosta recuperó que en los rituales del *capacraimi*, *intiraimi*, *situaraimi* y *raimicantaraiqui*, en donde se manifestaba el esplendor del imperio y la majestad del sol, las víctimas de sacrificio debían ser rodeadas del

sagrado humo de los cestillos de coca. Mientras que de la indagación contemporánea del jesuita Antonio Julián, la *Perla de América...*, pudo obtener más información sobre el uso que antiguamente hicieron del hayo o coca los “Xeques Sacerdotes Gentiles” de Bogotá, quienes sahumaban a sus ídolos con la coca. A eso sumó que antiguamente los oráculos no contestaban al sacerdote si éste no mascaba coca, pudiendo ser terribles los agüeros.

Asimismo, extendió temporalmente estos usos indianos de la coca hasta 1794. En un pie de página, se refiere en tiempo presente a las técnicas de los “agoreros peruanos”. Según él, estos agoreros consultaban a sus divinidades destrenzándose el pelo largo para cubrir su rostro con éste, bebían chicha y mascaban coca, luego se introducían en cavernas subterráneas y oscuras, y en medio de un silencio espantoso entonaban cantos fúnebres (Unanue 1794, f. 207). Sincronizó esas técnicas de los agoreros con el Viejo Mundo, al decir que fueron una imitación de los griegos, en donde la pitonisa se preparaba a dar respuestas mascando las hojas de laurel (f. 207 y 208). En cuanto al uso de la coca, describió que algunas personas que querían descubrir huacas o entierros de oro, plata y vetas ricas seguían utilizando aquel ritual, pues era una profanación visitar los túmulos de los “mayores” e invocar sus sombras sin acercarse con la propia preparación en señal de respeto (f. 208). Si esto no se hacía, dijo, la divinidad tomaba venganza, por lo que aquellos que buscaban oro y plata debían aplacar aquella venganza con el olor de la coca.

Tradujo esa venganza en un estado que los indios nombraban *kaikar*, a lo que quiso dar mayor precisión señalando que la palabra se derivaba del quechua *kaekan* que significaba “andar atontado” (Unanue 1794, f. 208). Cuando los indios padecían esta enfermedad, se sentían aturdidos, desmayados y con un vehemente dolor de cabeza. A diferencia de quienes descubrían los sepulcros mascando la coca, pues se liberaban de ser *kaikados*. Por esto último, el médico señaló que los antiguos creían en que existían hierbas que tenían la virtud de sacar a las ánimas de los sepulcros y así también las obligaban a responder las consultas.

Sobre la duración de estas prácticas y usos de la coca, Unanue (1794, f. 208) no dudó en una de las descripciones que hizo Amedée-François Frézier en su *Relation du voyage de la Mer du Sud aux côtes du Chily et du Pérou, fait pendant les années 1712, 1713 & 1714*. En ella, Frézier se refirió a que los indios cuando encontraban una veta de metal dura, le arrojaban coca mascada para que se ablandara. Unanue dijo que era indudable que ese uso se conservara en algunos lugares de la Costa, en donde también agregó se ponía la coca en el anzuelo para que “caiga el pescado” (f. 208).

Otro antiguo uso de la coca fue el ofrecerla a los montones de piedras. Unanue (1794) sabía que antiguamente a los montones de piedras que había en los caminos de la Sierra, los cuzqueños los llamaban *apachitas*, mientras que en otras provincias *cotorayarrumi*, a los cuales adoraban por dioses (f. 208 y 209). Del padre dominico Gregorio García, en su obra de 1607 *Origen de los Indios de el Nueuo Mundo, e Indias Occidentales*, obtuvo el conocimiento sobre que los “primeros indios”, luego que ascendían una cuesta o transitaban cargados de peso por algún paso difícil, se descargaban en los montones de piedra y en señal de gratitud ofrecían lo primero que veía, una piedra, en donde repetían la voz *apachita* que Unánue tradujo: “Al que hace o me da fuerza para llevar” (1794, f. 209). Sincronizó esta costumbre con la que hicieron los fenicios en Europa, creando montones de piedras en los caminos en honor a Mercurio, mientras que en los “Pueblos de España” estuvo la misma costumbre pero dirigida “a un mejor fin” (f. 209). Sabía también que los primeros indios veneraban a los cerros y grandes peñascos creyendo que los “huaris o gigantes” se habían convertido en estos, lo que sin embargo reconoció seguía siendo una práctica de los actuales indios de la Sierra, ya que arrojaban coca mascada contra los grandes peñascos y montones de piedras que encontraban en los caminos (f. 209). Además, con relación a los caminos, en los desiertos más estériles la coca podía librarles del hambre, sin necesidad de otro alimento.

Unánue (1794) describió que en el campo se juzgaba eficaz la hoja de coca contra los crímenes y desventuras. Basándose en Plinio el Viejo, consideró que la coca tenía un sentir similar a lo que antiguos españoles significaban en la betónica, pues la tenían en sus casas para protegerse (f. 209). Así mismo lo sabía de los indios, cuando tenían alguna bolsa de coca en sus casas. Todo esto lo llevó a juzgar que el remedio general para todas las enfermedades en los “indios Peruanos” en 1794 fue la coca. Con ella pensaban que apaciguarían al Cielo, a quien le atribuían las enfermedades que se resistían a las primeras curaciones, lo que sincronizó, temporalmente y citando a Aulo Cornelio Celso, con los conocimientos de los primeros pueblos de la tierra (f. 210). Nueva sincronización, que como otras anteriores, demuestra que Unanue pensaba las técnicas y conocimientos de la coca de los indios peruanos como parte de un estrato de tiempo alejado en el pasado y vivo en el presente, describiendo y clasificando unas técnicas y estrato de tiempo relacionado con los primeros indios, pero también con los griegos y los primeros habitantes de la tierra.

Sin embargo, otra reflexión de Unanue (1794) puede ayudar a comprender cómo una duradera técnica se transformó y en donde la coca fue un elemento principal. Puso atención en el uso de la coca para obtener fortuna de dinero y triunfos en el amor con la elaboración de dos

especies de *carimunachi* (f. 210). Primero, el carimunachi de Venus que servía para hacer amables a las personas. Se formaba de una figurita de piedra imán, un palito del que Unanue describió parecía ser de culantrillo, un frijol u otra semilla semejante que fuera colorada y tenga la cabeza negra (que nombraban huairuru) y unas hojas de coca. Con todo eso se hacía un envoltorio, que colocaba el agorero en la mano de quien desea ser amado y que Unanue dijo fueron generalmente las mujeres mozas (f. 210). Luego el agorero cerraba moderadamente la mano, decía unos ensalmos y aspergeaba la mano y el envoltorio con chica, un brebaje infaltable que según el médico siempre acompañaba a la coca. Segundo, el *carimunachi* para tener plata, el cual juzgó parecía haber sido inventado después de la conquista, se elaboraba de la misma forma que el anterior pero añadiendo una moneda de plata, mientras que el aspergeo podía realizarse con aguardiente en caso que faltara la chica (f. 210).

En lo que se refiere a anteriores interpretaciones del uso de la coca, Unanue cuestionó que Juan y Ulloa hayan juzgado que esta hierba fuera la misma que el betel oriental. Si bien la coca se asemejaba al betel, desde el *Diccionario de Historia Natural* de Valmont de Bomar pudo obtener información sobre que las hojas de esa planta eran mascadas por los indios orientales, la cual mezclaban con una especie de cal tostada hecha de conchas, así como de otros ingredientes, atribuyéndole muchas virtudes y prerrogativas como lo hacían los indios del Perú con la coca (1794, f. 229). Mientras que los indios de Filipinas mezclaban una substancia de un pequeño coco con las cenizas de frijol. Por eso juzgó que los indios tenían técnicas similares, pero no correspondían al uso de la misma planta. Aquellas indagaciones, dijo, habían reformado las observaciones de Juan y Ulloa, a quienes llamó sabios respetables.

Los elementos con que se mascaba la coca podían variar y ser transformados. Por eso los indios tejían unas bolsas de lana que llamaban chuspas, la cual llenaban con coca y traían pendientes del hombro, por una faja ceñida de derecha a izquierda (Unanue 1794, f. 229). En algunas provincias agregaban a las bolsas unos pequeños calabazos que nombraban “iscopurus” que cargaban con cal o cenizas de varios vegetales. Por el jesuita Julián conoció que los guagiros llamaban al calabazo *poporo*, creyendo que la cal la utilizaban para limpiar el color verde con que la coca o hayo teñía la boca, pero Unanue creía que era otra la utilidad (Unanue 1794, f. 230). Por Antonio de Ulloa tuvo conocimiento que en Timana (Popayán), mezclaban la coca con una greda blanca a la que llamaban *mambi*. Sin embargo, entendía que lo más común era formar de la caña de la quina unos panecitos chatos que nombraban *llipta*, y esos o la cal, según la costumbre de la provincia, servía de sal para condimentar la coca

(Unanue 1794, f. 230). Para aumentar su gusto, en otros casos la mezclaban con tabaco. Mientras que los españoles la tomaban con azúcar en lugar de llipta. A partir de esto último demarcó la transculturación de este uso: “Pero este no es el uso general y primitivo” (folio 230). Así describe el uso primitivo:

Para tomar la Coca se sienta el Indio con mucho reposo, aunque vaya de viage; saca la chuspa, y hoja por hoja va introduciendo en la boca, masticándola y dándole vuelta con la lengua hasta formar una bola, que arrima al carrillo; luego moja con saliva un punterillo, y lo mete en el calabazo de la cal, y cubierto de esta lo chupa dos ó tres veces. Los que acostumbran la Llipta muerden un pedacito. Concluida esta operación que en las Provincias del Norte llaman Chacchar, y en las del Sur y mayor parte del Reyno Acullicar, sigue su viage ó labor, chupando el xugo de la pelota, y mordiendo de quando en quando la Llipta, hasta que ya solo queda el bagazo de la Coca, que arroja para reponer otra nueva bola. [...] Nadie pretenda que el Indio trabaje ni se mueva sin concederle las horas necesarias para acullicar. Se abate, enfada y abandona, porque el aliento y la paciencia necesaria para arrostrar á los mas duros trabajos, lo espera del vigor y demás virtudes admirables que atribuye á la Coca (Unánue 1794, f. 230-31).

Sobre esta última celebrada virtud de la coca, Unanue (1794) presenta un aparente cambio epistemológico. Aquel prestigio de dar fuerza y alimentar a los indios fue considerado como una credulidad de una nación supersticiosa, donde cita al padre jesuita del siglo XVI Martín del Río (f. 231). Aquel conocimiento, dijo, fue creciendo para que el segundo Concilio Limense la calificara de la siguiente forma: “Cosa sin provecho y aparejada para los abusos y supersticiones de los Indios” (f. 231). Contrario a ese antiguo conocimiento, Unanue argumentó que el transcurso del tiempo disipó esas preocupaciones en una edad: “En que soñaban los hombres despiertos por lo respectivo a las ventajas y producciones del nuevo mundo” (f. 332). Más bien expresa que el transcurso del tiempo hizo ver que, por ejemplo, el tabaco no era más dañino al ser humano que la pólvora y las balas, o que se podía suministrar la cascarilla sin cometer pecado mortal, criticando la forma de pensar que tuvo contra la quina o cascarilla a fines del siglo XVII el médico José Colmenero en la Universidad de Salamanca. Pero el mismo Unanue señaló que en 1782, año de la última revolución que dice haber experimentado, se volvió a las viejas interpretaciones de la coca en el Virreinato de la Buenos Aires (f. 233). Pues allí se pensaba que la coca era delincuente como delincuente era el indio, siendo la forma de poder restaurar el orden en esas provincias por medio de examinar si el uso de la coca debía considerarse vicioso o si era útil para los naturales. Al final, dice, que los resultados en el Superior Gobierno de Buenos Aires fueron indecisos.

Unanue (1794) pudo concluir que la coca fue una planta divinizada por los antiguos moradores del Perú, pero que todavía en su tiempo fue muy aplaudida por sus posteriores (f. 211). Por esa razón, el médico pensaba que la coca merecía ser objeto de las investigaciones filosóficas. Así procedió a (1) describir el arbusto que producía la coca, (2) el cultivo de ésta, (3) el tráfico que se hacía con ella y (4) examinaría sus virtudes. Pensaba que algunas de sus virtudes estaban encubiertas con las fábulas y supersticiones que le dieron origen y que pudieron percibir, en el encuentro cultural, sus “respetables antepasado” (1794, f. 211). Por eso sostenía que los únicos estudios fisiológicos sobre su aspecto y virtudes que fueron transmitidos hasta 1794 se debían a los del padre Joseph de Acosta y de Inca Garcilaso de la Vega. Mientras que los posteriores escritos, juzgó, no hicieron más que copiar y reproducir servilmente o desfigurando los de esos dos autores: “En igual obscuridad los Escritores nacionales que los extranjeros, ó reproducen las propias ideas de nuestros Autores antiguos, ó desbarran notablemente si pretenden adelantarlas” (f. 212). También advirtió que el célebre botánico Hipólito Ruiz fue el primero en examinar con prolijidad a la coca, clasificándola en el género *Erithroxilon* de Lineo.

Por aquella indecisión sobre las verdaderas virtudes de la hoja de coca es que Unanue (1794) expresó que era su deber resolverlo por medio de la examinación de sus virtudes, haciendo una distinción que él creyó genuina y otras consagradas a la credulidad o la superstición. Pero no fue la única distinción que hizo, pues sabía que existían dos formas de conocer (f. 233): (1) la experiencia, según él, el fundamento de todos los raciocinios y resultados fisiológicos; (2) las conjeturas del entendimiento humano, cuando faltaba la experiencia. De allí distingue que los “bárbaros” aprendían por la experiencia, mientras que los más célebres doctores por las conjeturas. Por ello, nuevamente marcando dos tiempos que eran separables en su raciocinio pero no en la vida cotidiana según todos los antecedentes que ha mostrado hasta ahora, avaló que el conocimiento obtenido por las conjeturas había hecho más progresos en la materia médica que cualquiera de las escuelas de todas las edades.

Según Unanue (1794), hubo hechos incontestables que ofrecían las experiencias acerca de las virtudes de la coca. Virtudes que clasificó en cuerpos sanos y cuerpos enfermos. Por un lado, en lo que se refiere a los cuerpos sanos, afirmó que los indios serranos eran quienes más utilizaban la coca por tener los trabajos más duros. Para el trabajo en las minas, las postas de correo, la arriería, el pastoreo en frías y desiertas pampas, y el riego de sus heredades, no tenían más alimento que puñados de maíz, papa y una chuspa con coca. Contrario a lo que proponía Unánue, señaló que muchas personas atribuían la frugalidad y tolerancia del indio a

la educación y no al uso de la coca. Para contradecir esto, el médico hizo las siguientes observaciones: el indio era voraz en comer cuando estaba con un español; los españoles que no toleraban el trabajo e intemperie de las minas recurrían al uso de la coca, consiguiendo “la resistencia hercúlea de los Indios” (f. 235); cuando los indios dejaban de utilizar la coca perdían el vigor y la tolerancia; en lugares como Tucumán siempre se había prohibido el uso de la coca, pero igual la utilizaban los “troperos” (arrieros) para soportar las crudas vigilias y rigores de los paramos cuando se dirigían al Perú; cuando los indios cercaron en 1781 la ciudad de La Paz, al no tener otros alimentos para soportar el invierno, muchos vecinos usaron la coca para escapar de aquella calamidad.

Por otro lado, describió algunas experiencias del uso de la coca en cuerpos enfermos (Unanue 1794, f. 236): afianzaba y conservaba la dentadura; bebida como té movía la transpiración y aliviaba las asmas húmedas; bebida como té o mascada, restauraba el vigor del estómago, disipaba obstrucciones, promovía el vientre y curaba los cólicos estercoreosos; aplicada por frotación y emplasto, moderaba o extinguía los dolores tópicos que originaba el reumatismo causado por el frío.

Para diferenciar la experiencia del ahora conocimiento obtenido por conjetura, Unanue (1794) pasó a analizar la hoja de coca del partido de Huánuco. El médico comenzó por percibir en una hoja: el olor que encontró agradable y moderadamente aromático, al mascarla despidió una grata fragancia así como un sabor oleoso y amargo, acompañado de una sabe astricción. Al tenerla en la boca, dijo que la saliva le corría abundantemente, impregnándose de un jugo grueso y verde (f. 239). Algunos de los resultados de su análisis fueron los siguientes: puso 8 onzas de coca a infundir por 48 horas, luego la coló por una tupida bayeta sin exprimirla, lo que obtuvo fue una tintura verde de color esmeralda, con un olor aromático que era más grato que el de la hoja. Con ese procedimiento también percibió que la astricción y amargo se habían mitigado, siendo más agradable que al mascarla. Dijo que los resultados variaban dependiendo de la procedencia de la hoja.

En cuanto al sistema nervioso, examinó que la coca producía que las arterias y membranas del cuerpo hacían con mayor viveza sus contracciones y dilataciones, por lo que la sangre que corría por las arterias lo hacía con mayor celeridad. Eso producía que se restauraran y promovieran las secreciones y excreciones, adquiriendo el cerebro: “[Un] estado de vigor que disipe las imágenes melancólicas del ánimo” (Unanue 1794, f. 241). Teorizaba que entre el estómago y las ideas del alma había una clara relación que se manifestaba en los hipocondriacos: “De manera que si se padece el estómago, todas las ideas son funestas, las

que cesan al punto que se restaura aquella entraña [...] El estómago padece quando se suprime las transpiración” (f. 241). Por eso sus indagaciones le mostraron que la coca tenía la virtud de promover la transpiración, transformándose en un excelente remedio estomacal, produciendo que se fueran las ideas melancólicas y entregando tranquilidad y alegría.

Otra prueba le demostró que la coca extinguía el hambre (Unanue 1794, f. 242). Al utilizar la hierba, ésta estimulaba el sistema nervioso y consecuentemente aumentaba la saliva, lo cual humedecía las fauces y aplacaba la sed. Además, las partículas amargas y mucilaginosas del jugo de la coca confortaban el ventrículo, produciendo la humedad y el alimento que quitaban el hambre. Se preguntó si el ácido de la coca combinado con la bilis adquiriría una propiedad purgante que depuraba el canal intestinal por su heces. Para lo cual se apoya en la opinión del médico William Cullen (*A Treatise of Materia Medica* de 1789) sobre que el ácido vegetal unido a la cólera adquiriría una calidad estimulante y laxativa (Unanue 1794, f. 242). Por un proceso que él describe con más detalle, la gran cantidad de mucilago era digerido y convertido en abundante y nutritivo quilo, el cual introducido en la sangre era conducido por las divisiones del sistema arterioso y nervioso. Esto producía el moco o gluten oleoso sacarino que se utilizaba en la nutrición, y al mismo tiempo las partículas amargo astringentes aumentaban la coherencia y firmeza de las fibras, lo cual Unanue (1794) tradujo en que con el uso de la coca el cuerpo humano adquiriría una constitución atlética de resistir los más duros trabajos y las inclemencias del tiempo (f. 243).

En la penúltima parte de su discurso sobre la coca, Unanue dijo: “Desde luego los nuevos usos suelen padecer vehementes contradicciones, por la repugnancia que se tiene á lo que no se está acostumbrado, pero es creible triunfo de ellas la Coca, cuyas virtudes prodigiosas apoyan acordes la razón y la experiencia” (1794, f. 245). Es más, para su argumentación no despreciaba las fábulas que aglomeraron con el transcurso del tiempo los “supersticiosos peruanos”, las que generaron aversión por sus virtuosos “mayores” (españoles), pues aquellas experiencias también apoyaron su argumento de la coca como un virtuoso medicamento y alimento. En una forma de poder unir el pasado de las experiencias fabulosas de los antiguos peruanos con el futuro de las conjeturas de la razón, quiero rescatar una conjetura de Unanue que convierte la antigua experiencia medicinal de la coca a los marcos interpretativos de una nueva forma de experimentar aquella medicina:

Del mismo origen proviene la creencia de que no podían visitarse los túmulos de los Antepasados sin acercarse a ellos mascando la Coca, lo que se observa todavía, por que como al destapar estos sepulcros se levante una exhalación mefítica, la que como todos demás

vapores podridos, tiene un poder sedativo sobre el sistema nervioso, siempre que lo respire el Indio cuyos alimentos son muy débiles, será acometido de aturdimiento, desmayos á menos que masque la Coca, por que entonces reanimando esta al sistema nervioso eludirá las impresiones amortiguadoras. Los Peruanos no han tenido motivo para ser fisiologistas, así atribuyeron a cólera de las almas, lo que era un efecto consiguiente a la putrefacción de sus cuerpos, y á la complacencia de las mismas, lo que dependía de las qualidades de la Coca (Unanue 1974, f. 248).

Este ejemplo de traducción de la técnica de mascar coca de Unanue me parece ilustrativo para poder comprender que una misma técnica estuvo compartida por dos interpretaciones contemporáneas y que daban sentido y eficacia a un resultado: no ser afectados por los cuerpos de los antepasados. Como he tratado de recalcar con varios de los ejemplos que facilitan tanto Unánue como Julián, sus discursos son producidos a partir de varias experiencias propias o por contacto con otras personas, así como de materialidades (textos escritos) que resistían el paso del tiempo y seguían siendo interpretaciones convincentes o no sobre el uso y la eficacia de la coca o hayo. Sin embargo, es en el conocimiento de Unanue, como ha propuesto Thurner (2022, 206), donde se caracterizó un pensamiento y método de alcance global en donde el Viejo y Nuevo mundo fueron sincronizados. Propongo que eso posibilitó que, más que Julián, Unanue pudiera sincronizar diferentes estratos del tiempo y del espacio, transformando su disertación de la coca en una máquina del tiempo.

Esto podría llevar a demostrar que ambos textos impresos son una co-producción entre Unanue o Julián y sus informantes, pero más bien ellos son el producto de una práctica de sincronización, resultados de la codificación de las experiencias pasadas y las expectativas de su comercio a Europa. La presión de colocar a la coca en el mercado nacional y extranjero fue la que generó estos extraordinarios y razonados discursos, en donde las memorias indianas, de los religiosos y de otros informantes, así como de autores europeos de sus pasados y presentes, fueron cuidadosamente seleccionadas y clasificadas por ambos autores. Aquellas máquinas del tiempo estuvieron muy lejos de las simplificadas interpretaciones que hicieron de la coca Antonio de Ulloa y Jorge Juan, Juan de Velasco o William Burke y Edmund Burke.

2.6. Virtudes del tabaco

El tabaco es otro de los vegetales útiles nombrado por Juan de Velasco (1844, 37), quien estableció una diferencia entre los dos nombres que recibió. Señaló que los indios no cultivaron el tabaco hasta que los españoles les enseñaron, pues el nombre original en el Perú fue *saire*. Agregó que el saire fue el nombre que recibió esta planta en su uso silvestre, muy

utilizado por los indios para sus “borracheras y ficciones de brujo”. Así como la coca, estos distintos usos del tabaco o saire serán explorados para poder hacer visible los estratos de tiempo y técnicas que se acumulaban en el vegetal, que como mostraré en los siguientes dos capítulos, fue bastante utilizado en distintos procedimientos médicos en la Audiencia.

Nuevamente es Joseph Hipólito Unanue quien el 15 de enero de 1792 publicó en el Mercurio Peruano la *Disertación sobre la naturaleza y efectos del Tabaco, adornada con una breve idea del origen y progresos del Real Estanco de Lima*. Como lo hizo con la coca, Unanue nos transporta en el tiempo para poder conocer a esta planta, pero que a diferencia de la coca, desde el siglo XVI, circulaba más allá de los virreinos del Perú y Nueva Granada. Según el médico peruano, el tabaco era una de esas nuevas y raras plantas que se descubrieron con la Conquista de América, criticando que a fines del siglo XVI haya sido identificada por Juan Liebaul (Jean Liébault) como indígena de Europa (f. 35).

En cuanto a su nombre, Unanue ofrece un breve mapa de su temprana circulación en el siglo XVI. Para él, su nombre se originó en una copia de esta planta que encontraron los españoles en 1520 en la provincia de Tabasco, de donde se habría adquirido el nombre, no siendo la isla nombrada Tabago en las Antillas. Distinguió que los indios de la América Septentrional la nombraban *petun* y los del Perú *sayri* (f. 35). Aunque también aseguró que generalmente se la llamaba *nicosiana*, debido a que Jean Nicot la habría introducido en 1632 a Francia (f. 35). Este último dato es erróneo ya que Nicot (1530-1600) la introdujo a Francia y Portugal en 1560 (Micheli 2014, Hajdu y Vadmal 2010). En más, señaló que a Inglaterra la introdujo el almirante Francis Drake, mientras que a Italia el cardenal “De Santa Cruz” (Próspero de Santa Croce) (Unanue 1792, f. 35). Estudios históricos como el de Steven Hadju y Manjunath Vadmal (2010, 178) han subrayado el extensivo uso del tabaco en la Europa del siglo XVI, así como su exportación a India, China y Japón.

Unanue (1792), para poder apoyar sus posteriores conjeturas sobre las virtudes del tabaco, centró su atención en las controversias que produjo entre los sabios la invención de esta planta, para lo cual describe los pro y contra de su uso. Con relación a los pro, dijo se consideraba al tabaco como un remedio universal y la hierba más privilegiada de la naturaleza (f. 36). Para poder argumentar esto, complementó dos “tradiciones” o estratos de tiempo: la costumbre de estos pueblos y la de sus antepasados. Primero describió las veneraciones otorgadas por los americanos, en lo que nombró la “costumbre de estos pueblos”:

El humo del Tabaco era el sagrado incienso que ardía de continuo sobre las aras. Los presagios y respuestas de lo futuro solo podían oírse de la boca de aquellos Sacerdotes, que

medios ebrios por la violencia de sus hálitos habían caído, trastornando el juicio, á los pies de los altares para recibir la inspiración celeste. Un nubarrón de los vapores del Petun encendido abría las grandes Asambleas, animaba y dirigía las deliberaciones de la Paz, ó de la Guerra (Unanue 1792, f. 36).

En segundo lugar, unió la anterior a la tradición de un discurso panegírico apoyado en la experiencia de muchos médicos y análisis de químicos:

El Tabaco fortificaba los sentidos, disipaba las pasiones del alma, alimentaba al hombre en medio de las mayores fatigas sin necesidad de otro recurso, y remediaba todas sus dolencias. Él era el vínculo de la sociedad, y la cosa mas grata del mundo. ¡Se creará que nuestros antepasados pudieron vivir sin Tabaco! (Unanue 1792, f. 36).

Sumado a lo anterior, se refirió al tabaco como un recurso que remediaba todas las dolencias. Unanue (1792, f. 36 y 37) argumentó esto por medio de autores que le permitían conocer los usos y técnicas con que se empleaba desde el tiempo de los que nombró sus antepasados, así como para dar continuidad a su virtud por tiempos distanciados. Del médico e historiador natural Nicolás Monardes (1493-1588)¹⁴⁶ obtuvo que algunos indios de Nueva España hacían pelotillas de tabaco, las cuales ponían entre el labio inferior y los dientes, con ellas podían caminar tres o cuatro días sin hambre y sed. Del protomédico general de todas las Indias en la segunda parte del siglo XVI, Francisco Hernández (1517-1587),¹⁴⁷ obtuvo que el uso del tabaco en polvo hacía al hombre menos sensible a los golpes y adversidades, aumentando su valor. Mientras que del padre dominico Jean-Baptiste Labat (1663-1738)¹⁴⁸ obtuvo que algunos habían experimentado infinitas veces con el tabaco en casi todos los climas de la tierra, concluyendo que media onza de tabaco en rama, fumada o masticada, mantenía cada 24 horas a un soldado sin beber y comer, así como robusto y fuerte en los más duros trabajos de guerra durante semanas. Y del médico Hermann Boerhaave (1668-1738)¹⁴⁹ obtuvo las experiencias sobre que el tabaco aminoraba el apetito, adormeciendo con su virtud narcótica los nervios del estómago o por arrojar mucha saliva privaba al cuerpo de una causa eficaz del hambre, por lo que su uso excesivo desecaba y consumía a la persona.

¹⁴⁶ Primera y segunda y tercera partes De la Historia Medicinal: de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales, que sirven en Medicina. Sevilla, en Casa de Fernando Díaz, 1580.

¹⁴⁷ Quatro libros. De la natvraleza, y virtudes de las plantas, y animales que estan receuidos en el vso de Medicina en la Nueva España [...], 1615.

¹⁴⁸ Nouveau voyage aux isles de l'Amérique. Tomo seis. 1742.

¹⁴⁹ [Praellectiones Academiae in proprias Institutiones rei medicae](#). Tomos 1 y 5. 1708.

Por otro lado, presentó aquella información en donde el tabaco fue condenado a no ser consumido. Según su interpretación, en el Vaticano, por medio de los Papas Urbano XVIII y Clemente II, y gobernantes condenaron el uso del tabaco en diferentes partes del mundo:

[En los] Templos profanos con este indecente vicio. Miguel Federowits gran Duque de Moscovia, Amurates IV. Emperador de los Turcos, Seac Sophi de los Persas, lo prohibieron baxo de la pena de muerte, ó amputación de narices por perjudicial á la salud de sus vasallos: sistema que sostuvo Jacobo I. Rey de la gran Bretaña en un excelente Tratado dirigido á este objeto (Unanue 1792, f. 37).

Pese a estas medidas, Unanue recalcó las graciosas escenas destinadas a prohibir el tabaco, las que en definitiva terminaban por afianzarlo:

En el año de 1699, se sostuvo en la Universidad de París, que el frecuente uso del Tabaco abreviaba la vida, y mientras el Presidente esforzaba la lengua en fundar sus pruebas, no apartaba el polvo de la nariz sin largar la caxeta en toda la actuación. No estando acordes sus sentidos, probaba el uno lo que el otro combatía (Unanue 1792, f. 37).

No obstante, Unanue creyó que ambas posturas extremaban sus discursos. Para él, el tabaco era sin duda útil y debía permitirse, siempre que se proporcionara a la gente el de mejor calidad, pues el de mala calidad traía consigo perniciosos daños. Así como lo hizo con la hoja de coca para producir un nuevo conocimiento creíble por medio de la experimentación, el médico peruano aplicó un examen al tabaco: (1) examen botánico, análisis químico, (3) sensaciones de gusto y olfato y (4) efectos producidos por su uso en lo sensorio común y superficie interna de las viseras. Después de haber hecho una serie de experimentaciones y llegando a sus propias conjeturas sobre el uso del tabaco y los efectos sobre el cuerpo humano, terminó concluyendo: “No se debe condenar ni aplaudir en un sentido absoluto” (Unanue 1792, f. 43). Antes era preciso distinguir las diversas cualidades que poseía un buen o mal tabaco:

Quanto se ha dicho del Tabaco en rama, se debe entender proporcionalmente del que se usa en polvo. En siendo suave y de buena calidad, sacude blandamente los nervios de la membrana que entapiza la superficie interior de las narices, la limpia de sus mocosidades, y descarga el cerebro. Un polvo acre irrita este mismo órgano, excita una convulsion que lastima el sensorio, hace perder la sensación del olfato, y arrebatadas sus partículas volátiles por el ayre; en la inspiración las introduce hasta los menores conductos del pulmon, y origina muchos males. (Unánue 1792, folio 43).

Unanue, argumentó las virtudes del tabaco basándose en diferentes estratos de tiempo: la costumbre de los pueblos, la de sus antepasados y las diferentes virtudes que reconocieron en el uso del tabaco desde el siglo XVI, la condena por las supersticiones y los daños corporales que producía, así como las expectativas que producía la experimentación con la planta. Todos estos son estratos, aunque Unanue marca diferentes tiempos, contemporáneos en su pensamiento y que se habían desarrollado paralelamente y en negociación. Por ejemplo, las virtudes sobre la fuerza que producía el tabaco se conocían desde sus antepasados, quienes observaron las técnicas indias sobre su uso, como lo hizo Monardes. A la vez, autores como Monardes, Labat u otros, seguían siendo contemporáneos en los fundamentos del médico peruano.

Sin embargo, la síntesis de Unanue no fue la única escrita en el Imperio español, ya que en 1796 el cirujano y médico irlandés Antonio Lavedán (1753-1819) hizo una descripción histórica del tabaco, sincronizando un número más amplio de significados y tiempos. Antonio Lavedán fue cirujano mayor en los Ejércitos de Carlos III, así como examinador del Tribunal del Protomedicato y cirujano de la Real Familia desde 1789.¹⁵⁰ En su impreso que tiene por título *Tratado de los usos, abusos, propiedades y virtudes del tabaco, café, té y chocolate*, publicado en 1796, Lavedán destina el capítulo más largo de su obra al tabaco. La intención de hacer una síntesis del tabaco queda mejor expresada en el prólogo de la obra, en donde señaló lo siguiente:

Poca ó ninguna aceptación merecería esta Obrita, si no llevara consigo la recomendación de poder ver en ella junto lo que en varios libros y papeles se lee por separado. Aficionado yo á todas las producciones de la tierra, siempre he mirado con atención particular las del Tabaco, Café, Te y Chocolate (Lavedán 1796, prólogo sin numeración de página).

En su tratado exaltó dos cosas del tabaco, como la planta más celebrada en Europa y que fuera traída desde las Indias. Desde un comienzo, Lavedán (1796) alabó las cualidades de los medicamentos simples por sobre los compuestos, apoyándose en los trabajos de Guevara, Claudio Galeno, Avicena y Plinio el Viejo (1). A partir de esos autores, Lavedán era un continuador del pensamiento en donde el tabaco era una obra de la naturaleza y una medicina simple a la cual su narración debía dar alabanzas, por lo que rescató de Plinio lo siguiente: “*Nuestra madre y hacedora (la naturaleza), de ningun modo hace ceratos, amalgamas, emplastos, colirios y antídotos: estos son artificios de las Boticas, mejor diré de la avaricia: porque las obras de la naturaleza salen de su seno perfectas*” (Lavedán 1796, 2). Por esta

¹⁵⁰ Real Academia de la Historia: <https://dbe.rah.es/biografias/11802/antonio-lavedan>

forma de pensar, fue crítico con aquellos que vituperaban las propiedades y aplicaciones del tabaco, en donde incluía a gente vulgar, personas de letras, eclesiásticas, religiosas y nobles. Sin duda, este punto de vista que facilita, como el de Unanue, se centra en las buenas virtudes del tabaco. Ya en el capítulo I de la *Historia del Tabaco* anticipa que su argumentación y descripción se sustentará en los trabajos de *Historia general de las plantas* de Carlos Clusio (1525-1619), en la segunda parte de *Las cosas que traen de las Indias que sirven para el uso de la medicina* (1574) de Nicolás Monardes (1493-1588), el *Antidotario especial* (1601) de Juan Weckero (Lavedán 1796, 3-4).

Así como Unanue, Lavedán facilita un mapa global del tabaco por medio de los diferentes nombres que recibía. Según sabía, el nombre tabaco fue designado por entonces crecer en gran cantidad en un lugar o isla que tenía el mismo nombre en Nueva España. No lo especifica como Unanue. En otros lugares la llamaban “yerba de la cabeza” por aliviar con prontitud las enfermedades de la cabeza, en otros “buglosa antártica” por su grandeza y estar cercana al Polo Antártico. Luego especificó los nombres y de dónde obtuvo dicha información:

Rovilio dice en su *Historia plan. t.e. cap 128. lib 18.* que en algunas partes de las Indias lo llaman *Picielt ó Pacielt* como quieren algunos: en otras (según el P. Joseph de Acosta, *Historia moral*, lib. 5. cap. 26. fol. 371. lin. 8.) *Oluluch*, y en otras como es en el Perú (como afirma el Inca Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios Reales*, I. part. lib. 2. cap. 25. lib 8. cap. 15), le llaman Sairi: los del Brasil *Petum*, según Clusio de *His. Ind. De Tabaco: el Frances Nicotiana ó Yerba de la Reyna ó Regia, vel Regina*, y los que tienen mas noticias de sus virtudes la llaman Yerba santa ó Sana santa: otros *Hyoscyamus Peruvianus* según Dodoneo: muchos la latinizan *Tabacum* (Lavedán 1796, 4-5).

Tuvo conocimiento que fue muy antiguo el uso del tabaco en toda la India, y en su presente lo era de forma general. Pero no creía, como Unanue, que en un comienzo se llevará el tabaco a Europa por sus virtudes: “Así dice un Autor (Rovilio): hace pocos años que se llevó á España mas para adorno de los jardines, que por sus virtudes. Y prosigue: pero al presente se celebra mas por sus virtudes, que por su hermosura” (Lavedán 1796, 18). Para el año de la publicación de su obra, Lavedán afirmó que de la planta sólo se empleaban las hojas, pero no sus flores, simientes, raíces, entre otras, debido a que por entonces no se conocían sus virtudes debido a que no habían sido experimentadas, descubiertas o conocidas como lo eran las hojas.

No me referiré a todos los usos que Lavedán (1796) detalla, sino que sólo centraré mi atención en los usos en la medicina. Distinguió que para 1796 había tres modos de utilizarlo:

uno consumido como humo en forma de cigarro, otro molido sutilmente y consumido por la nariz y que tenía el nombre de “tabaco en polvo”, y una tercera forma al mascarlos. Aunque consideró que esta última era poco usada, es decir trayendo la hoja en la boca y masticándola, por lo que principalmente describió las dos primeras. Sobre estas mismas, describe la técnica de uso y los beneficios como medicina:

El de humo se enciende con una ascua, ó yesca encendida &c. Y asi se va quemando y levantando un humo, el qual atraído por sorbición, tragándole entra hasta el estomago, y sube á lo mas alto de las fauces, y forámenes de las narices, y penetrando todas las partes vacias, levanta con admiración las flemas, las atenúa y sutiliza, para que moviéndolas por las vías, sean puestas en la común, por donde la naturaleza les puede expeler.

El de polvo tomado por la narices, y llegando á la comunicación de ellas, del esófago y traquearteria, con la irritación y acritud del Tabaco, que aquellas partes sienten, atenúan las flemas, las que se expelen por la boca, y asimismo por la nariz. (Lavedán 1796, 25-26)

Sobre las virtudes del tabaco seco en humo, tomó como contemporáneas las virtudes que los “antiguos” habían dejado por escrito. Apoyándose en el médico español Luis de Mercado (1525-1611) y su *De recto praesidiorum artis medicae usu*,¹⁵¹ afirmó que chupado el humo por la boca por medio de una pipa o cigarro Mercado había alabado el uso del humo: “Para consumir y evacuar los materiales crasos y flemosos del pecho, y en las dificultosas respiraciones causadas de materiales gruesos, y en las toses antiguas en que no se arranca nada, ni han bastado otros remedios” (Lavedán 1796, 27). Para resaltar la eficacia del tabaco en humo también apoyó su argumento con el trabajo del médico y cirujano de Salamanca, Cristóbal de Hayo, quien a mediados del siglo XVII fue un ferviente defensor de la hoja y uno de los últimos que hicieron una reivindicación del uso del tabaco (La Flor y Labrador 2006, 52-57).¹⁵² De él recoge que vio a muchos enfermos de gálico que se habían tratado de curar con otros medicamentos (unciones mercuriales) que no fueron eficaces, al contrario de lo que sucedió con el humo del tabaco que evacuaron por la boca, técnica que los curó (Lavedán 1796, 27).

¹⁵¹ Al parecer se refiere a la obra “*Libri duo De communi et peculiari praesidiorum artis medicae indicatione. Quibus accessit proemii loco Methodus vniuersalis in tres classes dissecta, quarum prima affectus partes cognoscere docet: Secunda affectos ipsos: Tertia medendicationem praestat*, Pintiae, Excudebat Didacus Fernandez à Cordoba, 1574 (reimpr., Coloniae, apud Joannem Baptistam Ciottum Semens, 1588, y 1592). Fuente: Real Academia de la Historia, <https://dbe.rah.es/biografias/13669/luis-de-mercado>

¹⁵² Lavedán señala el texto que utilizó de Hayo en la fecha de 1545, lo que muy probable haya sido un error debido a que dos importantes publicaciones del médico fueron publicadas en el siglo XVII: *Las excelencias y mariuillosas [sic] propiedades del tabaco : conforme a grauissimos autores y grandes experiencias : agora nuebamente sacadas a luz para consuelo del genero humano, y Parecer del doctor Christoual Vmfry Hayo Hyberno dubliniense, medico y cathedratico de prima de Medecina Chirurgica en la insigne Vniuersidad de Salamanca y del gremio della, sobre el abuso de las fuentes apedimiento de vn religioso amigo, año de 1635.*

Resulta importante entender lo que Unanue y Lavedán recalcan sobre el problema del uso del tabaco, pues Fernando de la Flor y Germán Labrador (2006) al hacer un estudio del pensamiento del médico irlandés Cristóbal de Hayo presentan la defensa de este médico hizo hacía el tabaco y sus propiedades medicinales, en tiempos en que la moral teológica cuestionaba los usos supersticiosos del tabaco. Rescatan el siguiente argumento de Hayo para expresar la disyuntiva sobre el uso de la planta:

A la tercera razón se responde: si del tabaco en humo se usa supersticiosamente para provocar sueño para adivinar por los insomnios o de otra cualquiera manera en demasía, que es malo, [...] empero si se usa del tabaco moderadamente y poco a poco es bueno y seguro ajeno de todo daño y peligros (La Flor y Labrador 2006, 53).

Sin embargo, la defensa de Lavedán (1796) hacía el tabaco también se observa en el uso que tuvo en las Indias y su recepción en Asia e Italia. Sobre estas dos últimas señaló: “El Doctor Vialli en su ensayo sobre diferentes enfermedades crónicas, dice: que ha observado y visto en el Asia menor en lugares, que parecía ser el teatro de las enfermedades pituitosas, que sin embargo no lo eran, porque los nacionales tienen continuamente la pipa en la boca” (32). Del mismo autor tomó la experiencia del Piamonte en Italia, en donde fueron familiares las enfermedades de bocio o papera, pero quienes fumaban o mascaban el tabaco no lo llegaban a padecer. Mientras que citando a Monardes y Weckero argumentó que los indios, escribiendo en presente, lo llevaban consigo seco y en polvo para curar sus heridas y llagas (35).

Por otro lado, estuvo la forma originaria del uso del tabaco en polvo. De los Comentarios Reales de Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) reprodujo que los españoles llamaron a la planta tabaco y los indios del Perú Satri, la cual ambos utilizaban para muchas cosas pero en particular para “descargar la cabeza” (Lavedán 1796, 50). Esa expresión quiere decir que el tabaco en polvo se ingería por la nariz lo que provocaba que muchos estornudaran, moquearan y expulsaran lágrimas de sus ojos así como flema por su boca. Según Lavedán, utilizado de esta forma sólo purgaba las partes de la cabeza, evacuando por narices y boca las superfluidales del cerebro y partes circunvecinas inferiores los excrementos que recibían y criaban. No así el pecho, lo cual consideró un engaño:

Porque quando mas llega al principio del esófago y traquearteria, y baxando el humor á estas partes y pegándose á ellas, se puede creer muy bien que levante y despegue las flemas, y también es preciso que siendo las flemas un humor tan pegajoso como á todos consta, sea menester que llegue el medicamento, para que con toda su fuerza sea despegado y arrancado (Lavedán 1796, 51).

Utilizado en polvo también tenía la capacidad de curar las heridas superficiales, colocando el polvo sobre esta. Y de Monardes y Weckero fundamentó que también servía para matar los piojos de la cabeza, así como los gusanos que aparecían en las partes internas y externas del oído (Lavedán 1796, 79).

En lo referentes al uso por masticación, esta técnica la denominaban “masticatorios” o en Europa “apophlegmatismos” (Lavedán 1796, 84). El último nombre lo tomó del griego para significar una antigua técnica en donde se mantenía la hoja en la boca y al mascarla generaba gran cantidad de flemas, lo cual debían mezclar con medicamentos picantes y acres como la mostaza, orégano, tomillo u otros. No obstante, recalcó que para el caso del tabaco no eran necesarios otros medicamentos, pues solo con la hoja se generaba la flema. Así resume las utilidades del uso al masticarlo:

Aumenta la memoria.

Quita las fluxiones ó destilaciones antiguas.

Quita la dificultad de oír.

Quita las llagas de la boca.

Quita el dolor de muelas y dientes.

Quita el mal olor de ellas.

Limpia los dientes y los fortifica.

Consume el sarro ó toba de los dientes y muelas.

Da agilidad á la lengua para hablar.

Aprovecha á los apoplecticos y paralíticos. (Lavedán 1796, 85)

Termina su síntesis del tabaco describiendo dos particulares técnicas que utilizaban los indios americanos para elaborar unas píldoras que usaban contra las enfermedades. Empero, a diferencia de sus argumentos anteriores que se apoyaban en varios autores, al describir estas técnicas no hizo referencia de dónde obtuvo tales descripciones.

Lavedán (1796, 94) agregó un tipo especial de medicamento que los indios preparaban con hojas frescas de tabaco, al cual llamaban *ambí*. Los indios al espesar el zumo de tabaco producían el *ambí*. Para esto, tomaban una cierta cantidad de hojas, las cuales ponían en una olla y las cubrían de agua. Luego se hacía cocer hasta consumir toda el agua. Después se añadía vino hasta cubrir bien las hojas y así se volvía a cocer hasta consumir todo el vino. Posteriormente echaban las hojas en un paño, las colaban y exprimían y las volvían a poner a

cocer al fuego hasta que quedara la octava parte. Luego la quitaban del fuego y se colocaba en una cazuela. A fuego lento lo movían con una cuchara de palo, hasta que espesara como miel o más espeso. Finalmente, se sacaba de la cazuela para formar píldoras del tamaño de garbanzos. Aquellas píldoras las daban cada mañana a aquellos que padecían flemas, así como a los asmáticos y bubosos. Se aseguraba que las píldoras eran los mayores remedios para infinitas enfermedades.

Igualmente, los indios producían otras píldoras para quitar la sed y pasar días sin comer (Lavedán 1796, 96). El procedimiento para elaborarlas era el siguiente. Primero, tomaban la hoja fresca y la machacaban y mezclaban con cierto polvo hecho de conchas de almeja quemadas. Segundo, cuando estaba todo mezclado se formaba una masa, de las cuales hacían unas pelotillas un poco mayor que el garbanzo. Finalmente, las ponían a secar a la sombra y cuando ya estaban secas las guardaban. Según se había enterado, cuando caminaban por desiertos en donde no hallaban agua ni comida, tomaban una de las pelotillas y las ponían entre el labio inferior y los dientes. Así mientras caminaban la chupaban todo el tiempo, tragando lo que chupaban, y cuando se acababa colocaban otra. De esa forma podían pasar tres o cuatro días sin tener la necesidad de comer o beber. Lavedán infirió que la posible eficacia de las pelotillas y la técnica para utilizarlas es que su continuo uso producía humedades y flemas en la boca, que al tragarlas el estómago se iba “entreteniendo” (97).

En resumen, he querido estructurar y visibilizar cómo los trabajos de Unanue y Lavedán sustentaban sus argumentos en base de múltiples técnicas y estratos de tiempo y espacio que estos médicos sincronizaron en el uso de la hoja de tabaco. En ellos, los antepasados o los antiguos como Monardes, Wackero, Inca Garcilaso, Plinio el Viejo u otros seguían siendo referencia obligada y contemporánea para justificar las virtudes del tabaco. El seguimiento que hicieron a algunas técnicas indias para su uso también demuestra que dichas técnicas se desarrollaron paralelamente y en el encuentro cultural. Por ejemplo, las capacidades supersticiosas del tabaco también fueron reclamadas a los usos que podríamos nombrar europeos. Por eso ambos autores hacen una defensa de las virtudes de la planta con relación a las prohibiciones que tuvieron, sobre todo, desde el siglo XVII.

Es por estas cuestiones que estas máquinas del tiempo producidas por Unanue y Lavedán son elaboradas en base a múltiples estratos de tiempo, que en algunos casos podríamos pensar como experiencias que desaparecieron en el transcurso del tiempo. Sin embargo, Unanue describió un ejemplo en la sección anterior de cómo las creencias en la endemoniada hoja de coca fueron retomadas en el siglo XVIII en el Virreinato de La Plata. Las mismas lecturas que

hacen de sus antepasados señalan que aún el paso de un siglo o dos no debe confundir en su forma de conocer, pues la producción del conocimiento médico de estos vegetales se elaboraba en la simultaneidad no anacrónica de tiempos y espacios que sincronizaron en sus disertaciones.

Por otro lado, las técnicas y usos con que he querido marcar las diferencias y desarrollos de las temporalidades descritas en ambos autores, me parecen que son formas de conocer que justamente hacen visible dichas temporalidades y la sincronización que Unanue y Lavedán les dan en sus producciones discursivas. La diferencia más importante que he observado de ambos autores es que Unanue se apoya en las experiencias pasadas y las expectativas de la experimentación con la de tabaco para poder sustentar científicamente antiguas afirmaciones de las virtudes, y con eso producir una verdad apoyada en la razón; mientras que Lavedán facilita un número mayor de descripciones de los usos y virtudes de la planta por diferentes regiones del Imperio español y en el extranjero, pero sin seguir el paso de experimentación que hizo Unanue. Al conocer los textos de la coca y el tabaco de Unanue, se puede comprender que este médico no se contentaba con una descripción fundamentada en dos pasados (antepasados, costumbre de los pueblos), sino que los llevaba a la prueba razonada de la experimentación para conseguir una nueva verdad que justificara, en otro tiempo diferente a sus fuentes, las virtudes de las plantas y que eso ayudara a fundamentar las expectativas de ambos vegetales.

2.7. Conclusiones

Con las fuentes recolectadas se han podido conocer los estratos de tiempo que convivieron en prácticas devocionales o con los cuales se produjeron máquinas del tiempo que ayudaron a sus autores a calibrar los futuros y los pasados en los vegetales útiles para la medicina.

En los discursos sobre la coca y el tabaco se han podido reconocer formas estructuradas con que sus autores produjeron el conocimiento de ambas. En aquellas descripciones se ha podido interpretar que las experiencias de los siglos XVI y XVII siguieron teniendo vigencia en los razonamientos de Unanue, Julián y Lavedán. En el caso de Unanue, el tabaco y la coca se transformaron en máquinas del tiempo por las que viajó por diferentes estratos temporales: comenzando con escritos de tiempos pasados para solventar la credibilidad de algunas experiencias que seguían siendo contemporáneas, para después probarlas, por medio de la experimentación, y así producir un nuevo conocimiento acorde a las reglas ilustradas de la razón y la conjetura. En el caso del bejuco de Guayaquil, se ha demostrado que este objeto desafiante cambió sus interpretaciones según el grado de experiencia con que los autores la

describieron. En estos vegetales útiles para la medicina, se reunieron diferentes estratos de tiempos, en algunos casos produciendo discusiones entre agentes que vivieron en distintos momentos del tiempo; en otros casos se convirtieron en lugares donde se crearon discursos que reunieron expectativas ilustradas junto a lo que Unanue nombró experiencias, en donde se acumulaban las fábulas y las supersticiones de los indios.

Por su parte, a partir de la traducción del texto de La Condamine se ha podido conocer que la cascarilla o quina no fue muy utilizada por la gente en la Audiencia, algo que Santa Cruz y Espejo también apoyó, como se dijo en el capítulo anterior. La Condamine quedó sorprendido al saber esto, debido a que en Europa y otras partes del mundo la quina fue tan reconocida por sus virtudes medicinales, por eso no dudo en aplicarla. Estas observaciones que hicieron estos científicos demuestran que pese a la fama global de un medicamento simple como fue la quina, mejor llamada cascarilla en la Audiencia, en lugares como la Audiencia de Quito las velocidades de cambio no fueron un reflejo de lo que ocurrió a otras escalas. Esto no quiere decir que en todo la Audiencia no se utilizara, debido a que el cascarillero Fernando de la Vega le explicó a Santisteban los múltiples usos que tenían las diferentes partes del árbol de la quina, así como le explicó otras cualidades a La Condamine. Nunca sabré que aprendió La Vega de Santisteban y La Condamine, pero sí se sabe que estos dos últimos se convirtieron en intermediarios entre los conocimientos europeos y americanos.

Por último, con los conceptos de clemencia del cielo e higiene pública se ha conocido que, desde finales del siglo XVII hasta comienzos del XIX, en la ciudad de San Francisco de Quito hubo dos estructuras de repetición que interactuaron constantemente para prevenir o aplacar las epidemias o los desastres naturales. En el caso de las santas imágenes, seguir las descripciones de los rituales ha permitido demostrar la larga duración de las costumbres y su convivencia con los proyectos de salubridad pública, inclusive con las expectativas de Santa Cruz y Espejo.

Esto no hace más que fundamentar que en la sociedad colonial, si se recuerdan todas las secciones del capítulo, coexistieron múltiples formas de percibir los medicamentos y contrarrestar las enfermedades. Sin duda, estos múltiples agentes han hecho posible conocer lo implicado que estuvieron los conocimientos médicos. Por ejemplo, si bien Julián, Unanue, o Lavedán construyeron sus máquinas del tiempo, en esas mismas disertaciones se observan las mezclas que hicieron posible esas transculturadas producciones.

Sin embargo, el conjunto documental con que se creó este capítulo es el resultado de quienes pudieron escribir sus experiencias, conjeturas o plasmar las prácticas sociales autorizadas por

los cabildos secular y religioso. Demuestran el poder que tuvieron, como lo hace esta disertación, para construir sus historias y silenciar otras que ocurrían al mismo tiempo. Por eso, en el siguiente capítulo se interpreta una serie de expedientes judiciales para conocer la, intermediada por escribanos y otros agentes coloniales, agencia de otros intermediarios y actores histórico, como fueron los curanderos de maleficio.

Capítulo 3. Transculturación médica en la Sierra y la Costa

El primer domingo del mes de agosto de 1783, por la calle el Playón en el pueblo de Baba (llanura costera de la Audiencia), pasó:

El Notario Visente Castellano auxiliado con los Yndios de este Pueblo, llevando a un Yndio viejo que demostraba tener mas de ochenta años, nombrado Josep Balero Canchinchigua, el qual iba montado en un caballo blanco ensillado con Albarda, las Espaldas desnudas, y una corozza de Plumas q^e llevaba en la cabeza.^{153 154}

En esos momentos, uno de los indios auxiliares tiraba del caballo por medio de un “cabresto”¹⁵⁵ y otros dos contenían a Joseph porque no se podía sujetar de la albarda. De distancia a distancia, sujetando los pasos de aquel paseo, el notario daba un pregón que repetía uno de los indios mientras que otro con un fuerte azote de cabresto daba tres latigazos horribles a Joseph, reflejados en las hinchazones de su espalda. Acatando la orden del cura del pueblo, en la mañana del siguiente día, dos indios llevaron a Joseph a la casa del cura para tomarle su declaración. En la ruta, lo iban sosteniendo debido a que no podía pararse. Finalmente, calló muerto.

Los declarantes del juicio dijeron que el castigo hacia el octogenario indio fue por orden del cura y vicario del pueblo, don Ignacio de Cortázar. Hacía mucho tiempo que el cura quiso reducir al indio forastero, declarando que era proveniente de Portoviejo y conocido por ser brujo y yerbatero, además de andar: “p.^r los montes, sin acudir al S.^{to} Sacrificio de la Misa, Doctrina, y cumlim.^{to}, de Yglecia, curando superticiosam.^{te}, y haciendo maleficios, q.^e por su notoriedad, pues había sido castigado muchos años ha en el Pueb.^o de Daule, por el mismo delito, se había hecho escandaloso”.¹⁵⁶ El cura añadió que, por la avanzada edad del indio,

¹⁵³ Autos de sumaria seguida por el teniente de Baba sobre la muerte del indio Joseph Canchinchigua. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Criminales, Caja 111, Expediente 3, 15 de diciembre de 1784, folio 4 anverso y reverso.

¹⁵⁴ En otros casos, los acusados llevaban objetos relacionados con el arte que ejercían. En el año de 1802 un indio de nombre Cristóbal Quijon, natural del pueblo de Morongal en la Jurisdicción de la Villa de Ibarra, llevaba puesta una corozza de flores de *guantug* y una gargantilla de sapos negros y vivos. El teniente del caso señaló que las flores de la yerba de *guantug* se las pusieron porque comúnmente la gente vulgar las tenía por contra hechizo. (Expediente del Yndio Cristobal Quijon contra el Teniente de Pintag Pedro Peña Herrera sobre agravios, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 151, Expediente 10, 30 de octubre de 1802).

¹⁵⁵ Según el diccionario Histórico de la Lengua Española (1933-1936), la palabra “cabresto” fue una forma mal traducida en América de la palabra cabestro, la cual significaría para este caso una cuerda o correa que se ata a la cabeza o al cuello de la caballería para llevarla y asegurarla. Fuente: <https://www.rae.es/tdhle/cabresto>

¹⁵⁶ Autos de sumaria seguida por el teniente de Baba sobre la muerte del indio Joseph Canchinchigua. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Criminales, Caja 111, Expediente 3, 15 de diciembre de 1784, folio 29 anverso.

haberle dado tres azotes en las cinco partes por las que lo pasearon fue con la lenidad de ceremonia más que de castigo.

Tiempo después, un cacique envió un parte a los peritos del caso (cirujanos y médicos) que se hallaban en el lugar para que reconocieran el cuerpo del indio y declarasen si la pena que recibió pudo ser causada por una muerte repentina. Dichos sujetos dijeron que cuando se registró el cuerpo no hallaron ninguna hinchazón como señal más leve que pueda haber causado la muerte. Lo cual sostuvieron cuando vieron que las efusiones de sangre que tuvo Joseph Balero fueron muy leves. José Ruidias, facultativo de medicina, certificó que:

habiendo pasado el día de hoy a Reconocer el cuerpo difunto de José Balero no e hallado señal alguna exterior de lastimadura o golpe ni el mas mínimo mal o solo si el noto una grande elevación del vientre indicante (con otras noticias que tiene de haberle llevado barios Regalitos y q.º al morir tubo una grande convulsión de las entrañas e intestinos inclinados a salir por la boca) de algún veneno q.º pudieran haberle ministrado en ellos algunos comprendidos o discípulos en sus agüeros y hechicerías por no ser descubiertos pues aunque el se muestra octogenario es al mismo tiempo de complexión robusta y encarnecido...¹⁵⁷

No parece nada extraño que facultativos en medicina conocieran los procedimientos que utilizaban sujetos como Joseph Balero o a los que José Ruidias nombra como comprendidos o discípulos. Aunque, por su puesto, se debe poner en duda lo expuesto por el médico debido a las contradictorias declaraciones e invenciones de este juicio. Por ejemplo, que no se encontrara señal de lastimadura después de que varios testigos dijeron lo contrario. Aún así, se puede subrayar que este facultativo también nombró a las prácticas de Canchinchigua y de otros indios como agüeros y hechicerías. Lo que también marcaría un campo de conocimiento diferenciado al suyo, en donde una de las interpretaciones de aquel arte puede ser comprendida por el suministro de venenos.

Lo experimentado en el caso contra Joseph Canchinchigua contradice la representación que dejaron por escrito casi cuatro décadas antes los científicos españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa (1748b, 561). Estos hicieron una distinción entre lo que llamaron los indios que vivían en ciudades o poblaciones grandes y los de pueblos más cortos. Según su representación, aquellos que vivían en poblaciones grandes como Quito ejercían los oficios de mecánicos, hablaban la lengua castellana, eran mucho más advertidos y sus costumbres menos parecidas a las de la gentilidad. Al contrario, juzgaron que quienes habitaban en pueblos cortos no

¹⁵⁷ Autos de sumaria seguida por el teniente de Baba sobre la muerte del indio Joseph Canchinchigua. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Criminales, Caja 111, Expediente 3, 15 de diciembre de 1784, folio 31 anverso y reverso.

tenían estas cualidades. También describieron que cuando reinaba entre los indios la enfermedad de las viruelas, los pueblos quedaban desolados por la calidad maligna de ese accidente y porque no existían médicos que pudieran asistir, alimentar o tratar como fuera debido a los enfermos. Lo mismo ocurría con otros achaques. Su interpretación fue la siguiente:

La mas evidente prueba para acreditarlo es, que al mismo tiempo que se experimenta esta Enfermedad común en ellos, lo es tambien para todos los Criollos; y aunque de estos mueran muchos, otros sanan, y recobran la salud, porque tienen asistencia, y el adecuado alimento: pero los Indios carecen de todo; sus Casas, y Vestuarios quedan vistos; su Cama es la misma estando enfermos, que sanos; los alimentos solo mudan en el modo de tomarlos, y no en la especie; porque quando están enfermos, se reducen à poner dentro de un Pilche un poco de Machca, y disuelta en Chicha dársele à beber, que es la mayor sustancia, que conocen: con que el que escapa de la Enfermedad es por esfuerzo de su Naturaleza, y no por otro exterior socorro (Juan y Ulloa 1748b, 563).

Sin embargo, estas representaciones sobre las costumbres de los indios y de que no contaban con la debida asistencia médica a sus enfermedades, no coincide con lo que sucedía en espacios urbanos de menor población en la Audiencia. Teniendo como referencia el juicio contra el indio Canchinchigua, los científicos españoles obviaron otras artes curativas que se desenvolvían en los pueblos cortos, aunque fueran o no eficaces para las enfermedades que describieron, además de no referirse a la persecución que sufrieron dichas artes por los curas doctrineros y la Justicia Ordinaria.

A excepción de las investigaciones de Matthew Crawford (2016) y Eduardo Estrella (1995) —quienes han investigado el encuentro entre la ciencia europea con los conocimientos médicos indios y criollos— la historiografía de la medicina acerca de la Audiencia de Quito no ha profundizado en las transformaciones, desarrollos y/o creación de conocimiento médico que diferentes castas pudieron producir en el espacio de experiencias de la hechicería y los maleficios. Contrario a las recientes interpretaciones que la historia de la medicina ha hallado para otros espacios coloniales de América. Por ejemplo, Adam Warren (2009, 27) ha hecho notar que, durante el siglo XVIII, en el Perú no hubo límites claros en la aplicación de la medicina, sino más bien usos paralelos. Esto demostraría los múltiples procesos de apropiación y transformación en la sociedad colonial.

Así mismo, la historiografía sobre la religión y la medicina de los siglos XVII y XVIII ha permitido comprender que los intercambios de conocimientos curativos estuvieron muy

relacionados con el fenómeno de la religión. Varias investigaciones sobre lo que han nombrado religión andina-cristiana y las practicas curativas afroamericanas en los Andes y el Caribe han venido demostrando que hacia fines del siglo XVII las historias de la religión y medicina no deberían seguir insistiendo en una división entre lo español y cristiano, africano y afroamericano, y lo indiano (andino) (Mills 1997; Brosseder 2014; Gose 2016; Gareis 1994; Gómez 2017; Garofalo 2006). Si se piensa en los espacios serranos y costeros del virreinato del Perú, los indios intercambiaron conocimientos con los españoles, apropiándose de lo que empezó siendo la religión de los invasores en sus formas emergentes y reinterpretadas de ver y gestionar el mundo (Gose 2008; 2016). Para el siglo XVIII, las prácticas curativas de indios y negros tenían la capacidad de cruzar con frecuencia las barreras culturales, especialmente por la materialidad de objetos poderosos que encontraban en sus entornos (Brosseder 2014; Gómez 2017; Garofalo 2006).

En ese sentido, son relevantes los últimos estudios de la historia global de la medicina con relación al conocimiento médico africano o afrodescendiente en América. Estos han demostrado que en espacios como el Caribe (Gómez, 2013, 2017), Brasil (Sweet, 2009, 2011) y el Atlántico (Schiebinger, 2017) el entorno natural fue reinterpretado por la población africana para crear nuevas curas, así como el aprendizaje que tuvieron de prácticas cristianas e indígenas para adecuarlas a sus tratamientos y a los propios conocimientos sobre el cuerpo.

El argumento de este capítulo es que los conceptos y expresiones de gran moján, envoltorio, entonando los cerros e invocando el nombre de Dios, hechicerías, incredulidades y costumbre inmemorial, hacen visible en el siglo XVIII una estructura de repetición en donde es notoria la existencia de la división, impuesta por la Justicia Ordinaria y la iglesia Católica, entre las costumbres cristiano católicas y las idolátricas o supersticiosas, pero que a la vez demuestran que en aquella estructura la división se había transculturado y seguía abierta a ese proceso en el ejercicio de los curanderos, mojanos o hechiceros, así como en sus pacientes, creando una nueva costumbre que se extendió por todo ese siglo en la Sierra y la Costa.

Esto quiere decir que hubo distintos estratos del tiempo actuando simultáneamente y discutiendo acerca de la producción del conocimiento médico de los curanderos, mojanos o hechiceros. Por un lado, en los conceptos de gran moján y envoltorio, así como la expresión entonando los cerros e invocando el nombre de Dios, se sintetizaron diferentes estratos del tiempo, en donde es difícil diferenciar qué pertenece a cada casta de la sociedad; mientras que los conceptos de hechicería, incredulidades y costumbre inmemorial, colisionan con las síntesis, pues en ellos el conocimiento instituido por la Justicia Ordinaria y la religión

Católica reprodujo un punto de vista contrario al arte de curar que se revisa en este capítulo. Por el otro, las síntesis que se dieron en los tres primeros conceptos, así como en el de hechicería, hacen visible que las diferentes castas de la sociedad buscaron continuamente la asistencia de los transculturados conocimientos médicos de los curanderos de maleficio.

La argumentación se desarrolla en cinco secciones. Primero, se interpreta el concepto de gran mojan para comprender los encuentros culturales que se dieron en ese concepto y que aquellos practicantes también tuvieron la capacidad de ser intermediarios del conocimiento médico. La segunda se enfoca en el concepto de envoltorio, para interpretar los significados que las personas dieron por el uso de este objeto a la enfermedad o los maléficos; así como los tipos de curaciones que se necesitaron para curar aquellas enfermedades. En sí, se interpretan a los envoltorios como sujetos históricos en donde se condensaron y engendraron diferentes significados. La tercera examina las técnicas y rituales curativos utilizados por los curanderos de maleficios, en donde se podrán interpretar los estratos de tiempo que componían los conocimientos de estos curanderos, moviéndose en técnicas que para entonces mezclaron esa conflictiva y criticable dicotomía entre lo sagrado católico y lo idolátrico o supersticioso. Cuarto, en hechicerías e incredulidades se interpretan las viejas y nuevas formas de conocer a las prácticas curativas de mojanes o curanderos, especialmente en los significados que manifestaron los protectores de naturales, defensores y la gente que declaró en los juicios. Y en la última sección, se interpreta el concepto de costumbre inmemorial como un marcador de una costumbre de larga duración que reprodujo constantemente el castigo público que ejerció la gente en general y las Justicia Ordinaria contra los curanderos, mojanes o hechiceros.

3.1. El gran moján

A inicios del año de 1690, el corregidor del asiento de Otavalo, Sebastián Manrique, estuvo en contra de obligar a los indios a mitar en el obraje de la comunidad o a pagar 4 pesos en favor de los arrendadores de ese mismo asiento (Moreno 1995). Años más tarde, Michaela Manrique, esposa de Sebastián, supuso que Simón de Ontañon y el cacique mayor del asiento de San Luis de Otavalo, don Salvador Ango, estuvieron en común acuerdo para que su esposo muriera por brujería. Salvador, apellidado el “Rey de los Indios”, era conocido por haber dado muerte a dos personas y tener atemorizado a los indios. Fue a así que cuando Salvador tomó

conciencia de que se le habían declarado sus maldades, hizo perder el juicio y la vida a Simón de Ontañon por medio de maleficios.¹⁵⁸

Años más tarde, antes de la muerte de su marido en 1704, Michaela interpuso una querrela civil y criminal contra el indio y cacique Salvador Ango. El motivo de la querrela fueron los hechizos que por odio y la mala voluntad utilizó este cacique para quitar la vida de su marido, valiéndose un año y medio atrás de Juan Rosa Pinto. Ella describió el padecimiento de su marido de la siguiente forma: “[A] resultado gravem.^{te} el quebranto en la salud del dho mi Marido en q.^e ha padecido intolerables dolores en todo el cuerpo”.¹⁵⁹ A pesar del mal estado de salud que tuvo Sebastián, antes de fallecer recurrieron al auxilio divino de la religión cristiana para lograr remediar en algo su salud, dolores y angustias, lo cual le permitió resistir un tiempo más con vida. Estas descripciones comienzan a mostrar que el cuerpo de Sebastián fue intervenido por conocimientos que las leyes interpretaron como distintos pero que en realidad se yuxtaponían para intervenir un cuerpo que era a la vez hechizado por indios y curado por el auxilio divino.

En el mismo año, el cura doctrinero del asiento de Otavalo comunicó al tribunal que Salvador Ango falleció. Esto hizo que Michaela enfocara la causa en la persona de Juan Rosa Pinto. Específicamente, se comenzó a averiguar si era mestizo o indio, pues de comprobarse que fuera mestizo podría haber sido juzgado por la el Tribunal de la Santa Inquisición.¹⁶⁰ Se comenzó a averiguar si pagaba tributo al igual que todos los indios, o si su aspecto físico realmente era de color claro.

El que Michaela —en el juicio no se especifica su casta, probablemente fue mestiza, criolla o española— creyera en la eficacia de la brujería o los maleficios del mestizo o indio Juan Rosa Pinto puede representar lo que Keneth Mills (1997) ha observado desde el siglo XVII hasta principios del XVIII, sobre cómo interactuaban los conocimientos en el Virreinato del Perú, donde indios y españoles buscaban explicar la existencia del mal y comprender la capacidad humana de hacer el mal. Según Mills, ambos conocimientos creían que ciertos individuos lograban alcanzar diversos objetivos a través de la habilidad de aprovechar sus poderes invisibles. Explorar las representaciones que los testigos hacen de Juan Rosa Pinto puede

¹⁵⁸ Para Salomon (1985), esta controversia que se dio por la obtención del poder en el Asiento de Otavalo, siendo un registro de como la hechicería sirvió como arma en los conflictos interétnicos.

¹⁵⁹ Criminales contra Salvador Ango por pretender quitar la vida por medio de hechicero, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 28, Expediente 3, 13 de noviembre de 1704, folio 1 anverso.

¹⁶⁰ Brosseder (2014) hace una mala interpretación de este caso, al confundir a Juan Rosa Pinto con Salvador Ango. Posiblemente en su afán de interpretar los rituales y la influencia del conocimiento de los mulatos de Esmeraldas no le permitió contextualizar bien el caso.

ayudar a comprender cómo se engendraban esos poderes invisibles. Interpretaciones como las de Gómez (2017), Swett (2011) y Schiebinger (2017) sugieren explorar con mayor atención en la capacidad de intermediarios que tuvieron estos llamados hechiceros, brujos o mohanes. Por ello, comenzaré con algunas descripciones que informan acerca de su apariencia y los conocimientos que reproducían su arte.

Uno de los testigos aseguró que el religioso Fray Diego Mecino defendió a Juan cuando los caciques lo quisieron incluir en la numeración para pagar tributo, indicándoles que Juan era mestizo y no le correspondía pagar. El mismo religioso lo había casado con la hija de un indio llamado Sebastián, natural del anejo de Tulla —un anejo del “Pueblo de Yntta”. Otro testigo contradijo que fuera cristiano, pues sosteniendo una conversación con el padre Fray Gregorio Meza se enteró que era cierto que en el anejo había un “Mestizo Moján”. Por eso el padre le había solicitado que viniera a la doctrina para vivir cristianamente, oír misa y confesarse.

Varios fueron los testigos que aseguraron su casta de mestizo. Según el indio Agustín de la Cruz, cuando tuvo aproximadamente 20 años entró al valle de San Juan de Tulla viendo varias veces a uno que llamaban “Juan el Mestizo”. Éste se encontraba al servicio de un indio llamado Sebastián. Desde entonces, las veces que viajaba a ese anejo veía y tenía comunicación con él. Otros testigos escucharon de los indios que Juan era lanudo, blanco y se vestía en hábito de indio. Una descripción similar del aspecto físico la entregó Lucas de Almeyda cuando lo vio y dijo que no decían mal en llamarlo mestizo: “Por lo belludo, ladino, y aespañolado en la parla y blanco”.¹⁶¹

Eran conocidas sus capacidades como moján. Manuel Prado de la Muela escuchó decir de los indios que a Juan se lo conocía como “gran moján” y que mascaba una tasa de coca. Descripción que se complementa con la entregada por el indio Agustín de la Cruz, pues era de común voz de los indios del anejo conocer a Juan como un “mestizo brujo” que hacía daños. Por lo mismo, Agustín expresó tener miedo de que le hiciera algún daño y por eso no lo ocupaba en ningún ministerio, aunque sí tuvo conocimiento que lo hacían otros indios.

En cuanto a su lugar de origen, uno de los testigos dijo que Juan fue natural del pueblo de Guagpi. Acorde a los datos que entrega Frank Salomon (1997, 104), el pueblo se encontraba cerca de Gualea, lo que hoy es el noroccidente de la Provincia de Pichincha en Ecuador. Hacia comienzos del siglo XVIII, en Guagpi vivían 50 personas sobrevivientes del antiguo pueblo de San Pedro de Atenas y otros miembros de una comunidad de nombre Anopi o

¹⁶¹ Criminales contra Salvador Ango por pretender quitar la vida por medio de hechicero, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 28, Expediente 3, 13 de noviembre de 1704, folio 20 anverso.

Anope. Lo interesante de esto es que según el gobernador de la Gobernación de Atacames o de las Esmeraldas, Pedro Vicente Maldonado, San Pedro se localizaba en las orillas del río Guayllabamba y se habría destruido por ataques con brujerías en aproximadamente el año de 1683 (Salomon 1997, 104).

En 1743, una serie de testigos que recogió Pedro Vicente Maldonado, para justificar la realización de un camino hasta Esmeraldas, declararon conocer lo ocurrido en San Pedro de Atenas (Rumazo 1949, 332-340), los cuales ayudarán a interpretar mejor el lugar con que representó en el juicio el origen Juan. El indio Manuel Pantia, natural del pueblo de Gualea en territorio Yumbo, escuchó que la gente de San Pedro falleció por una peste y otros accidentes. Dijo que quienes sobrevivieron se desplazaron al Río Verde para mezclarse con los “indios gentiles”. Añadió que próximo al pueblo de San Pedro de Atenas se encontraba el anejo de Guagpi, que después de los fallecimientos albergó a cuatro indios, sumándose un cura de la Orden de la Merced quien con otros pocos forasteros fundaron un pueblecito y una capilla. A los dos años de irse el cura, se fueron con él los indios y los forasteros, quedando en sus inmediaciones un indio cojo y un mestizo. Por su parte, Lorenzo de Aroua, vecino de la ciudad de Quito, declaró que conoció el sitio llamado Guagpi que se encontraba dentro del monte silvestre. Allí vio a un mestizo llamado Joseph, yerno de un indio llamado Silvestre quien tenía fama de brujo y de haber sido el último indio de aquel pueblo. Sin embargo, para entonces Guagpi estaba desierto y cubierto de monte.¹⁶² De estas descripciones se puede deducir que tanto Guagpi como San Pedro de Atenas fueron lugares en donde se encontraron diferentes culturas, tanto por la convivencia entre los indios, forasteros, mestizos o el cura mercedario.

Más allá del desplazamiento de la población desde San Pedro hacia Guagpi o el Río Verde, otras dos declaraciones elaboran una representación en que San Pedro y Guagpi desaparecieron producto de los hechizos. Un español de nombre Luis Rodrigues, también de Gualea y que traficaba por las montañas de la Provincia de Yumbos, oyó decir que el pueblo de Guagpi se destruyó por haber muerto la mayor parte de los indios a causa de los hechizos con que unos a otros se dañaban. Mientras que los pocos que no habían muerto se retiraron a la otra banda del río de Guayllavamba, a partes desiertas de montaña inculta (Rumazo 1949, 333). Pero lo más interesante lo describe el mestizo Mathias Andagoia, natural de Gualea y de 60 años, quien aseguró que como natural, criado y envejecido en las montañas de Yumbos —

¹⁶² Los testigos describieron el desierto y monte como el vestigio de árboles frutales, árboles de selvas muy corpulentos o todo montuoso de árboles crecidos.

teniendo tanto conocimiento y practica de esos territorios como ningún otro— sabía que San Pedro de Atenas tenía más de tres mil indios adoctrinados por la orden de Nuestra Señora de la Merced. La causa de las muertes fueron los hechizos y varios venenos con que se mataban unos a otros, mientras que quienes sobrevivieron se avecindaron en el anejo de Guagpi. Hacía más de 14 años atrás que el pueblo quedó enteramente desierto, pero no le constó que los indios del pueblo y el anejo se hayan incorporado con los gentiles que vivían en el Río Verde.

De acuerdo a estos relatos, al tener Juan Rosa Pinto 70 años de edad en 1704, fue imposible que haya nacido en Guagpi dado que todavía no se fundaba dicho lugar. Precisamente, Manuel Pantia declaró que vio la formación del pueblo de Guagpi cuando él tuvo diez años, por lo cual, de acuerdo a sus 55 años en 1743, la fecha de formación debió ser hacia 1698. Por eso, lo más probable es que Juan haya sido natural de San Pedro de Atenas y después de su destrucción haya transitado al Pueblo de Guagpi, a cuyas personas las acusaban de idolatras y hasta de matar con brujerías. Aunque no se debe dejar de lado que fueron pueblos con doctrina cristiana. Esto puede ser un remanente en la memoria colectiva de la gente sobre la cualidad de estos practicantes para provocar muertes, que cronistas desde el siglo XVI en adelante adjudicaron a los hechiceros (Mills 1997).

De todo esto se puede deducir que no solamente San Pedro de Atenas quedó desierto, sino que probablemente también Guagpi, producto de la inmemorial costumbre en la Sierra y Costa del Virreinato del Perú de dañarse unos a otros con hechizos y venenos (Gareis 1993). De ser cierto, se puede comprender que representar el origen de Juan con el pueblo de Guagpi tiene todo un conocimiento implícito sobre un imaginario geográfico que estructuraba el presente de Juan con su supuesto pasado vinculado a la hechicería. Pero no cualquiera, sino de la tradición de un lugar que fue destruido por tal arte y de donde sobrevivieron muy pocos. Por otro lado, el imaginario geográfico también sirve para hilar una serie de palabras y expresiones que construyen los parajes de gentiles, los cuales se asocian con la “montaña ynculta” o con los indios que se habrían incorporado a los gentiles del Río Verde (Mapa 3.1). Lo que también estaba relacionado con el monte o lo “montuoso”.

Mapa 3.1. Se observan los parajes y lugares por los que habría transitado Juan Rosa Pinto. Es posible que por medio del Río Verde haya navegado o tenido contacto con los mulatos de Esmeraldas. Por otro lado, los grupos Anope o Anopi pudieron haberse situado en el centro-superior de la imagen, en donde dice: “Población ignorada que el Gov.^r Maldonado vio desde el M.^{te} de Tortolas el año de 1740 explorando estos Rios”

que no se escusara a Sacarlo de su travaxo quando tenia fama de buen hechisero”.¹⁶⁴ ¹⁶⁵ Al escuchar sus ruegos, se vio obligado a darle en el gusto y así procedió a realizar la demostración (rito) de los tres tabacos.

La demostración consistió en el siguiente procedimiento.¹⁶⁶ En primer lugar, hizo con la misma hoja de la planta de tabaco el primer tabaco, pues así podría quitarles la salud a todos los enemigos de Salvador, pero expresó que sin señalar a ninguna persona. En segundo, hizo otro tabaco en hoja de maíz, con el motivo de quitarles el ánimo y aflojar el vigor de los enemigos. Posteriormente, el tercer tabaco lo hizo en papel para que produjera calenturas y achaques en sus enemigos. Teniendo los tres tabacos y habiéndolos hecho de día, los “chupó” al mediodía uno por uno y el humo lo sopló al aire con la intención de enviarlo a los enemigos de Salvador y así realizar sus operaciones.

Gerardo Fernández (2011) e Iris Gareis (1993) han precisado la enfermedad conocida como “sustos” en Hispanoamérica, con ejemplos que también han dado para el periodo colonial, la que dicen tendría relación con la concepción de ser humano en las sociedades de indios. Según sus interpretaciones, en esa concepción las entidades anímicas y el cuerpo se encuentran en íntima implicación. Lo que le suceda a la entidad anímica (sombras o dobles de las personas) le ocurre al cuerpo. Por lo tanto, para Fernández (2011), no parece nada extraño que las prácticas de hechicería procuren dañar las entidades anímicas y así emponzoñar el cuerpo. Esto se puede ejemplificar con un caso descrito por Mario Polia (1999, 147-49) y que obtuvo de las Cartas Anuas jesuitas del Virreinato del Perú en el siglo XVII. En el año de 1656 se describe un rito para matar hombres y que fue ejecutado por hechiceras del pueblo de San Francisco de Otuco en el corregimiento de Cajatambo. Para concretar la muerte se comenzó poniendo en un tiesto sebo de animal, un bulto, coca y chicha para que se calienten al fuego y así el sebo se derrita. En ese momento llamaban el alma o *camaquen* de quien querían matar. Luego envolvían el alma o *camaquen* en lana de diferentes colores. Posteriormente echaban el sebo de animal en un hoyo grande y lo enterraban para terminar de capturar el alma. Los efectos de tal ritual fueron para que la víctima enfermara y así después tuviera que contratar a un hechicero para que busque el lugar del entierro de su alma. El hechicero llamaba el alma del enfermo hasta que su sombra se apareciera, revelando su

¹⁶⁴ Criminales contra Salvador Ango por pretender quitar la vida por medio de hechicero, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 28, Expediente 3, 13 de noviembre de 1704, folio 4 anverso.

¹⁶⁵ Juan declaró que en otra ocasión anterior a Salvador le hizo un baño con unas yerbas de hoja redonda llamadas “de bien querer”, con lo cual consiguió Salvador el título de gobernador.

¹⁶⁶ Criminales contra Salvador Ango por pretender quitar la vida por medio de hechicero, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 28, Expediente 3, 13 de noviembre de 1704. Folio 4 anverso y reverso.

sufrimiento. Después de algunos procedimientos, el hechicero llevaba el alma en una almohada hasta el enfermo y se la ponía en diferentes partes del cuerpo. Así le regresaba el alma al enfermo. Polia (1999, 148) propone que la palabra *camaquen* habrían sido asimilada a la palabra castellana *sombra*, cuyo origen probablemente esté en la palabra quechua *supa* (sombra, espíritu).

Sin embargo, esta suposición que trato de argumentar se vuelve conflictiva cuando Juan Rosa Pinto declaró que la técnica de los tres tabacos no la aprendió de los indios. Si fue natural de San Pedro de Atenas o algún lugar próximo en la Provincia de los Yumbos, no es de extrañar que por los parajes que transitó pudiera haber compartido experiencias con los mulatos de Esmeraldas. Al continuar con su declaración, dijo que hacer los tres tabacos lo aprendió de los: “Mulatos marineros de esmeraldas siendo muchacho habiéndolos visto hacer Semejantes cosas sin que los suzo dhos le hubiesen enseñado. Pero les via desir los efectos de dhos tavacos con los quales Suelen matar tigres, leones, bitoras, osos y otros animales dañinos”.¹⁶⁷ Además de haberles visto hacer dicha demostración, también reconoció algunas yerbas con las cuales se servían para hacer el mal y hacer el bien, las cuales después aprendió. La singularidad de Juan lo convierte en un referente de los intercambios de conocimientos que se daban en el norte de la Audiencia a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII. Tuvo la experiencia para quitar el ánimo por medio de las técnicas que observó de los mulatos, fue mestizo y cristiano, convivía como indio en el anejo de Tulla y hasta se había casado con una india del lugar.

La complejidad de su conocimiento se vuelve a evidenciar con la forma de adquirir sus poderes. Según Salomon (1985, 502) fue por medio de una visión alucinatoria que Juan recibió su vocación en el arte, o como el escribano describió en el juicio: “al tiempo que aprendio lo referido de dhos mulatos bio que le asistia de dia Vn bulto al pareier de muchacho español Con Corona de oro el qual de noche mudaba la forma en luna y estrella que nunca se le apartava aunque no le ablava”.¹⁶⁸ Esta visión no puede corresponder con las representaciones de los indios para obtener el poder, ya que se sabe que estas se caracterizaban por haber sido alcanzado por un relámpago, sobrevivir a accidentes fatales, ser llamado por una huaca u otras similares (Brosseder 2014, 82). Lo que también se apoya en el símbolo de ver a un muchacho español con corona de oro. Sin duda, fue el vasto

¹⁶⁷ Criminales contra Salvador Ango por pretender quitar la vida por medio de hechicero, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 28, Expediente 3, 13 de noviembre de 1704, folio 4 reverso.

¹⁶⁸ Criminales contra Salvador Ango por pretender quitar la vida por medio de hechicero, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 28, Expediente 3, 13 de noviembre de 1704, folio 5 anverso.

conocimiento que manipulaba el que le otorgó la fama de hechicero o de “gran moján”, representada por Salvador Ango y otros sujetos del asiento de Otavalo.

Con respecto a la mala voluntad de Salvador Ango, Juan también agregó que cuando terminó de hacer los tabacos, Salvador le pidió que le quitara la vida a Sebastian Manrique. Se negó y juró ser “Criatura de Dios”, por eso regresó a su pueblo. Con los tabacos solamente quiso darle el achaque de calentura que padeció hasta el momento de su confesión. Por esa razón, declaró haber estado curando los maleficios que tenía Sebastian Manrique, ya que entendía que iba a morir por los que le habían hecho una india y Lorenzo Anrrango, mas no por la calentura que éste le produjo.¹⁶⁹ Esto demuestra que, así como tenía la capacidad de dañar, también podía curar a diferentes castas.

Al parecer la proliferación de estas artes de enfermar o matar estuvo bastante difundida en el asiento de Otavalo. En el viaje que hizo para dar su declaración lo acompañó su cuñado Sebastian Munango, de quien se enteró que Salvador también le había pedido quitar la vida a Sebastian Manrique. Éste se negó, siendo así que Salvador se valió de una india que tenía en su estancia de Pinchaqui y de Lorenzo Anrrango que residía en el sitio de “Yana Hurco”.¹⁷⁰ Fue en esa interacción que se habría enterado que esas personas le habrían quitado la vida a Sebastian.

En base a los datos expuestos, con este expediente se ha querido demostrar que el concepto de gran moján condensaba en Juan técnicas y estratos del tiempo que fueron simultáneos en sus acciones de dañar o curar. Es por esto que considero que la brujería o la hechicería que se practicaba en la Audiencia pueden conducir hacia espacios de experiencia más complejos, pues en el concepto se reconoce la relevancia que tuvo la práctica de transculturación para crear conocimientos que dañaban y curaban a las personas de diferentes castas de la sociedad. Al respecto, es necesario volver a subrayar el tránsito que hizo por distintos lugares, posibilitando que su conocimiento fuera una mezcla de diferentes experiencias, sea por medio de lo que observaba de los mulatos de Esmeraldas, su creencia en la religión cristiana y lo que aprendió en San Pedro de Atenas, Guagpi y posiblemente en las inmediaciones del Río Verde. Dicho tránsito hace suponer que complementó su arte con otras prácticas que aprendió en las tierras frías de San Juan de Tulla y sus alrededores. Es muy posible que los propios ríos hayan sido canales para un tránsito más abierto y fluido de estos conocimientos. Aunque no se debe

¹⁶⁹ Criminales contra Salvador Ango por pretender quitar la vida por medio de hechicero, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 28, Expediente 3, 13 de noviembre de 1704, folio 6 anverso.

¹⁷⁰ Criminales contra Salvador Ango por pretender quitar la vida por medio de hechicero, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 28, Expediente 3, 13 de noviembre de 1704, folio 5 anverso y reverso.

dejar de lado las representaciones asociadas a este arte, las cuales se acumulaban en tradiciones (nacido en Guagpi, mascar coca, no asistir a la doctrina) que otra gente llevó al presente sobre el acusado para evaluarlo como brujo, hechicero o moján.

3.2. Envoltorios

Ahora desplazaré la atención desde aquel transculturado conocimiento de Juan Rosa Pinto a lo que podríamos reconocer como un simple objeto material, los envoltorios. En esta economía, la acumulación de significados y los deseos que engendraban los envoltorios permiten pensar estos objetos como sujetos históricos en donde se producían y reproducían las relaciones sociales. Con una serie de ejemplos quiero demostrar cómo promovieron un comportamiento social tanto para producir daños como para curar las enfermedades, en donde intervenían diferentes castas de la sociedad, normas sociales, así como brujos y curanderos.

Dentro del partido de Paccha, en el año de 1677, el cura doctrinero de aquel partido solicitó que se capturara al indio Agustín Gullamasa, y posteriormente a su mujer la india Agustina Guachay, por estar haciendo encantos y maleficios en ofensa de la fe Católica. En presencia del alférez Pedro Leyba, se les mostró a Agustín y Agustina los objetos que encontraron en su casa: “Mais colorado tabaco maní jabon algodón canela de los quijos y un [¿camiso, caniso?] de pluma de buitre y un poco de cavello negro atado en trapos negro blanco y colorado y en una bolsa de lana de obexa de la tierra listada y otras inmundicias en diferentes trapos y atados”.¹⁷¹ Reconocieron como suyos los objetos, sin embargo, el significado que les otorgaron fue diferente: el tabaco y canela de los Quijos Agustín declaró utilizarlos como remedios para curar el mal de orinas que lo aquejaba, el maíz colorado para sembrar, el jabón para lavar, la lana eran restos de sus hilados, y los cabellos eran de Agustina. Solamente por haber encontrados esas “inmundicias”, se dictaminó el castigo: les ataron de pies a cabeza, los subieron a bestias de albarda desnudos de la cintura hacia arriba y con una coraza en la cabeza, para así pasearles públicamente por las calles de la ciudad de Cuenca. A cada uno le dieron 200 azotes, para luego regresarles a la cárcel.

¿A qué se debe la casi inmediata sentencia contra Agustín y Agustina? ¿Por qué sólo con encontrar tales objetos y con una acusación en contra se sentencia el castigo? Probablemente esto tenga relación con el significado que Jürgen Renn (2020, 9) da al conocimiento individual, entendiéndolo como la capacidad que tiene un individuo o grupo para resolver problemas y anticipar mentalmente las acciones correspondientes, teniendo la gente acceso a

¹⁷¹ Cavesa de proceso contra Agustín Gullamasa Yn^o, ANH/C, Sección Judicial, No. C.112734, abril de 1677, folio 1 reverso.

ese mundo a través de medios materiales y códigos culturales. Esto puede dar sentido a aquellas nombradas inmundicias que se encontraban envueltas en trapos y atados que comúnmente se conocían por envoltorios, y que con solo observarlas las personas podían adjudicar sus enfermedades a esos materiales. A continuación, interpretaré la co-producción de este conocimiento entre diferentes castas de la sociedad.

En otro juicio seguido en Paccha en 1705, el indio Ventura Paccha recordó que, veinte años antes que diera su declaración, siendo alcalde del pueblo se le acercó el difunto Lasaro Sanches, quien le pedía justicia porque: “[El] echisero Andres Arevalo que le tenia a el y a todos sus hijos con enfermedades de graves dolores y con cursos de sangre de que había muerto su muger y hijos, q le parese que fueron sinco hijos los que se le murieron”.¹⁷² Atendiendo a esta acusación, Ventura llamó a Andrés para darle la noticia de dicha querrela en su contra, a lo que este último respondió:

Que estava mas limpio que el agua i habló algunas cosas como de amensava q hasia a dho querellante q lo avia de convertir em Piedra y a este testigo con muestras y que le paresia le amenasava con ademanes se levanto este testigo llevando de el zelo christiano y como Jues para prenderlo i castigarlo.¹⁷³

Sin embargo, cuando se disponía ir a la Villa de Zaruma y hacer la relación en la Real Justicia del lugar, su mujer le rogó dos veces para que perdone y no castigue a Andrés, al parecer por las amenazas de este último. Con el pasar del tiempo, le remordió la conciencia el no haberlo hecho, porque el acusado no paró hasta que acabó con toda la familia de Lasaro Sanches, no quedando más que la mujer e hijo del segundo matrimonio.

Ante este preludio, se abrió la sumaria en contra del ex cacique del pueblo de Paccha, Andrés Arévalo, por la extendido conocimiento, no solo en Paccha sino que en otros rincones de América, sobre que los maleficios ocasionaban en la gente la falta de salud (Gómez 2017; Sweet 2011; Brosseder 2014; Mills 1997; Gose 2008; Gareis 1994; Ariza 2015; Valenzuela 2013). En el caso de Paccha, varios declarantes aseguraron que aquellos se consumaban por los sentimientos de envidia y venganza que Andrés tenía hacia los indios. Según los testigos, estas prácticas les provocaban enfermedades como lepra, calenturas, hinchazones o que se les secara el cuerpo. Hubo un objeto en particular que codificaba las relaciones sociales que daban sentido a las enfermedades ocasionadas por maleficios y el que se tuviera que acudir a

¹⁷² Autos de reclamación de Andrés Arévalo por causa de brujería seguida en su contra, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 29, Expediente 4, 03 de octubre de 1705, folio 22 anverso.

¹⁷³ Autos de reclamación de Andrés Arévalo por causa de brujería seguida en su contra, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 29, Expediente 4, 03 de octubre de 1705, folio 22 reverso.

técnicas y medicamentos especializados para curarlas. Aquel objeto fueron los envoltorios o atados, a través de los intercambios de conocimientos que se daban en el envoltorio es que tomarán sentido las técnicas de curación.

La capacidad de los envoltorios para producir enfermedades era bastante conocida entre la gente de Paccha. Por eso Juana Roldán, quien se encontraba con lepra e hinchazones en su cuerpo, culpó a Andrés de producirle esos males. Al recrear su conocimiento, ella reconoció, en unas cenizas de su cocina, una porción de sal envuelta en hojas de tabaco verde, lo cual representó como una cosa ordinaria a la que adjudicaba su mal. De acuerdo a un declarante que llevó Arévalo, las cosas ordinarias (también nombradas como porquerías o inmundicias) adquieren su significado en lo que había oído decir desde su niñez: “Que el dho andres arevalo ase encantamientos y malefisios en las jentes Ganados y sembrados de que de sus malefisios mueren”.¹⁷⁴ La eficacia de estos objetos se plasma en las causas sociales que la gente asignaba a las enfermedades y muertes.

El remedio para esos males fue la llegada de un indio forastero. Matías Pérez dijo que, desde unos ocho o diez años antes de su declaración, había estado padeciendo dolores en sus piernas y brazos, no teniendo mejoría en todo ese tiempo. Después de haber hecho muchos medicamentos por “frío y calor”, tres meses antes de su testimonio, estuvo atento a que muchos indios de Paccha padecían los mismos dolores, lo cuales fueron curados por el indio forastero Juan Vallejos. Sabiendo esto, Matías le rogó que lo curara por “el amor de dios”. Por su parte, Vallejos le había prometido curarle mediante “Dios”, así como había sanado a mucha gente, aunque hasta su testificación no lo volvió a ver. Pese a que no lo pudo curar, Juan le había afirmado que el achaque fue causado por un maleficio que le hizo Arévalo, así como a toda la gente del pueblo.

Como iré interpretando, apoyándome en la teoría del arte de la memoria de Mary Carruthers (2003, 2006, 2011), en los diferentes testimonios los indios comprendían los envoltorios como vehículos para traer el tiempo pasado al presente, a través de la ejercitación de la memoria y dar sentido al origen de algunas enfermedades. Lo cual, como seguiré mostrando, toma mayor reconocimiento al momento que Juan Vallejos interpreta los significados de los envoltorios y las enfermedades. Como sugiere Mary Carruthers (2003, 20), la memoria se refiere a un proceso interactivo de familiarización que se produce entre las palabras de uno mismo y las de otros en la memoria.

¹⁷⁴ Autos de reclamación de Andrés Arévalo por causa de brujería seguida en su contra, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 29, Expediente 4, 03 de octubre de 1705, folio 24 anverso.

Por ejemplo, Marta Quenca aseguró que su marido Melchor Quindi estuvo algunos años enfermo secándosele todo el cuerpo de forma que quedó en los “guesos”. Aunque Marta buscó muchos géneros de curas no pudo encontrar mejoría para su marido.¹⁷⁵ En ese momento, a petición de Marta, el cura del pueblo le dio permiso para que curase a su marido por la vía que ella pudiera. Un año antes de su declaración, ella también calló con el mismo achaque, siendo así que llegó a su casa Juan Vallejos y les curó sus enfermedades. Aunque no se nombre la técnica que utilizó Juan Vallejos, Marta aseguró que del brazo izquierdo de su marido sacó dos sapos de los que se encontraban en las ciénagas, a ella le sacó del pecho una culebra y de las huertas desenterró un envoltorio hecho en un trapo negro que contenía suciedad de perro y huesos de difuntos. La declaración de Marta demuestra la flexibilidad para buscar la asistencia médica, pues en su angustia el cura le habría dicho que buscara el método más eficaz. Esto también indica que hubo enfermedades que un sistema asistencial, como el practicado por Vallejos, podía curar y otros no, en donde es probable que los procedimientos fueran eficaces por la familiarización con aquellas técnicas.

Los envoltorios puestos en las casas o tierras de la gente fueron otras técnicas por las cuales se transmitía el conocimiento instituido de la enfermedad provocada por hechizos. Por ejemplo, Gerónimo Chamba manifestó que él y su mujer estuvieron padeciendo enfermedades y la pérdida de sus sembrados y ganados, lo cual ocurría desde cuando encontró unos ajís junto a su casa sin saber de dónde vinieron o quién los había puesto. Además, halló en el umbral de su casa una:

Culebra echa pedasos menudos y al siguiente dia en el mo lugar una lechusa muerta y que estando en el tardo lo mas i angustias de falta de salud perdidas de casi todos sus Ganados de Yeguas y bacas, hasta los sembrados no daban fruto dise que pensava este declarante seria castigo de dios por sus culpas.¹⁷⁶

De esta descripción se deduce que la memoria de Gerónimo componía una imagen en donde los envoltorios también tenían la capacidad de dañar los sembrados y animales, ya que en reiteradas ocasiones los testigos acusan estos efectos sobre sus bienes. No he podido encontrar información sobre si en aquel momento se dio alguna peste que afectó a animales y sembrados en Paccha, no obstante la gente al buscar una explicación de lo ocurrido creaba en sus memorias esquemas y contenidos de información a partir de sus experiencias colectivas

¹⁷⁵ Autos de reclamación de Andrés Arévalo por causa de brujería seguida en su contra, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 29, Expediente 4, 03 de octubre de 1705, folio 12 anverso.

¹⁷⁶ Autos de reclamación de Andrés Arévalo por causa de brujería seguida en su contra, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 29, Expediente 4, 03 de octubre de 1705, folio 9 anverso.

pasadas sobre los hechizos o maleficios. A lo cual habría que sumar el reconocimiento que reforzaba Juan Vallejos sobre este conocimiento. El mismo curador, llegó a la casa de Gerónimo y viendo lo faltos de salud que estaban les dijo que les curaría. Para la curación, procedió a coger algunas hierbas y se las dio de beber. Al poco tiempo sanaron.

Por su parte, Francisco Arévalo, hermano del acusado, también encontró un envoltorio en su propiedad. Junto a Juan Carreño, Francisco Morocho, Melchor Quinxi y Juan Vallejos fueron a desenterrar tres maleficios cercanos a su corral, por donde estaba el agua que bebían y por la acequia que dirigía la misma a su vivienda. Lo que desenterraron tenía: “tavaco, pedasos de guesos de difuntos, carbon, granos de maiz y un pedaso de vejucu que dijeron era agua colla con cavellos y otras ynmundisias”.^{177 178} Juan Vallejos volvió a asegurar que el maleficio fue puesto por Arévalo y que además les había puesto otro en el cuerpo al propio Francisco y su mujer. Nuevamente con la misma técnica, Juan a vista de todas las personas referidas antes, sacó carbón y tabaco del corazón del testigo, mientras que de su mujer un pedazo de tripa de lechuga.

Contrariamente a estas descripciones, para el protector de naturales las declaraciones fueron una conspiración de todo el común contra Andrés Arévalo. Dijo que los indios declaraban disparates sin saber la gravedad de sus juramentos. Negó que las cosas conferidas a su defendido las pudiera haber obrado con ayuda del Demonio, debido a que declaró que cuando Andrés estuvo en prisión consultó con toda veneración un crucifijo que tenía en su cuello como “Católico Cristiano”. Por eso aseguró que no fue posible que haya hecho menosprecio de las cosas sagradas. Empero, aceptó el delito de Andrés al haber conservado colgado en su casa un envoltorio o, nombrado por la autoridad encargada del caso como, “Pacha Pacari”, con que el padre de Andrés curaba al amanecer: “Q avia echo en una media tejida de ylo negro y blanco y dentro de el hallo en unas sartas Ynga mullos y al rremate unos cascaveles: unos pedasos de quipa: plumas de lechuga y de Gallinasos: i pedasos de tierra__ Guesos de muertos y otras cosas”.^{179 180} A excepción de los otros envoltorios que podían ser movilizados a las casas, terrenos u otros lugares, el *Pacha Pacari* de Andrés se mantenía colgado por

¹⁷⁷ Autos de reclamación de Andrés Arévalo por causa de brujería seguida en su contra, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 29, Expediente 4, 03 de octubre de 1705, folio 9 anverso.

¹⁷⁸ Salomon (1985) sugiere que al encontrarse objetos como huesos de difuntos y partes de animales de mal agüero, en complemento con plantas psicoactivas (en este caso el bejuco y la agua colla o San Pedro), significó que se buscaba poner en comunicación a los humanos con los espíritus.

¹⁷⁹ Autos de reclamación de Andrés Arévalo por causa de brujería seguida en su contra, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 29, Expediente 4, 03 de octubre de 1705, folio 20 reverso.

¹⁸⁰ El color blanco domina en los rituales andinos y estaban relacionados con los poderes positivos de los incas y de las huacas (Brosseder 2014).

costumbre en su casa, sin que circulara a otro lado. Probablemente este fue lo que Annette Weiner (1985, 210) ha teorizado como objetos inalienables, pues aparentemente estuvo imbuido por cualidades afectivas, una expresión del valor —define quién fue Andrés Arévalo en un sentido histórico— que tiene cuando al indio se lo heredaron y conservó dentro de su familia. Pero los indios lo utilizaron para imputarle definitivamente la creencia de la idolatría y hechicería.

El protector dedujo que los testigos de la plenaria y sumaria expresaron lo que Andrés sintió —probablemente como envidia— y lo que pudo ser su arte, es decir: “No le acateasen y venerasen como Viejo esto mira a que sin duda ninguna debia de portarse como Maisincho”.¹⁸¹ De acuerdo al protector, la palabra *maisincho* significaba: “el que profetisa, o pronostica los, bueno y malos sucesos y se exersita en aplicaciones que acostumbraban dhos Maisinchos para el rremedio de los dhos con Yervas y otras especies, de piedras, plumas, y animales”.¹⁸² Además, como bien menciona el protector, fueron los cargos políticos que tuvo Andrés lo que lo representaron como un guardián o curaca de los cultos y tradiciones, quien podía castigar rigurosamente a la gente negligente de las comunidades (Mills 1997; Gose 2016; Salomon 1996).

No es extraño, entonces, que utilizara diversos rituales o demostraciones públicas o privadas para dejarlo en claro y ser un continuador de los conocimientos de los antiguos gentiles y la religión católica. En lo que se refiere a las demostraciones privadas, se acusó a Andrés de adorar a un ídolo de piedra en su casa junto a su mujer e hijo. Marcos Remache oyó decir al propio acusado que tenía un ídolo de piedra a quien le encienden dos velas.¹⁸³ Este rumor dijo haberlo verificado Blas Varros cuando, teniendo cuidado por el daño que le podía hacer Arévalo, fue oculto por la noche a su casa y vio desde fuera como en la sala de su vivienda tenían unos paños de colores blanco, verde, colorado y negro y que sobre éstos: “Vio una cosa Puesta como Piedra y el dho andres arevalo y sumuger cada uno de su parte con dos velas ensendidas q ardian a los lados”.¹⁸⁴ ¹⁸⁵ Admirado, Varros procedió a comunicarlo a otros

¹⁸¹ Autos de reclamación de Andrés Arévalo por causa de brujería seguida en su contra, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 29, Expediente 4, 03 de octubre de 1705, folio 39 anverso.

¹⁸² Autos de reclamación de Andrés Arévalo por causa de brujería seguida en su contra, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 29, Expediente 4, 03 de octubre de 1705, folio 39 anverso.

¹⁸³ Al respecto, Brosseder (2014) hace entender que las huacas tomaban diferentes formas, entre ellas de piedra. Para los andinos, como denomina a la población runa, las huacas poseían fuerzas positivas y fuerzas negativas. Para que tuvieran fuerzas positivas se requería un constante cuidado de su memoria, especialmente a través del especialista religioso. Pero cuando se las olvidaba, sus fuerzas amenazaban con enfermedades y malas cosechas.

¹⁸⁴ Autos de reclamación de Andrés Arévalo por causa de brujería seguida en su contra, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 29, Expediente 4, 03 de octubre de 1705, folio 10 anverso.

indios. Esto fue testificado por Francisco Roldan, quien declaró que Arévalo y su mujer Gertrudis Quenca tenían un ídolo de piedra que consultaban juntos en su casa, encendiéndole dos velas y poniéndolo sobre paños de colores.¹⁸⁶ Según lo expresado, no es para nada desconocido que Gertrudis Quenca ejecutara estos rituales, pues era públicamente conocido que la pareja se juntaba con el ídolo y con su hijo Andrés, a quien le enseñaban el oficio.¹⁸⁷

Asimismo, las demostraciones públicas fueron descritas por los declarantes en contextos donde observaron a lo lejos y a escondidas por el miedo que tuvieron hacia Árevalo, nombrando a Árevalo como brujo o “moam” (moján).¹⁸⁸ Para ilustrar mejor, Ventura Paccha dijo que antes de morir Juana Nutisaca la vio reñir con Andrés, el que posteriormente hizo demostraciones en que soplabla y echaba al aire: “No se que Genero que saco dela faldiguera mirando asia los serros”.¹⁸⁹ Otro hecho lo relata Pedro Loaisa, quien cuatro o cinco años antes del juicio, en la Hacienda de Muluncaí, al parecer cerca de la Villa de Saruma, vio lo que hacia Andrés Arévalo en las trancas del terreno de Francisco de Loaisa:

oio llamar desde las trancas y saliendo este testigo vio q avia sido el dho andres arevalo y q como al presente se hallava sin tener que darle de comer, se rretiro y escondio le estubo mirando, y oiendo que llamaba y desia que por no darle de comer no le rrespondia y en esto gasto arto rrato y visto q no le rresPondian se apco de un cavallo en q yva i con un bordon q llevaba sepuso a cavar al pie de el un sepo de las dhas trancas y aviendo echo un agujero vio este testigo que enterro ierbas y ataco mui vien subio en su cavallo y se fue i este testigo aver lo q avia enterrado y llegando al puesto cabo la parte y allo q dho andres arevalo avia Puesto un pedaso de quipa deel mar [un caracol marino] embuelto en unas ojas de sango sango y unos

¹⁸⁵ Salomon (1985, 294-297) interpreta estos objetos como una mesa andina y lo asemeja a un rito andino para matar a enemigos.

¹⁸⁶ Según Millones (1987), aunque los sacerdotes de las *huaca* o ministros idolatras fueron mayormente hombres, las mujeres habrían jugado un rol importante. Este autor sostiene que existen suficientes evidencias sobre el papel de madres y abuelas en estos ministros en donde se reconocen que recibieron objetos de culto e instrucciones de sus predecesores; o que, entre los brujos que rodeaban al curaca hubiese un alto porcentaje de mujeres. La presencia mayoritaria de hombres brujos en los Andes marca un punto de reflexión importante en la historiografía de brujería, desde donde hace mucho se cuestionan las diferencias abismales de género entre las personas acusadas (Briggs 1991).

¹⁸⁷ En lo que se refiere a la enseñanza de la curandería en el siglo XVIII en el Obispado de Trujillo: “incluía además la transmisión de conocimientos acerca de las plantas medicinales y alucinógenas y de las invocaciones para llamar a los cerros y vientos” (Gareis 1994, 218).

¹⁸⁸ Según Bosseder (2014), en las provincias del norte del Perú la sociedad colonial todavía temía a los hechiceros hasta fines del siglo XVIII. Lo cual, por la proximidad con Paccha, sirve de apoyo a los argumentos presentados por testigos de este caso.

¹⁸⁹ Autos de reclamación de Andrés Arévalo por causa de brujería seguida en su contra, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 29, Expediente 4, 03 de octubre de 1705, folio 22 reverso.

cogollos de arbol de laritaca traspasados como cruses con dos lenguetas de chonta mui puntiagudas.^{190 191}

Despues de haber visto eso, Pedro enseñó lo que acaba de enterrar Andrés a doña María Valareso, mujer de Francisco de Loaisa, aconsejándole María que no le dijese a su amo porque sino este mataría a Andrés. Por eso, hicieron una hoguera y lo quemaron.

Por su parte, el indio Juan Guarca observó que Arévalo se dirigió a la casa de Martin Catacocha, donde a toda prisa caminó para subirse a un caballo y así dar tres o cuatro vueltas a esa casa, al ver que estaba sola entró en ella. Se tardó, pero luego salió y en caballo se fue hasta la casa de Sebastián Quenca, en donde hizo la misma “ceremonia”. De esa casa salió con un “Rasimo de Guineos maduros” y se dirigió a un llano, en donde este testigo se cubrió cerca de unas pajas y vio:

q en la mitad de el avia Puesto el rrasimo de Guineos de donde arranca uno i tiro, y luego se sento, y levantandose, estaba escupiendo a una y otra parte; y luego buelto a sentarse, i a levantarse esparsiendo algunos Guineos por artas partes y caminando como q se paseava y se bolvia asentar en q gasto arto rrato: i estestigo admirado de verlo se dejo estar hasta que dho andres arevalo dejando el dho rrasimo en dho lugar se subio en su caballo i se fue: i haviendo le perdido de vista llego este testigo a verlo q avia hecho y rreconosio q no avia comido ninguno de los Guineos y bio que todo el sitio en que se avia estado paseando estava rregado de yspingo mascado, y tabaco, y aun q le dio gana de comer de los dhos Guineos le dio miedo.¹⁹²

La descripción que realizó este testigo parece explicar las ofrendas que Andrés Arevalo hace a una huaca. Según Peter Eeckhout (2004) y Gareis (1994), en la colonia el *ishpingo*¹⁹³ tenía cualidades medicinales y efectos psicoactivos. Más importante para este trabajo es lo que rescata Eeckhout (2004, párrafos 79-84) de Joseph de Arriaga cuando éste señala que el *ishpingo* era una ordinaria ofrenda para las huacas. A esto habría que sumar que para Claudia Brosseder (2014, 222) los especialistas religiosos, como los nombra, podían quitar la vida solamente con ayuda de una huaca o por medio de hierbas sagradas que tenían el mismo rol.

¹⁹⁰ Autos de reclamación de Andrés Arévalo por causa de brujería seguida en su contra, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 29, Expediente 4, 03 de octubre de 1705, folio 11 reverso.

¹⁹¹ Sobre la quipa del mar, Salomon (1996) rescata lo siguiente: “De acuerdo con un reporte de Tschopik (1968:228), “esta concha marina cambia la mente de los espíritus” y se doblega antes los deseos del ofrecedor; su presencia era probablemente una llamada clave al espíritu patrón del shamán” (123).

¹⁹² Autos de reclamación de Andrés Arévalo por causa de brujería seguida en su contra, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 29, Expediente 4, 03 de octubre de 1705, folio 13 anverso.

¹⁹³ Igualmente, Gareis (1994) interpretó de un testimonio de un curandero de la provincia de Huamachuco en 1804, haber utilizado *ishpingo*, precedente de la selva, en sus preparativos, lo que para ella es un testimonio de la intercomunicación existente entre habitantes de diferentes zonas climáticas.

Las acciones descritas por Juan Guarca parecen apoyar el mismo significado del ishpingo entre los indios de Paccha: Sentarse, levantarse, pasarse, escupir, esparcir guineos, regar ishpingo maseado y tabaco. La descripción parece indicar el uso de objetos como ofrenda a seres sagrados que había en esos parajes y de cómo Andrés utilizaba diferentes técnicas de memorización para ejecutar dicho ritual.

Así este ex curaca, según las leyes coloniales, pero no por la tradición que se viene describiendo, seguía teniendo una capacidad mediadora. Sin embargo, el que los indios acusaran públicamente a Andrés de los diferentes rituales con que les dañaba y que además no le respetaran, puede ser un indicio de cómo la institución que sostenía Andrés también estaba mediada por conocimientos cristianos, sea a conveniencia o no del juicio en su contra, y producto de los forasteros que llegaban a vivir a ese pueblo. Esto apunta a observar que la memoria se recreaba continuamente, pero en base a estratos de tiempo que para entonces la historia había cocido. Ha quedado claro antes que tanto Juan Vallejos como Andrés Arévalo profesaban la religión cristiana al curar o portar objetos. En una sociedad que cambiaba constantemente, la criminalización de estas memorias, que Andrés seguía esculpiendo través de los objetos y rituales, continuaba poniendo en duda y castigando estratos de tiempos que habían perdurado con el paso de los siglos en las demostraciones de Andrés que los indios describieron. En esa transculturada sociedad, los hechizos traducidos en envoltorios y antiguas técnicas fueron traducidos como el origen de varias enfermedades.

Por otro lado, es interesante el sentido ambiguo que se les otorgaba a los envoltorios o atados, especialmente el *Pacha Pacari* que utilizaba el padre de Andrés para curar al amanecer. Para Frank Salomon (1996, 496), los envoltorios de Andrés Arévalo estuvieron destinados a infringir daño a sus víctimas. Pero también reconoce que utilizaba el *Pacha Pacari* como amuleto. En un estudio más reciente, Carmen Loza (2007) investigó un atado de medicinas descubierto por Francisco Pillco en Bolivia,¹⁹⁴ con una antigüedad aproximada de 1.300 a 500 años antes del presente. Este habría correspondido a un religioso y médico de los Andes que posiblemente vivió en el sitio de Pallqa, departamento de Larecaja. Su contenido consiste en cueros empleados para conservar objetos destinados a la inhalación de polvos alucinógenos, una tabla decorada y otros objetos. Lo cual se habría utilizado para curar. Por lo tanto, no puede ser extraño los múltiples sentidos de los envoltorios o atados, como tampoco que

¹⁹⁴ Hay un dato interesante sobre el descubrimiento: “[el atado] exhibía las marcas de un capital simbólico acumulado por el religioso/médico a quien pertenecía; y que, por lo tanto, nadie se atrevía a violentar [...] cuando Pilco Flores, comunario evangélico, se atrevió a abrirlo porque los códigos del atado eran indiferentes debido a su nueva ideología religiosa” (Loza 2007, 321). Creo que este extracto condensa muy bien la eficacia simbólica que estos objetos tienen en la actualidad y de porqué la gente en el siglo XVIII les temía.

fueran objetos creados y utilizados con anterioridad al contacto en América y traducidos al discurso de la brujería. La cual prohibía el ejercicio de estos conocimientos.

Por último, Claudia Brosseder (2014, 13) ha argumentado que después de la destrucción sistemática en el Virreinato Peruano de los cuerpos físicos de las huacas en el siglo XVII, los curadores continuaron reproduciendo la geografía sagrada de las huacas en sus bolsas. Aunque los procesos pudieron diferir geográficamente, los rituales de curación en el altiplano del siglo XVII consistían inseparablemente en la veneración a una huaca por parte del curador (y a veces del paciente) y las atenciones que éste daba a la persona enferma. A partir de eso, se puede conjeturar que el uso de los envoltorios o atados convierte a Andrés en un continuador de una memoria transformada, codificada en los envoltorios que reproducían una epistemología que en esos momentos sintetizaba conocimientos antiguamente distintos. Sin embargo, la parte idolátrica que para entonces componía la anacrónica de conocimientos médicos de los curadores seguía siendo mirada por la Justicia Ordinaria, los curas doctrineros y los propios indios como un estrato de tiempo que debía ser castigado y extirpado. Aquel estrato se tradujo en las técnicas de curación que utilizaba Juan Vallejos para sacar animales u objetos de los cuerpos de sus pacientes o en la capacidad de los envoltorios de producir enfermedades. No por nada Vallejos fue desterrado, como Andrés Arévalo, de Paccha. Para comienzos del siglo XVIII, como también se ha demostrado para el caso brasileño (Swett 2011), las costumbres cristianas habían pasado a ser una parte importante del conocimiento médico de los curadores; y como se sostendrá a lo largo de este capítulo, diferentes castas de la sociedad que son nombradas en los juicios, fueron responsables de co-producir los conocimientos médicos y de la hechicería. Empero, apoyándome en otro caso, a continuación quisiera detenerme a obtener más significados de las técnicas de curación utilizadas por Juan Vallejos y su relación con otro envoltorio.

En 1727, Bernardo Eraso, teniente gobernador de la ciudad de San Juan de Pasto —actual sur de Colombia—, escribió: “El Maestro Don Pedro Cayasedo Calatrava Comisario del Santo Oficio [de Lima] le rremitio, Dos Yndios disiendo eran Brujos, y justificadas, para que Conforme a Derecho los castigue por no tener dicho Comisario Jurisdicción para castigarlos”.¹⁹⁵ Por eso mandó que los indios fueran sacados por las calles acostumbradas de la ciudad de Pasto en dos caballos de albarda, con el pregonero diciendo por alta voces sus delitos para que, posteriormente, les dieran doscientos azotes. Luego deberían ser devueltos a

¹⁹⁵ Causa de Brujería seguida contra Lorenzo Buesaquillo, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 43, Expediente 7, 30 de mayo de 1730, folio 19 anverso.

prisión hasta que fueran llevados a uno de los obrajes de la jurisdicción de la Ciudad de Quito, en donde serían entregados al corregidor de la villa de Ibarra.

No obstante, el teniente administró la justicia solicitada no contra dos sino contra tres sujetos, Lorenzo Buesaquillo, Juan Tuquerres y Melchora Buesaquillo, por haber incurrido en actos en contra de la fe Católica. A Juan y Melchora se les castigo con 200 azotes, mientras que el teniente gobernador aseguró que la gente del pueblo y valle de Buesaquillo aclamaba un mayor castigo contra el indio Lorenzo, natural del mismo lugar, por haber ocasionado la muerte de dos sujetos y del alférez real. Por consiguiente, lo puso en prisión.

En ese lugar, Bernardo de Eraso le rogó a Lorenzo Buesaquillo¹⁹⁶ que declarara toda la verdad sobre las muertes y maleficios que constaban en su contra, ya que de realizar lo solicitado prometió guardarle justicia y no hacerle daño. Lorenzo respondió que por amor de Dios no había dado muerte a ninguno de los sujetos que constaban en la sumaria, diciéndole que mal pudo haber tenido para maleficiar o matar a su propio yerno y al otro sujeto que le imputan cuando él se encontraba ausente del pueblo de Buesaquillo. Al escuchar esto, Bernardo lo metió al Potro de los Tormentos y le dijo:

Veis aqui el Potrero, desi la Verdad, sino astente el escrivano que le requiero. Una, dos, y tres varias beses que diga la Verdad; Dondeno, que protesto que si alguna pierna Obraso se le quebrantase, o algun ojo sele saltase o muriese en el tormento sea a su Culpa y Cargo y no a lamia.¹⁹⁷

Al comienzo, el teniente se enfocó en la muerte que habría causado Lorenzo contra el alférez real Manuel Zambrano, cuya acción de maleficio habría sido solicitada por el español Juan Burbano de Lara. Las confesiones de Lorenzo sobre su participación fueron contradictorias. En la primera señaló que, fue verdad el haber hecho tal mal y por lo mismo ofreció curarlo con algunas cosas que quiso probar, pero no especificó cuáles. En la segunda, mientras estaba siendo castigado en el potro de los tormentos, negó lo que dijo antes, por eso el teniente ordenó al verdugo que comenzase a apretar los cordeles del potro. La primera vez que fueron apretaros, Lorenzo dijo: “Que no los avia muerto, por amor de Dios, que no â hecho loco al Alferes Real, señor mio por amor de Dios”.¹⁹⁸ En la segunda vuelta de los cordeles, dijo

¹⁹⁶ Natural del Pueblo de Buesquillo, un valle próximo a la Ciudad de Pasto. Su edad fue de aproximadamente 55 años.

¹⁹⁷ Causa de Brujería seguida contra Lorenzo Buesaquillo, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 43, Expediente 7, 30 de mayo de 1730, folio 17 anverso.

¹⁹⁸ Causa de Brujería seguida contra Lorenzo Buesaquillo, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 43, Expediente 7, 30 de mayo de 1730, folio 17 reverso.

“Ayayay, por amor de Dios no lo e hecho quede por Dios lo castigan”.¹⁹⁹ Y en la tercera vuelta, volvió a confirmar: “Ayayay por amor de Dios que no tenia culpa por amor de Dios que no avia hecho nada”.²⁰⁰ Cuando le preguntaron por qué en su confesión anterior dijo que sí lo hizo, respondió que mintió. Luego le preguntaron si era brujo o hechicero,²⁰¹ respondiendo que así lo dicen y que no debe a Dios tal delito. Después de esto, fue llevado a prisión y en ese lugar volvió a confesar, donde otra vez aseguró que había mentido y que Juan Burbano no le había mandado a maleficar al alférez real. Según el teniente, Lorenzo negó la participación de Burbano por el miedo a que éste lo matara con azotes.

Mientras lo lo siguieron castigando en el potro de los tormentos, terminó declarando lo siguiente:

Que la verdad es que Don Juan Burbano no le mandó hacer el maleficio al dicho Alférez Real, y que le botó Un Sapo Verde en la guerta dela Casa del dho Alferes Real, Y siendo repreguntado cómo le pudo el Sapo hacer el daño, respondió que de mañana saldria dho Alférez Real y lo pisaria, de que quedaria Loco.²⁰²

Según la interpretación de Frank Salomon (1985), esta demostración de Lorenzo se traduce como un envoltorio que se colocó debajo de la entrada de la casa del alférez. Esto lo comparó con los matadores modernos que “rocían al sapo con alcohol, lo amarran con un hilo de color, lo envuelven en un pedazo de tela que pertenece a la víctima, y a veces lo colocan dentro de una olla” (493). Sobre los significados de los envoltorios, Salomon (1985, 493; 1996, 121) también hace una diferencia, basándose en el *Malleus Maleficarum*, entre la brujería europea que empleó agentes patógenos enterrados, pero vio más probable que los envoltorios se relacionaran con la técnica andina de fines del siglo XX de hacer despachos (ofrecer envoltorios) con fines benignos. Con los datos presentados hasta el momento, se puede sugerir que esta comparación que hace Salomon es problemática al distanciar tiempos tan alejados, prefiriendo conocer en sus propios actores y tiempo a estos entierros con sapo como una forma de maleficio para provocar enfermedades.

¹⁹⁹ Causa de Brujería seguida contra Lorenzo Buesaquillo, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 43, Expediente 7, 30 de mayo de 1730, folio 17 reverso.

²⁰⁰ Causa de Brujería seguida contra Lorenzo Buesaquillo, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 43, Expediente 7, 30 de mayo de 1730, folio 17 reverso.

²⁰¹ Iris Gareis (1993, 1994) sostiene que con frecuencia en el Perú colonial los términos brujo, hechicero o curandero eran aplicados indistintamente a los especialistas religiosos andinos. Pocas veces se trataba de brujos que empleaban maleficios. Para el siglo XVIII en el Obispado de Trujillo, se juzgaba a curanderos creyendo que sus facultades de curar se las otorgaba un pacto con el diablo.

²⁰² Causa de Brujería seguida contra Lorenzo Buesaquillo, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 43, Expediente 7, 30 de mayo de 1730, folio 18 anverso.

Posteriormente, cuando le preguntaron si podía curar el maleficio que había producido, respondió que no podía porque “el maleficio lo han hecho otros más sabios”,²⁰³ pero que sí lo curaría despacio con el tiempo. El teniente no entendió cómo era posible que Lorenzo no pudiera curar lo que él mismo había puesto, por eso el indio le volvió a recalcar que era necesario buscar a “esos más sabios más finos que habían hecho el dho maleficio”.²⁰⁴ De esto se puede entender, teniendo presente las contradicciones y castigos del juicio, que Lorenzo sólo fue quien puso el sapo pero no quien elaboró el envoltorio. En las descripciones faltan detalles de lo que pudo acompañar al sapo en el entierro, de lo cual se puede conjeturar que dicho silencio se debe a que fueron otras personas quienes lo elaboraron. Finalmente, Lorenzo expresó que, aunque muriera en el tormento, no tenía otra cosa más que decir.

Acerca de su confesión, es probable que al experimentar el intenso dolor del tormento debiera decir la verdad o inventar una verdad para el teniente. Lo cierto de esto es que el maleficio se convirtió en el causante con que el teniente de gobernador reconoció el quebranto de la salud y locura del alférez real; de la misma forma que en la posibilidad de su curación. La costumbre del castigo a la gente nombrada como brujo o hechicero es relevante para llegar a comprender cómo se delimitaba toda una terminología que posibilitó que este tipo de conocimiento fuera criminalizado por la Justicia Ordinaria, así como los límites que no debían sobrepasar los sujetos que dañaban y/o curaban para no ser juzgados por las diferentes castas de la sociedad, los curas y los tenientes gobernadores.

Retornando al juicio, el protector de naturales solicitó al fiscal de la causa contra Lorenzo Buesaquillo que entendiera la fragilidad del miserable indio, quien era incapaz de saber el pecado que cometió, y, por tanto, su propia ignorancia lo salvaba. Se debía dejar libre al indio por: “Ygnorar en el todo el Delito, pues ni la Doctrina Christiana la save por ser un Yndio Safio, y aver bivido Siempre retirado en los montes, sin Comunicacion de Racionales, y por no estar provado el delito”.²⁰⁵ Esta afirmación del protector contradice las expresiones de Lorenzo en el potro de los tormentos, quien en reiteradas veces juró ante Dios no haber hecho el maleficio. Si embargo, la representación que hace el protector tiene relación con la forma de aquel tiempo de representar a los indios como rústicos, de bajos entendimientos o rudos, que pueden ser sinónimos de zafio, así como parte de un imaginario geográfico sobre un

²⁰³ Causa de Brujería seguida contra Lorenzo Buesaquillo, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 43, Expediente 7, 30 de mayo de 1730, folio 17 reverso.

²⁰⁴ Causa de Brujería seguida contra Lorenzo Buesaquillo, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 43, Expediente 7, 30 de mayo de 1730, folio 17 reverso.

²⁰⁵ Causa de Brujería seguida contra Lorenzo Buesaquillo, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 43, Expediente 7, 30 de mayo de 1730, folio 11 anverso.

sujeto retirado a los montes. Por supuesto, todo con la conveniencia de salvar su libertad. Por el contrario, el fiscal respondió: “La fragilidad no es excusa del Delito, ni por ella se debe absolver al Reo, mayormente quando consta la malicia y mal natural del Reo, pues sus maleficios han sido dirigidos a matar hombres sin temor de Dios”.²⁰⁶

Acerca de esta mala reputación de Lorenzo, tres testigos del caso —Mateo Matabonchoi, Andres Mojonboi y Agustin Buysaquillo— la representaron por medio de la expresión “brujo de mal hacer”, pues dijeron que con sus brujerías mató a Luis Peres y Mateo Mojomboy²⁰⁷. Nuevamente, los rumores y experiencias con Lorenzo sustentarían dicha expresión. Agustín escuchó decir: “Viniendo enbeveson con Luis y mateo Mohomboy los mató con Brujeria, a quienes bio muertos y los bio enterrar, y que dijo morian del daño que el dicho Lorenzo les abia hecho”.²⁰⁸ Otra testigo, Marta Gogoa, afirmó que Lorenzo, conocido en su pueblo y otras partes como alguien de “mal hacer”, pocos días después de haber tenido una riña con su marido Luis Pasi, a este último se le comenzó a secar el cuello y garganta. Para poder curarlo, le dio muchos remedios y acudió con un indio de Sebunday,²⁰⁹ el cual le dijo que no sufría de un achaque natural sino de un maleficio hecho por arte diabólica de Lorenzo Buesaquillo. Después de muchos remedios que se le hicieron a su marido, este murió. Efectivamente, Marta no dudo en creer lo dicho por el indio de Sebunday debido a la mala opinión que tuvieron de Lorenzo. Inclusive, en el momento de su confesión Lorenzo juró que, al salir de prisión, se vengaría de los que estuvieran contra él.

Para comprender mejor la denominada “arte diabólica” de Lorenzo, y con eso cómo se pudo haber quebrantado la salud, expondré dos relatos de testigos que estuvieron en su contra. Sin embargo, en el expediente se señala que Lorenzo no fue sentenciado por la muerte de los dos sujetos, ya que las pruebas fueron insuficientes. Antes bien, las personas que alcanzaron a declarar permiten obtener una imagen del temido arte, así como de las técnicas de curación.

La india Nicolasa Mojomboi volvió a expresar que se sabía públicamente que Lorenzo tenía por costumbre matar con su arte diabólica a quienes con él tienen una controversia. De acuerdo a su declaración, su marido Mateo Mojomboy cogió hurtando en sus rocerías a Miguel y Urzula, hijo e hija de Lorenzo, y les azotó. En venganza, Lorenzo le dio un

²⁰⁶ Causa de Brujería seguida contra Lorenzo Buesaquillo, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 43, Expediente 7, 30 de mayo de 1730, folio 10 anverso.

²⁰⁷ El apellido aparece escrito como Mohomboy, Mojomboi o Mojonboi, pero he privilegiado escribirlo como Mojomboy.

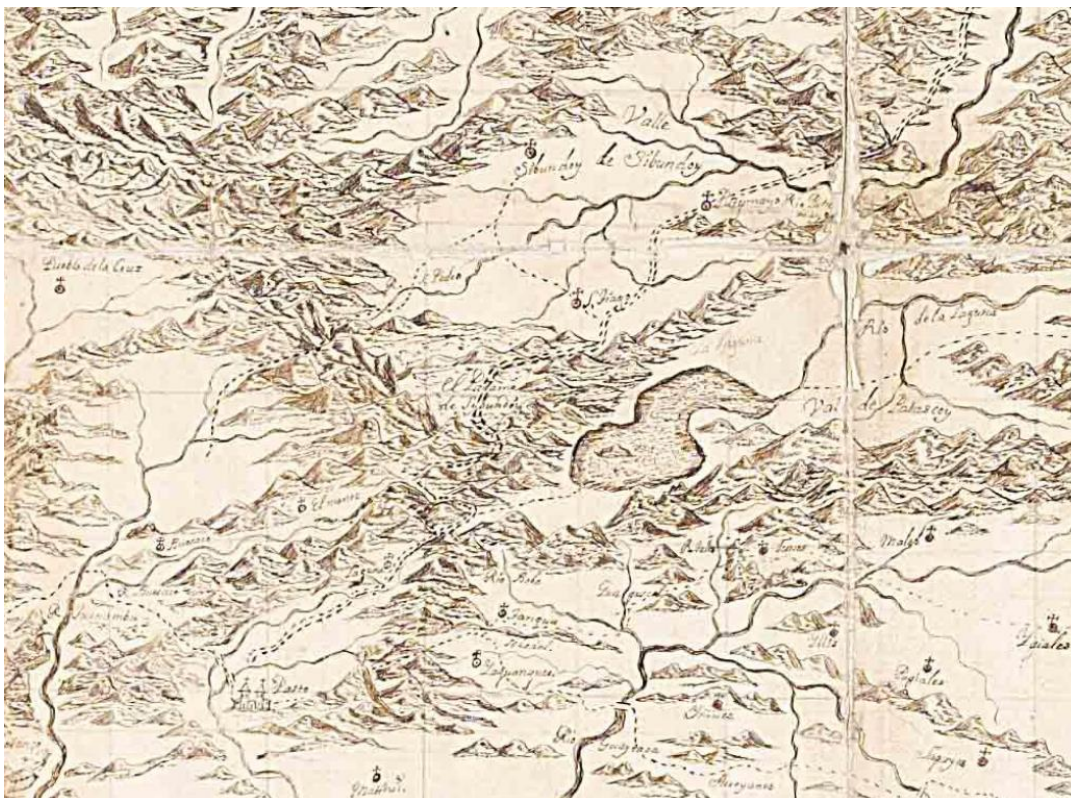
²⁰⁸ Causa de Brujería seguida contra Lorenzo Buesaquillo, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 43, Expediente 7, 30 de mayo de 1730, folio 5 reverso.

²⁰⁹ Conservo el nombre del escrito, pero esta palabra hace referencia a Sibunday.

preparativo o bocado de chicha, del cual no supieron la totalidad de su contenido, pero a los tres días de haberlo bebido: “Dijo le dolía el corazón y con esto se fue secando todo el cuerpo hasta que al año fatal murió”.²¹⁰ Como Marta Gogoa, Nicolasa aseguró que su verdad la aprobó otro indio de Sebunday que quiso curar a su marido.

Resulta interesante que en los relatos de Marta y Nicolasa se nombre a dos indios de Sebunday a quienes acudieron para poder curar a sus maridos. El Valle de Sebunday o Sibunday se ubica al nororiente de la ciudad de Pasto y del valle de Buesaquillo (Mapa 3.2) —actualmente al suroeste de Colombia o el Alto Putumayo. Como no se especifica dónde fueron atendidos los dos sujetos dañados con maleficios, no se puede saber si fueron al valle de Sebunday o que los indios de este valle transitaron a Pasto.

Mapa 3.2. Extracto de un mapa anónimo titulado *Provincia de Putumayo, entre los ríos Caquetá y Napo, 1700*, en donde se observa el camino que unió la Ciudad de Pasto (inferior izquierdo) y el Valle de Sibunday (superior centro)



Fuente: Provincia de Putumayo, entre los ríos Caquetá y Napo, 1700, Archivo General de la Nación de Colombia (AGNC), Sección Mapas y Planos, Fondo Mapoteca: SMP.6.

<http://consulta.archivogeneral.gov.co/ConsultaWeb/imagenes.jsp?id=3257400&idNodoImagen=3257401&total=1&ini=1&fin=1>.

²¹⁰ Causa de Brujería seguida contra Lorenzo Buesaquillo, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 43, Expediente 7, 30 de mayo de 1730, folio 6 reverso.

Por otro lado, los crímenes por envenenamiento fueron una práctica, al parecer, recurrente para dañar la salud de la gente, como lo ha demostrado Juan Ariza (2015) en el contexto del Nuevo Reino de Granada para los siglos XVII y XVIII. Por lo que no se puede descartar que, movido por un sentimiento de venganza, Lorenzo Buesaquillo haya utilizado “preparativos” para envenenar a los sujetos referidos.

Conviene exponer el relato del indio Andrés Fernandes²¹¹ para ilustra con mayor detalle la enfermedad y su curación. Según este testigo, cuando fue a cobrarle un patacón a la hija de Lorenzo, éste último se irritó y le trató con malas palabras diciéndole que “no quería que le pusiese los pies”,²¹² a lo cual Andrés respondió que quería que le pagase y cumpliera con lo que le mandaba. Lorenzo le dijo que no le hiciera enfadar, a lo cual preguntó Andrés qué le había de hacer o si por ser hechicero quería hacerle un daño. Añadió que si llegaba a sentir un dolor lo iba a denunciar a la Inquisición por ser un condenado y que el Diablo se lo llevaría. Lorenzo habría contestado que él era cristiano, pues servía a los Santos y el Diablo no se lo llevaría.²¹³ Pocos días después de lo sucedido, Andrés tuvo un dolor muy vehemente en el hombro, el cual se le regó por todo el cuerpo. Aunque el afectado no hace explícito quien lo curó, la traducción del escribano indica: “Que Curandolo, y dandole un bevedrio de un bejuco del monte, hechó la Voca por Bomito, a modo de claras de Guebos y Luego Lagartijas abejones Siento pies, que causó admiracion a todos”.²¹⁴

Conforme a lo argumentado por Juan Ariza (2015, 102), el vómito constituía una prueba del envenenamiento y su evacuación permitía conocer lo que la víctima había consumido, utilizándose como elemento del diagnóstico de la muerte. En los juicios analizados por ese autor, se declara haber vomitado abejas, gusanos, pelos, sapos, sabandijas, culebras. Para él, la gente veía estos animales y elementos extraños en el vómito respondiendo a las alteraciones de las funciones del organismo y a la creencia en que éstos fueron la causa de la enfermedad. Este tipo de elementos también estuvieron ligados a la memoria social de los propios grupos que continuaban recreando los transformados significados de los orígenes de las

²¹¹ La hoja está rota, pero se alcanzó a leer que es ‘indio natural’, lo más probable del Pueblo de Buesaquillo.

²¹² Causa de Brujería seguida contra Lorenzo Buesaquillo, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 43, Expediente 7, 30 de mayo de 1730, folio 12 anverso.

²¹³ Iris Gareis (2008) ha propuesto que la figura europea del diablo habría logrado infiltrarse hacia finales del siglo XVIII en el ideario de la población andina. No resultando extraño que testigos de los casos aquí expuestos lo nombren, aunque sean muy pocas veces que lo hagan. Asimismo, la autora infiere que la presencia del diablo europeo causó bastante confusión en el universo religioso del curandero andino, posiblemente porque este personaje imaginario no cabía dentro del sistema de creencias.

²¹⁴ Causa de Brujería seguida contra Lorenzo Buesaquillo, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 43, Expediente 7, 30 de mayo de 1730, folio 12 anverso.

enfermedades en el Virreinato del Perú (Brosseder 2014; Mills 1997).²¹⁵ Seguramente los curadores utilizaban ciertos objetos y rituales para hacer creer a las personas que les habían introducido las enfermedades. Sin embargo, debido al reiterado uso de tales técnicas de curación y que la sociedad colonial significaba como embustes o charlatanería, no eran más que procedimientos que podían ser muy eficaces al momento de curar y que tenían un remanente histórico y social que los dotaba de sentido (Lévi-Strauss 1995; Taussig 2016).

Como ha sugerido Ariza (2015, 122), instituidos de esa forma los conocimientos en la memoria con que interpretaban aquellas experiencias, no se pueden calificar estos relatos como exagerados o anormales sin tener en cuenta el contexto en que ocurrieron y la propia concepción de la enfermedad. En la presente investigación, como también la ofrecida por Salomon (1985),²¹⁶ habría que sumar que el preparativo hecho por curadores del valle de Sibundoy con bejuco del monte puede haber sido una bebida alucinógena con que los curadores y pacientes reproducían, en un estado ritual de concentración profunda, la forma eficaz de curar ese tipo de enfermedades. Para el caso peruano del siglo XVIII, en el Obispado de Trujillo algunos curanderos utilizaban el cactus San Pedro (aguacolla, también usada por Andrés Arévalo) (Gareis 1994; Larco 2008). Por último, al igual que Ariza (2015), subrayo el doble significado que pudo tener el vómito en este tipo de fuentes. La primera por cumplir una función de limpieza del organismo con fines medicinales; mientras que la otra para obtener algún síntoma de la utilización de yerbas ponzoñosas con fines maliciosos para dañar o causar la muerte.

Retornando al caso, de la confesión de Lorenzo Buesaquillo se puede saber que negó todas las acusaciones y que estuvo fuertemente influenciado por la doctrina cristiana. Diez años antes de su confesión, abandonó su oficio de arriero²¹⁷ por una enfermedad, además que llevaba un año y medio fuera del pueblo cuando ocurrieron las dos muertes. Fue así que negó haber estado brujando a la gente, menos matar a Juan y Luis. A su parecer, le conocían por hechicero maleficiador²¹⁸ porque Dios le dio la gracia para curar enfermedades, pues con sólo

²¹⁵ Al respecto, Gareis (2008) ha sugerido que la penetración de las creencias europeas no siempre llevó a la verdadera incorporación de los elementos europeos al mundo religioso indígena, sino que más bien se podría haber producido una superposición sobre los elementos indígenas como especie de barniz superficial.

²¹⁶ Para Salomon (1985), el brebaje suministrado por el indio de Sibundoy probablemente fue Banisteriopsis.

²¹⁷ Gareis (1994) ha facilitado información sobre los casos de la Doctrina de Trujillo en el Siglo XVIII en donde el oficio de curandero, que también fueron acusados de brujos, al oficio de pastoreo o ganadería, sujetos que pasaban bastante tiempo en el monte.

²¹⁸ Esto tiene relación con la afirmación de Gareis (1993) hace sobre el Perú en relación a que “de manera casi imperceptible, la creencia europea en las brujas se sobrepuso a la imagen de los adivinos del antiguo Perú y la borró” (589). Ahora, lo que me cuestiono es si las palabras brujo, hechicero, moján, agorero, adivino borraron

“fregar con las manos desentume los miembros baldados”.²¹⁹ Para él, las muertes se debieron a que Juan y Luis hurtaron: “Ganado del exido de esta Ciudad de las Señorías Monjas y otras personas, con las maldiciones que sus Dueños hecharian por dhos Urtos, enfermaron dhos Yndios y murieron”.²²⁰

Este caso vuelve a demostrar que en la primera mitad del siglo XVIII la costumbre del castigo, la ambivalencia entre la gentilidad y la cristiandad de los practicantes, así como que las personas percibieran las enfermedades como maleficios o hechicerías, contiaban siendo conocimientos validados por diferentes sectores de la sociedad. Es así que Lorenzo confesó creer en Dios, acorde a lo declarado por los testigos, quienes a la vez creían en su arte diabólico. Sólo fue Lorenzo quien negó andar brujeando. No se pueden descartar como simples rumores las declaraciones de los testigos, ni siquiera como una confabulación en contra de Lorenzo, pues algunas testigos se arriesgaban a ser enjuiciadas por la misma Justicia Ordinaria, especialmente aquellas que confesaron asistir a sus maridos con los indios de Sebundoy. Como se vio en los casos contra Juan Rosa Pinto y el indio Juan Vallejos que curaba las enfermedades causadas por Andrés Arévalo, las técnicas de curación de estos indios también podían ser castigadas, así como a quienes fueran asistidas por ellas. Solo fue el protector de naturales quien lo representó, con motivo de su liberación, como alguien que no conocía la Doctrina Cristiana, sin comunicación con los racionales y por estar retirado en los montes.

En los casos contra Andrés Arévalo y Lorenzo Buesaquillo es evidente que los envoltorios, percibidos como maleficios, posibilitaron todo un campo de experiencias acerca de los hechizos y sus efectos para quebrantar la salud de la gente. Algunas veces, este tipo de conocimientos y prácticas estuvieron ligados a sentimientos como las venganzas que efectuaban las personas acusadas. Lo cual se tradujo en los efectos de daño que describieron las personas antes los escribanos, percibidos como dolores que se les regaban por el cuerpo, cuerpos que se secaban o incluso la muerte.

3.3. Entonando los cerros e invocando el nombre de Dios

Las técnicas de curación y la clandestinidad con que se ejercía el arte de curar de sujetos como los curadores de Sebundoy o Juan Vallejos en Paccha —como también en otras partes

solamente las palabras con que los indios nombraban a sus especialistas o también su contenido o significado en la Audiencia de Quito.

²¹⁹ Causa de Brujería seguida contra Lorenzo Buesaquillo, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 43, Expediente 7, 30 de mayo de 1730, folio 8 anverso.

²²⁰ Causa de Brujería seguida contra Lorenzo Buesaquillo, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 43, Expediente 7, 30 de mayo de 1730, folio 7 reverso.

del virreinato peruano (Brosseder 2014), el Caribe (Gómez 2017) o Brasil (Swett 2011)— puede rastrearse en la Punta de Santa Elena —actualmente la Costa sur del Ecuador. En el año de 1783 el teniente gobernador de aquella jurisdicción proveyó un auto de oficio en contra del indio Juan Apolinario, quien habría estado curando a distintas personas en el paraje de Chimian y en el pueblo de Colonche. Según el teniente, curaba con el pretexto de que las personas estaban maleficiadas, para lo cual utilizó varias yerbas y ficciones diabólicas: “Curava a los accidentados formando la contra con Tavaco, Alvahaca, Ruda, y Ajos, y tambien aguardiente, que conocia la enfermedad de tener los pacientes la Barriga inchada, y un bulto en ella, y por lo que obserbó, quando a el le curaron ótros, de la misma enfermedad”.²²¹

El interés del teniente fue que Juan podría facilitarle los nombres de quienes fueron brujos o hechiceros. Así, por medio de Juan, denunció que en la Punta de Santa Elena eran hechiceros: “Loynes Granados con sus dos hijos, Francisco Ba[r]sola, la viuda Bartola y Juana Mendoza; en Colonche, Pedro Mauricio; en Chanduy, Pedro Francisco y su hijo Torivio, y el yerno del viejo Pedro Bernardo; y en el Morro, Julian de la Ró, Carlos Medina, y otro que no recordaba”.²²² En lo que respecta a cómo llegó a tal confesión, es interesante conocer que el teniente aprobó una ceremonia en donde Juan Apolinario reconoció a los hechiceros. Otro ejemplo más de la circulación de estas técnicas gentílicas por diferentes sectores de la sociedad, incluso en el mismo teniente que proveyó el caso contra otros hechiceros.

En cuanto a la ceremonia, se nombran algunos lugares de adoración, técnicas y objetos que han sido descritos en otros estudios de las transformaciones del conocimiento en los Andes (Gareis 1994; Brosseder 2014; Mills 1997). Especialmente, nombrar a los cerros en la ceremonia, como lo hacía Andrés Arévalo. En lo que sigue de la descripción se dice que Juan Apolinario también utilizó: “Una Botella y vaso de vidrio, en los que para llamar al Demonio convidava al Cerro de Samborondon en donde savia el confesante que pasavan los diablos”.²²³

Peter Gose (2016, 14-27) ha interpretado que desde el encuentro cultural que se dio en el siglo XVI en el Virreinato del Perú, las montañas comenzaron a albergar los antiguos significados que los naturales tuvieron en las momias, traducidos en diferentes interacciones rituales.

Además, como ha propuesto Claudia Brosseder (2014, 13), pese a la destrucción sistemática de los cuerpos físicos de las huacas, especialmente en el siglo XVII, los curadores y religiosos

²²¹ Causa de Capítulos. AGI, Quito, 362, Expediente 27, Folio 3 anverso y reverso.

²²² Causa de Capítulos. AGI, Quito, 362, Expediente 27, Folio 4 anverso.

²²³ Causa de Capítulos. AGI, Quito, 362, Expediente 27, Folio 4 anverso.

andinos continuaban memorizando las montañas en la “geografía sagrada” de sus mentes o en las manifestaciones físicas de sus bolsas. Por lo que no resulta extraño que por medio de técnicas de memorización codificadas en rituales, objetos y en nombrar cerros, un estrato de tiempo haya sido reproducido y a la vez transformado en curadores como Juan Apolinario.

Por ejemplo, en la misma ceremonia que hizo Juan para el teniente, en presencia de su mujer e hijos, tendió: “Una manta Y Meza poniendo todas la Yervas e ingredientes para la contra de los maleficiados, y que para que surtiese efecto convidava al demonio para que concurriese a esta obra, diciendo la oracion”.²²⁴ El resto de la descripción de la ceremonia, en donde Juan habría pactado con el Demonio, se refiere a que el cerro de Samborondón es la representación del Demonio. María Laviana (1989) al estudiar todo este expediente judicial descubrió que las ceremonias se hacían por la noche, en el campo o un cerro cercano al pueblo, donde los indios se orientaban mirando a otros cerros como el de Samborondón, Ostionar o el Chimborazo. Pero más interesante para comprender la práctica de transculturación de esta gente que curaba, es que Juan confesó aprender la ceremonia del “criollo” Jacinto de la Paz, la cual continuó repitiendo para adivinar que unos eran brujos y otros curanderos.

A partir de esto datos introductorios, propongo que en el siglo XVIII la producción del conocimiento continuaba memorizando a los cerros como elementos reproductores de un estrato de tiempo duradero y a la vez transculturado. Fundamentalmente brevemente este argumento con dos casos en que se podrá comprender la importancia de la fe Católica en los transculturados cultos, así como los castigos que recibieron indios y españoles en los rituales que hicieron o no a los cerros.

En el año de 1720, llegó a Cuenca —Sierra sur del actual Ecuador— una demanda de tierras en el sitio de Llinti, en donde Andrés Suplibicha, cacique principal de los indios de la parcialidad de Paiguara en el pueblo de Gualaseo, informó a su defensor Andrés Alvares lo siguiente:

que don Alonso Llibi Cura, Después que se llamó así siendo Don Alonso Ordoñez no tan solamente se a contentado con vender las tierras de comunidad de los dhos Yndios sino que en diferentes serros a ydo a sacrificar muchachos por sacar oro como lo hizo en el Cerro de Guagualzuma, llevando a Thomas Ussu niño indiecito de dha parcialidad de edad de dos o tres años a quien le amarraron los pies y las manos y lo amortajaron y puesto de una guirnalda de flores y sus alas, lo dieron y sacrificaron a dho Serro de Guagualzuma. Y empesaron entre dho Alonso Ordoñez y otros muchos indios a baylar y cantar y veber disiendole mil amores al

²²⁴ Causa de Capítulos. AGI, Quito, 362, Expediente 27, Folio 4 anverso y reverso.

zerro o al diablo hasta que personas piadosas y Christianas por la honrra de Dios nro señor quitaron la Criatura y dieron de palos.²²⁵

Los testigos del caso, indios intermediados por un intérprete, ofrecen una clara descripción del transculturado conocimiento que medió el ritual descrito y que permite interpretar que la memorización de los cerros se desarrollaba paralelamente con el conocimiento cristiano. Un acompañante directo del indo acusado, el indio Mateo Correa, dijo que Alonso Llivicura (Ordonñes) fue a buscar a su yerno Sebastián Márquez para que fuera con él a sacar oro al cerro Guagualzuma.²²⁶ Su yerno se negó, pero luego Llivicura trató de convencer a Mateo diciéndole que le daría oro para que hiciera una capilla del glorioso San Marcial, sabiendo que Mateo era muy devoto. Mateo lo aceptó y se adelantó a Alonso. Cuando llegó al cerro Guagualzuma, encontró a Alonso en un llanito²²⁷ en compañía de Pedro Raiban y su hijo Joseph Raiban, ambos indios naturales de Gualaceo, además de tres indios y un mestizo, a los que no conocía. Observó que Alonso había escondido debajo de un árbol a un indiecito de aproximadamente tres años, vestido con túnica blanca y puesto con una guirlanda de flores. Alonso puso al muchachito en medio de los indios, quienes se debieron sentar alrededor de él. En ese instante llegaron muchos indios del pueblo de Nultisapa, quienes los aporrearon por haber estado haciendo maldades en su jurisdicción.²²⁸ Luego llevaron a todos los indios al sitio de Pucay donde los castigaron con más golpes y azotes. Posteriormente, el indio Santiago Llivichusca se llevó al niño a su casa.

Los indios de Nultisapa y un español de Pucay dan otro punto de vista de lo ocurrido, a la vez que describen la forma en que repudiaban los rituales que nombraron brujerías. El indio Marcial Llivichusca describió que un día jueves unos indios de Pucay le dijeron a Santiago Llivichusca, cacique de Nultisapa, que en el cerro “taqui urcu” junto al de Guagualzuma había mucha gente.²²⁹ El español Damián de Vermes, natural del sitio de Pucay, agregó más

²²⁵ Causa y demanda sobre las tierras del sitio de Llinti. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 35, Expediente 21, 9 de marzo de 1720, folio 1 anverso.

²²⁶ Segundo Moreno (2007, 182) ha hecho un estudio más pormenorizado de este juicio, en donde traduce del quechua al castellano el nombre guagualzuma, significando “hermoso niño”.

²²⁷ Segundo Moreno (2007, 182) interpreta este llanito, cerca de la parroquia de Paccha, como el de *Curitaque*, cuya traducción del quechua es “baile o fiesta del oro”, y en donde se halla una caverna del mismo nombre. De Paul Rivet rescató la siguiente experiencia: «a comienzos del siglo XX, Paul Rivet (1977:119): “En el territorio de la parroquia de Paccha, provincia de Azuay, existe la caverna de Curitaqui habitada por un genio llamado Mama-huaca, cuyo atributo es una espiga de oro que lleva en la mano y que en cambio del primogénito de la familia suele derramar en ésta la riqueza y la abundancia. Hasta ahora persiste esa bárbara tradición y de tiempo en tiempo se halla algún niño abandonado en el suelo delante del Dios”».

²²⁸ Causa y demanda sobre las tierras del sitio de Llinti. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 35, Expediente 21, 9 de marzo de 1720, folio 2 anverso.

²²⁹ Causa y demanda sobre las tierras del sitio de Llinti. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 35, Expediente 21, 9 de marzo de 1720, folio 6 reverso.

antecedentes. Dijo que seis meses antes, unos muchachos ovejeros le dijeron que en el cerro de Guagualzuma estaban unos indios y españoles haciendo brujerías para sacar oro. Allí los ovejeros encontraron a Alonso y los otros indios, así como a un español que no conocían, el cual llevaba puesta una guirnalda de flores, mientras bailaba y tocaba una guitarra, además de cantar en su lengua materna que no llegaron a entender. Luego llegaron los indios de Nultisapa. En ese lugar vio Damián: “Un angelito vestido de túnica blanca con guirlanda de flores en la cabeza y muchas ollitas nuevas con tabaco, capullo, y con no sé qué yerbas cosidas que habían llevado”.²³⁰ Allí también vio a un indio cojo que se encontraba arrebozado de su manta, al cual hizo desarrebozar y halló que tenía dos bastones de chonta negra con sus listones amarrados en las puntas, por lo que se lo llevaron amarrado al sitio del castigo. El cojo le confesó que Alonso llevó a toda esa gente y al angelito para ofrecer al cerro, y que la noche anterior habían metido al angelito a un agujero para ofrecerlo al cerro. Así esperaron para volver a ofrecerlo.

Otros indios describieron más detalladamente otros objetos materiales y personas que encontraron en el lugar, así como el castigo que les dieron. Esto debiera dar más fuerza al argumento de que los indios fueron actores claves y activos en la extirpación de las idolatrías. Por ejemplo, el cacique Santiago Llivichusca dijo que encontró a los indios haciendo maleficios en el cerro Guagualzuma.²³¹ Primero fue a avisar al cura y al alcalde mayor del pueblo de Paccha, pero no los encontró. Por eso fue directamente al cerro, en donde vio sentado en el suelo a un muchachito de aproximadamente tres años, vestido como lo describió Matteo Correa, mientras Alonso Lluvicura y otros indios estaban sentado mirando una botija de chicha. Por su parte, el indio Felix Llibichusca, también natural del pueblo de Nultisapa, dijo que el indio Marcial Landi, natural del pueblo de Paccha, le avisó que hacía dos días unos indios estaban al pie del cerro Guagualzuma haciendo brujerías para sacar oro.²³² Ahí encontraron a Alonso Llibicura, a su yerno, a Mateo Correa, a cinco indios y a un hombre que Felipe reconoció como español. Así como lo reconoció Damián, entre ellos vio a un indio cojo con dos muletas y dos bastones de chonta negra. Todos estaban tendidos en el suelo. Felipe le preguntó a Alonso quién era el brujo, a lo que respondió este último diciendo que él

²³⁰ Causa y demanda sobre las tierras del sitio de Llinti. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 35, Expediente 21, 9 de marzo de 1720, folio 4 reverso.

²³¹ Causa y demanda sobre las tierras del sitio de Llinti. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 35, Expediente 21, 9 de marzo de 1720, folio 4 anverso.

²³² Causa y demanda sobre las tierras del sitio de Llinti. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 35, Expediente 21, 9 de marzo de 1720, folio 3 anverso.

mismo lo era. Por eso, Felipe lo golpeo con una olla caliente que el propio Alonso tenía para sacar el oro. Luego los llevaron a Puycay.

El indio Joseph Llivichusca dijo que, en compañía de Santiago Llivichusca, su hijo Marcial Llivichusca y Damián de Vermes, fueron al cerro Guagualzuma donde encontraron a Alonso junto a cinco o seis indios, más un hombre español viejo. Además de encontrar en el dicho llano dos dardos de chonta negra, también hallaron: “[Un] emboltijo de unos claveles romero, y guirnalda de paja todo embuelto en unos manteles. Y así dhos dardos de chonta como dho emboltijo, les quitaron”.²³³ Después de castigar a los indios, Santiago se llevó al muchacho, pero después se lo quitó Mathias de la Parra: “Disiendo que aria Bautisar porque estaba sin el olio ni Bautismo, y hasta ahora se lo tiene en su poder sin quererlo dar”.²³⁴

Estas descripciones son ilustrativas para interpretar que tanto los indios como los españoles se hallaban en los lados opuestos del juicio. Indios y aveces nombrado español o mestizo ejecutando un ritual en un llano cerca del cerro Guagualzuma, mientras que otros indios y un español los fueron a castigar. Por este tipo de casos resulta problemático juzgar que las castas del siglo XVIII no estuvieran interactuando en estos rituales, así como que todos los indios fueran agentes activos en la extirpación de las idolatrías. Estos intercambios ayudan a comprender que la sociedad quiteña del siglo XVIII no puede ser siempre entendida en una distinción de conocimientos que actuaban separadamente, dado que como se seguirá argumentando, las experiencias médicas y rituales muestran que, por ejemplo, gente mestiza, española o india requerían la asistencia médica de curanderos de maleficios que podían ser indios, mestizos o mulatos.

Otro caso acontecido en el año de 1792 en el asiento de Otavalo puede reforzar el argumento anterior. Por medio del protector de naturales, la india María Rosa Solano y su esposo el indio Juan Paulino Carlosama, pertenecientes a la parroquia de Atontaqui, interpusieron un juicio en contra del “celoso pastor” Miguel de Michelena, por haberles castigado rigurosamente con azotes a ellos y dos mujeres más.²³⁵ José de Zenón sabía, por lo que había oído de los alcaldes y gobernadores, que el castigo se debió a que el cura acusó a los indios por haber ido a los pies del cerro Imbabura con varias especies de comidas a ofrecer y rendir adoración, llevando

²³³ Causa y demanda sobre las tierras del sitio de Llinti. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 35, Expediente 21, 9 de marzo de 1720, folio 5 reverso.

²³⁴ Causa y demanda sobre las tierras del sitio de Llinti. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 35, Expediente 21, 9 de marzo de 1720, folio 6 anverso.

²³⁵ Expediente de Juan Paulino Carlosama y Rosa Solano Yndios del pueblo de Atontaqui contra Miguel Michelena, cura de dho pueblo sobre agravios. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 133, Expediente 5, 16 de abril de 1792, folio 1 anverso.

muchos muchachos tiernos para aplacar el enojo del cerro; luego que ofrecieron las comidas y bebidas volvió a llover.²³⁶ No obstante, el protector cuestionó: “[Que] un cura Parroco de las qualidades, como del que se trata, procediese a semejante violencia, por su conocida literatura, y versación pastoral”.²³⁷ Sobre todo por el memorial que envió Juan Carlosama.

En el memorial que hizo llegar el indio, describió el riguroso castigo que sufrió su mujer. Dijo que un día domingo y en tiempo de doctrina pública, hallándose toda la gente india congregada en el cementerio de la iglesia, llegó el párroco y castigó a su mujer: “En un árbol de nogal sujetándola al impulso de dos indios asiéndole despojar el ropaje de la espalda, mandó descargar cien azotes”.²³⁸ Viéndola casi sin alientos, Juan dijo correr a cubrirla y por ese acto le dieron cincuenta y dos azotes. Aseguró que eran firmes cristianos en a fe, por lo que rechazaba la vil objeción en su contra. Más bien afirmó que su mujer, por curiosidad y por hacer un poco de leña, siguiendo las voces de rezos y cantos cristianos llegó a un paraje donde se habían reunido más de cien almas haciendo reclamos por la seca (escasez lluvia) que se experimentaba por entonces. Aquella acción, dijo, dio pie al castigo y que su mujer se encontrara postrada y sin esperanza de mejorar su salud. Agregó que la india Bárbara Gómez también se hallaba en agonía, y por ser un castigo público a María López la mandó a corozar, por lo cual su marido la repudiaba. El indio se quejó de que el párroco llegó sin la correspondiente averiguación del hecho, en términos judiciales y extrajudiciales, para pedir la ayuda al juez real, como lo pedían las leyes municipales.

Acorde a la acusación del indio, el teniente del asiento de Otavalo señaló que antes de ejecutar el castigo, el cura debió pedir el favor y ayuda al juez real. Según las leyes municipales, solo los eclesiásticos ordinarios podían llevar adelante causas de fe contra los indios; mientras que cuando fueran hechizos y maleficios, eso correspondía a las justicias reales.²³⁹ En junio de 1792, el protector de naturales solicitó, como también lo hizo Juan Carlosamo, al reverendo Obispo de Quito que tomara las providencias convenientes y oportunas a beneficio de los

²³⁶ Expediente de Juan paulino Carlosama y Rosa Solano Yndios del pueblo de Atontaqui contra Miguel Michelena, cura de dho pueblo sobre agravios. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 133, Expediente 5, 16 de abril de 1792, folio 2 anverso.

²³⁷ Expediente de Juan paulino Carlosama y Rosa Solano Yndios del pueblo de Atontaqui contra Miguel Michelena, cura de dho pueblo sobre agravios. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 133, Expediente 5, 16 de abril de 1792, folio 1 anverso.

²³⁸ Expediente de Juan paulino Carlosama y Rosa Solano Yndios del pueblo de Atontaqui contra Miguel Michelena, cura de dho pueblo sobre agravios. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 133, Expediente 5, 16 de abril de 1792, folio 5 anverso.

²³⁹ Expediente de Juan paulino Carlosama y Rosa Solano Yndios del pueblo de Atontaqui contra Miguel Michelena, cura de dho pueblo sobre agravios. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 133, Expediente 5, 16 de abril de 1792, folio 4 anverso.

indios. En julio del mismo año, el Real Tribunal solicitó al cura Michelena que informara con individualidad sobre los castigos impuestos a las tres indias y al indio.

El querer exponer la forma de conocer de Juan Apolonario, así como los varios detalles que trato de rescatar de los casos llevados adelante en Cuenca y Otavalo, apoyan la teoría de Kenneth Mills (1997, 41) con relación a que por más que los conocimientos de los antiguos indios se vieran en la necesidad de actuar en la clandestinidad y ser penetrados por el catolicismo, no fueron para nada un conjunto desarticulado ni residual. Asimismo, como han llegado a fundamentar Pablo Gómez (2017) y James Swett (2011) para el conocimiento médico en los practicantes rituales africanos del Caribe y Brasil, se observan las formas en que en el siglo XVIII el conocimiento de los antiguos indios se había transculturado con el conocimiento cristiano. Lo cual, como se ha visto en los casos anteriores y en los que siguen, va a ser una controversia al momento de que los curadores sean juzgados por la Justicia Ordinaria o sean buscados por diferentes castas que necesitaban sus curaciones.

Para dar más fundamento a cómo los conocimientos compartidos de los antiguos indios y el cristiano daban forma a las curaciones, aunque todavía separados por la justicia y la religión cristiana, es necesario que lo revisemos con más detalle en algunas técnicas. En 1805 se acusó a José Manuel del Real Villalba, natural de la Villa de Ibarra, de haber introducido en los parajes de Daule —llanura costera del actual Ecuador— demostraciones diabólicas con que curaba los maleficios.²⁴⁰ Para poder corregir estas torpezas se instruyó averiguar sus atroces delitos. Así fue que compareció a dar su testificación Cipriano Carpio, quien dijo haber tenido úlceras que lo tuvieron en mal estado y sin poder trabajar, hasta que conoció a José del Real Villalba. Cipriano le pagó por su trabajo, siendo así que José le aplicó con sus manos: “Varias unturas que desde luego sentia mucho alivio en sus padecim.^{tos}”.²⁴¹ Cuando se quiso saber si José era “curandero de maleficios”, el testigo dijo no haber observado nada de aquello.

En cambio, Joaquin Castro dijo que estando en el pueblo fue a:

Haser aguas en el Puerto de Yanco, reparó la umedad q.^e havia en el suelo donde estaba parado, y haviendose umedecido el Pie, sintiò que todo el Cuerpo se le adormecia, ù

²⁴⁰ Auto Cabeza de proceso contra José del Real Villalba. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 5825, año de 1805.

²⁴¹ Auto Cabeza de proceso contra José del Real Villalba. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 5825, año de 1805, folio 2 anverso.

ormigeaba, con cuyo motibo procurò retirarse a su Casa, donde llegò enteram.^{te} imposibilitado que aunque se medicinò mucho, no consiguiò alivio ninguno.²⁴²

En ese estado, lo vio José y le dijo que él lo podía sanar de sus dolencias. Ansioso de conseguir la salud, lo aceptó y el curandero lo llevó al monte en donde le aplicó canela y candela: “Que allà entre si cantaba su no se que que no le entendia, y le desia que havia aprendido a curar con el Diablo”.²⁴³ Asimismo, Tomas Castro declaró que José curó a su padre con: “Aguardiente, Canela y con Fison de candela: que tambien le dio à beber el sumo de un Bejuco, que ignora cuál fuese: que al tiempo de curar le cantaba no se que cosa entre si q.^e el doliente no entendia”.²⁴⁴

En su confesión, José dijo ejercitarse en la labranza y tener 23 años de edad. Cuando le preguntaron por qué sin ser facultativo brindaba curaciones y cantaba cosas que no se le entendían, respondió: “Es cierto curo sin ser facultatibo a Juaquin Castro con Aguardiente y Canela en paraje donde no hay facultatibos inbocando a la Santisima Trinidad”.²⁴⁵ Negó todo lo demás. Después le preguntaron con qué medicamentos curó al padre de Thomas Castro, respondiendo que le dio un baño de aguardiente y canela. Luego preguntaron por qué añadió cosas como un tizón de candela, el sumo de un bejuco y varias “cantarrias” que el doliente no entendía y sonaban a superstición. Respondió que era siniestro tal cargo. El expediente describe un juicio bastante corto por lo que no se puede llegar a comprender el porqué la Justicia Ordinaria se enfocaba en los cantos de José, pero otro caso puede entregar más datos al respecto.

Varias denuncias llegaron al cura párroco del pueblo de San Jacinto de Balzar —llanura costera del actual Ecuador— sobre las hechicerías supersticiosas y demás brujerías que allí se practicaban. En consecuencia, en 1793 el teniente gobernador del lugar, producto de cómo algunos sujetos se separaban de las obligaciones cristianas y seguían la senda diabólica, abre un auto cabeza de proceso contra el “montañero” de 30 años de edad Juan Reyes, quien vivía en la “montaña” junto a su mujer.²⁴⁶ En ningún momento se especifica su casta o que haya intervenido un protector de naturales, por lo que no se sabe a qué casta perteneció. El arte de

²⁴² Auto Cabeza de proceso contra José del Real Villalba. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 5825, año de 1805, folio 2 reverso.

²⁴³ Auto Cabeza de proceso contra José del Real Villalba. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 5825, año de 1805, folio 3 anverso.

²⁴⁴ Auto Cabeza de proceso contra José del Real Villalba. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 5825, año de 1805, folio 5 reverso.

²⁴⁵ Auto Cabeza de proceso contra José del Real Villalba. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 5825, año de 1805, folio 6 reverso.

²⁴⁶ Criminales contra Juan Reyes por el uso de yerbas nocivas. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 6523, año de 1793.

curar ejercido por Juan es enunciado por el teniente como diabólicas o escandalosas curaciones y hechicerías de varios enfermos, para lo cual se habría valido de yerbas, piedras y tonadas ceremonias.

En el juicio testificaron Mateo Ortega, Ygnacia Limones y Rosalía Quinse. Mateo describió que con motivo de estar su mujer Ygnacia Limones enferma, fue a su casa dos veces Juan Reyes para decirle que podía curarla. Le prometió que dentro de quince días se la daría buena y sana, pero en caso de no curarla, no le pagara. Fue a así que Mateo llevó a su mujer a la casa al que nombró “médico”, en donde observó que puso sobre una mesa:

Unas Yerbas y Piedras Blancas menudas, y que como hora de noche se el q.^c declara, q.^c p.^a curar, cantaba en tono bajo, y desia qumbaya que cumbaya, [...] lo cual, duro este exersisio, po[hoja rota]mino de quatro días y en cada [hoja rota] una hora de cantarria mas ho menos que por separado de este exersisio la limpiaba todo el Cuerpo con Albacas de monte, y que nunca fue capas ni de alibiarla.²⁴⁷

Sin duda, la demostración que describe Mateo corresponde a una mesa ritual muy comúnmente utilizada en diferentes espacios de los Andes por aquel tiempo —por ejemplo, la descrita en el caso contra Juan Apolinario— y en la actualidad (Gareis 1994; Larco 2008; Bussmann y Sharon 2006; Fernández Juárez 2010; Fernández 1994; Brosseder 2014). Tanto por los objetos que coloca en la mesa, el horario nocturno en que la ejecuta, así como los canticos hacía otros seres. No obstante, hay dos cuestiones que se deben tener en cuenta. La primera es que en ningún momento el testigo nombra hechicero o brujo a Juan, sino como médico. Mientras que la segunda precisa la ineficacia que definitivamente le confirió a la ceremonia.

En su confesión, Juan reconoció que él no curó a Ignacia Limones, debido a que élla recurrió a su esposa Luisa Bernita. Fue así que Ignacia le comunicó a Luisa la enfermedad que la tenía reducida a algunas lastimaduras en sus partes honestas. Luisa le dijo que a muchos brutos había curado de yagas lavándolas con bejuco bravo, y después aplicando el mismo bejuco quemado. Contrariamente, Ignacia Limones declaró haber sido atendida por Juan y Luisa. Con motivo de la enfermedad que padecía, fue a su casa Juan Reyes y le prometió sanarla, siempre que le diera como pago un rosario de cuentas de oro. Deseosa de su salud, no tuvo recelo en aceptar la propuesta. Juan afirmó que el rosario fue recibido por Luisa en compensación de la curación. Así un día salió de su casa y se dirigió a la de Luisa Bernita que

²⁴⁷ Criminales contra Juan Reyes por el uso de yerbas nocivas. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 6523, año de 1793, folio 2 reverso.

estaba en la montaña, donde el consabido Reyes comenzó la curación poniendo sobre una mesa:

Piedras menudas un asiento de christal o pie de Baso, un Puñado de Albaca de monte, Cosim.¹⁰ de un Bejuco q.^e llaman Brabo; y que en esta forma les echaba humo de Tabaco a la Boca, y Canela de momerilla mazcandola a cuio tiempo cantaba en un tono Retumbante pero q.^e no le entendia [...] q.^e nombrar serro Asul.²⁴⁸

La interesante descripción añade otros objetos que utilizaba Juan en sus mesas. Para esta curación necesitó de un vaso de cristal (pie de baso), un bejuco bravo y canela de momerilla, lo cual utilizaba cantando al cerro Azul. También utilizaba el tabaco en forma de humo para sus rituales. La misma declarante señaló que llamaba al Pata Galan (diablo), siendo la única en vincular el arte de Juan con el diablo. En lo que sigue, Ignacia describe la aplicación que hicieron con yerbas: “Reyes molia [...] unas Ramas de Albaca seca con Cascaras de Bejuco Brabo, y que la muger de este se los ponía en la parte adoleciente, y que esta quracion aun q.^e duro parte de dos meses, nunca experimento la que declara ningun alivio.”²⁴⁹

La tercera testigo, Rosalía Quinse, a partir de la enfermedad que padecía su hijo, declaró que Juan Reyes y Luisa Bernita también la fueron a visitar. En la conversación que mantuvo con Luisa sobre el accidente de su hijo, esta última se comprometió a “darlo bueno” siempre que le pagaran. A lo cual accedió sin saber los términos en que lo efectuarían. Vio:

En aquel acto le puso Juan Reyes las dos Manos al Muchacho en la Barriga, y que con esta demostras.ⁿ hoyo clara y dini[hoja rota] q.^e deduse un ruido como [hoja rota] un Cañonaso [hoja rota]nuado este dho ruido dijo Juan Reyes en tono claro y distintibo, á Perro handa bete a tu sentro; y bolbiendo a la q.^e deduse el consavido Reyes le dijo, hoyga ya vmos ten el Accidente que tenia el muchachito? Luego no digan q.^e no estaba Enfermo.²⁵⁰

El ruido que escucharon fue la prueba que Juan esperaba para diagnosticar la enfermedad del muchacho. Aunque no se dice cuál, es probable que haya sido la enfermedad de la “barriga hinchada”, descrita por Juan Apolinario en Santa Elena, en la cual se utilizaban objetos similares para su curación. Además, el que Juan haya emitido palabras contra la enfermedad es una demostración más del conocimiento que circulaba entre la Costa y la Sierra, y como

²⁴⁸ Criminales contra Juan Reyes por el uso de yerbas nocivas. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 6523, año de 1793, folios 3 reverso y 4 anverso.

²⁴⁹ Criminales contra Juan Reyes por el uso de yerbas nocivas. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 6523, año de 1793, folio 4 anverso.

²⁵⁰ Criminales contra Juan Reyes por el uso de yerbas nocivas. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 6523, año de 1793, folio 5 reverso.

veremos en el siguiente capítulo de las Misiones de Maynas, los jesuitas llamaban a ese método de curar de los indios “hablar con la enfermedad”.

Luego de presenciar esos métodos, Rosalía debió viajar a otro lugar durante algunos días. Cuando regresó encontró a su hijo sin alivio. Por eso dijo:

q.^e Spre sigio curando, para lo cual pidio un Frasco de Aguard.^{te} y Tabaco, con lo cual puso una Mesa y sobre de ella los dhos materiales y unas Piedras menudas y colmillos de Tigre con Albaca [hoja rota] monte y comensó a cantar, de parte de noche, en tono baxo que no podia la q.^e declara comprender mas q.^e cuando llamaba Serro de Samborond.ⁿ Serro Grande: Serro de Cachari; y otros varios q.^e no se acuerda la q.^e declara; y que en esta curacion se mantubo hasi [hoja rota] q.^e deduse como el consavido medico tres meses mas omenos y que no hicieron efecto las medicinas respecto á que dise la declarante q.^e hasta la presente se halla su hijo posehido de la misma Enfermedad.²⁵¹

Hasta aquí se puede deducir la reiteración de las técnicas utilizadas por Juan. Es por la noche donde recrea las técnicas de memorización: una mesa con objetos para curar (los cuales pueden variar), seguido del canto donde nombraba a los cerros. No se puede saber con precisión el orden de los nombres, ya que es posible que la testificante no los ordenara de igual forma que Juan. En toda la acción ritual, que al parecer se repitió otras veces durante tres meses, el curador logra componer diferentes representaciones externas de acuerdo a sus técnicas de pensamiento, asignando orden y contenidos. Así como los diferentes objetos dispuestos en la mesa, el pasado se vuelve trascendente en los nombres de los cerros que posibilitan la eficacia en la que creía Juan. Estos nombres que cantaban los curanderos exponen una jerarquía mayor a los objetos de las mesas, pues las entonaciones que Juan guardaba para sí representaban su identidad y el acompañamiento material que necesitaba el curandero.²⁵² O como ha propesto Weiner (1985, 2010) para formas de conocer similares, conservar en palabras algunas de estas posesiones marca la relación con su pasado.

Sin duda, este ritual expresa que hacia fines del siglo XVIII hubo curanderos que continuaban pidiendo favores a los cerros y con eso posibilitaban un duradero estrato de tiempo, apoyando lo que Kenneth Mills (1997) y Peter Gose (2016) han interpretado sobre la transformada creencia hacia las huacas. Seres sagrados que merecían reverencia y que podían adquirir la

²⁵¹ Criminales contra Juan Reyes por el uso de yerbas nocivas. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 6523, año de 1793, folios 5 reverso y 6 anverso.

²⁵² En una conversación mantenida en marzo de 2023 con un yachak o curandero del pueblo de Ilumán, Ecuador, éste informó que el nombrar a los cerros y a los santos es con motivo del acompañamiento que hacen estos seres en la curación. Con una expresión sorpresiva cuando se le preguntó ¿es verdad que nombra en sus curaciones a los cerros y a los santos?, el curandero dijo algo como “claro, sino quién acompaña”.

forma de picos de montañas.²⁵³ A menudo encarnaban a los ancestros o un recuerdo evocador de una acción divina del pasado. Así como la gente vivía entre sus dioses y antepasados, debía tener cuidado con las huacas pues podían ser tanto benévolas como vengativas. De esa forma, los diferentes rituales ejecutados por el curandero reconstruían los vínculos de los participantes con los lugares en que vivían, los cuales se renovaban y transformaban. Además, el que las personas declarantes prestaran atención a la comunicación que Juan tuvo con los cerros fue un dato importante para justificar la superstición, ya que las “montañas” o “cerros” eran la antítesis de la vida organizada y cristianizada en pueblos y ciudades (Gose 2016, 19).

En lo que respecta a las tres declaraciones, se pueden obtener cinco conclusiones con relación a los métodos curativos utilizados por Juan Reyes. Primero, fue más conocido como médico. Aunque la palabra hechicero no haya sido utilizada por los declarantes o escribanos, en el médico o curandero sigue trascendiendo un estrato de tiempo sobre el apego de la gente a las huacas (Mills 1997). Segundo, llama la atención que en los tres casos fuera él y su mujer quienes se acercaban a la gente enferma. Lo cual es extraño porque en la mayoría de los casos tratados en este capítulo, son los pacientes quienes se acercan a estos curadores. Así como también que su oficio lo realizara generalmente junto a Luisa. Tercero, no se describe con mucha precisión las enfermedades que sufren las dos personas atendidas, más allá de algún dolor físico o ruido en el cuerpo del doliente, por lo que no se sabe específicamente hacía qué se dirigía la combinación de objetos en las mesas. Cuarto, el uso de diferentes objetos y acciones rituales fueron una mezcla de diferentes experiencias en el arte de Juan. Desde hacer rituales por la noche, el uso típico de mesas, yerbas, colmillos de tigre, cantar nombrando los cerros y aplicar emplastes en los cuerpos de sus pacientes; o que pidieran a cambio de sus curaciones un rosario de cuentas de oro. Y quinto, todo parece indicar que no siempre los métodos y técnicas de Juan y Luisa fueron eficaces al momento de curar.

En lo correspondiente a la sentencia del proceso, el fiscal tomó como verdaderos los tres testimonios para sentenciar a Juan por los delitos de agorería y curaciones supersticiosas. En defensa de Juan, Francisco Xavier Barbosa dijo que tales delitos se cometen comúnmente por hombres y mujeres fáciles que son movidas por lo ordinario de la imprudencia, no siendo el caso de su defendido. Como tampoco que el número de confesiones fueran suficientes para condenar tal castigo. Por estas razones, el procurador llamó a tres testigos que pudieran probar

²⁵³ Gose (2016, 10) sostiene que el culto a las montañas había cambiado hacia el siglo XVIII. El régimen colonial temprano se caracterizaba por los gobernantes hereditarios (*curacas*) y el culto a los antepasados momificados, pero hacia el régimen colonial tardío estas manifestaciones sagradas y de poder se reunieron en el culto a las montañas. Así las montañas se fueron apropiando de títulos señoriales como *apu*, *wawami*, *mallku*, entre otros.

lo buen cristiano que fue Juan. Los cuales afirmaron que Reyes seguía la fe católica, oía misas y se confesaba.

Los argumentos y teoría que elaboró el defensor de Reyes son realmente interesantes.

Primero, presumía que aunque la religión católica había:

Desterrado las Artes Divinatorias se halla todavía la condición humana sujeta â algunos Errores o delirios por el espíritu de ambicion (origen de tanta practica supersticiosa como inventaron los antiguos Ydolatras que buscaban noticia de lo futuro en los Astros en los Elementos en los Cadaveres en las Piedras en los Troscos en el acaso de las Suertes en los delirios de los Sueños).^{254 255}

Para Francisco, muchos indios seguían persuadidos por ese pernicioso error, especialmente el vulgo o gente ruda que eran propensas a creer en esas y otras patrañas inventadas por algunos embusteros que no faltaban en cualquier lugar. Por eso pone en duda que Juan haya sido hechicero y supersticioso, pues en realidad procedió en calidad de médico o curandero:

“Haciendo exteriormente algunas aplicaciones con cosimiento de Yervas Silvestres Aguardiente, y tabaco sin haverse agravado la enfermedad”.²⁵⁶ Sobre todo, cuando ningún testigo vio ceremonia u oyó otra cosa que les pudiera haber causado terror. Más bien, dijo el procurador:

Si este metodo curativo [refiriéndose al aplicado a Ygnacia Limones], segun le dictara la experiencia podra llamarse hechiso ó supertision sino mas bien cierta especie de burla que querria hacer a su Compadre [Mateo Ortega] conociendo su Sencilles, y por otra parte la virtud que tenia esta Yerba para aliviar el accidente de la Muger de Ortega cuia declaracion habria sido muy importante si el Asesor huviese cuidado de instruirse mejor de la verdad del hecho.²⁵⁷

Todo esto, continuaba afirmando, eran señales de que Reyes fue hombre cristiano por no haber usado medios de naturaleza supersticiosa como círculos mágicos, imágenes ficticias, miembros de cadáveres y otras cosas semejantes. Mientras que, en lo concerniente al uso de una mesa, tomando como ejemplo la curación de Ygnacia Limones, argumentó que haber

²⁵⁴ Criminales contra Juan Reyes por el uso de yerbas nocivas. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 6523, año de 1793, folio 29 anverso.

²⁵⁵ Esta descripción del procurador parece indicar que la palabra superstición continuaba teniendo el significado que se le adjudicaba en el siglo XVII: un comportamiento excesivo, vano, defectuoso, irracional y relacionado con las costumbres (Mills 1997). También continúa siendo una burda simplificación de la religión.

²⁵⁶ Criminales contra Juan Reyes por el uso de yerbas nocivas. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 6523, año de 1793, folio 29 anverso.

²⁵⁷ Criminales contra Juan Reyes por el uso de yerbas nocivas. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 6523, año de 1793, folio 29 reverso.

sacado una mesa para poner sobre ella albahaca, canela y otras cosas no fue prueba de superstición ni agüero, por ser más fácil colocarlas encima de la mesa y no en el suelo, donde no hay tanta comodidad. Así mismo, denomina a Rosalía Quinse como embustera e ilusa al creer que el ruido que escucharon del estómago de su hijo fuese superstición, cuando no fue más que viento retenido en las entrañas del muchacho. Por eso aseguró que no se podía prestar fe ni crédito a su declaración, especialmente después de haber estado un espacio de tres meses sin aterrarse del ruido en la casa del curandero. Más bien argumentó:

Lo cierto es que los tres Testigos nada deponen sobre el ruidoso, y ponderado sortilegio que atribuyen a este pobre Mozo Curandero que solo se echava mano de aquellas Yervas Silvestres que producen esos Montes curando con su cocimiento, y polvos a los brutos como el lo confiesa en su declaracion.²⁵⁸

De igual modo, el que hubiese estado entonando en parte de la noche alguna canción, nominando a los cerros que se hallaban en esa circunferencia, fue un asunto indiferente para el defensor. Más bien, afirmaba que Juan pretendía divertirse y pasar un rato como campesino. Además, nadie —aquí se equivoca el procurador porque Ygnacia Limones si lo menciona— había declarado que en el acto de curación invocaba al demonio o hacia alguna otra ceremonia:

Antes Ortega en su ratificacion dice que al tiempo de aplicar àquellos medicamentos imbocava el nombre de Dios, y el de Maria Santissima. De la prueba que tiene el figurado Agorero tambien consta que ha vivido Christiana, y arregladamente confesando y asistiendo al Templo para oir Misa.²⁵⁹

Como ocurrió en la primera década del siglo XVIII con Juan Rosa Pinto en Otavalo, con Andrés Arévalo y Juan Vallejos en Paccha, casi 90 años después las técnicas que utilizaban los nombrados hechiceros o curanderos continuaban siendo controversiales en su aplicación. Tanto porque estos practicantes eran juzgados como hechiceros, tanto por los tenientes, curas y declarantes que comparaban sus técnicas con conocimientos de los antiguos indios o idolatras, a la vez que defensores y declarantes afirmaban la calidad cristiana de los mismos. No por nada, Juan Reyes tenía la capacidad de entonar paralelamente en sus curaciones a los cerros e invocar el nombre de Dios. Los diferentes casos que he tomado como ejemplos para mi argumentación pueden sostener el transculturado conocimiento de los hechiceros o

²⁵⁸ Criminales contra Juan Reyes por el uso de yerbas nocivas. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 6523, año de 1793, folio 31 anverso.

²⁵⁹ Criminales contra Juan Reyes por el uso de yerbas nocivas. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 6523, año de 1793, folio 31 anverso.

curanderos, así como el de sus pacientes, convirtiendo a estos practicantes en intermediarios y productores de innovadoras técnicas de curación acordes al conocimiento compartido por la sociedad.

Como he querido recalcar en la argumentación, esta historia de la medicina no se puede desligar de la historiografía de la religión en los Andes para poder interpretar la transculturación del conocimiento médico. Según Mills (1997, 243-266) y Brosseder (2014, 9), lo que nombraron como “religión andino colonial” se había transformado desde mediados del siglo XVII, por lo cual no es nada extraño que Juan Reyes utilizara formulas y figuras católicas, hasta entonces fomentadas por la propia iglesia, como objetos poderosos de los antiguos indios, todo lo cual componía la eficacia simbólica de sus acciones rituales y terapéuticas. No muy distinto a lo que la historia de la medicina ha llegado a interpretar en otras partes de América (Gómez 2017, Swett 2011, Few 2015, Warren 2010). Además, he querido detenerme en los detalles de los rituales por la proposición —que aquí tomo a manera general— que ha hecho el antropólogo Michael Houseman (1998, 2), pues la importancia de éstos es que generan contextos peculiares y altamente integradores para el discurso y la acción, en donde conocimientos que en apariencia parecen distintos se condensan. Pero también en el sentido de Koselleck (2006), pues así como los rituales producen estas mezclas materiales, dichas materialidades también demuestran la lenta repetición y contitudad de estos conocimientos.

Por lo tanto, los rituales de Juan, así como los de Andrés Arévalo, Juan Rosa Pinto, Juan Vallejos, Juan Apolinario, o hacia los cerros de Guagualzuma e Imbabura, constituían técnicas del pensamiento que redefinían las experiencias y conocimientos previos para prolongarlos temporalmente y con una lenta velocidad. En estas relaciones materiales, además del conocimiento medicinal de las hierbas, el acompañamiento de los objetos en las mesas (sagrados o superticiosos), los cerros, Dios y los santos, son las transculturadas respuestas de este arte de curar para que sus tratamientos fueran eficaces en una sociedad instituida por diferentes estratos de tiempo.

3.4. Hechicerías e incredulidades

Las conjeturas que tuvo Francisco Xavier Barbosa, defensor de Juan Reyes, las he considerado significativas en esta interpretación porque me parece que formulan una forma de conocer diferentes a los defensores o protectores de naturales de décadas anteriores, al juzgar a las curaciones superticiosas como una vana creencia del vulgo. Con aquella inquietud quiero abrir esta dos última secciones, en donde se revisaran dos cuestiones: por un lado, los relatos

en que los pacientes de diferentes castas expresan, siempre tratando de ocultarlo, que trataban algunas de sus enfermedades con los curanderos de maleficios; por el otro, la forma de conocer de los defensores y declarantes acerca las curaciones de los nombrados hechiceros o curanderos de maleficio, en donde los defensores representaron a los pacientes como gente incrédula y los declarantes describen la duradera costumbre de castigar a los hechiceros. Una serie de casos de la segunda mitad del siglo XVIII permitirán explorar estas dos cuestiones.

El caso contra los hechiceros de la Punta de Santa Elena, donde se describen las ceremonias de Juan Apolinario, tuvo remantes unos pocos años después en otro auto que ayudará a interpretar el oculto uso, ante curas doctrineros y la Justicia Ordinaria, de curaciones contra maleficios. Dos años después de lo ocurrido con Juan Apolinario, Sebastián Carlos fue imputado de caviloso y brujo por el teniente gobernador Diego García Sepúlveda y el cura Mariano de la Peña.²⁶⁰ Específicamente, el cura acusó al indio Sebastián de haber hechizado a una india de nombre Martina Suares, con la cual mantuvo un amancebamiento. Empero, Sebastián y el protector de naturales reclamaron que el teniente y el cura no querían que Sebastián sea alcalde de la Punta de Santa Elena. Lo cual adquiere bastante sentido por el descontento que los indios del partido tenían con el cura, después del auto de brujería que abrió contra ellos.

Se puede comenzar por considerar la prohibición que tenían los nombrados hechiceros o brujos para ejercer su trabajo a partir de cómo el cura José Mariano de la Peña quiso dar escarmiento a Martina Suares por haber ido a curarse con el indio Francisco Barsola, conocido como “brujo curandero”. Además, el escarmiento se extendió sobre toda la gente que fue a declarar. Así, en su primera declaración, Martina Suares afirmó que nunca estuvo hechizada ni menos que fue a curarse con Francisco Barsola. Reconoció que tuvo las enfermedades de “mal de madre” y algunas aventaciones de vientre, pero que con ventosas y manteca de asar fue curada por otros. Luego de escuchar eso, el cura hizo que reflexionara sobre su confesión al decirle que era mala cristiana y estaba faltando a la verdad. Fue en ese momento que afirmó estar maleficiada por Sebastián Carlos y que fue Barsola quien la curó. Este último sólo la había curado del “mal revuelto” con manteca de asar. En su ratificación, claramente persuadida por el cura, dijo que después de haber terminado el amancebamiento que tuvo con Sebastián, éste la persiguió y le habría hecho el hechizo. Más allá si fue verdad o no que Sebastián la hechizó, es relevante saber que para la enfermedad su marido le trajo

²⁶⁰ Autos seguidos por el protector de naturales por el amparo del indio Sebastián Carlos sobre imputarle de brujo. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 117, Expediente 21, 9 de marzo de 1786.

varios remedios de la botica, pero con ninguno tuvo alivio, por eso aseguró que sólo Francisco Barsola la pudo curar del hechizo.

Acorde con el inicio de la declaración de Martina, su marido también comenzó negando que su mujer estuvo hechizada y menos que haya llamado a Francisco Barsola, conocido como el “curandero de hechizos”. El cura lo trató de reconvenir, pero otra vez Mariano negó que su mujer haya estado hechizada. Sólo afirmó que Barsola hizo la curación, sin nunca haberlo llamado, pues fue su cuñado Francisco Suares quien lo hizo. Aunque después afirmó: “Es Verdad que el le dio graciosamente dos varas de choletta, para que quando se ofresca continue a la curacion”.²⁶¹ Lo que parece ser cierto hasta ahora es, por un lado, la enfermedad de Martina y, por el otro, que Francisco Barsola intervino en la curación. Hechicería o no, solamente él la pudo curar. Mientras que en ambas declaraciones el cura trató de llevar el relato de Martina y su marido hacia la conveniencia del delito de Sebastián.

A diferencia de las dos declaraciones anteriores, el hermano de Martina, Francisco Suares, confesó que entre la gente se sabía que su hermana estaba hechizada, por lo cual pasó a la casa de Francisco Barsola. El curandero la estuvo tratando desde antes, por eso lo fue a buscar para que continuara con las curaciones. Sin embargo, éste se negó por el consejo que le dio su compadre Sebastián Carlos Gavino, para que la dejara morir. En ese momento, el cura le preguntó: “Si savia que era malo, y Prohibido, el hir a buscar desde Brujo Curandero Fransisco Barsola, para que curase a su hermana Marttina, y como lo hizo”.²⁶² A lo cual Francisco respondió que sabía que era malo, pero pedía misericordia: “Oy primeramente a Dios con Lagrimas en sus ojos, que no le permita nunca Jamas Caer en semejante Pecado”.²⁶³ Pese a las distinciones que hizo el cura, nuevamente se observa que el transculturado conocimiento de pacientes y curanderos no hacía en primera instancia fuertes diferenciaciones con las curaciones prohibidas, pues los casos indican que estas distinciones se volvían sumamente poderosas en los juicios. Además, es evidente que Francisco Barsola tenía la capacidad de curar hechizos con cosas naturales que otros conocimientos médicos no podían, incluso después de que utilizaran remedios de las boticas.

²⁶¹ Autos seguidos por el protector de naturales por el amparo del indio Sebastián Carlos sobre imputarle de brujo. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 117, Expediente 21, 9 de marzo de 1786, folio 30 anverso.

²⁶² Autos seguidos por el protector de naturales por el amparo del indio Sebastián Carlos sobre imputarle de brujo. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 117, Expediente 21, 9 de marzo de 1786, folio 31 reverso.

²⁶³ Autos seguidos por el protector de naturales por el amparo del indio Sebastián Carlos sobre imputarle de brujo. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 117, Expediente 21, 9 de marzo de 1786, folio 31 reverso.

Por su parte, Francisco Barsola, el prohibido curandero, dijo que fue: “Verdad que ala Martina Suares la Curo en tiempos pasados, de unos Vomitos, que al pasar por su cassa, que la esttavan ajudando a bien morir de compadesido enttro, y con un poco de Manteca de Asar, y una sevolla la mejorro”.²⁶⁴ Después de eso, Mariano Soreano le pagó dos varas de choleta. Posteriormente, por el concubinato que Sebastián tenía con Martina, pasó a la casa de su compadre y le dijo que había curado a la enferma, por eso le pidió que le pagara. Sebastián le preguntó si le habían pagado, a lo cual respondió que no —cuando en realidad sí lo habían hecho— diciéndole que: “Supuestto que no le pagava la dexase morir como Christiana en la Fee de Jesuchristo de los cielos”.²⁶⁵ Fue así que cuando Francisco Suares lo fue a buscar le dijo que no continuaría la curación porque su compadre le había dicho aquello. Terminó afirmando que nunca la había curado de hechizo, dado que no entendía de ese arte.

El cura trató de reconvenirlo sobre que Sebastián le haya dicho que la dejase morir con la fe de Jesucristo, cuando sabía que la apartaba de ella por su método curativo que era prohibido por la religión cristiana. Barsola lo negó y más bien lo volvió a confirmar lo dicho con antelación. Así también cuando le preguntaron si Sebastián la había hechizado o contrató a un brujo para hacerlo, respondió que nada sabía de eso.

Cuando se llamó a declarar a Sebastián Carlos Gavino, éste dijo que conocía a Martina Suares, aceptando el amancebamiento que sostuvieron tres años antes de su declaración, y que tenía conocimiento que en tiempos pasados estuvo hechizada. También estaba al tanto que la curó un indio de este pueblo nombrado Francisco Barsola, conocido entre ellos por “brujo curandero”. Al no saber quién la había hechizado, por medio de los rumores se lo atribuyeron a él. Según Sebastián, fue su compadre y amigo espiritual Francisco quien lo acusó del hechizo. Lo que se habría originado cuando una noche pasó Francisco por la casa de su padre y estando su familia presente se acercó a él y le dijo en presencia de todas las personas: “Compadre me ttiene que pagar, que a Marttina Suares le hize unos remedios, y la ttengo Caminando y no me ha pagado ni medio rreal”.²⁶⁶ Sebastián respondió: “Si no le pagavan, porque curava, que para que le estava haciendo creer en abuciones [de abusión: superstición,

²⁶⁴ Autos seguidos por el protector de naturales por el amparo del indio Sebastián Carlos sobre imputarle de brujo. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 117, Expediente 21, 9 de marzo de 1786, folio 32 anverso.

²⁶⁵ Autos seguidos por el protector de naturales por el amparo del indio Sebastián Carlos sobre imputarle de brujo. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 117, Expediente 21, 9 de marzo de 1786, folio 32 reverso.

²⁶⁶ Autos seguidos por el protector de naturales por el amparo del indio Sebastián Carlos sobre imputarle de brujo. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 117, Expediente 21, 9 de marzo de 1786, folio 34 anverso.

aguero] que la dejara morir en la fee de Dios, y que no estuviese haciendo creher a t toda essa familia en abuciones”.²⁶⁷

Un mes más tarde de haberle dicho eso a su compadre, volvió a enfermar Martina. Por ello, fueron a llamar al brujo curandero para que siguiese la curación, quien respondió que no lo haría porque Sebastián le aconsejó que no fuera. Por lo tanto, Sebastián concluyó que fue por tal noticia recibida por la enferma que se extendió el rumor de que él la había hechizado.

Este caso demuestra que tanto la paciente y su familia, como también Francisco Barsola, negaban las curaciones contra la hechicería. El temor de ser enjuiciados por aquella complicidad estaba difundido por todas las personas implicadas, lo que probablemente se intensificó por el auto de brujería que se llevó a acabo un tiempo antes contra varias personas de la Punta de Santa Elena. Por otro lado, por conocer de abusiones es muy probable que Francisco Barsola manipulara conocimientos similares a los de Juan Apolinario, pues no se debe olvidar que la forma de preservar sus tradiciones se daba en la reproducción de los rituales. Empero, era mejor mantener ese conocimiento en la clandestinidad para que las autoridades coloniales no llegaran a encarcelarles o desterrarles a otros lugares, o al extremo de castigarles hasta la muerte como le ocurrió a Joseph Canchinchigua.

Empero, la Punta de Santa Elena no fue el único lugar donde se ocurrían estas curaciones prohibidas. En 1781, Francisco Cortázar, vecino del paraje de Diego Lucas en la jurisdicción de la ciudad de Guayaquil, inició una sumaria en contra del indio Francisco Rivera y la india María Juachina, habitantes del mismo paraje, por el amancebamiento que mantenían y por haber hechizado a su mujer.²⁶⁸ Una serie de testigos declararon que la pareja tenía “hecha liga” o pacto con el demonio, siendo por ese medio que habrían maleficiado a más personas. Francisco Rivera negó casi todo lo que pesaba en su contra, sólo aceptando el amancebamiento que tenía con María. Más bien, confesó que Francisco Cortázar trajo: “De las Bentanas un echisero pagado para que dijera q^e el confesante los havia echisado”,²⁶⁹ y otras calumnias por no haber querido servirle más. Lo cierto es que algunas personas declarantes recurrieron a los también llamados “indios mangache” (hechiceros de Ventanas) para curar sus males.

²⁶⁷ Autos seguidos por el protector de naturales por el amparo del indio Sebastián Carlos sobre imputarle de brujo. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 117, Expediente 21, 9 de marzo de 1786, folio 34 anverso y reverso.

²⁶⁸ Autos seguidos contra María Juachina y Francisco Rivera por amancebamiento y prácticas de brujería. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 4686, año de 1786.

²⁶⁹ Autos seguidos contra María Juachina y Francisco Rivera por amancebamiento y prácticas de brujería. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 4686, año de 1786, folio 12 anverso.

Las declaraciones comienzan con Cortázar afirmando que lo habían maleficiado, metiéndole varias porquerías en la barriga, por lo que debió recurrir a diferentes artes de curar. Porquerías que finalmente curó: “Las que se hizo sacar, p.^f mano de otro dela Naturalesa, Curador, cansado el declarante, de Administrase medicinas tomo este medio ultimo”.²⁷⁰ En su ratificación, entregó más detalles del arte ejercido por el “curandero de maleficios”. De su barriga, probablemente con el síntoma de barriga hinchada, le sacó una especie de cola muy cuajada y espesa. El curador: “La arrojó p.^f la boca, y Paja de arros, y una especie de carbon molido que esto lo arrojó por todo el cuerpo raspandole con un cuchillo”²⁷¹

Por otra parte, su esposa María Magdalena Cabria, cansada también de: “Administrarse medicinas de Boticas las q.^e no le hicieron ningun efecto, aunq.^e no ha creído, ni cree con la fe Christiana en estas mentiras, pero q.^e sin embargo la curó un hindio delas Ventanas Jurisd.^{on} de guayaquil quien le hizo ver quien le havia echo aquel daño”.²⁷² Surgen algunas interrogantes de esta declaración: ¿Cómo se puede entender que una persona buscara curarse con mentiras? ¿Cómo llegó a ser eficaz esta cura? Según los datos que he presentado en las secciones anteriores, esas mentiras de las que habla María se habían instituido en gran parte de la sociedad, por lo que sugiero que María estaba muy consciente de que aquella enfermedad que declaró sólo la podían curar los indios de Ventanas. La cura consistió en sacarle: “Varias Porquerias [...] de la Barriga, como son Seda lana Gusanos, y una Ycotea”.²⁷³

Como se puede denotar, sacar objetos y animales del cuerpo de los pacientes fue una práctica bastante recurrente por estos curadores, llamando la atención que ambos declarantes afirmaron haber recurrido a otros métodos curativos antes de ser asistidos por los curadores de Ventanas. Con lo cual se puede sostener, por un lado, que la gente de los pueblos podía acudir a diferentes artes, pero, por otro, que había enfermedades que necesitaban métodos que trataran de otra forma la enfermedad y el cuerpo. Probablemente, además del conocimiento instituido y que circulaba por las diferentes castas de la sociedad, estas curas llegaron a ser eficaces en María por el extraordinario ritual que observó.

Michael Housseman (1993, 2) plantea que las características organizativas de la actuación ritual contribuyen a persuadir a la persona y a todos los participantes activos en la

²⁷⁰ Autos seguidos contra María Juachina y Francisco Rivera por amancebamiento y prácticas de brujería. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 4686, año de 1786, folio 3 anverso.

²⁷¹ Autos seguidos contra María Juachina y Francisco Rivera por amancebamiento y prácticas de brujería. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 4686, año de 1786, folio 26 reverso.

²⁷² Autos seguidos contra María Juachina y Francisco Rivera por amancebamiento y prácticas de brujería. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 4686, año de 1786, folio 4 reverso.

²⁷³ Autos seguidos contra María Juachina y Francisco Rivera por amancebamiento y prácticas de brujería. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 4686, año de 1786, folio 4 reverso.

transformación efectuada en el ritual, entregándole sentido a los fundamentos que el ritual quiere comunicar. Es probable que, como en los casos anteriores, si bien María se confesaba cristiana, poseía convenciones sociales para ser afectada por hechizos. Convenciones que para entonces eran una yuxtaposición de conocimientos cristianos, indios y negros (Mills 1997; Brosseder 2014; Garofalo 2006). Debido a lo cual las representaciones que el ritual producía eran parcialmente formas reconocidas o que fue reconociendo al momento en que se llevaron a cabo las actividades corporales que describe, proporcionando la base del compromiso con las acciones rituales en que estaba inmersa (Houseman 2002; 1998; 2007). Las simulaciones que efectuaban los curanderos por medio de vehículos materiales (seda, lana, gusanos) eran experiencias cargadas con la intención de asombrar al paciente y provocar emociones que reforzaran su compromiso con el ritual (Houseman 1998; 2007). Todo lo cual, aunque dijeron no creer en esas mentiras, puede haber conducido a la eficacia de la curación, no solamente para este caso sino que para todos los procedimientos similares que se narran a lo largo de esta investigación.

Empero, las personas de la Audiencia que acudían a este arte también fueron representadas como incrédulas. En el año de 1800 se denunció a Mateo León por usar brujería. Balentin Cruz declaró que a Mateo se le había seguido causa en el pueblo de Nausa —Provincia de Guayaquil— pues se decía era: “Brujo, ó incredulo que manejaba Yervas de curar a incredulos, y q^e como cargaba a una Samba Mangacha, casada q^e se la robo a su Marido nombrada Tomasa Coca esta disen lo havia enseñado el tal oficio.”²⁷⁴ Otro testigo, Pedro Alvarado, dijo que no se confesaban, andaban fugitivos en el monte y que pocas veces los vio salir a la luz. A lo anterior, otro testigo agregó que Tomasa fue curandera de incrédulos y tenía la fama de bruja.

En su defensa, Mateo León, cuyo oficio era montañero de madera y labrador, respondió que fueron falsas las calumnias en su contra. Más bien solicitó la libertad bajo fianza puesto que no tenía a nadie que pudiera cuidar a su mujer, por haber estado ella en parto y con mala salud. Posiblemente, esta última solicitud demuestre que tuvo las facultades para curar y asistir los partos. Nada extraño, ya que quienes practicaban estas artes podían a la vez dañar y curar, como también moverse entre diferentes oficios curanderiles. Un ejemplo es Tomasa Coqui, ya que la nombran curandera y bruja. Aunque lo interesante de este caso tiene que ver

²⁷⁴ Autos seguidos contra Mateo León por brujería. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 12841, año de 1800, folio 12 reverso.

con las facultades adjudicadas a la manipulación de yerbas y de que los pacientes fueron considerados incrédulos por creer en tales curas.

Como se ha venido mostrando, además de los vomitorios y el conocimiento de yerbas, estas artes de curar también necesitaron de objetos. Hacia 1786, en el pueblo de San Andrés de Machala —litoral sur del actual Ecuador—, Gabriel de la Cruz declaró que llegó a su casa un zambo mangache, cuyo nombre ignoraba, que estaba curando por maleficio o hechicería a una mujer.²⁷⁵ Un vecino que acompañó en las averiguaciones del caso dijo que cuando arrestaron al que nombró “hombre pardo”, el teniente solicitó que le entregara los materiales que tenía para curar brujerías, a lo cual el pardo se negó diciendo que no tenía ninguno. Sin embargo, luego de registrar su alforja encontraron un atado lleno con cinco colmillos, unos de lagarto y otros de tigre, además de unas piedras y otras yerbas que finalmente el acusado dijo eran materiales para curar hechicerías.

El nombre del pardo mangache fue Juan Bautista. Afirmó ser natural de Tacames —actual Atacames en el litoral norte del Ecuador— y de profesión pescador. Aunque no sabía qué edad tenía, el escribano redactó que demostraba ser de más o menos 30 años. Dijo que el motivo de su prisión fue por engañar a un indio diciéndole que sabía: “curar maleficios haser y brujerías”.²⁷⁶ Después se le preguntó qué dolencias quiso curar y por qué medio, dijo: “El Yndio es Gabriel dela Cruz, q^e su muger tenia Dolores en todo el cuerpo, y q^e el modo de curarla era refregandola para Doliente unas piedresillas de rio las mismas q^e haviendose puesto de manifiesto con el resto de colmillos y Yerbas que tiene el atado”.²⁷⁷ Otro declarante del caso también lo fue a buscar, a lo cual Juan Bautista respondió: “Le dijo q^e estava echisado, y lo busco p.^a q^e lo curara ofreciendole pagarle, y en virtud de ello le refregaba las Piedras referidas sin q^e repitiese orac.ⁿ alg.^a pues nada save”.²⁷⁸

Finalmente, aunque había negado saber la doctrina cristiana le preguntaron por qué tenía un rosario entre aquellas piedras y colmillos, a lo cual respondió: “Q^e lo traia al Pescueso y despues p.^r olvido lo havia dejado entre las piedras.”²⁷⁹ Posiblemente a Juan no le convenía afirmar que profesaba la religión cristiana pues podía ser acusado de hereje. La ignorancia lo

²⁷⁵ Criminal contra Juan Bautista García por brujería. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 4779, año de 1786.

²⁷⁶ Criminal contra Juan Bautista García por brujería. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 4779, año de 1786, folio 8 anverso.

²⁷⁷ Criminal contra Juan Bautista García por brujería. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 4779, año de 1786, folio 8 anverso y reverso.

²⁷⁸ Criminal contra Juan Bautista García por brujería. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 4779, año de 1786, folio 8 reverso.

²⁷⁹ Criminal contra Juan Bautista García por brujería. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 4779, año de 1786, folio 8 reverso.

podía salvar de un castigo más duro en la Inquisición de Guayaquil. Es probable que, como ha demostrado Brosseder (2014, 153) para las que nombra “repúblicas andino-cristianas”, el rosario pudo haber funcionado como una ofrenda o para sus rituales terapéuticos. No parece extraño ya que Juan corroboró que por un supuesto error llevaba el rosario entre las piedras, probablemente para usos rituales. Como ha sido demostrado para poblaciones afroamericanas en el Caribe (Gómez 2017) y en Lima (Garofalo 2006), es muy posible que aquellas poblaciones afrodescendientes de la por entonces Gobernación de Atacames o de las Esmeraldas, al Nor-Poniente de la Audiencia, hayan traducido objetos poderosos indios y cristianos para la eficacia de sus curaciones.

En el propio significado que se daba al adjetivo “mangache” se puede reconocer la cimentación del proceso de transculturación. Por un lado, se podría interpretar que los indios hechiceros provenientes de Ventanas y que curaron a los habitantes del paraje de San Lucas en 1781, hayan sido adjetivados como mangaches por la proximidad a Ventanas de un pueblo del mismo nombre. Jorge Juan y Antonio de Ulloa (1748b) describieron que en la jurisdicción de Babahoyo, lugar por donde pasaban las mercancías desde la Sierra a los llanos costeros y viceversa, se encontraban los pueblos de Ujibar, el Caracol, Quilca y Magaches. Según esta descripción, Magaches era uno de los dos pueblos más cercanos a la serranía. Al respecto, el padre jesuita Juan de Velasco tuvo conocimiento que en el antiguo Gobierno de Cara (entre Atacames y Guayaquil) se habría originado el nombre “mangache”, con el cual se reconocía en el siglo XVIII a un proceso de mestización que se dio en Cara y el cual se dilató hasta Guayaquil. Velasco los describe de la siguiente forma:

El de Mangaches es parte de aquella mezclada descendencia que resultó de la ciudad de Cara destruida con la peste general del 1589. Esparcida esta en los dos gobiernos de Cara y Guayaquil, vive diversamente. Aquellos que estan en este pueblo tienen alguna cultura; mas los que estan todavía en las selvas, son del todo rústicos, y con vestigios muy equívocos de cristiandad. Se mantienen estos, parte con sus sembrados, y parte con ganado vacuno que roban, ó que talvez lo compran á trueque del buen tabaco que cultivan (Velasco 1842, 120).

El que la samba Tomasa Coca y el pardo o sambo Juan Bautista hayan sido adjetivados como mangaches, puede ser el resultado de aquellos procesos de mestización que también pueden observarse en los propios objetos de curación que utilizó Juan Bautista, ya que cargaba un objeto cristiano.

Retornando al caso de María Juachina y Francisco Rivera, el protector de naturales refuerza el discurso que se tenía hacia quienes buscaban la asistencia en este tipo de artes. Pues llegó a la

conclusión de que la facultad y fácil poderío que tendrían los hechizos y maleficios para dañar son una: “Bana creencia de Jente ignorante como se explica el Sabientísimo Fey Joó quien afirma q.^e solo los incredulos, y Almas faltas de Fee pueden dar llano acenso a estos comunes Maleficios, y Brujerias, y q.^e los echisos, y encantos suseden muy rara ves p.^f particular Providencia”.²⁸⁰ Por entonces, algunos sectores de la Iglesia Católica ya criticaban la existencia de estas creencias, siendo así que el protector juzgó como falsas las suposiciones que se les atribuían a los “pobres indios.

Aunque el protector de naturales no dejó la referencia del texto que leyó del benedictino fray Benito Jerónimo Feijoo, en el segundo tomo del *Teatro Crítico Universal*, publicado en 1728, específicamente en el discurso sobre el “Uso de la Magia”, el fray sostenía: “En materia de hechicerías, tanto como en la que más, circulan, y se propagan las fábulas del Vulgo a los Escritores, y de los Escritores al Vulgo [...] De este modo la fábula que nació en el rincón de una Aldea viene a ocupar todo el ámbito del mundo” (Teatro Crítico 1773, 119-120). Por eso leía con desconfianza los libros que trataban sobre esa materia, debido a que creía que estaban llenos de contradicciones y quimeras. Consideraba gravísimo que en el mundo existiera la creencia de que existían muchos hechiceros y hechicerías, ya que era común la creencia de que el Demonio ayudaba a cualquier que lo invocara, por lo que juzgó que era natural que infinitos cayeran en horrendo crimen de invocar su auxilio. Basándose en San Agustín, propuso que aquellos que se creían hechiceros eran gente pobre, desdichada y miserable, quienes pactaban con el Demonio para que los colmara de honores y riqueza (Teatro Crítico 1773, 123-124).

Juzgó que hubo cinco causas que producían el discurso de la magia o la hechicería. La primera fue la propensión de la gente a contar y escribir cosas prodigiosas: “No sólo los vulgares fingen: también entran a la parte algunos Escritores; y otros, aunque no fingen, trasladan con demasiada sinceridad lo que aquellos fingieron” (Teatro Crítico, Tomo II, S8, 24). La segunda fueron las fábulas en materia de hechicerías, atribuyéndose muchas veces a un pacto diabólico por efecto o arte natural. (Teatro Crítico 1773, 138). La tercera fue la loca vanidad de algunos que querían ser tenidos por Magos sin serlo (Teatro Crítico 1773, 146), especialmente entre la gente miserable que hacían uso de artes ilícitas:

Apenas hay país donde no se verá una vieja, que recibe sus cuartos porque la creen que con palabras, y bendiciones puede curar estas, o las otras enfermedades, ya de los racionales, ya de

²⁸⁰ Autos seguidos contra María Juachina y Francisco Rivera por amancebamiento y prácticas de brujería. AHG, Fondo Manuscritos, Expediente 4686, año de 1786, folio 22 reverso.

los brutos. [...] La prueba más concluyente de que en esta materia hay muchos errores, es, que no obstante el vigilantísimo cuidado con que el Santo Tribunal de la Inquisición se aplica a examinar, y castigar hechiceros, y hechicerías, rarísimo se halla en los Autos de Fe castigado por tal; pero sí muchos por embusteros (Teatro Crítico 1773, 149-150).

La cuarta la clasificó en la malevolencia o enemistad con los sujetos a quienes se atribuyen. (Teatro Crítico 1773, 150). Finalmente, la quinta se debía a que los propios sujetos creían falsamente que lo eran:

¿Pero qué sucede en este caso? Que usan de medios, de su naturaleza supersticiosos, como círculos mágicos, imágenes ficticias, miembros de cadáveres, y otras cosas semejantes, sobre la instrucción que han tenido de que a aquellas cosas está anexo, por pacto que llaman implícito, el auxilio del enemigo común (Teatro Crítico, 151).

Esta última cita tiene similitud a uno de los argumentos del defensor de Juan Reyes, por lo que se puede conjeturar, que aquel defensor también reproducía en los juicios el pensamiento de este fray.

Aunque no son muchos los ejemplos que he reunido, si me parece importante recalcar esta otra forma de conocer a los hechiceros o hechicerías, o sobre todo justificar un pensamiento racional que también se dio en el caso contra Mateo León, dado que también el médico quiteño Francisco Santa Cruz y Espejo utilizó a Feijoo para solventar sus argumentos. He de aclarar que por lo visto en el capítulo 2 con relación a los argumentos de Joseph Gumilla y el mismo fray Feijoo, esta forma de conocer fue adoptada por algunos religiosos del siglo XVIII y aquí se comprueba que también hubo otras partes de la sociedad que pensaban de la misma forma contra los embusteros o la existencia de la hechicería.

Pero, como demuestran las fuentes, lo que Feijoo nombraba como el vulgo, en los pueblos seguían conociendo a la hechicería como un medio para explicar sus enfermedades y a los hechiceros como aquellos que las producían o curaban. Esto queda demostrado cuando el fiscal resuelve absolver a María y Francisco por no haberse justificado los delitos atribuidos; mientras que —como también ocurrió con algunos declarantes del caso contra Juan Bautista— Francisco Cortázar, María Magdalena Cabria y Apolinario Carpio cayeron en la sospecha de herejía por haber consultado a los curanderos de maleficios, por lo que se pasó el correspondiente oficio al comisario del Santo Tribunal de Guayaquil para que se tomara la conveniente providencia.

Acorde con lo visto en estos casos, si bien hubo gente acusada de tales invenciones, podían encontrar una defensa que realmente expusiera argumentos que resignificaran tales

representaciones (caso de María y Francisco) y en otros no (Mateo León y Juan Bautista). Tampoco se puede dejar de lado cómo algunas personas que testificaban en contra de aquellas artes acudían a las mismas para aliviar sus males. Las enfermedades que sufrían encontraban significado en la producción simbólica que solamente la brujería o hechicería podía ofrecerles para dar sentido a sus padecimientos y a la cura. Contrariamente, algunos fiscales, defensores y testigos elaboraron un discurso para desacreditar aquellas artes de curar y tratar de incrédulas tanto a las personas que curaban como de quienes acudían a ellas. Lo cual se coronaba con los delitos y castigos que se les imputaban. Por otro lado, como ha demostrado James Sweet (2011) para el caso brasileño, los nombrados brujos, hechiceros o curanderos innovaron de tal forma su arte, que tenían la capacidad de asistir enfermedades elaboradas dentro de modelos mentales cristianos. El uso o aceptación de objetos cristianos, o incluso profesar paralelamente esa religión, demuestra la capacidad innovadora en sus métodos.

Una última cita del fray Feijoo en el tomo III del *Teatro Crítico Universal*, carta contra la pretendida multitud de hechiceros, puede reflejar mejor cómo pensó el religioso se producía la incredulidad en el vulgo:

Que ni aun acá es menester alguna especial habilidad para engañar al Vulgo en materia de hechicerías. Añado, que ni aun poca, porque no ha menester que nadie le engañe. Él se engaña á sí mismo. Por vanisimas conjeturas, y levísimas apariencias cree hechiceros, y hechicerías que no hay [...] Es verdad, que estos cuentos por la mayor parte son mentira, que ellos fraguan, ó que oyeron á otros. Pero muchas veces solo á su propia rudeza deben el concepto de hechicería (Teatro Crítico 1774, 163).

Los diferentes juicios que he venido interpretando hasta ahora pueden dar credibilidad a este argumento de Feijoo, pues como he tratado de mostrar, los muchos rumores aceptados que oían o les decían a los declarantes alimentaban la producción de un conocimiento sobre las causas de las enfermedades, así como de las eficacias de algunas curaciones. Incredulidad o conocimiento médico, fueron dos formas de conocer que producían estratos de tiempos simultáneos: uno apoyado en la razón y la incredulidad, y otro que se fundamentaba en un transculturado pasado difícil de extirpar.

3.5. Una costumbre inmemorial

Empero, las experiencias sobre estas artes de curar quedarían inconclusas si no se vuelve a visibilizar el castigo y persecución que tuvieron. Desde las fuentes revisadas hasta el momento, la experimentación de la enfermedad, la cura y la salud en los lugares que he venido presentando eran interpretadas por las personas afectadas a través de un conocimiento

que generalmente vinculaban con un pasado inmemorial. Tal vez unas de las costumbres que mejor reforzaba las experiencias de las personas con su pasado y a partir de eso juzgar las prácticas curativas como hechicería, sea el castigo que se les administraba a los sujetos que ejercían este arte. A continuación, narraré un tipo de castigo que, siguiendo los casos anteriores, parece haber sido muy común en los pueblos y que traía a la memoria el que no se debían permitir estos conocimientos para curar las enfermedades.

En un auto llevado adelante en 1787 en la ciudad de Cuenca, la india Juana de León se quejó en contra del alcalde de la misma ciudad por imputarle el delito de hechicera.²⁸¹ Según el reclamo, el Alcalde Ignacio Dávila la apresó por mucho tiempo, dándole diariamente varios golpes con el nervio de un toro. Según el protector de Juana, la causa de esto se debió a que Juana solicitó el divorcio de su marido, quien servía por entonces al alcalde, y éste siguiendo el espíritu de venganza le imputo la “abominable” idea de hechicera. En la sumaria se procedió a averiguar el delito de hechicería por, supuestamente, haber incurrido Juana en el uso de cosas supersticiosas, prohibidas, que estuvieron compuestas de yerbas y otros mixtos.

Juana fue llevada ante el vicario y juez comisario del Santo Oficio en Cuenca, Josef de Ojeda, quien declaró haber entregado a Juana al alcalde porque “no podía entender en estos asuntos contra los Yndios”.²⁸² Por lo tanto, la causa fue tratada por la Justicia Ordinaria, que como hemos visto en todos los casos anteriores era la encargada de estos asuntos. No obstante, aquí se puede observar una diferencia con el caso de Pasto en 1727, debido a que en ese lugar fue la Santa Inquisición de Lima la que solicitó al Teniente Gobernador de aquella ciudad que administrase el castigo contra el indio Lorenzo Buesaquillo. Lo más probable es que el caso de Pasto haya sido una excepción, dado que según las leyes municipales solo la real justicia podía enjuiciar a quienes hayan cometido hechicería o maleficio. Pero también algunos de los casos presentados han demostrado que la misma gente y los curas castigaban a los curanderos o hechiceros, aunque después la justicia tomara el caso.

En ese sentido, si bien el expediente del auto de Juana carece de mayor información sobre las prácticas de hechicería o uso de yerbas que se le atribuyeron, sí entrega un dato importante acerca de a qué institución le correspondía juzgar este tipo de delitos. La Justicia Ordinaria. Pero en adelante relataré dos casos en que la jurisdicción de la Justicia Ordinaria fue transgredida por un teniente gobernador y un cura para poder castigar a dos brujos o

²⁸¹ Autos de Juana de León por ser acusada del delito de hechicería, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 33, Expediente 24, 03 de abril de 1787.

²⁸² Autos de Juana de León por ser acusada del delito de hechicería, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 33, Expediente 24, 03 de abril de 1787, folio 5 anverso.

hechiceros, y con eso comprender cómo funcionaba la inmemorial costumbre de castigar a estos practicantes.

En primer lugar, Cristoval Quijon, un indio natural del Pueblo de Morongal perteneciente a la jurisdicción de la Villa de Ibarra, describió que cuando hacia fines del año 1802 se hallaba en el Pueblo de Pintag:

en una de las Haciencias del Ynga pertenecientes al Regidor D.ⁿ Joan Angulo, un Yndio sirviente del Teniente del Pueblo de Pintag Pedro Peña herrea, me induxo á que pasase a la Casa de su Amo, y apenas llegué á élla quando otro Yndio del mismo Teniente me llebó á la presencia de este, que dandome sin motibo alguno titulo, o tratamiento de Brujo, me impuso la pena primeramente de veinte azotes, y pasearme por las calle del Pueblo con una Coroza de Flores de Guanto, y un cordón, ó gargantilla compuesta de muchos sapos vivos.²⁸³

Cristoval reclamó que esa “ignominia, desusada e incógnita” demostración fue propia del bárbaro arbitrio del teniente de Pintag. Después de tal castigo, continuó padeciendo otros cincuenta azotes y fue reducido a la prisión y puesto en el cepo, sufriendo en ambos pies un tiempo de ocho días. Los significados de la hechicería no sólo eran las causantes del quebranto de la salud por el uso de maleficios, sino que también producía las demostraciones que afectaron directamente la salud de las personas acusadas:

En este tirano ejercicio habia continuado el expresado Teniente hasta acavar con mi vida, ó destruir enteramente mi salud, sino hubiese llegado á noticia del Alcalde de la Hermandad D.ⁿ Francisco Aguirre, que inmediatamente mandó se me sacase de la pricion enunciada del sepo y me trajo consigo para redimirme de la oprecion y persecucion del referido Teniente.²⁸⁴

Cristoval reclamó que aunque fuera muy especial y constante la recomendación de las leyes municipales en favor de los indios, parece que antes servían para ultrajarlos. Por su parte, el protector de naturales cuestionó el tirano e inusitado suplicio puesto por el teniente, describiendo que había sido un “extraño procedimiento contrario al espíritu de las piadosas leyes”. Por eso solicitó a la Protectoría Civil la pronta corrección y castigo contra el teniente Pedro Peña Herrera.

²⁸³ Expediente del Yndio Cristobal Quijon contra el Teniente de Pintag Pedro Peña Herrera sobre agravios, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 151, Expediente 10, 30 de octubre de 1802, folio 1 anverso.

²⁸⁴ Expediente del Yndio Cristobal Quijon contra el Teniente de Pintag Pedro Peña Herrera sobre agravios, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 151, Expediente 10, 30 de octubre de 1802, folio 1 anverso y 1 reverso.

En lo correspondiente a la demostración del castigo,²⁸⁵ algunos vecinos de Pintag oyeron, escucharon o vieron que con ignominia hicieron rodear al indio por toda la plaza. El cual iba acompañado por mucha gente de la doctrina —alcaldes, alguaciles, el teniente e indios— al cual le pusieron una corozca de flores de guantug y una gargantilla de sapos negros vivos: “Y que hecha una Sarta de todos ellos le colgaron en los hombros y el Pecho de orden de dicho Teniente”.²⁸⁶ Según el abogado del teniente, las flores de la yerba de guantug se las pusieron porque comúnmente la gente vulgar las tienen por contra hechizo, especialmente para un: “Sugeto q.º publicam.º le tenían y tienen en tan mala opicion por los embustes, y porquerias con q.º se havia dejado coger muchas veces en las manos”.²⁸⁷ Así, fue atado en la barriga con un cabestro con el cual lo llevaban tirando, hasta llegar al cementerio para azotarlo 25 veces. La gente sabía “que por Brujo handaba asi”,²⁸⁸ pero ignoraban el orden para imponerle tal castigo.

Para justificar tal demostración, el abogado del teniente argumentó que su parte contrajo muchos enemigos en el pueblo, siendo por eso que asomó el indio forastero en aquella jurisdicción para perturbar con sus embustes y supersticiones: “Sin duda Calumniosas ó á lo menos falsas, y dirigidas puramente a la venganza”²⁸⁹ contra el teniente. Algunos testigos declararon que el indio forastero fue castigado por estar engañando en el pueblo con infamias, embustes, varias porquerías de supersticiones y perversas costumbres, por lo cual fue “costumbre inmemorial”²⁹⁰ en el Pueblo de Pintag el castigo que se le daba a los indios que andaban con semejantes supersticiones. Según Lazaro Zimba de 29 años, la costumbre inmemorial consistía en:

Q.º á los Yndios y gente malvada q.º han andado con supersticiones asi p.º los Pueblos p.º un pronto remedio, y exemplar de los demas Yndios á presencia de ellos las Justicias los han puesto presos, maltratados cortandoles el pelo publicam.º y despues de éstas demostraciones

²⁸⁵ Según Gareis (2008), desde los siglos XVI y XVII en el Virreinato del Perú se ejercía el castigo a los supersticiosos con penas leves de daños corporales y destierros.

²⁸⁶ Expediente del Yndio Cristobal Quijon contra el Teniente de Pintag Pedro Peña Herrera sobre agravios, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 151, Expediente 10, 30 de octubre de 1802, folio 4 reverso.

²⁸⁷ Expediente del Yndio Cristobal Quijon contra el Teniente de Pintag Pedro Peña Herrera sobre agravios, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 151, Expediente 10, 30 de octubre de 1802, folio 17 anverso.

²⁸⁸ Expediente del Yndio Cristobal Quijon contra el Teniente de Pintag Pedro Peña Herrera sobre agravios, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 151, Expediente 10, 30 de octubre de 1802, folio 3 reverso.

²⁸⁹ Expediente del Yndio Cristobal Quijon contra el Teniente de Pintag Pedro Peña Herrera sobre agravios, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 151, Expediente 10, 30 de octubre de 1802, folio 6 anverso.

²⁹⁰ Expediente del Yndio Cristobal Quijon contra el Teniente de Pintag Pedro Peña Herrera sobre agravios, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 151, Expediente 10, 30 de octubre de 1802, folio 7 anverso.

los han remitido á la Carzel de esta Ciu.^d y puesto en noticia del S.^{to} Tribunal de la Ynquisicion.²⁹¹

Sumado a lo anterior, mirando hacia el pasado y la recurrencia de esta costumbre, Mariano Vergara de 60 años aseguró que vio practicar tales castigos desde su menor edad.

Pese a la serie de testigos que llevó el abogado del teniente Peña Herrera, el fiscal sentenció la usurpación de la jurisdicción de la Real Justicia Ordinaria para tratar estos asuntos de hechicería, como también la gravísima injuria y exceso contra el Cristoval Quijon por ejecutar el teniente la infame pena de la vergüenza pública. A su parecer, fue un “delito imaginario” la demostración que se ejerció sobre el indio anunciándole la especie de brujería o superstición que se le imputaba. Debido a que no pudieron justificar tal castigo ni tampoco que se le haya anunciado la especie de brujería o superstición. Mientras que el abogado del teniente argumentó que “se ha experimentado q.^e quando no se ha hecho una pronta e igual demostracion con semejantes Agoreros, se propagan entre los Yndios horrores perniciosisimos”.²⁹² Debido a lo cual el teniente Peña Herrera no consintió que el malvado indio alborotara el pueblo con sus seducciones. Finalmente, sólo se sentenció a Peña Herrera a pagar 50 pesos por sus excesos y usurpación jurisdiccional.

Si bien la costumbre inmemorial fue ejecutada usurpando la jurisdicción de la Real Justicia Ordinaria, en este caso se puede ver que los testigos aseguraron que esta costumbre “anticuada” se aplicó en reiteradas ocasiones y en diferentes pueblos contra los mismos sujetos que recaían en el concepto de brujo o hechicero. Así, por ejemplo, Pedro Vasques, vecino del mismo pueblo y de edad de 40 años, declaró haber visto demostrar esta práctica con más rigor en el pasado.

Una experiencia similar quedó por escrita entre los años 1800 y 1801 en el pueblo de Quisapincha —Sierra del actual Ecuador. En dicho lugar, el cura Joseph de Extremera y el Teniente de Gobernador Andres Sisa del pueblo de Quisapincha, jurisdicción de la Villa de Hambato o Ambato, culparon al indio Mariano Pasochoa del delito de estar amancebado con la india Ursula Quizpí, además de no acudir a la doctrina cristiana, ser revoltoso y de utilizar brujerías y hechizos para tal amancebamiento. Las brujerías y hechizos se le adjudicaron por tener unas semillas liadas en una “faja” arrimadas a la cintura, con las cuales confiaba que ni

²⁹¹ Expediente del Yndio Cristobal Quijon contra el Teniente de Pintag Pedro Peña Herrera sobre agravios, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 151, Expediente 10, 30 de octubre de 1802, folio 7 reverso.

²⁹² Expediente del Yndio Cristobal Quijon contra el Teniente de Pintag Pedro Peña Herrera sobre agravios, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 151, Expediente 10, 30 de octubre de 1802, folio 17 anverso.

el cura o la justicia lo pudiesen prender. Sus suegros le reclamaron el padecimiento que tenía su hija Ysidora Chango por tal amancebamiento y por tratarla con tanto rigor. Según el cura, Mariano amenazó a sus suegros de “pegar fuego a la casa, y otras expresiones injuriosas y denigrativas”²⁹³

Contrario a estos antecedentes que culpaban a Mariano, el protector de naturales reclamó al gobernador Andres Ysa por haber influido al cura a fin de que se impongan nuevos dineros sobre asuntos de fiestas y entierros, sobre cuyo particular se estaban siguiendo causa en la ciudad de Quito en el momento que Mariano se prestaba a viajar a dicha ciudad, pero fue encarcelado.

Estas representaciones quedan más en claro con los relatos del teniente corregidor de Hambato, Bernardo Darquea. Declaró que al residir el indio Mariano Pasochoa muy distante del Pueblo de Quisapincha, no pudo sorprenderlo, aunque lo intentó varias veces, pues vivía en los altos y rígidos Páramos de Calvasi. Además, lo describe como astuto, de un carácter malísimo, caviloso y revoltoso, según el común sentir de los indios que lo conocen. Por eso el teniente protesta:

Se le dexase continuar sin Religion en sus deprabadas costumbres, y maldades, à salvo conducto à pesar, y aun con ultraje de su Cura y tambien del Corregidor: Assi se presentan los Yndios en Quito donde no se les conoze; Santos hallá y logrado el intento que les conduze, Diablos en sus Rincones, que dan mucho que hazer à los Juezes, para su contencion.²⁹⁴

Así mismo, afirmó que la experiencia le hizo comprender como él no llegó a creer todo lo que los indios le decían o exponían en memoriales:

Yo mismo al ingreso al Corregimiento fui engañado muchas vezes, habiendo (compadecido) creido a los Yndios quanto me decian juzgandoles tan Sencilles q.º no pudiesen faltar a la verdad, hasta que la misma experiencia me lo hizo conozer mejor y procuré oir los con mas cuidado tomandome tiempo a la averiguacion de la verdad para proceder en consecuencia.²⁹⁵

La protesta del teniente pedáneo también se encaminó a nombrar a Mariano como el “Yndio mas valadi”²⁹⁶ y que los crédulos creían en él como si fuese un evangelista. Este tipo de indios

²⁹³ Recurso de Mariano Pasochoa por habersele seguido causa de hechicero, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 42, Expediente 17, 27 de septiembre 1800, folio 5 anverso.

²⁹⁴ Recurso de Mariano Pasochoa por habersele seguido causa de hechicero, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 42, Expediente 17, 27 de septiembre 1800, folio 21 anverso.

²⁹⁵ Recurso de Mariano Pasochoa por habersele seguido causa de hechicero, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 42, Expediente 17, 27 de septiembre 1800, folio 40 reverso.

²⁹⁶ Recurso de Mariano Pasochoa por habersele seguido causa de hechicero, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 42, Expediente 17, 27 de septiembre 1800, folio 21 anverso.

y los muchos que entre ellos pasaban por adivinos, abundantes en su distrito, expresó que hacían más daño del que nadie imagina. Por lo cual: “No he hecho poco en aminorizarlos, persiguiendolos muy deberas y castigando hasta à aquellos que van à ellos credulos, y persuadidos de quanto les dizen en razon de lo que van a preguntar”.²⁹⁷ Sumado a lo anterior, escuchó de varios de los circunvecinos de la casa de mariano en el páramo, que abrigaba y era muy amigo de aquella especie de indios que entre ellos se llamaban mojanas, adivinos o agoreros. Además de no faltar indio que lo llamase “el brujo”. Por lo que, según el mismo teniente, fue muy seguro que viera a la doctrina cristiana, e igualmente el divino precepto del Santo Sacrificio de la Misa, con mucha repugnancia. Siendo por eso que no acudía hacía mucho tiempo a misa.

Al cabo del tiempo lograron sorprenderlo en los páramos de Calvasi y llevarlo al pueblo de Quisapincha. Allí lo condujeron a una casa por falta de una cárcel pública. Cuando tuvieron a Mariano en el cepo, le sacaron el amarrado en especie de pelotitas que estuvo atado muy fuerte, al parecer de tantos años que lo llevaba, no siendo capaz de desatarlo. Por eso el párroco sacó una navajita que le entregó el alcalde Chacha, y así rompió el atado. En él encontraron unas pepitas que probablemente fueron de guantug confundidas entre fragmentos de tabaco, las que con el mismo ceñidor viejo las quemó en el fogón de su cocina a presencia de los que allí estaban. Para el mismo evento, el teniente corregidor Manuel Moncayo declaró que cuando tuvieron al indio en el cepo le encontraron las semillas amarradas a la faxa. Todos los testigos, incluyendo el cura, dijeron que eran extrañas y no supieron de qué especie, aunque sí les constaba que no eran de Sauce o Ruda, ni de otro árbol conocido. Según este teniente, cuando Mariano fue puesto en prisión dijo:

Que si no hubiera sido porque el Chacha [...] nadie lo hubiera traydo; porque delo contrario, y aberlo querido ô conducir el Governador le ubiera dado de palos, y no hubiera podido con el; pues no era capas de haberlo, dho Governador; por ser Yndio baladi como el, y hijo de un Yndio Alsado, ordinariamente Rumi Nagui.²⁹⁸

Desde otro punto de vista de lo ocurrido, cuando a Mariano Pasochoa lo bajaron del cepo, también le bajaron los calzones para azotarlo, en ese momento le encontraron un “amarrado”, el cual quitaron y: “Bieron abriendo que heran unas pepitas de zirda, Laurel, y Tavaco que

²⁹⁷ Recurso de Mariano Pasochoa por habersele seguido causa de hechicero, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 42, Expediente 17, 27 de septiembre 1800, folio 21 anverso.

²⁹⁸ Recurso de Mariano Pasochoa por habersele seguido causa de hechicero, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 42, Expediente 17, 27 de septiembre 1800, folio 6 reverso.

tenia el Ynd.^o para preservativo de los males, que comunmente qualquiera carga.”²⁹⁹ Lo cual intuyeron fue cosa de hechizo y lo volvieron a subir al cepo. El dato relevante de este relato es que el envoltorio, que en el mismo documento también lo llaman atado, fue utilizado por Mariano como preservativo de los males. Esta descripción, contraria al caso presentado sobre Paccha en la segunda sección de este capítulo, demostraría que los atados y envoltorios tuvieron un doble significado, puesto que servían tanto para hacer el mal como para resguardarse o ser preservativo de esos males.

Posteriormente el teniente pedáneo justifico los primeros azotes que le dieron a Mariano por incurrir en semejantes credulidades que inducían a supersticiones a las cuales son inclinados el común de indios, más aún los del partido de Quisapincha. Debido a que en mayor parte no sabían rezar, ni aún persignarse, inclusive mucha gente mestiza, hasta que llegó el actual cura de ese momento. Al siguiente día de hallar el envoltorio, Andres Ysa, con la tiranía de su cura, bajó a Mariano del cepo para que se lo castigarán con la misma crueldad. Así, en un tumulto de gente de la doctrina, lo llevaron al cementerio como delincuente, donde lo desnudaron y dejaron en carnes vivas, para posteriormente hacerle cargar una cruz y rodear con ella cuatro veces todo el cementerio.

La costumbre inmemorial con que se castigó a Mariano Pasochoa es justificada por el cura José de Estremera, por cuanto los párrocos seguían la enseñanza del: “Yltmo D.ⁿ Alonzo de la Peña Montenegro en su Ytinerario, están obligados, aunque no sean Prelados, y Justicias, à poner toda su vigilancia, y cuidado en extirpar las Ydolatrias, y hechiserias por el grande daño q.^e ocasionan a los Fieles”.³⁰⁰ Añadiendo que esta obligación también se funda en el Concilio Limense del año 1583. Por lo tanto, por ser vicario y juez eclesiástico en su pueblo, podía aplicar tal castigo, el cual era muy eficaz con los “Yndios y Gente rustica”³⁰¹ propensas a las supersticiones. Contrariamente a estos argumentos, el fiscal de la causa terminó acusando al cura por el castigo dado a Mariano y la gravísima usurpación de la Real Jurisdicción, ya que nuevamente se argumentó que las causas de hechicería de indios corresponden a la Real Justicia Ordinaria y los amancebamientos a los Jueces Eclesiásticos.

3.6. Conclusiones

²⁹⁹ Recurso de Mariano Pasochoa por habersele seguido causa de hechicero, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 42, Expediente 17, 27 de septiembre 1800, folio 9 anverso y 9 reverso.

³⁰⁰ Recurso de Mariano Pasochoa por habersele seguido causa de hechicero, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 42, Expediente 17, 27 de septiembre 1800, folio 30 anverso.

³⁰¹ Recurso de Mariano Pasochoa por habersele seguido causa de hechicero, AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Civiles, Caja 42, Expediente 17, 27 de septiembre 1800, folio 30 reverso.

Los juicios contra la hechicería son registros históricos que hacen viajar por tres estratos de tiempo en donde se observa que la transculturación estuvo mediada por otros estratos de tiempo. En primer lugar, los conceptos de gran moján, envoltorios y la expresión entonando los cerros e invocando el nombre de Dios, son vehículos en donde se ha podido observar que en la vida cotidiana de la gente de la Sierra y la Costa de la Audiencia los maleficios y los curanderos de maleficio fueron un hecho recurrente en donde se percibió la enfermedad y sus tratamientos. Estas percepciones cruzaron las fronteras de las distintas castas de la sociedad, debido a que indios, mestizos y sambos utilizaron técnicas de curar similares, en donde lo idolátrico y lo sagrado fueron reunidos en un tratamiento. Los rituales para sacar inmundicias de los cuerpos de las personas son un muy buen indicador de esto, así como las mesas rituales, en donde estos objetos y el nombrar cerros y santos son fenómenos propios de su repetición. De esto mismo se obtiene que en el transcurso de todo el siglo XVIII no haya datos que muestren cambios importantes en este arte, demostrando una estructura de repetición común para la sociedad colonial de la Audiencia.

Es importante pensar en la capacidad intermediadora de los conceptos. Antes que caer en las divisiones de mestizo, indio, español o negro, u otras castas, conceptos como gran moján dan la posibilidad de descubrir lugares de significación en donde esas aparentes separaciones se reunían y sintetizaban en formas de curar que se acumularon en objetos o enunciaciones poderosas (entonar cerros, invocar el nombre de Dios o portar un crucifijo), pues las mismas síntesis que se producían en esos conceptos los hacían tan mutables al momento que una persona buscó su asistencia. Aquellas posibilidades de intermediación también recaían en objetos como los envoltorios. A partir de ellos se ha demostrado que su presencia producía significados tanto dañinos para salud como de protección para sus portadores. En los casos interpretados, generalmente significaban un maleficio que debía ser tratado por un curandero de maleficios, por eso el concepto tuvo la capacidad de condensar y reproducir un mundo de significados con que acceder a las causas de las enfermedades y sus tratamientos.

En segundo lugar, si bien el arte de los curanderos de maleficio parece haber sido bastante aceptado por una parte de la sociedad, los juicios y castigos que ejerció la Justicia Ordinaria, los curas y las diferentes castas de la sociedad en contra de las hechicerías o supersticiones de los curanderos, demuestra la existencia paralela de otro estrato de tiempo. Lo que tan bien ha interpretado la historiografía del siglo XVII acerca del funcionamiento de las instituciones de Extirpación de Idolatrías y la Santa Inquisición, son la elaboración de una estructura de repetición que es latente en todos los juicios interpretados en el siglo XVIII. En estos lugares,

se continuó separando lo sagrado de lo idolátrico, castigando a quienes utilizaban artes idolátricas o lo mezclaban con lo sagrado. Sin embargo, no fue una estructura de repetición que producía continuamente estos retazos, sino que éstos también se reprodujeron en la costumbre inmemorial de castigar a los curanderos de maleficios, en donde sin la intervención de la justicia, curas, indios, mestizos, Etc. emplearon su inmemorial castigo. Lo cual demuestra que el conocimiento de los curanderos de maleficio no circuló libremente, pues durante todo el siglo XVIII debieron trabajar en la clandestinidad, así como los pacientes de estas artes podían ser castigados y enjuiciados.

Finalmente, un tercer estrato de tiempo se vio representado en los defensores y protectores de naturales. Ellos construyeron sus discursos a partir de un conocimiento racional que criticó la existencia de la hechicería o los hechiceros. En otros casos, se argumentó que las costumbres de los antiguos idolatras desaparecieron con el transcurso del tiempo. Sin duda, la figura del padre Benito Jerónimo Feijoo fue importante para esta otra epistemología, significando a la gente que creyó en la hechicería o el maleficio como incrédula, vulgar o bruta. Lo ambiguo, a la vez, de estas argumentaciones es que rescataron la cristianidad de sus defendidos para así lograr su libertad o borrar lo idolatra al significarla como simples incredulidades de los curanderos o de la gente bruta.

Capítulo 4. Transculturación médica en la Selva

El día 13 de julio del año 1642, el jesuita Francisco de Figueroa ingresó en las “misiones de arriba” de la Provincia de Maynas, en donde observó y describió una gran peste de viruelas (Figueroa 1904, 25). Éstas se habían propagado meses antes de su llegada, pero con el tiempo se fueron desplegando por toda la provincia. El padre llegó a la conjetura de que el origen de dicha enfermedad estuvo en la forma cariñosa en que los naturales o indios recibieron a los españoles, pues posterior a esa enfermedad llegaron otras como el catarro, dolor de costado, el mal de valle y el sarampión. En medio de la peste, los padres Francisco de Figueroa y Gaspar de Cugia recorrieron todas las misiones para administrar los santos sacramentos de la confesión, la extrema-unción y el bautismo. Un siglo más tarde, la conjetura de Figueroa cambió, pues el padre Francisco Xavier Veigl (2006, 105) llegó a la conclusión de que las múltiples experiencias enseñaron a los misioneros que la transmisión de enfermedades no se debía únicamente a este contacto, sino que a las relaciones de amistad entre indios cristianos e indios salvajes, igualmente cuando los misioneros trataban de reducir a los salvajes a los pueblos.

Desde mediados del siglo XVII, el encuentro cultural produjo controversias sobre el significado de la enfermedad y su tratamiento. Como lo expresó el padre Figueroa (1904), los naturales estuvieron extrañados con los sacramentos cristianos. Por ejemplo, se escondían o les disgustaba el olor del aceite de la extrema-unción. Otras veces decían que no querían confesarse para evitar morir por aquellos ritos católico cristianos. En ocasiones los rechazaban por completo. Así lo ha ejemplificado el padre Figueroa cuando fue a curar a unos xibaros:

Nada les fue estorbo para no sacar á plaza su fiereza; tratar unos de matarme, otros de atarme [...] y antes de ejecutarla buscaron otros medios, como apartarse de la sujeción evangélica, pues unos fueron á buscar la campana del Zupay [floripondio] para beberla e irse á vivir debajo de las aguas, á pasar buena vida, como sus parientes dicen lo hicieron (Figueroa 1904, 64).

En las interacciones curativas, los indios creían que el padre era un fantasma o hechicero que les haría algún mal, por eso Figueroa los persuadía, a veces con ayuda de otro indio, de no ser hechicero como sus parientes a quienes temían por provocarles las enfermedades y la muerte. El padre les aseguró que los ritos de la extrema-unción o el bautismo no se hicieron con esa intención, sino que por orden de Dios para quitarles sus pecados y ayudarles en el trance hacia la muerte. Tales discrepancias, entre diferentes formas de conocer, condujeron a que en una

revuelta del año 1663 el padre Figueroa fuera asesinado cerca del río Guallaga (Maroni 1892, 297).

Aquella interacción del padre Figueroa con los indios de las Misiones de Maynas, es uno de los procesos de transculturación del conocimiento médico que provocó desde 1638 hasta 1767 el ingreso y la evangelización que ejecutó la Compañía de Jesús en la Provincia de Maynas — actualmente, parte de la Amazonía del Ecuador. En ese tiempo, los ríos Napo, Marañón o Amazonas, Pastaza, entre otros varios, comprendían la jurisdicción eclesiástica de lo que también se nombró Provincia de Maynas, Misiones de Maynas o Misiones del Marañón (Cipolletti 2010; Casanova 1998; Carvalho 2015b; 2016b), la cual estuvo a cargo de un superior, quien residía en Santiago de la Laguna. Para el año de 1760, las Misiones de Maynas se dividían en tres jurisdicciones (Gasché 2006, 54) que se pueden observar en el Mapa 4.1: La primera, la Misión Alta del Marañón, cuyo superior residía en La Laguna y controlaba la cuenca del río Huallaga y del Marañón hasta San Francisco de Borja; la segunda, la Misión Baja del Marañón, que pertenecía a un vice-superior que residía en San Joaquín de Omaguas, administrando la jurisdicción del Marañón desde San Regis hasta San Ignacio de Pebas; y en tercer lugar la Misión de Napo y Aguarico, la cual tenía su propio vice-superior, pero sin una sede determinada.

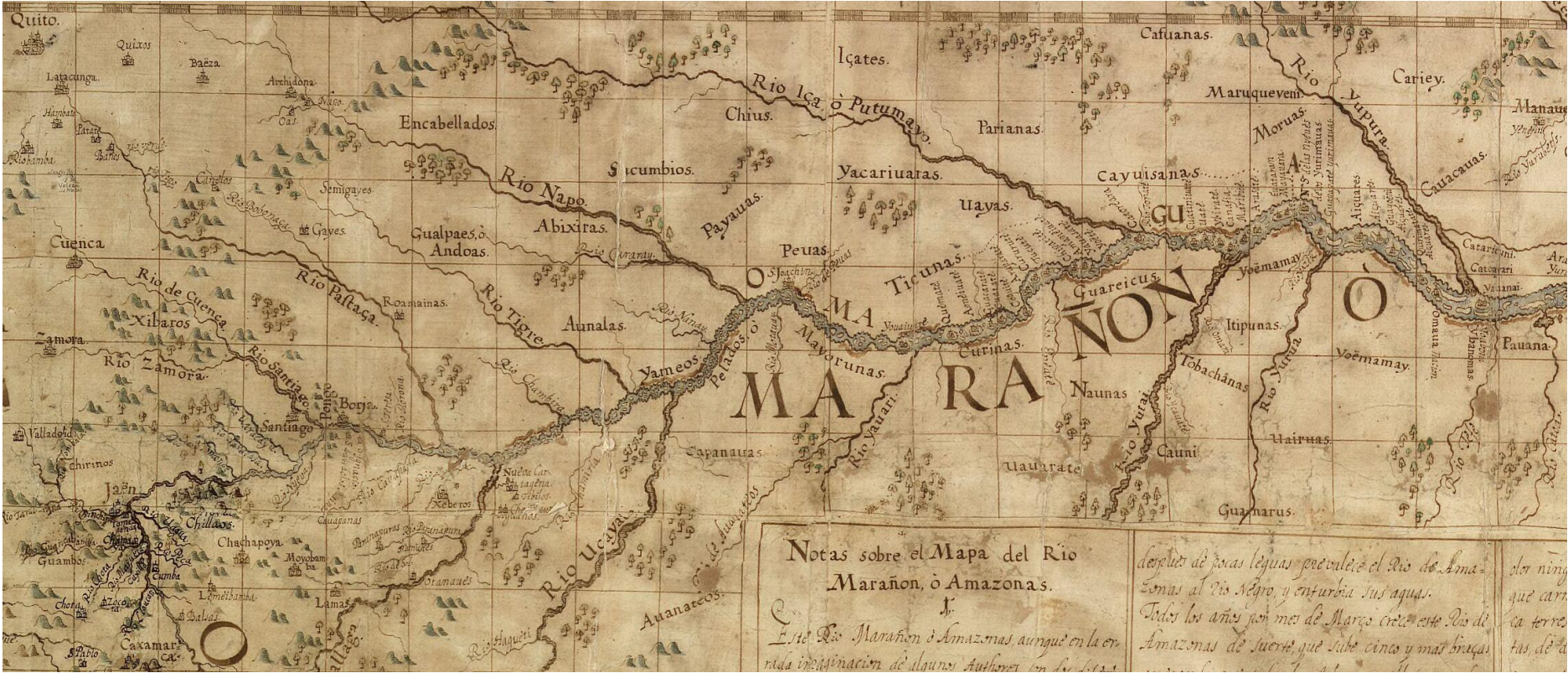
La actividad misionera en América se contextualiza en un proceso que comenzó en 1549 y finalizó en 1767, en donde la Compañía de Jesús fue parte del desarrolló expansivo de la modernidad temprana ibérica, en donde se transformó en una orden religiosa global y en un agente imperial (Maldavsky 2016, 92; Boumediene 2020, 230). En ese contexto, la misión fue una importante institución fronteriza hispana en donde se implementaron cambios sociales, culturales y religiosos, siendo una de las cuestiones más características instalar asentamientos permanentes o reducciones (Jackson 2009, 330). Esto trajo consigo diferentes contextos de la actividad misionera, en donde la orden interactuó con las culturas nativas, la institucionalidad colonial y las obras filosóficas de su tiempo (Maldavsky 2016, 105-106). Como ha interpretado Eliane Fleck (2014, 2017a) para las misiones jesuitas del Paraguay, la ciencia jesuita se explica como una corriente multifacética, con fuertes tensiones internas y en constante diálogo con los debates filosóficos y científicos. Los jesuitas crearon una cultura dibujada entre elementos nativos y coloniales, en donde las reducciones funcionaban como espacios de reinención de significados y para la construcción de una religiosidad propia de los misioneros (Fleck 2014, Maldavsky 2016).

Al respecto, Roberto Chauca (2015, 2016, 2019) ha dejado en claro, en sus investigaciones sobre el conocimiento cartográfico franciscano y jesuita en la Amazonía occidental entre los siglos XVII y XVIII, la labor indígena en la co-producción de dicho conocimiento.

Igualmente, otras investigaciones que han abordado directa o indirectamente el proceso de evangelización y la producción del conocimiento médico en las misiones de Maynas y el Paraguay, han podido demostrar que la introducción del cristianismo entre las naciones nativas fue constantemente negociada, actuando los misioneros como intermediarios entre los conocimientos locales y globales (Carvalho 2015a, 2015b, 2016a, 2016b; Cipolletti 1988b, 2010; Fleck 2014, 2017a, 2017b).

En lo que respecta al conocimiento médico, Samir Boumediene (2020, 230) ha podido demostrar que la Compañía, desde el siglo XVI hasta el XVIII, fue quizás la única organización capaz de manejar todos los aspectos de la comercialización de las drogas, desde la extracción de materiales y conocimientos —americanos— hasta el diseño de recetas y la venta de productos en Europa. Este autor ha dibujado a los jesuitas como maestros de la experimentación, la recolección y la circulación de las cosas, con un importante rol en la historia de la ciencia y el comercio. Aquella maestría de los misioneros jesuitas posibilitó que en espacios fronterizos como el norte de Nueva España fusionaran conocimientos nativos con los europeos, siendo un claro ejemplo de la producción de este conocimiento el *Florilegio Medicinal de Todas las Enfermedades* que escribió el padre Juan de Esteyneffer en 1712. Según Rebecca Crocker (2014, 308), este jesuita, para que la curación fuera asequible para todos, combinó en su texto las teorías médicas europeas y los remedios y tratamientos nativos.

Mapa 4.1. Recorte del mapa “Mapa geographica del rio Marañon o Amazonas”, hecha por el Padre Samuel Fritz, de la Compañía de Jesús, misionero en el río desde 1686 hasta 1723. Dada la gran cantidad de topónimos que introdujo el padre Fritz, en este recorte se pueden reconocer a grandes rasgos las jurisdicciones de las tres misiones



Fuente: Gallica. <https://gallica.bnf.fr>.

Este capítulo argumenta que la llegada de las Misiones de Maynas, principal nombre que se utilizará en adelante, produjo nuevas relaciones y condiciones de co-producción —entre misioneros, indios y naturalistas— de objetos desafiantes del conocimiento médico, lo que en la mayoría de los casos dio paso a un discurso jesuita de conceptos inestables y que fueron continuamente revisitados, así como a objetivaciones duraderas de las costumbres curativas de los indios o naturales de Maynas. Con el pasar de las décadas, algunas supuestas verdades cristianas se fueron flexibilizando debido a las condiciones locales a las cuales se enfrentaban los misioneros. Por eso mismo, objetos como la enfermedad, el bautismo o el veneno fueron negociados entre las diversas partes, por lo que no se puede definir que dentro de ese periodo de tiempo un conocimiento haya prevalecido sobre otro. Más bien, se propone demostrar la simultaneidad de estratos de tiempos que se superpusieron, colisionaron y se repelieron entre sí durante todo el proceso de formación discursiva producida por los misioneros. Sin embargo, se debe tener en cuenta que el espacio en que se desenvolvían los misioneros era tan amplio que es imposible hacer una afirmación categórica de que esto ocurría en toda la selva, por lo cual los razonamientos que se expondrán tienen mayor relación con los híbridos espacios de las misiones o reducciones.

En las secciones que siguen, intentaré devolver a los conceptos y objetos desafiantes al mundo social que los crearon, entendiéndolos así como actores autónomos en donde se engendraron las relaciones sociales de producción del conocimiento médico. En las dos primeras, profundizo en la imposibilidad de los jesuitas por sincronizar los significados de las percepciones de las enfermedades en un único concepto, para luego interpretar la producción discursiva que homogenizó tiempos y técnicas de curación de los indios o naturales. Con estas secciones quiero demostrar las duraderas costumbres de los naturales y las representaciones que hicieron los misioneros de éstas. Las tres secciones siguientes buscan estremecer las duraderas costumbres de los misioneros, para indagar en cómo los intercambios de conocimientos produjeron nuevos significados. Por eso se interpreta la intermediación de los misioneros, los desafíos que produjo el ritual del bautismo entre misioneros e indios, así como los desafíos que produjo el veneno de los dardos entre misioneros e viajeros ilustrados. En el último razonamiento se quiere demostrar que, después de un siglo, los jesuitas conocieron e intercambiaron el conocimiento de varias plantas medicinales, al mismo tiempo que sus medicinas siempre fueron una alternativa más en los diversos tratamientos que se necesitaron en las misiones.

4.1. Los significados de la enfermedad

Durante el transcurso del asentamiento de las Misiones de Maynas, las nuevas experiencias crearon inferencias y preconceptos en los misioneros y los indios de las naciones, siendo por eso que los misioneros continuaron traduciendo, según su forma de conocer, durante más de un siglo, entre los indios, los significados del origen de las enfermedades. Al momento de arribar a las misiones, como se verá más adelante, seguían una actitud racional hipocrática-galénica, desde la cual obtenían una explicación global del fenómeno, observando las diferentes causas posibles de las enfermedades para después aplicar los remedios apropiados (Mossé 1985). Dicha actitud involucraba que el médico restableciera el equilibrio de los humores.³⁰² Para esto, debía hacer un diagnóstico y tener en cuenta al paciente: sus temperamentos, hábitos alimenticios, dolencias anteriores, el clima de su país, entre otras. Desde el punto de vista de la medicina árabe, de la cual también provenían los conocimientos de los jesuitas, la dolencia tenía una causa que debía ser curada, todo lo cual estaba en oposición a actitudes providenciales, pasivas o mágicas (Micheau 1985).

Contraria a esta única representación de los misioneros jesuitas, Eliane Fleck (2014, 2017a), investigadora de las misiones jesuitas del Paraguay, ha cuestionado la construcción de dicotomías que ha hecho la historiografía sobre el conocimiento jesuita en la colonia. Se ha sumado a nuevas posturas que explican la ciencia jesuita como una corriente multifacética, con fuertes tensiones internas y en constante diálogo con los debates filosóficos y científicos. Más bien, su postura es que traducían ideas ilustradas de forma selectiva y asociada a una tradición medieval católica y barroca. Sin embargo, con un fuerte apego a la teoría hipocrático-galénica, ya que los jesuitas del Paraguay tradujeron las causas de ciertas enfermedades en las condiciones estacionales del año, así como a las condiciones climáticas calientes y húmedas.

Justamente, como iré demostrando a lo largo de las secciones, la corriente multifacética del conocimiento jesuita permite inferir que la observación y la experimentación se conjugaban

³⁰² La herencia de la medicina hipocrática se transmitió a la medicina árabe del siglo XV, donde se puede entender la importancia de la teoría de los cuatro humores: “«O primeiro humor é a bÍlis. Ela deriva do fogo, que é o produto do calor e da seca. A bÍlis reside no corpo do homem perto do fÍgado, na vesÍcula biliar. O segundo é o sangue. Deriva do ar, que é devido à combinação do calor com a humidade. A sua sede, no homem, é o fÍgado. O terceiro, a pituíta (ou linfa, ou fleuma), derivada da água, que foi criada pela combinação do frio e da humidade. Reside nos pulmões. O quarto, a atrabllis (ou bÍlis negra), deriva da terra, que é um composto do frio com o seco. Ocupa o baço. Estes quatro es constituem os materiais do corpo, determinam o seu bem ou mal-estar” (Micheau 1985, 61–62). La buena salud va a ser el resultado del equilibrio de estos cuatro humores que se fundamentan en cuatro elementos esenciales (tierra, aire, fuego y agua) que podían estar aliados o en oposición; y cada uno de estos elementos estaba compuesto por un conjunto de cualidades primarias: caliente o frío, seco o húmedo.

con la intervención divina para reforzar la sensibilidad científica que llevaban a cabo, formulando modelos explicativos con validez universal. A partir de este presupuesto, es que produjeron un estrato temporal duradero con el cual pudieron clasificar y describir tres causas de los síntomas de las enfermedades entre las naciones: (1) los factores externos o naturales, (2) los factores internos o debidos a las “desordenadas costumbres de las naciones”, (3) y los hechizos.

En primer lugar, con “factores externos o naturales” teorizaron en que las enfermedades fueron ocasionadas por fenómenos naturales. Al comienzo de la instalación de las misiones, el padre caucano Francisco de Figueroa (1612-1666) describió en su *Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas* de 1661, que el calor, los bochornos y los aguaceros que se daban en verano e invierno, fueron los causantes de una mala salud (227). Fue así que percibió como el verano se mezclaba con aguaceros que templaban y refrigeraban los cuerpos, en donde el sol provocaba continuos ardores en la gente de las naciones, causándoles dolores de costado, postemas y otras enfermedades. Este sentir va a continuar siendo compartido en la década de 1740, debido a que en *Descripción de la Provincia y Misiones de Mainas en el Reino de Quito*,³⁰³ el misionero suizo Juan Magnin (1701-1753) continuó culpando a la humedad como el principal origen de enfermedades como la disentería o cursos de sangre, dolores de los ojos, hinchazones, llagas, mal de Nápoles o conocido por los naturales como “cuchipes”, fiebres éticas, tercianas y otras a la que acompañaba el “bichu”.³⁰⁴ En base a su conocimiento hipocrático, Magnin señaló que el viento también jugaba un rol importante en las observaciones. Así, los días en que se desplazaba el aire frío desde los páramos hasta la misión alta ocasionaban romadizos y otros achaques producto de la mudanza del temple.³⁰⁵ Más tarde, el padre vallisoletano José Chantre y Herrera (1738-1801)³⁰⁶ dijo en *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español (1637-1767)* de finales del siglo XVIII,³⁰⁷ que los padres misioneros se mojaban continuamente al caminar, por lo que el excesivo calor y humedad les causaba la enfermedad de hidropesía, la cual dejaba a los misioneros llagados y con diversos achaques (218). Cuando el estado de salud fue muy grave debían viajar fuera de la misión para encontrar la cura, como

³⁰³ Obra que Juan Magnin entregó en 1743 a Charles Marie de La Condamine, cuando este comenzó su viaje por las Misiones de Maynas.

³⁰⁴ Más tarde Veigl (2006) sumaría otras enfermedades comunes como las fiebres catarrales, las tercianas y cuartanas, violentas disenterías y vermes de los que nadie podía librarse.

³⁰⁵ Cambios bruscos de temperatura.

³⁰⁶ Quien hizo una obra a partir de una compilación de experiencias de misioneros de Maynas, y quien nunca estuvo en esas misiones.

³⁰⁷ Obra olvidada hasta que fue descubierta y publicada por Elías Mera, cuando estudiaba en Madrid en 1901.

Fuente: <https://dbe.rah.es/biografias/17876/jose-chantre-y-herrera>

lo debió hacer hasta el Pará (Brasil) en 1689 el padre Samuel Fritz, al presentar calenturas e hidropesía.

Además de experimentar con nuevos terrenos y temples, adjudicaron a los animales el origen de diferentes enfermedades. De especial interés fueron los mosquitos (zancudos, rodadores, gegenes, tábanos y otros que llamaban enfadosos). Una de las mayores molestias para los misioneros fue tener que lidiar con éstos, que generalmente encontraban fuera de las reducciones. Algunos se reunían en enjambres que no dejaban comer ni dormir. Ocasionaban hinchazones, llagas o dejaban gusanos en el lugar de la picadura que iba creciendo y que sólo lograban curar arrancando parte de la carne. Por ejemplo, el padre Figueroa afirmó que las llagas provocaron en un misionero que se le abrieran “en solas las manos veintisiete llagas, que de todas ellas manaba materia. Y á otros se abren cada dia semejantes llagas y gusanos y carates.” (Figueroa 1904, 226).

En la segunda mitad del siglo XVIII, el misionero tirolés Francisco Niclutsch (1723-1800), quien llegó a América en 1752 y ejerció como misionero entre los encabellados del río Napo hasta su expulsión en 1767, describió en sus *Noticias americanas de Quito y de los indios bravos del Marañón* de 1781 que las naciones del río Napo protegían su cuerpo de los mosquitos embadurnándose con un jugo pegajoso y de color betún. Probablemente haya sido el zumo de *vitú* o *xagua* que describió el austriaco y superior de las Misiones de Maynas Francisco Veigl (1723-1798) en su *Noticias detalladas sobre el estado de la Provincia de Maynas en América Meridional hasta el año de 1768*, primera edición de 1785 (2006, 123). No obstante, para Niclutsch esta técnica era inapropiada, pues no posibilitaba la necesaria evaporación de fluidos desde sus cuerpos para expulsar los malos humores.³⁰⁸ Para este misionero, la experiencia le inculcó que el mejor remedio era soportar pacientemente a los mosquitos durante un tiempo, ya que poco a poco las reiteradas picaduras endurecían la piel para que no sintieran tales malestares (Niclutsch 2012, 194).

Igualmente, predominaron los obsesos dolorosos del *bichu* y el *cuchipes* (Veigl 2006, 227). El *bichu* o *vicho* parece haber sido una de las enfermedades endémicas de mayor peligro. Se transmitía por medio de un mosquito que no solamente picaba a la gente, sino que a otros

³⁰⁸ Sánchez Labrador compartía el mismo principio, ya que cualquier impedimento para que el cuerpo transpire no permitía la liberación de malos humores, lo cuales se podían acumular y causar la enfermedad (Fleck 2017a). Sin embargo, después observó que teñirse con el zumo de *ñandipa* tenía lógica en que los indios sintieran alivio. Al igual que el *vitú* que protegía de los mosquitos y los rayos del sol a los naturales del Marañón, el padre creyó milagroso que las naciones recibieran fuerza del *ñandipa*, por lo cual dijo: “que con su virtud adstringente aprieta los poros; detienese la transpiración copiosa, que los desubstanciaba; y así se hallan mas ágiles, y expeditos” (Fleck 2017a, 203).

animales. El padre José Chantre y Herrera (1901) dedujo a partir de las experiencias de los misioneros que el *bichu* no permitía la propagación del tigre del Marañón: “Asiéntanse sobre la espalda del tigre, y pasando con su aguijón la piel, dejan entre cuero y carne una semilla que, convirtiéndose á poco tiempo en un gusano roedor, armado de muchos agujones, no deja sosegar á la fiera. Y como no puede parar en postura ninguna, ni comer, ni beber, ni dormir, muere finalmente el tigre ya sea de rabia, ya de hambre ó sed, ó ya de falta de sueño” (110). Por su parte, Veigl (2006, 227) la tradujo este malestar como “una enfermedad peculiar de desenlace fatal”, cuyos síntomas en las personas consistió en: “Grandes malestares y dolores de cabeza, manifestándose pronto cólicos en la región umbilical y del estómago, acompañados de vómitos insistentes, los primeros de color verde y finalmente pardo oscuro, y diarrea” (227-228). Con el pasar del tiempo, el padre Veigl (2006, 228) describió que la medicina jesuita había aprendido a curar esta enfermedad aplicando enemas, pues de no hacerlo las personas estaban condenadas a morir en un lapso de tres o cuatro días. Contrariamente, los indios sabían que un gran remedio contra picaduras de mosquitos fue la hoja de tabaco, la cual masticaban y untaban en la picadura (Niclutsch 2012, 195).³⁰⁹ Esto último entrega un primer indicio de cómo hacia el final de las misiones, las técnicas jesuitas continuaron conviviendo con la de los naturales.

Para la primera mitad del siglo XVIII, Juan Magnin (1998, 136) aseguraba que existía una enfermedad venérea muy común entre la población india joven, a la cual los naturales llamaban *cuchipes*. Los síntomas fueron los atroces granos y úlceras que cubrían a las personas, más el dolor de huesos (Magnin 1998, 249). Los misioneros sabían que en las naciones se utilizaba como principal remedio la zarzaparrilla, mientras que para limpiar y curar las úlceras usaban una liana nombrada *yahuama*. Esta última la hacían hervir en agua durante algunos días y una vez cocida la tomaban para que les provocara fiebres altas y la desecación de las úlceras (Magnin 1998, 249). Sin embargo, décadas más tarde el padre Veigl (2006, 227) sostenía que, de acuerdo a sus experiencias con la enfermedad de enchippe, aunque se aplicaban estos remedios, no desaparecía por completo sino hasta unos cinco o siete años.

De igual forma, una de las plagas más extendidas en las tierras calientes era producida por un animal con nombre de nigua en castellano, *pique* o *piqui* en quechua. En la década de 1660, el

³⁰⁹ Aunque no se puede especificar a qué especie, Sánchez Labrador expone las diversas virtudes del tabaco (Fleck 2017a). Entre ellas, este podía matar a animales venenosos como las culebras, víboras, lagartijas, escorpiones y otros, tanto colocándoles un pedazo de tabaco o si les llegaba el humo de éste. También se experimentó como un remedio eficaz contra el sarampión, tomando vomitivos preparados a partir de esa planta.

padre Figueroa describió a la nigua como un animalillo con forma de pulga que se metía entre el cuero y la carne, para después levantar un tumor. Los primeros misioneros curaban esta enfermedad quitando la carne por debajo de donde había penetrado la punta de la nigua, con el fin de sacar la semilla (Figueroa 1904). La continuidad de este animalillo se rescata de Veigl (2006, 208), quien, al describir los efectos de la nigua, dijo que se debía soportar una intensa picazón que aumentaba cuando se rascaba el lugar inflamado. Con el pasar de las décadas, los jesuitas pudieron experimentar con nuevas, y según sus palabras, mejores técnicas. Niclutsch (2012, 194) describe una técnica más eficaz en donde se debía sacar la nigua un día después de la picadura, cuando el nido se ha formado y era fácil sacarlo con la punta de un alfiler. Luego, el agujero se debía tapar con tabaco español para impedir la inflamación. De igual forma, Francisco Veigl (2006) especificó la técnica de la siguiente forma:

El modo de extraer la nigua consiste en abrir cuidadosamente la piel mediante una aguja, hasta que aparezca, sacándola luego íntegramente. Después se echa encima un poco de ceniza de tabaco para precaver la picazón y la inflamación que, de otro modo, no dejará de producirse (208).

En segundo lugar, los jesuitas congelaron el tiempo al describir las “desordenadas costumbres de las naciones”. Desde su llegada a las Misiones de Maynas culparon a estas costumbres como unas de las principales causas de las enfermedades. Figueroa lo evaluaba de la siguiente forma:

Ellos han ayudado á matarse, fomentando las pestes con sus desórdenes, estando sin abrigo, bañándose con las calenturas, vsando de comidas y bebidas perniciosas, quales son las que hacen de plátanos maduros, y otra de papayas verdes cocidas y molidas, que para ellos es gustosa bebida, y otras immundicias (1904, 150).

En estas primeras aproximaciones, las pestes y muertes fueron dispuestas como castigo suministrado por el azote de la divina justicia, debido a las matanzas de hombres y otros pecados del pasado en las naciones.

Esta conjetura se mantuvo con el tiempo, ya que hacia el fin de las misiones Niclutsch (2012, 188) representaba las costumbres de las naciones como aquellas que no conocían el orden, horario, ni se medían al momento de comer y beber licor. El peso de los juicios sobre las borracheras va a ser un continuo por todo el tiempo que duró la misión. A esos desordenes se sumaron el que estuvieran completamente desnudos bajo lluvias torrenciales y sin cubrirse la cabeza bajo el calor del sol. Según Niclutsch (2012, 188), empapados de su sudor, se bañaban

en agua fría y así se producían las enfermedades y achaques, de las cuales, según el misionero, no podían curarse ellos mismos. Para Niclutsch, todo esto justificaba que sólo en la vida reducida en los pueblos o reducciones podían encontrar los naturales la ayuda y asistencia de los misioneros para curar sus enfermedades (188).

Otro ejemplo que demuestra cómo estas experiencias se reproducían continuamente, es cuando en la segunda mitad del siglo XVIII Veigl (2006, 106) planteó como hipótesis que la enfermedad de la viruela tenía una naturaleza acentuada en los pueblos, por encontrar sus sangres alteradas por la acción de los rayos solares y el consumo de su bebida habitual. Pero, por sobre todas las cosas, fue su costumbre de bañarse en los ríos de agua fría para aplacar las calenturas lo que ocasionaba más muertes. Por eso escribió: “No es fácil hacerles comprender que el calor que sienten al trabajar o por los efectos del sol es diferente al causado por una enfermedad interior; sólo se convencen después de haber visto los muchos muertos tendidos en el suelo” (227). La costumbre de no respetar los cambios bruscos y repetidos entre el calor y el frío de las aguas, fue para este misionero una de las costumbres más nocivas para la salud.

En tercer lugar, a los dos modelos con que los jesuitas reflexionaron y fueron elaborando la controversia sobre las causas de las enfermedades, se suma un tercero que los misioneros nombraron con las palabras hechicería o hechizos. Desde el comienzo de las misiones, el padre Figueroa (1904) describe la ambigüedad de este conocimiento compartido y cómo se encarnaba en las personas y prácticas. Según la interpretación de este jesuita, los hechiceros eran aborrecidos porque se les atribuían los males y desastres, pero a la vez esperaban de ellos las curas y sanidad de las enfermedades (238). Por eso sabía que no hubo enfermedad, dolor o hinchazón que no adjudicaran a los hechizos, que para él no eran más que causa de los desordenes mencionados con anterioridad (238). Aunque no fueron las únicas personas que encarnaban ese conocimiento, pues se culpaba de la enfermedad a algún hechicero o indio que entrara o pasara cerca de una casa o al que le negaron alguna cosa. Según relata el padre José Chantre y Herrera (1901, 78), bastó que la persona enferma tuviera alguna aprensión de que otra la miró con mal de ojo o que pudiera resentirse de alguna acción, para creer que ejecutaron una venganza sobre la enferma o su familia. Los familiares eran quienes más presionaban a la enferma para que descubriera quién le había causado la enfermedad. En base a aquello se ejecutaban matanzas entre ellos, incluso cuando la otra parte no tenía culpa de tales acusaciones.

Concretamente, cuando alguien fallecía, aunque fuese por alguna de las enfermedades que se han descrito, dijo el misionero italiano Pablo Maroni (1695-1757) en su *Noticias auténticas del famoso Río Marañón* de 1738, que, basándose en las deducciones de Francisco de Figueroa, los naturales o indios las adjudicaban a la hechicería (1892, 374), debido a que en su opinión toda muerte no era natural, sino causal ó violenta:

Todas estas enfermedades como también la muerte que de allí se sigue, las atribuyen de ordinario, no ya á causas naturales, menos á sus desordenes ó disposiciones del cielo, sino á la fuerza y eficacia de los hechizos, á que les haría daño este ó aquel indio que tiene fama de brujo. Decirles que tal enfermedad provino de este ó aquel desorden ó mudanza del tiempo, que la muerte es de ley, todo eso es hablarles en jerigonza y ni aun atienden á lo que se les dice. Todo su discurso en que están dando y cavando día y noche hombres y mujeres, es que aquel indio que entró en su casa ó pasó cerca della, que el otro á quien negaron alguna cosa que había pedido le soplaría y haría aquel daño; que aquella enfermedad ha la dejaría sembrada fulana y que ahora por fin anda brotando; y otros desatinos semejantes que tienen ellos por artículos de fe (Maroni 1892, 152).

Al respecto de esta interpretación, Fracismar Lopes de Carvalho (2016b) ha observado que como había ocurrido con los pueblos guarani o en las jurisdicciones de Filipinas, Nueva España y Brasil, muchas de las categorías utilizadas por los jesuitas del Marañón traían consigo las ambigüedades de la traducción cristiana. Según este autor, estos significantes trataban de generalizar otros locales que poseían varios significados, así como que se utilizaran términos castellanos en los cuales estos grupos infirieran significados propios y a la vez diversos. Es por todo esto que se puede conjeturar que en las misiones jesuitas de los ríos Marañón y Napo (ambas de Maynas) circulaban conocimientos que resultaron difíciles de traducir por los jesuitas. Deducción que se irá justificando en el transcurso de este capítulo.

Por su parte, el padre Chantre y Herrera (1901) renegaba que los indios tuvieran la creencia extraña y porfiada de que no existiera la muerte natural. Según esta interpretación, en sus creencias figuraba que si alguien no fallecía por las lanzadas de sus enemigos o por hechicería de brujos o hechiceros: “Vivirían hasta una vejez muy decrepita, y acabarían de vivir por pura vejez ó podredumbre, como caen de puros podridos aquellos árboles que no tienen la suerte de ser cortados con sus hachas ó de ser derribados de algún huracán furioso” (77). Este jesuita teorizó que aquel juicio errado se debía a la analogía que hacían con la vida de los animales (terrestres, aves y peces), los cuales tendrían una vida muy larga sino fuera porque se cazaban unos a otros o lo hicieran las personas (77). Así también concluyó que dentro de sus prácticas cotidianas no tenían temor a enfrentar las calamidades del temple descritas en la sección

anterior. Sólo se resguardaban de ellas por la incomodidad que sentían, sin temer algún daño contra la salud.³¹⁰

Para el padre Figueroa, desde el comienzo de las misiones los jesuitas observaron en reiteradas ocasiones que algunas de las prácticas más utilizadas para producir los hechizos fueron soplar, rezar o utilizar objetos. Por ejemplo, hicieron:

Como quien conjura ó maldice las casas, las personas, las comidas, las tempestades, las plantas que quieren no se las toquen ni cojan sus frutos, y lo demás que se les ofrece, que lo hacen con soplos y con algunas ceremonias y palabras, diciéndolas como quien reza oraciones ó las canta (Figueroa 1904, 237–38).

También depositaban la enfermedad en piedrecillas que colocaban en diferentes lugares, similar a la función que toman los envoltoriso en el capítulo anterior. En la segunda mitad del siglo XVIII, Veigl (2006) prolongó estas representaciones a toda clase de casualidades, enfermedades, casos de muerte, los azares de la caza y la pesca, plagas de insectos, entre otras. Así dijo que las naciones atribuían todo esto al arte de la brujería (230).

Los jesuitas atribuyeron este tipo de conocimiento para producir hechizos especialmente al poder instituido en el curaca o líder de las parcialidades. Según Chantre y Herrera (1901), en todas las naciones y parcialidades hubo una autoridad que en las primeras décadas de la misión estuvo muy lejos de significar lo que en la Sierra y la Costa nombraron por cacique. En la segunda mitad del siglo XVIII, en “Diario de un misionero de Maynas” escrito después de su expulsión en 1767, el misionero alavés Manuel Uriarte (1720-1801) explicó que el rol que adquiriría esta autoridad era la de un capitán o comandante de guerrilla. Tuvo diferentes traducciones dependiendo de la nación: *curaca* en la lengua del inga, *zana* en la omagua, *raitín* en la yamea, *ejatain* en la encabellada y *acumerario* en la *iquita* (Chantre y Herrera 1901, 69). En otras naciones no se reconocía un superior, sino que algunos fácilmente se sujetaban a él y de la misma forma se alejaban. Es probable que con la formación de reducciones los misioneros hayan asignado estos roles utilizando palabras como las ya mencionadas y de esta forma difundían la estructura política utilizada en espacios como la Sierra.

Una cualidad de estas autoridades momentáneas fue su valentía, el hacerse respetar y temer, pero también: “Se alzan con el nombre algunos brujos más insignes, á quienes temen como á

³¹⁰ Para el caso del Paraguay, Sánchez Labrador aseguró que los indios no sabían dar razón a las causas de las enfermedades en sus cuerpos, pero sí distinguió el instinto médico en ellas debido a que le explicaban con qué plantas curar las enfermedades (Fleck 2017b).

dueños de su salud y vida, figurándose neciamente que al menor disgusto que les ocasionen pueden consumir y aniquilar á todos á fuerza de hechizos y brujerías” (Chantre y Herrera 1901, 69). Al mismo tiempo, los llamados brujos o hechiceros pagaban con la vida sus embustes, por venganza de alguna muerte que se les atribuía. Probablemente estas cualidades que se describen se hayan combinado y transformado con el paso del tiempo, pues como se describirá más abajo, entre los actuales secoyas del río Napo el curador y especialista religioso recibe el nombre de *curaca* (Cipolletti 1985, 307). Todo parece indicar que en el proceso de transculturación la nueva palabra *curaca*, llevada por los misioneros, comenzó a acumular otros significados locales.

Todas estas experiencias que sistematizaron los misioneros, fueron controversias a las que se vieron enfrentados y con las que tuvieron que convivir continuamente hasta el fin de las misiones en 1767. Es por esto que las tres formas con que los jesuitas sincronizaron estos conocimientos formaron parte de un discurso que tuvo pocas modificaciones durante todo el tiempo que existieron las Misiones de Maynas. Por ejemplo, en la primera mitad del siglo XVIII Juan Magnin cuestionaba que la gente, especialmente la más anciana, no dejaba sus costumbres: “Parece que es moralmente imposible hacerles dejar durante su vida, sus antiguos usos que han echado raíces demasiado profundas. Sus hijos les heredarán y en sus tiernos años se les acostumbrará fácilmente a vivir como criaturas racionales” (Magnin 1998, 203). Tales cuestionamientos no fueron diferentes cuando experimentaron y sistematizaron discursivamente el arte de curar practicado por los naturales.

4.2. Los métodos curativos de los indios

En la peregrinación que hizo en el año de 1791 por los ríos Marañón y Ucayali el padre franciscano Narciso Girbal y Barceló, publicada en el Tomo III del Mercurio Peruano, se puede comprender la trascendencia del conocimiento y las técnicas de curar que utilizaban los naturales de aquellos ríos. Expulsados los jesuitas en 1767, el franciscano se refiere, al igual que Maroni (1892, 153) a los curadores como mohanes o agoreros (S/N 1791), sin desestimar la principal función que cumplían en, por ejemplo, la sociedad omagua: la curación de los enfermos. Con aquella peregrinación, el padre Narciso observó que con la práctica y la tradición habían adquirido grandes conocimientos de muchas hierbas con que podían hacer daños y curaciones. Sin embargo, se quejaba que al atribuir los indios todas las enfermedades a lo sobrenatural (para los jesuitas los hechizos) caían en los ensalmos y supersticiones. En ese contexto, tomando descripciones del padre Francisco de Figueroa y posiblemente también de Pablo Maroni, destaca el principal procedimiento para curar que utilizaban los mohanes:

colocarse dos hamacas próximas, ó en la vivienda, ó en el campo: en la una está tendido el enfermo, y en la otra el Agorero. Empieza este á mecerse junto con el otro, y comienza con un canto en falsete á llamar á las aves, los queadrúpedos y las plantas para que den la salud al paciente, y de quando en quando se sienta, hace mil morisquetas sobre la cara del enfermo, le aplica sus polvos y yerbas, ó chupa las partes picadas: si la enfermedad se va incrementando, junta el Agorero mucha gente del Pueblo, y entonando una cancioncilla dirigida al alma del enfermo con este estribillo *no te vayas, no te vayas*, lo repite á menudo, y correspondido por el Pueblo se forma una terrible algazara que crece á proporcion que el enfermo desfallece á fin de que pueda oírlos. Quando no valen todos los ensalmos, y la muerte se acelera, salta el Mohan de la hamaca, y procura salvarse aligerando los pies de la multitud de troncos y terrones que llueven sobre él. (S/N 1791, f. 82)

Resulta interesante comprender que, por parte del franciscano, las representaciones de los curadores están congeladas en las descripciones que hicieron los jesuitas de Maynas, como se irá mostrando en esta sección. Siendo muy probable que, como lo recalcan una y otra vez los misioneros jesuitas, las técnicas curativas de aquellos curadores no hayan cambiado mucho en el transcurso del tiempo.

En lo correspondiente a las técnicas, el nombrado mohán podía aglomerar a más personas para que participaran de la curación, por lo que cumplía un rol fundamental en el proceso de reproducir el conocimiento. El antropólogo Carlo Severi (2008, 24-25) ha propuesto que, por medio de técnicas del pensamiento como los cantos, los actuales shamanes de la Amazonía fundan un proceso acumulativo donde las palabras pronunciadas designan un medio reflexivo para generar la identidad ritual del enunciador. En otras palabras, el shaman es quien en sus cantos conserva y recrea la memoria de una sociedad. En este sentido, las descripciones que hicieron los misioneros jesuitas y que más tarde reprodujo el padre franciscano acerca de los hechiceros o mohanes, así como las vistas en el capítulo anterior, pueden interpretarse como ejemplos de la reproducción del conocimiento indiano en las misiones.

Sin embargo, en el procedimiento descrito no siempre la curación practicada por el mohán llegaba a ser eficaz y por eso podía peligrar su vida. Lo que llama la atención en la descripción del padre Narciso es que una vez retirado el mohán, fue la multitud descrita la que continuó la curación y hasta preparo el camino del muerto:

Sucesivamente se agolpan todos los de la Nacion divididos en trozos, y cada uno, si el que fallece es un guerrero, se le llega y le dice: adonde te vas ¿Porqué nos dexas? ¿Con quien iremos á los Aucas (enemigos)? [...] Esto se practica en diversos tonos: unos levantan la voz, otros la baxan, y el pobre enfermo debe soportar con serenidad semejantes importunidades

hasta que asomándose los primeros indicios de que va á espirar, carga sobre él una multitud de mugeres, de las cuales unas le cierran la boca, y los ojos de por fuerza, otras lo envuelven y echan sobre él quanto topan, haciéndolo espirar ántes de tiempo, otras finalmente corren á apagar la candela y disipar el humo, no sea que no viendo el alma el agujero por donde debe salir, quede enredada en las tixerias del techo, y para que lo execute con ligereza, y no vuelva mas á aquella choza rodean sus entradas con inmundicias á fin de que su hedor la destierre (S/N 1791, f. 82)

Esta descripción invita reflexionar sobre la convivencia de diferentes artes curativas. Aunque a los misioneros no les gustó la reproducción de estos rituales y técnicas, fueron costumbres con las que tuvieron que convivir, así como los naturales convivían con las de ellos en las reducciones. Esta composición de técnicas y conceptos que se podían mezclar o no, fue un buen medio para que los jesuitas observaran continuamente técnicas que podían detallar en sus escritos. Como ha puesto atención Eliane Fleck (2014), podríamos observar que las costumbres y modos de ser de los naturales pueden haber asegurado con éxito la experiencia reduccional jesuita. No por nada destinaron tanto tiempo y páginas en describir y formar un discurso sobre las costumbres de los naturales. Estas son los duraderos métodos de curación que describiré e interpretaré a continuación.

Aunque el jesuita José Chantre y Herrera no estuvo en las misiones, le sorprendieron las experiencias que rescató de misioneros como Manuel Uriarte y Martín Iriarte. Por ejemplo, relatos en donde la generalidad de las personas aprobaban socialmente los métodos curativos de estos hechiceros o curanderos: “Acuden á ellos las pobres gentes y les llaman en sus enfermedades con una persuasión y confianza cierta de que, si quieren curarlas, lo pueden hacer fácilmente”(Chantre y Herrera 1901, 81). Esto puede justificar la instituida eficacia simbólica³¹¹ de este arte de curar que se extendía por toda la selva. Cipolletti y Payaguaje (2008) obtuvieron lo siguiente del mismo jesuita: “El mayor regocijo de esta nación es el juntarse a oír los cantos y desvarios de los adivinos, en que gastan noches enteras, mezclandose de cuando en cuando algunas danzas y músicas de flauta” (Cipolletti y Payaguaje 2008, 44). No obstante, esto no quiere decir que en todos los lugares se aplicara de la misma forma, pero sí hubo un patrón que reconocieron y produjeron discursivamente jesuitas como Francisco de Figueroa y muchas décadas después, seguramente del mismo Figueroa, José Chantre y Herrera, al cual nombró los métodos curativos de los indios,

³¹¹ Se entiende por eficacia simbólica a los procedimientos, palabras, rituales, prácticas instituidas dentro de una sociedad y que sólo funcionan entre quienes comparten esos conocimientos (Lévi-Strauss 1995; Durkheim 2017; Mauss 1979; Bourdieu 2016; 2009).

diferenciando entre los “solemnes y extraordinarios” y los “ordinarios y simples”. Detendré mi atención en interpretar la producción discursiva que los misioneros hicieron de aquel arte con el cual coexistieron y al cual trataban de extirpar en el proceso de evangelización que llevaron adelante.

4.2.1. Curaciones extraordinarias

Conceptualizaron los métodos solemnes y extraordinarios como los procedimientos que tenían un tiempo más prolongado de ejecución y requerían funciones nocturnas. Sin duda, el más representativo fue el uso de hierbas con que se embriagaban los hechiceros para adivinar quién hechizó o mató a una persona, así como para curar.³¹² En el caso de la nombrada borrachera, floripondio o campana, desde los inicios de las misiones se comenzó a observar su uso por los indios. El padre Figueroa (1904, 239) describió que la tomaban para hacerse maestros y saber el arte de hechizar; para curar enfermedades que tenían arraigadas; y otra cuando el amigo o allegado del paciente o difunto bebía el zumo de esa flor para poder adivinar. Si excedían la cantidad del zumo, éste les podía quitar la vida. Este es un indicio de cómo el conocimiento perduraba y era transmitido por medio de las condiciones sociales de producción de las hierbas, las que, como iré mostrando, regulaban las relaciones sociales.

El padre Chantre facilita más indicios de cómo en la figura del adivino circulaba el conocimiento que llevaba a las naciones a consultar cuestiones como: “¿Por qué causa les vino tal desgracia? ¿Quién dio motivo á la epidemia ó calamidad? y otras cosas á este modo” (Chantre y Herrera 1901, 79). Los adivinos de las naciones tenían diferentes formas de responder a esas preguntas, siendo los rituales una forma de institución social que transmitía los conocimientos de unos actores a otros, regulando las interacciones entre el adivino, los pacientes, las prácticas y los objetos. Por ejemplo, el padre Figueroa (1904, 239-240) describió un procedimiento que consistió en los siguientes pasos y representaciones. Primero, quien quería adivinar se privaba de los sentidos con floripondio y echaba su cabeza hacia abajo para no ahogarse con la fuerza de la hierba. Segundo, pasaban dos o tres días aturridos, hasta que acababa la embriaguez. Tercero, reflexionaban sobre las imaginaciones o delirios que les provocaba la hierba, recordando personas y cosas. La persona que apareció en la

³¹² Estos conocimientos también fueron compartidos por los curanderos-religiosos andinos (Brosseder 2014; Mills 1997).

imaginación era a la que adjudicaban el maleficio. Así, por último, sin otra prueba la buscaban para matarla o tratarla de hechicera.³¹³

Algunas décadas posteriores al escrito del padre Figueroa, otros misioneros destacaron el rol que cumplían las construcciones especialmente diseñadas para estas curaciones extraordinarias, en donde se puede comprender que fueron tecnologías por medio de las cuales se acumulaba y reproducía el conocimiento. Esto se puede evidenciar cuando en algunas naciones los adivinos se retiraban a ayunar a unas chozas que tenían en el monte (Chantre y Herrera 1901, 79). El padre Pablo Maroni (1892) relata que los jivaros utilizaban una chocilla donde el hechicero, día y noche, preguntaba quién había quitado la vida a otra persona. Para que después los familiares se pudieran vengar. La descripción original la toma del padre jesuita Juan Lorenzo Lucero cuando estuvo en 1683 entre los “xíbaros”. Lucero describió lo siguiente:

No hay casa de Xibaro que no tenga como media cuadra apartado especial oratorio en que el mayor hechicero de esa casa tiene continuos ejercicios de ayuno, oracion y penitencia, consagrado todo al Demonio. Es la morada propia del principe de las tinieblas, oscura, lóbrega, y tan estrecha, que apenas cabe el ermitaño del Diablo, en cuclillas. Hacia lo más espeso del bosque, tiene la maldita estancia una ventana y sobre una solera que le sirve de atravesano, la cabeza y zancarron del mayor hechicero que tuvo la parentela, que es por medio de quien les habla clara y patentemente este soberbio Angel (Figueroa, Acuña y Bernuevo 1986, 329).

Además de las casas y las prácticas nombradas, el mismo jesuita describió que las acciones del “hechicero” podían ser eficaces si bebía:

El zumo de varias yerbas, cuyo natural efecto es embriagar al hombre con tanto vahido de cabeza, que está del todo y tan por los suelos, que bien se le hace la humildad de ermita que sirve, adora y consulta al que tiene por trono, en pena de su soberbia, la yerba calavera de un embaidor (Figueroa, Acuña y Bernuevo 1986, 329).

No señaló cuál es la hierba, pero se dice que la mezclaban con “guañusa” (¿guayusa?) y tabaco, las cuales cocían hasta que quedara la quinta parte del zumo para después beberla. El padre Chantre y Herrera (1901, 90) entregó más detalles de la práctica de adivinación que los misioneros observaron en estas casas, pues ninguna persona se atrevía a acercarse a la choza por miedo a que se enojara o les matara el adivino. Algunos miraban desde lejos como

³¹³ Se han registrado casos más recientes de acusaciones en contra de brujos en la Amazonía, y de los conflictos que estos conocimientos tienen con el estado peruano (Garra 2016).

gritaba, hablaba mucho o hacia otros gestos. Cuando salía de la choza corría atolondradamente gritando. Después de unos días volvía a su casa para comunicar a los interesados lo que el demonio le dijo en su retiro. Si la respuesta no era satisfactoria: “Da otra dudosa y que tenga varios sentidos para reservarse el derecho de interpretarla á su modo, conforme á lo que el tiempo descubriese” (Chantre y Herrera 1901, 90).

Entre las décadas de 1730 y 1740, los padres Maroni (1892) y Magnin (1998) sumaron otras hierbas que se utilizaban con los mismos procedimientos y cumplían la misma función, aunque tenían otros usos. Una fue la *ayahuasca*,³¹⁴ también utilizada para curarse, principalmente de dolores de cabeza. La *curupa* y el propio floripondio —las más usadas entre los omaguas—³¹⁵ también fueron utilizadas para purgarse. Sin embargo, el padre Magnin (1998, 146) aseguraba que el *piripiri*³¹⁶ fue la más universal de todas, pues con ella le decían que podían hacer rayos, cubrir el cielo de nubes para combatir el calor, defenderse contra sus enemigos, o se las colgaban en sus cuellos como reliquias, entre otras.³¹⁷

La importancia del tabaco de *curupa* en las curaciones extraordinarias se puede observar en los diferentes usos que le daban los omaguas. Juan Magnin describió lo siguiente:

Es más bien uso político entre ellos que otra cosa. Es una habilla que nace en vainitas, fruto de un árbol grande; muélenlas como tabaco en polvo y puesto en un caracol o concha con su vidriera a un lado, como en careta, de dos narigueras, puestas en las ventanas de la nariz, y la punta del cañuto en la concha, con retirar el aliento para adentro, suerben ese polvo que los alienta como el mejor tabaco. Si es mucho, les embriaga para sus visiones (Magnin 1998, 147).

En otros casos, los omagua tenían la costumbre de reunirse alegremente pintados y con sus armas, donde no solamente fumaban o chupaban la *curupa* sino que la preparaban como bebida (Magnin 1998, 147). Más tarde, el padre Veigl también describiría sus usos y características:

³¹⁴ Veigl describía a la *ayahuasca* como: “De los vegetales nocivos cabe mencionar en primer lugar la hayahuasca, lo que significa “soga amarga”, empleada únicamente para prácticas supersticiosas y hechicerías. Este vegetal es de la clase del mencionado bejuco, pero trepa en forma de una cinta ancha, parecida a la corteza de árbol, los árboles más altos. Los indios, al tomar el brebaje preparado con no sé que ritual, van cayendo en prolongado estado de completa inconsciencia” (2006, 182).

³¹⁵ En su visita al pueblo Omagua, el francés Charles Marie de la Condamine (1921) dijo al respecto: “Estos pueblos se embriagan con ellas, durando la borrachera veinticuatro horas, y mientras se hallan bajo sus efectos tienen visiones muy extrañas” (52).

³¹⁶ Veigl (2006) sabía que con un tipo de *piripiri*, pues hay varias especies, pensaban que al frotarlo por el cuerpo podían producir a su voluntad una tormenta.

³¹⁷ Se ha señalado que el *piri piri*, o *nuní* entre los Secoya, son hierbas que los indígenas y mestizos de la Amazonía occidental de Perú y Ecuador utilizan en medicina y rituales “mágicos” (Tournon et al. 1998; Cipolletti 1988a). Existen muchos tipos para diferentes usos determinados.

Los Omagua utilizan muy pequeños recipientes de este tipo para hacer entrar por la nariz las hojas pulverizadas de gurupa. Llamam ‘gurupa’ a las hojitas de cierto árbol; las muelen y absorben el fino polvo, como el tabaco, ya cuando desean estornudar, ya, como dicen, para despejar la cabeza. Se sospecha también que utilizaban la gurupa para practicar una serie de supersticiones (Veigl 2006, 134).

El francés Charles Marie de la Condamine (1921) en su viaje por el pueblo omagua hizo una descripción similar:

Toman también la curupa en polvo, como nosotros el tabaco, pero más aparatosamente. Utilizan una caña hueca, terminada en horquilla y con la figura de una Y, introduciendo cada rama en una fosa nasal; esta operación, seguida de una aspiración violenta, los obliga a hacer una mueca, muy ridícula a los ojos de los europeos que quieren relacionarlo todo con sus costumbres (La Condamine 1921, 52).

Eliane Fleck ha podido obtener descripciones similares en las misiones jesuitas del Paraguay. Por ejemplo, el padre Sánchez Labrador describió que las mismas semillas fueron utilizadas por la nación *mbayás* del Paraguay, consumiéndola como tabaco para tener visiones. La palabra utilizada por el jesuita fue *curupay* (Fleck 2017b, 37). Esta aparente similitud en los nombres y usos de algunas plantas podrían sustentar la hipótesis que tuvieron los jesuitas de Maynas, acerca de que la lengua de los omaguas estaba emparentada con aquellas de las misiones del Paraguay. De ser así, no es extraño que compartieran un nombre similar para la semilla y los usos que le daban a ésta.

Según el padre Chantre y Herrera (1901, 80), los métodos extraordinarios también podían aglomerar un gran número de personas. Lo cual da más sentido a su capacidad de hacer circular y reproducir el conocimiento. Por ejemplo, el preparativo de una noche de toma de ayahuasca consistía en colocar varios bancos a un costado de una casa. Unos para hombres y otras para mujeres. El adivino ponía su cama en medio o hacía un palco donde ponía el brebaje. La preparación consistía en un cocimiento de “vejues” o hierbas amargas, que después de hervirlas durante mucho tiempo quedaba espeso. En pequeñas cantidades, se compartía en pocillos pequeños debido a la fuerza que tenía para trastornar el juicio. Por eso, el adivino tomaba pequeñas porciones. Acorde a la información que recopiló Chantre y

Herrera (1901), tal espectáculo se complementaba con coros por los cuales invocaban al Demonio.³¹⁸

Este discurso de curaciones extraordinarias reforzaba entre los misioneros las representaciones tanto del demonio como las de mentir de los indios. Al proseguir, el padre Chantre y Herrera describió que estando el escenario dispuesto se comenzaba con el ritual. El adivino se sentaba en medio de los hombres y bebía una o dos veces el cocimiento. Luego comenzaba a cantar cuestiones como:

*Viña caie, viñare caie. Que en su lengua es lo mismo que; empieza la función de adivinar. Todo el coro responde de la misma manera, diciendo: viña caie, viñare caie, y lo mismo debe hacer en las invocaciones que se siguen repitiendo todas las palabras del adivino, el cual prosigue: «Achaje, achaje, oye. oye: Revarachaje, revaachaje, oye bien, oye bien. Raige, raige: ven luego, ven luego. Panzi cagi, panzi cagi: no haré lo que me mandas, no haré lo que me mandas.» (Chantre y Herrera 1901, 80).*³¹⁹

El ritual prosigue hasta que el adivino era escuchado. Después de beber por tercera vez el cocimiento, se volvía loco y gritaba haciendo gestos para luego caer en la cama o palco. En ese momento la gente creía en lo que decía y que el demonio se había llevado su alma y entraba en un sueño. Luego de despertar le preguntaban que había visto. Para Chantre y Herrera (1901, 81), la “función de adivinar” se reducía a la ciencia de emborracharse, mentir desvergonzadamente y descifrar a su forma los enigmas.

Por último, el mismo jesuita juzgó que estos procedimientos sólo serían parte del arte de curar cuando al amanecer el adivino se transformaba en curandero. Lo cual traducía en que en la noche actuaban los poderes del Demonio y en el día los de Dios. Sólo así el ahora curandero se dirigía a la casa de la persona enferma trayendo consigo un pilche de agua donde había hecho sus exorcismos, ensalmos y conjuros. Luego se ponía de cuclillas al lado del enfermo y con el vaso en la mano decía entre dientes: “Tal cual palabra en su idioma, que equivale á estas: vete de aquí, sal de aquí, déjale libre. Así habla con la enfermedad y la conjura” (Chantre y Herrera 1901, 81). Aquella descripción la tomó del padre Figueroa, quien

³¹⁸ Estudios antropológicos han interpretado que los cantos y el lenguaje mítico son los medios por el cual las distintas naciones amazónicas entran en conexión con seres espirituales que pueblan los mundos invisibles (Favaron 2011).

³¹⁹ Cipolletti y Payaguaje (2008) sugieren que este ritual pertenece a los sistemas de conocimiento tucano (río Napo), específicamente por el uso de las expresiones “Viña caie, viñare caie”. Según su interpretación, esto significaría lo que actualmente se conoce entre los tucanos como *wiñá kashé* o “los cantos de la *wiñá* (=seres celestes)” (44).

describió que después del anterior procedimiento, comenzaba a chupar la parte herida y otras del cuerpo:

Vsan chupar las partes lesas y doloridas del enfermo, tan fuertemente, que excede á las ventosas, porque chupan y tiran el pellexo, lebantándolo como con tenazas y sacando sangre del y de sus propias encías. En ella dicen sale el mal, y suelen salir fuera de la casa á hechar la saliva ó sangre, cogiéndola entre los dedos para ver si ha salido el achaque (Figuroa 1904, 246).

4.2.2. Curaciones ordinarias

A diferencia de las curaciones extraordinarias, los métodos simples y ordinarios consistían en procedimientos de menor complejidad y más que ser un pacto con el demonio, y a juicio de los misioneros estas técnicas también eran embustes y marañas del “arte del buen médico” (Figuroa 1904). Aquí se acumulan los conocimientos y técnicas que ejecutaba el curandero al amanecer, agregándose los soplos por la boca para expulsar la enfermedad (Chantre y Herrera 1901, 82). Figuroa (1904, 244) describió que daban soplos en el aire, en sus propias manos, en la parte herida o en el cuerpo del enfermo, luego recorrían el cuerpo o cabeza con sus manos, repitiendo varios soplos y palabras entre dientes. Todo con motivo de sacar la enfermedad del paciente. También soplaban las bebidas y comidas que luego entregaban como medicina. Técnicas similares hicieron con el humo del tabaco, algunas veces mezclado con ají u otras hierbas, que soplaban por las narices del enfermo. Estas técnicas perduraron más allá de las descripciones de Figuroa, pues en la segunda mitad del siglo XVIII el padre Niclutsch (2012, 124) afirmó que los métodos ordinarios utilizados por los médicos de los encabellados seguían siendo soplar a los enfermos, bañar con agua fría a quienes tenían calenturas y chupar con fuerza donde las personas sentían el dolor.

Sin duda, descripciones como las de Juan Magnin en la primera mitad del siglo XVIII relevan la separación que los jesuitas veían entre sus técnicas de curar y las utilizadas por las naciones. Magnin (1998, 214) describió que los maynas soplaban sobre los brebajes antes de entregarlos a los enfermos; los yameos soplaban sobre las diferentes partes del cuerpo del paciente, a la vez que cantaban y frotaban sus manos en el lugar del dolor; los pebas chupaban la parte adolorida para después vomitar el veneno frente al enfermo. Sobre esta última técnica se agrega la eficacia que observó Magnin dieron las naciones al polvo de la coca:

Antes de comenzar, el curandero toma coca, que es para ellos un alimento ordinario, triturada en polvo tan sutil que se parece al tabaco más fino. La ciernen en una hoja de árbol cuya carne ha sido quitada de suerte que no quedan sino las fibras, formando así un tamiz finísimo.

Mezclan este polvo como harina de cebada y llenan la boca, enjuagándola un poco antes de tragarla, sin poder pronunciar una sola palabra en todo este tiempo. Después de lo cual, el curandero chupa la parte dolorida, echando gritos espantosos que imitan sucesivamente a los de los sapos, perros, tigres y demás animales hasta perder el aliento y caer sin sentido. Luego, volviendo en sí, vomitan y afirman que con el polvo de coca han chupado y expulsado todo el mal. Es tan grande su fe en la eficacia de este método que, si el enfermo muere, piensan que no es culpa del remedio sino debido a la fuerza superior del brujo autor de su mal (Magnin 1998, 214–15).

Por otra parte, al comienzo de las misiones el padre Figueroa clasificaba la adivinación como un método ordinario, siendo la más utilizada por los médicos o curanderos para llamar el alma del enfermo. Al igual que ocurriera décadas más tarde, se metían dentro de un toldo, colocándose ellos en una *hamaca* y el paciente en otra. Posteriormente, por medio de cantos iba llamando a varias aves y animales para que posibilitaran la curación. O caso contrario, llamaban el alma del enfermo, a veces con más personas del pueblo, diciendo “no te vayas, no te vayas” (Figueroa 1904, 244). Finalmente, chupaban, soplaban o aplicaban hierbas en la parte herida.

Esta técnica se continuaba utilizando en la primera mitad del siglo XVIII, pues una descripción del padre Magnin entre los omaguas puede precisar el vínculo que había entre las deidades y la medicina. Los curanderos omagua atribuían la enfermedad y el no encontrar su remedio a que los *zuaramais* de arriba lo juzgaran así. En otras ocasiones ellos iban a pedir a los *zuaramais* que les entregaran el alma del paciente. Para hacer esto último utilizaban el siguiente procedimiento:

Se tienden en tierra, queda un rato bastante largo como en trance, sin moverse, sin sentir ni entender nada. Vuelto en sí, dice que su petición ha sido oída. Va al difunto que todos los demás han visto expirar y que han puesto en tierra frío y helado. Le da algunos golpes en la cabeza para meterle de nuevo, dice, el alma en el cuerpo (Magnin 1998, 216).

Figueroa (1904) llamó a estas curaciones boberías, donde los mohanes chupaban varias veces al enfermo y les decía que el hechizo salió, fingiendo sacar de sus cuerpos unas piedrecillas que tenían en sus bocas: “Por este mismo estilo y diligencias dan otras veces a entender al enfermo que le sacan culebras y varias sabandijas” (246). Observó que antes de comenzar la curación los mohanes médicos se metían en la boca piedrecitas, trocitos de plátano, raíces, pedazos menudos de aves y peces, cabellos, entre otros. Pese a las marañas o embustes con que juzgaban las artes locales, el mismo Figueroa (1904, 243) reconoció que las naciones tenían hierbas y medicamentos naturales eficaces contra las enfermedades. Para las

mordeduras de víboras tenían todas las contrayerbas, por lo que ninguna persona peligraba de estos achaques. También tenían como remedio eficaz la técnica de chupar la herida, hasta sacar la sangre de la víbora. A lo que se sumaba que aprendieron de los españoles a quemarla. Sin embargo, el jesuita juzgó que por concebir las causas de las enfermedades a los hechizos no siempre conocían la eficacia de todas las hierbas y medicinas naturales (243-44). Por eso acudían a remedios ordinarios como los ya mencionados.

A estas prácticas más tarde Magnin (1998, 214) sumaría la del ayuno. La cual estaba instituida en casi todas las naciones y podía ser ejecutada por cualquiera. Requería comer alimentos específicos en horas definidas del día, sumado a fumar tabaco mezclado con pimienta, mascar tal o cual hoja, exprimir tal o cual bejuco, soplar de una manera definida, y otras más. Admiraba la paciencia, diligencia y esmero que tenían para no omitir ningún detalle. Por eso dice que sus ayunos no fueron superstición, pues era casi un milagro que los aguantaran, además de no quejarse y soportar los dolores.

En fin, los misioneros debieron convivir durante todo el tiempo que duraron las misiones con estas artes curativas, de las cuales fueron formando y reforzando un discurso sobre el demonio, las mentiras y las supersticiones, así como reconociendo la eficacia de ciertas técnicas y plantas. Empero, congelar estas representaciones jesuitas sobre el significado de las enfermedades y las técnicas curativas de los que nombraron hechiceros, puede llevarnos a un grave error interpretativo sobre la transculturación que ocurrió en las reducciones. No se puede dejar de lado estas observaciones y las elaboraciones discursivas sobre las costumbres locales, así como tampoco los intercambios entre las diferentes culturas. Las siguientes secciones apuntan a este segundo sentido.

4.3. ¿Intermediarios o nuevos hechiceros?

En *Nuevo descubrimiento del Gran río de las Amazonas* de 1641, el explorador y padre jesuita Cristóbal de Acuña (1597-1670) dedujo que, en el trayecto en donde acompañó al capitán Pedro Texeira desde San Francisco de Quito hasta el Pará (territorio portugués), al regresar por la misma ruta las naciones del gran río de las Amazonas no tenían un Dios de mayor jerarquía, por lo que pudieron acoger con más facilidad al Dios cristiano. Esto lo retrató por medio de la interacción que tuvo con un indio:

Habiendo oído algunas cosas del poder de nuestro Dios y visto por sus ojos que subiendo río arriba nuestro ejército y pasando por medio de tantas naciones tan belicosas, volvía sin recibir daño de ninguna, lo cual juzgaba era fuerza y poder del Dios que le regía, llegó con grandes ansias a pedir al capitán mayor y a nosotros que en pago del hospedaje y buen agasajo que nos

hacía no quería otra merced sino que le dejásemos allí un dios de los nuestros, que como tan poderosos en todo le guardase a él y a sus vasallos en paz y con salud (Acuña 2009, 110)

Lo que posteriormente observó el jesuita fue que los portugueses acostumbraban dejar una Santa Cruz en los pueblos de los indios, con el propósito de que en algún momento la derribaran para sentenciarlos perpetuamente a servir de esclavos con sus vidas y la de todos sus descendientes. Por eso se negó a levantar una cruz en aquel lugar, además de pensar que los “bárbaros” querían el “madero” sólo para idolatrar su poder. Pese a su negativa, le aseguró al indio que su Dios le haría siempre compañía: “Que le pidiese lo que había menester y fiase de él, que algún día le traería a su verdadero conocimiento. Bien persuadido estaba este indio de que no eran sus dioses los más poderos de la tierra, pues quería libremente le dejasen otro mayor a quien obedecer” (Acuña 2009, 111).

En los próximos años se hizo realidad la promesa de Acuña, ya que la Compañía de Jesús llevó el verdadero conocimiento de Dios, no sin ser esta promesa la fuente de muchas controversias. Así como la Santa Cruz, objetos como el arcabuz o mosquete generaron nuevas traducciones en los indios. En la segunda mitad del siglo XVII, los relatos jesuitas describen una enfermedad causada por condiciones muy diferentes a las que se describen en la sección anterior. En *El Marañón y Amazonas* de 1684, el padre caleño Manuel Rodríguez (1630-1684) describió una clase de enfermedad se debía a los relámpagos, truenos y rayos que los naturales oían y veían salir de los arcabuces españoles (192, 206). Francisco de Figueroa (1904, 121) rescató una experiencia del padre Lucas de la Cueva, quien llegó acompañado de españoles e indios a la nación de los xeberos, cerca del río Guallaga, donde un cacique cocamilla le comunicó que los “barbudos” se morían sólo al oír el estruendo del arcabuz, o les producía enfermedades como cámaras, catarro o dolor de costado. El mismo padre Figueroa hizo una descripción más precisa del fenómeno:

Son de tal calidad, que asustados de ver españoles y oír los arcabuces se les debe immutar la sangre y corromperse, de modo que les ocasiona y causa mortales enfermedades y contagios. Es comun en estas naciones que se han descubierto llamar al español con el nombre de Diablo; sin duda por lo que les asombra, malos efectos que les ocasiona y otros que temen (Figueroa 1904, 121).³²⁰

³²⁰ Los cambios en la sangre seguían siendo una parte fundamental del conocimiento médico jesuita hasta fines de su expulsión. José Sánchez Labrador, jesuita expulsado en el siglo XVIII de las Misiones del Paraguay, adoptaba ciertos conocimientos médicos ilustrados para describir la mecánica y economía animal que permitía comprender la salud, la enfermedad y la muerte. Según esta teoría la sangre tomaba un rol central, pues se renovaba, mantenía, perpetuaba y decaía (Fleck 2017a). La fermentación violenta de la sangre podía descomponer los órganos, así el alma recibía un sentimiento doloroso que afectaba al cuerpo para producir la

Figuroa había traducido estas experiencias al conocimiento que los misioneros jesuitas en América manejaban en presupuestos teóricos hipocrático-galénicos (Fleck 2017a), teorizando que el estruendo de los arcabuces, el olor de la pólvora y el asombro de las balas, inmutaba y alteraba los humores de los indios creando achaques mortales.

Se vuelve a reiterar que desde temprano los jesuitas observaron que los indios veían en el español o el misionero la figura del Diablo, pero no fue la excepción. La exploración en base a sus propios conceptos e intereses sobre esas nuevas experiencias llevó a una traducción de las creencias locales al modelo mental de la existencia del Diablo. Hacia la década de 1740, el padre Magnin (1998, 229) confesó que los primeros pasos de las conquistas espirituales en la selva no se debían a la eficacia de la cruz, sino al terror del mosquete. Los naturales le afirmaron al jesuita que el Diablo se les aparecía en forma de viracocha³²¹ con el fusil al hombro. El mismo jesuita dijo los nombres que localmente les daban al Diablo o al viracocha, pues los omaguas lo nombraban *may* y los Yameo *romala* (233). Magnin describe que un misionero envió a un viracocha, muy blanco, a rogarles a unos caciques Yameo para que fueran a vivir a la misión, donde este viracocha no ignoró que lo llamaban *romala*, Diablo para Magnin (233-34). Según Magnin, los Yameo después de examinar cuidadosamente el fusil que llevaba el viracocha, lo nombraron “cerbatana portuguesa”, por la admiración que tuvieron a la violencia de sus efectos (234).

Asimismo, Magnin describió que en algunas partes de la misión baja los naturales aseguraban que en las selvas había una clase de “salvaje” que con silbidos y sortilegios atraía a la gente a senderos apartados. Después de extraviarlos, les provocaba hambre y miseria. Otras veces, ingresaban a escondidas en los caseríos o casas que tenían en los montes para robar a “los niños tiernos”, que posteriormente devolvían flacos y con la “piel pegada a los huesos”. El misionero creía que estos relatos eran una mala broma, pero:

Se refieren tantos casos sucedidos a personas tan diversas, que apenas hay naciones que no teman a estos salvajes, a quienes ellas distinguen del Diablo al que llaman “Supai”, mientras

enfermedad. Cuando la sangre dejaba de circular y causaba la descomposición de los órganos, el alma ya no podía recibir la impresión de los objetos sensibles causando la muerte.

³²¹ La palabra viracocha fue utilizada para significar cualquier tipo de mestizaje por lo jesuitas: “Llamamos Viracochas propiamente a los españoles puros. Es el nombre que los indios del Perú dieron a los primeros conquistadores y que equivale a “hijos del sol” que era el dios que ellos adoraban. Pero no deja de aplicarse a menudo a todos los que tienen parte de sangre española, mezclada con otra sangre, porque después de la conquista, las diversas naciones se mezclaron y han resultado hombres de colores diferentes con toda clase de matices. Había tres naciones primitivas: blancos, indios y negros. De su mezcla se han formado después otras clases de hombres conocidos con los nombres de mestizos, mulatos, zambos, cuarterones, puchuelas, saltarás, etc. Nombres todos estos, antipáticos y despectivos, razón por la cual los llamamos a todos indiferentemente viracochas para no llamarlos con su verdadero nombre” (Magnin 1998, 229).

que a estos salvajes les dan el nombre de Yashingos. Se debe decir que es el mismo diablo que bajo la figura de estos salvajes viene a engañar de esta manera a estos indios (1998, 150).

En definitiva, para Magnin el *yashingo* era un salvaje que se escondía en la figura de Diablo y que les provocaba enfermedades.

Estos relatos del padre Magnin demuestran el trabajo jesuita para hacer permear la figura del Diablo por diferentes significantes (español, misionero, viracocha, *yashingo*, *romala*, *may*) producidos en los encuentros culturales. Debido a las salidas y entradas constantes de las misiones, no se puede saber si los indios o naturales les dieron el significado cristiano al significante Diablo, o solo lo transculturaron a algo nuevo. Esto se mantuvo hasta el fin de las misiones, cuando décadas más tarde el padre Niclutsch (2012), quien ejercía su misión en el río Napo, estudió las significaciones que tenían algunas palabras entre los “encabellados”, observando lo siguiente: “Por ejemplo *huati* para los cabeliados quiere decir diablo y cuchillo. Cuando el indio dice: *huati insiche*, quiere decir: dame un cuchillo. Si dice pero *huati raye* quiere decir: viene el diablo” (Niclutsch 2012, 155).

La variedad de significados que pudo tener el Diablo, tanto para jesuitas como para los naturales, se puede apreciar en un ejemplo contemporáneo a nosotros. En un esfuerzo por comprender la transformación del significado de la palabra secoya (río Napo) *wati*, en 1983 María Cipolletti (1985) mantuvo conversaciones con el curaca tucano Fernando Payaguaje, donde Cipolletti le comunicó el significado que Niclutsch tuvo para la palabra *huati*, que para esta autora es el mismo significante que *wati*. De esto pudo obtener que en 1983 la palabra *wati* significaba entre los secoya a los seres míticos que auxiliaban en las curaciones. La misma autora al estudiar un manuscrito de 1753, muy probablemente escrito por el padre Martín Iriarte,³²² denominado *El arte de la lengua de los encabellados (tucanos) del río Napo*, pudo comprender el nombre y las cualidades para curar que tuvieron los especialistas de esa nación:

Adivinar, *viniare caye*. el q[que] canta *vinia Pain*. /Estos *Vinia Paines* son como los sacerdote/tes. Gentiles: Cantan y llaman al Diablo/para adivinar cosas futuras y aun precen/tes urtos [hurtos]; y curar enfermos. para siembras/y otros embustes y como el demonio coop/era en estas peticiones lo cren [les creen] a estos/ *Vinia Paenistas* y assi son temidos, y obedecidos entre ellos [...] Adivino *Vinia Pain*, y tanvien [También] curandero./ (Cipolletti 1992, 193).

³²² Contemporáneo de Manuel Uriarte (1986), quien en sus diarios adjudica a Iriarte haber escrito varias traducciones de las lenguas locales, entre ellas de las naciones del río Napo. Martín Iriarte fue misionero en el río Napo desde antes de la llegada de Uriarte.

Según la interpretación de Cipolletti (1992, 193), el concepto central es “viniá”. En donde “viniare caye” (adivinar en el manuscrito) puede ser traducido actualmente como “*kashe* significa «hablar», o sea «hablar de vinia»”, y “vinia pain” se traduce como “«persona» o «viviente»-vinia (pái = «viviente»)”. En el manuscrito ella reconoce a la palabra “vinia” como la actual *wiñá* que denomina a las deidades celestes y posee los significados de eterno, tierno, que no muere, fresco (Cipolletti 1992; Cipolletti y Payaguaje 2008). Según le dijeron los actuales curadores secoya, no se puede nombrar al “shaman” *wiñá pāi* y solo “la posibilidad suena a sus oídos como blasfemia” (Cipolletti 1992, 193) al ser comparados con esas deidades.

En el mismo manuscrito que estudió Cipolletti, Carvalho (2015a) ha visto que el uso de la hierba pegí permitía al jesuita que lo escribió acomodar en su conocimiento, para después hacerlo circular entre los encabellados, la posibilidad del pacto demoníaco. La ingesta de *pegí* fue representada de la siguiente forma: “floripondio, peghi. Esto es lo que uzan mas los vinia paenistas, ya para adevinar o para pedir algo al Demonio. Çiertamen[te] los antiguos alcansaron pacto con el Demonio, por medio desta mata” (Carvalho 2015a, 776).

Para Cipolletti (1992), los atributos que el manuscrito atribuye al *wiñá pāi* son los mismos que en la actualidad. Especialmente la de cantar para entrar en contacto con otros seres. Pero, a partir del manuscrito y las observaciones de la gente secoya, pudo deducir un cambio semántico: “la denominación del especialista religioso ha cambiado –en la actualidad se lo llama yajé ûkukẽ = «bebedor de yajé»” (194). Su primera hipótesis de tal cambio semántico es que en el siglo XVIII el rol de los *kuraka* o *shamanes* haya sido más destacado que en la actualidad, donde sus atributos y poderes los hicieran comparables con deidades. La segunda es que al ser nombrados *wiñá* (los que no mueren) se les atribuyera una vida más larga e incluso la inmortalidad.

Este cambio de significado con respecto a quien curaba en las fuentes jesuitas, y que Cipolletti ha explorado comparando significados del siglo XVIII con los más recientes, ha llamado mi atención porque mientras avanzaba con la lectura de las fuentes me fui preguntando si los jesuitas al utilizar e intercambiar conceptos como Diablo o Dios se referían también a aquellos individuos que curaban en las naciones. Por supuesto, predominaban para esos significados palabras como hechicero, brujo o mohán. No obstante, en las relaciones codificadas en objetos como la cruz, el arcabuz o el yashingo aparecen significados ocultos sobre las representaciones de Dios y el Diablo, así como de la importancia del curandero,

hechicero o brujo en la producción del conocimiento médico y la intermediación de los misioneros, por lo cual haré el esfuerzo de traducir tales intercambios.

Muchas veces los misioneros expresaron que en algunas naciones observaron que adoraban o no a sus dioses. En el año de 1641 el padre Cristóbal de Acuña generalizó lo siguiente: “Adoran ídolos que fabrican con sus propias manos, atribuyendo a unos el poder sobre las aguas, y así les ponen por divisa un pescado en la mano; a otros escogen por dueños de las sementeras, y a otros por veladores en sus batallas” (Acuña 2009, 110). Le comunicaron que sus dioses bajaron desde el cielo para acompañarlos y hacerles el bien. Mientras que, por otro lado, pudo observar que no usaban ceremonias para adorarlos, pues los tenían olvidados en un rincón hasta cuando fuera necesario. Por ejemplo, llevaban al ídolo en la proa de las canoas como esperanza de la victoria en sus batallas o le otorgaban el dominio de las aguas para tener buena pesca (40). Así fue que descubrió que estas naciones tenían diversos dioses y no uno de mayor jerarquía.

En la búsqueda del conocimiento de Dios, años más tarde Figueroa (1904, 234-325) tomó prestado de otros misioneros de la Misión Alta la descripción de los dioses que la nación Mayna representaba en ríos u otros lugares. Según la interpretación que hacen los jesuitas de los relatos locales, cerca de la ciudad de San Francisco de Borja se encontraba el “pongo”³²³ de “mansariche”,³²⁴ cuyo origen se debía al encuentro de dos dioses (uno bajando y otro subiendo por el Marañón). En lo alto del *pongo* y dentro de una cueva vivía un Dios superior nombrado “Yñerre”, junto a su mujer la “Madre del Agua o yacumama”. Lo interesante de este mito es que tres indios fueron donde *Yñerre*, falleciendo dos a causa de los murciélagos. Mientras que al último, *Yñerre* le enseñó las medicinas con que aprendieron a curar. Según los jesuitas, este habría sido el origen mítico del conocimiento medicinal que luego fue transmitido a las parcialidades Maynas. Muy probablemente a partir de otros mitos, quienes cumplieron el principal rol de comunicar ese conocimiento fueron los hechiceros que Cristóbal de Acuña (2009) reconoció durante su viaje en todas las naciones que visitó. Según este jesuita, la gente los consideraba sus maestros, predicadores, consejeros y guías, así como temían el daño que podían hacer (41). Es más, veneraban sus huesos como si fueran reliquias de santos, colgándolos en el aire o en las mismas *hamacas* donde dormían.

³²³ Los misioneros traducían pongo como un paso peligroso por un río, especialmente cuando habían crecidas, cuyo relieve se conforma por una angostura o paso muy angosto labrado en una peña alta.

³²⁴ Figueroa (1904) explica que la palabra *mansariche* provenía del nombre asignado a los papagayos que habitaban en aquel lugar.

Hacia la década de 1730 el padre Maroni (1892) interpretaba que los omaguas, yurimaguas y otras naciones tenían algún conocimiento de Dios. Según él, lo conocían por “zumi topana”, que en comparación con otras naciones del Marañón, no le daban ningún culto. Pero no tuvo ninguna duda en que sí conocían al Diablo, de quien aprendían los abusos y maleficios para concretar sus venganzas. Empero, en contraste con el Dios que Maroni representó en el *zumi topana*, casi una década más tarde Magnin realiza una interpretación más compleja sobre las divinidades omagua. Interpretó que el conocimiento que obtenían los hechiceros, brujos, curanderos o médicos omagua provenía de creencias sobrenaturales. Magnin interpretó que se admitían dos moradas distintas en la otra vida y dos clases de habitantes: “Los de arriba que llaman ‘Ehuaté Zuaramay’ y los de abajo que llaman ‘Ehuepé Zuaramay’” (1998, 215). Los de arriba habitaban encima del sol y los de abajo en las aguas. Los que vivían bajo el agua, los que Magnin (1998) comparó con los condenados de la religión cristiano católica, no sufrían ninguna pena con placeres de toda clase, bebían y comían todo lo que querían. Como el mismo lo ejemplifica: “Se han visto realmente indios echarse al agua y quedarse allí largo rato y volver borrachos con las manos cargadas de calabazas (‘mocaguas’) llenas de masato y de otras bebidas recién preparadas” (215).

Por otro lado, interpretó a los de arriba, los bienaventurados en la creencia cristiana, como los antepasados (Magnin 1998, 215). En esa morada vivían con más abundancia y era el lugar donde iban las almas de los mortales. Dijo que los omaguas creían que los de arriba habitaban la morada de los más famosos “brujos”, pues se creía que éstos bajaban algunas veces a animar el cuerpo de algún indio. Intercambiaban las almas y sus nombres por medio del uso del “curupa”. La del indio subía al cielo y la del brujo animaba al indio. Según Magnin, entre los omaguas este fue el origen de sus médicos y las razones del por qué les tenían reverencia y miedo, ya que estaban convencidos de que no podían quitarles la vida (215). Eran totalmente inmunes, incluso a lo maleficios que creían era la única razón de la muerte de los indios.

Los brujos tenían un estatus divino entre los omaguas y eran a la vez sus curanderos, quienes tuvieron la forma ordinaria de, por medio de un ritual, meterles nuevamente el alma en el cuerpo (Magnin 1998, 216). Para Magnin no eran más que malabarismos, pues pese a todas las amonestaciones de los misioneros a todos los indios, no lograron que renunciaran totalmente a estas costumbres (216). Sumadas a estas dos clases de gente del otro mundo, también admitían la existencia de los “mays”, traducidos como demonios por Magnin (1998, 215-16). Éstos no sufrían ningún tormento en lo que los jesuitas nombraban infierno, más

bien eran utilizados por los brujos para buscar curupa, floripondio y maderas, con las cuales se decía producían relámpagos y truenos.

Esta objetivación que hizo Magnin (1998), además de facilitar un indicio de lo que significaban los brujos en la nación Omagua —así como en otras naciones de la Misión Baja según Maroni— en la primera mitad del siglo XVIII, permite interpretar un significado de la palabra alma que los misioneros buscaban entre las naciones. Magnin agrega que el pueblo Omagua creía en que los de arriba y abajo a veces combatían entre ellos para ganar el alma de un habitante. Dentro de este conocimiento instituido el alma estaba mediada por otros seres que la podían arrancar y otros más sabios que la podían devolver al cuerpo. Los indios se convertían en *may* de arriba, pues allí iban sus almas. Pero los *may* también les quitaban sus almas, que después el curandero les regresaba. Incluso en esos lugares podían seguir disfrutando de los placeres de la vida. Esta controvertida traducción demuestra que todavía en la primera mitad del siglo XVIII los autonombrados cazadores de almas seguían reflexionando el por qué los indios seguían creyendo en la vida después de la muerte o que el alma podía estar en esos espacios de arriba o abajo y regresar a su portador enfermo.

Los jesuitas tradujeron con las palabras hechicero, brujo, mohán o adivino a quienes invocaban al demonio o utilizaban marañas y embustes para saber si el enfermo que curaban sanaría o moriría. A quienes en otros casos también nombraban curanderos o médicos, especialmente cuando se trataba de curar las enfermedades.³²⁵ También utilizaron nombres locales para sus propias representaciones, así por ejemplo Manuel Uriarte (1986, 319 y 403) los conocía entre los omaguas con las palabras *zumi* o *xumiari*, y en los Encabellados Niclutsch (2012, 124-26) los nombró *quaneque*. Es probable que estas palabras en su acepción original puedan haber representado la ambigüedad de aquellos a quienes los indios llegaban a venerar sus huesos o hasta temerles. Los jesuitas utilizarían y aprovecharían tales ambigüedades para intercambiar sus conocimientos y darle mayor eficacia al proceso evangelizador, traduciendo la figura del Diablo en quienes los indios también veneraban.

Este proceso de transculturación se puede observar en los significados que fueron tomando los misioneros entre las distintas naciones. Hacia mediados del siglo XVII, Figueroa (1904, 235) relató diferentes significados del origen de los temblores: los maynas creían se debía a Dios,

³²⁵ Si bien el relato de las tecnologías de curación está basada en las experiencias que recopilan los misioneros sobre hechiceros, que es muy posible dominaran este conocimiento, las mujeres también habrían cumplido un rol poco documentado en la economía del conocimiento. De los pocos relatos que se han podido encontrar, Magnin (1998) describe a una anciana que practicaba la medicina, además de hablar con los pájaros y utilizar la “marica” o “campana”.

por su parte los xeberos porque Dios se levantaba en el lugar donde el cielo se juntaba con la tierra, y los roamaynas porque Dios levantaba la mano con que sostenía la tierra. Este conocimiento sobre la causa de los temblores parece haber sido compartido por varias naciones del Marañón. Pablo Maroni (1892) reprodujo parte del Diario del viaje (1689-1691) del padre Samuel Fritz (1654-1728) desde la Grande Omagua hasta el Pará, y su regreso (434-451),³²⁶ desde el cual se podrán comparar los relatos de Figueroa con lo experimentado por Fritz. Cuando el padre Samuel Fritz regresó de su estadía en el Pará en 1691, debido a una enfermedad de hidropesía que los jesuitas de ese lugar le curaron, dijo que indios Urubú estuvieorn alborotados por verlo, pues le dijeron que un temblor y reventazón horrible ocurrió cerca de ese lugar por su culpa: “Y que se habían de consumir todos, si los portugueses no me restituyeen a mi misión” (Maroni 1892, 445). El padre juzgó que esto fue una mentira, así como otro rumor que se creó cuando él estuvo en el Pará: “Que ya me había hecho pedazos, pero que yo era inmortal; que luego mi alma hizo juntar los pedazos y entró otra vez al cuerpo” (Maroni 1892, 446).

Sin duda, estas descripciones de Fritz ponen de manifiesto que algunas naciones comparaban a los misioneros con sus dioses. Lo que puede ejemplificarse con otro rol adjudicado entre los yurimaguas al mismo padre Fritz. En su primera peregrinación a esta nación, aquellos naturales tenían noticia de las costumbres y obras prodigiosas del padre, por lo cual dudaban si era mortal o un espíritu malo del otro mundo. Según Maroni, compararon al padre Fritz con: “un espíritu malo [que] les dominaba y tenia sujetos con tanta despotiquez, que cuando en cuando les sobrevenia de repente y les azotaba cruelmente, y cuando se iba, embarcándose en una canoa, se perdía á vista de todos, sumiéndose en el profundo del Marañón” (Maroni 1892, 430).

Fritz pudo averiguar que al espíritu o Diablo que él reconoció, los yurimaguas lo nombraban *guaricana* y los aizuares *solimoens*. De acuerdo a los yurimaguas:

Desde el tiempo de sus antepasados visiblemente venia y asistia en sus pueblos y le hacian siempre su casa apartada del pueblo dentro del monte y allí le llevaban bebidas y los enfermos para que los sanase [...] cuando venia [...] tomaba el Diablo un azote [...] de una correa del pelleco de *Vaca marina*, y nos azotaba en el pecho hasta sacarnos mucha sangre. [...] Haciamos esto, dicen, para hacernos valiente. Las figuras que tomaba eran de tigre, puerco y de otras bestias; ya se hacia gigante, ya enano (Maroni 1892, 436).

³²⁶ Esta información volvió a ser reeditada por Marcos Jiménez de la Espada, edición de la cual se ha obtenido la obra de Maroni.

Tales guaricana o solimoens parecen representar a un brujo o curandero, tanto por vivir lejos de los indios, proceder con acciones rituales (acercarse a castigar) y curar a la gente enferma. Cuando Fritz conoció la existencia de tal espíritu, procedió a bendecir y plantar una cruz para asegurar que en adelante el demonio no tuviera tanto poder sobre ese pueblo. Posteriormente preguntó si el *guaricana* les había pedido que no lo admitiesen o matasen, a lo que respondió el curaca Mativa: “Desde que veniste vos [...] la primera vez y plantastes la Cruz, ya no quiere venir más al pueblo ni quiere sanar más a los enfermos que le llevan algunos a su casa; por eso á vos les llevamos ahora á que los receis el Evangelio y no se mueran” (Maroni 1892, 436). Este ejemplo demuestra que por medio del intercambio de abstracciones como Diablo o espíritu, así como de objetos como la cruz, se producía un proceso de transculturación que ocultaba la experimentación de nuevas relaciones sociales, instituyendo un nuevo conocimiento que amalgamaba tanto las formas de conocer de los Yurimagua como las del padre Fritz. Después de eso, como Fritz dijo recoger del curaca, fue al padre jesuita a quien le llevaban los enfermos.

Cuatro décadas más tarde, nuevamente el padre Pablo Maroni (1892) rescató otras experiencias de los misioneros, esta vez del padre Enrique Richter para ejemplificar las pugnas entre los misioneros y sus enemigos los mohanes, así como que estos últimos no siempre rechazaban intercambiar objetos cristianos. Richter ingresó en el año de 1685 al río Ucayali, en donde fundó la reducción de la Santísima Trinidad de los Cunivos. Por las rancherías que anduvo, trató que los indios conceptualizaran la excelencia del bautismo y la doctrina cristiana, pero fue constante sus pugnas con los mohanes para ganar el alma de los indios. Según relata Maroni (1892, 394), un mohán se valió de embustes para alejar a la gente de la doctrina cristiana, esparciendo el rumor de que quienes acudieran a la iglesia morirían hechizados y sería la causa para que entraran pestes y otras desdichas. Con temor, mujeres y niños se fueron alejando de la doctrina.

Comprendiendo el padre lo que sucedía por esos embustes, llamó a la gente que se reuniera. Allí les dio: “Los medios más eficaces para preservarse de cualquier hechizo; sobre todo los exhortó á usar con frecuencia de la señal de la cruz y agua bendita, añadiendo que esas eran las armas de que él mismo usaba y con que se había librado de muchísimos peligros” (Maroni 1892, 395). Las personas creyeron en las palabras del padre y así se habría desvanecido el temor. Para justificar los remedios de Richter, Maroni señaló que el testimonio de un hechicero dio legitimidad a las palabras de misionero, pues después de haber querido hechizar varias veces al padre no obtuvo ningún resultado. Al experimentar esto, el hechicero pidió a

un niño que asistía en la casa de Richter un “retacito” de la sotana del padre, con motivo de “llevarlo siempre al pecho y hacerse, como él decía, impenetrable á ciertos huesecillos envenenados con que otros hechiceros solían procurarles la muerte” (395). Para desterrar a los hechiceros y adivinos, el padre Richter utilizó reliquias de Nuestro Señor Padre Ignacio de Loyola:

Pues jactándose aquellos vanamente que en su ciencia consistía el remedio de toda enfermedad, especialmente de partos peligrosos, publicó el Padre que tenía otro remedio mucho más eficaz, y era la reliquia del santo. Creyeron muchos la promesa, y el santo fue acreditándola con patentes y repetidos prodigios (Maroni 1892, 396).

Estas nuevas acumulaciones de significados trajeron consigo lo que el padre Maroni (1892) nombró “virtudes y costumbres de los ya reducidos a la fe” (159). El padre marcó una distinción y cambio entre los nuevos cristianos reducidos a los pueblos y aquellos salvajes de los montes. A estos últimos los describió como fieros y bárbaros, con inclinación a las matanzas y la embriagues, sin ninguna sujeción a sus principales y como quienes mantenían arraigadas las costumbres de sus antepasados. Los reducidos a la vida en los pueblos fueron aquellos que tenían la capacidad de aprender la enseñanza cristiana, cuya principal virtud era la: “Sujeción y obediencia destas fieras, para decir así, recién amansadas, á los mandatos y disposiciones destes misioneros” (159).

Maroni aseguró, como lo haría más tarde con bastante detalle el padre Manuel Uriarte, que los padres vivían sin el resguardo de españoles, por lo que daba gran valor a la sujeción voluntaria para la explicación de la doctrina cristiana. De lo contrario: “Ni hubiera cosa más fácil para los indios como deshacerse de los pocos que hay en algunas reducciones y retirarse á sus antiguas ladroneras, para vivir á su arbitrio, pues los ríos y sendas que se encuentran á cada paso, los están convidando para eso y les ofrecen toda seguridad” (Maroni 1892, 159). Por todo esto, el padre Maroni afirmó que ningún indio o india se ausentaba del pueblo sin pedir la licencia del padre misionero. El mismo les daba licencia para beber y holgazanear, mientras que los indios aceptaban humildemente los castigos que les daba. Asimismo, sustentaban de alimentos y regalos a los misioneros, los acompañaban a tierras de infieles o de un pueblo a otro. Maroni, así como otros misioneros también lo describieron varias veces, recalcó que los indios llegaban a querer muchísimo a sus misioneros, pues cuando estos se ausentaban de sus pueblos la gente caía en llantos y lamentos. Sin embargo, esto también provocaba inconvenientes, ya que si se ausentaban demasiado los indios regresaban a su vida en el monte.

La institución cristiana encarnada en los misioneros, fue representada con especial particularidad por Maroni (1892) en que aquella gente que solicitaba el sacramento de la confesión (163). Según el misionero, esto lo hacían especialmente cuando tenían una peligrosa enfermedad, llamando entonces con ansia al padre para que los ayudara con la confesión: “Como ellos dicen, á echar sus culpas” (163). Tal eficacia tenía la confesión, que el padre Maroni relató un caso particular:

Pocos años ha, pasando por un pueblo de los más modernos cierto Padre ignorante de la lengua de aquella nación, luego que le vieron las indias, puestas de rodillas, le rogaron las confesase; respondioles el Padre era nuevo en la tierra y no sabía su lengua; ellas dijeron que á trueque de ponerse en gracia de Dios se sujetarían a decirle sus pecados por medio de un interprete (Maroni 1892, 163).

Para poder justificar su argumento de las virtudes de los nuevos cristianos, Maroni rescató las palabras que un superior de las misiones hizo en 1733:

Es ciertamente de admirar lo que se á conseguido con esta gente en conservar á los unos en su inocencia y en apartar á otros de sus malas costumbres. Tocantes los primeros, pudiera parecer exageración, y no es sino pura verdad, el que muchísimos, y en algunas naciones los más dellos, vivan años enteros con tanta integridad, que no se halle en ellos delito grave, y aun en muchos tenga el confesor su mayor trabajo en descubrir alguna materia cierta para la absolución (Maroni 1892, 164).

Así como la confesión se había instituido como un remedio eficaz para los indios reducidos, hacia el fin de las misiones hay otro ejemplo de lo profundo que estaban calando las técnicas cristianas. En 1764, el padre Manuel Uriarte describió que un iquito de nombre Ibón se acercó a él pidiéndole perdón por no haber llevado algunas charapillas debido a que lo habían espantado³²⁷ los “chauras del agua”. El padre lo llevó a su casa para examinarlo y saber qué eran los *chauras* del agua. Ibón le comentó que estando con otro mocetón cerca del río asando yucas y peces: “vieron salir del río dos indios desnudos, les pidieron de comer, hablaron y dijeron: “Vosotros tenéis lanzas; nosotros no tenemos; no nos matéis; seamos amigos” (Uriarte 1986, 384). Y él, asombrado, les dió lo que tenía; comieron y se volvieron a sumergir

³²⁷ Uriarte también reconoció la importancia de ciertos sentimientos como causantes de enfermedades entre las naciones. Un día encontró a uno de sus mitayos agonizando porque sintió “uaqui” (tristeza) al no poder llevarle pájaros ni monos al padre. Por tal motivo, el indio bebió una porción de veneno. Uriarte lo encomendó a la Virgen y a San Javier para proceder a curarlo haciéndole tragar una porción de miel y azúcar (los misioneros habían aprendido de los naturales a contrarrestar el veneno comiendo o bebiendo cosas dulces) con que la sangre se iba congelando. Así describe Uriarte la causa de la enfermedad: “Esta desgracia tenía esta nación de yameos, porque era melancólica, y por cualquier disgusto tomaban alguna cosa que la matase. Y así, era preciso predicarles continuamente sobre esto, y procurar alegrarlos en sus tristezas” (Uriarte 1986, 489).

dentro del agua. Con su compañero regresaron espantados al pueblo. Le dijeron al misionero que sólo de sus abuelos había oído la existencia de los *chauras* o diablos para el jesuita. Uriarte le replicó: “¿No te acordaste de hacer la cruz?”, y él respondió que con la turbación no se acordó primero; mas luego sí, aunque con disimulo; y entonces se volvieron” (385). Luego el misionero tuvo noticias de que las naciones portuguesas tenían las mismas apariciones.

El transculturado conocimiento que habían instituido los misioneros en las reducciones también daba paso a renovadas interpretaciones del acontecimiento descrito anteriormente. Fue tal la impresión de Uriarte (1986) que teorizó lo ocurrido, ayudándonos a comprender que para fines de las misiones la percepción de estos fenómenos no fue significada como en sus predecesores. Primero llegó a la conjetura de que los indios no tenían ningún motivo para mentirle pues no había ninguna urgencia en traer nada que no fuera agradecido o pagado. Luego cuestionó que el Diabolo se presentara como *chaura* del agua, porque no encontraba ninguna razón de que fingiera ser indio y después volver al río. Así también que los indios no quedaran con espanto: “que en otras partes he tocado, trataron con el común enemigo, y los más han muerto presto” (385). Para poder darle sentido a lo ocurrido se baso en el religioso fray Benito Jerónimo Feijó para creer que un “hombre” podía acostumbrarse a vivir dentro del agua, apoyándose en el caso de un tal Vizcaíno que: “se cogió en redes y hechas las cuentas había desaparecido en el puerto de su tierra siete años había” (385). Es más, toma de la Historia de China que algunos malhechores condenados a muerte eran fijados y sumergidos hasta el cuello con cadenas dentro de los ríos, lo cuales podían vivir quince o veinte días sin morir ahogados. Por esas comparaciones no le extrañaba que los iquitos anduvieran en el agua. En otras palabras, sus conjeturas explicitan que el *chaura* era un indio.

Con las descripciones que he reunido he querido exponer la labor de intermediarios que tuvieron los padres jesuitas en los significados de la curación. Una serie de objetos y abstracciones sirvieron como medios para traducir significados tanto por parte de los misioneros como de los naturales. Como ha propuesto Eliane Fleck (2014) para el contexto de interacción en las misiones del Paraguay, las reducciones funcionaban como espacios de reinvencción de significados y para la construcción de una religiosidad propia de los misioneros.

Estas interacciones permiten reflexionar sobre dos cuestiones. La primera, en donde la interpretación de Magnin puede apoyar la hipótesis de Cipolletti (1992) sobre un antiguo significado que tenían los curadores. No son los mismos pueblos tucanos con que reflexiona

Cipolletti, pero aquella información que ha dejado Magnin, así como las de Maroni, permiten observar que los curadores omaguas instituían un conocimiento que estaba más allá del que podía obtener cualquier persona. Además, su inmortalidad era representada en poder intercambiar su alma con la del indio, así como devolver el alma al cuerpo. La segunda, implica el intercambio de significados que posibilitó que los misioneros pudieran ocupar el lugar de los hechiceros. Eliane Fleck (2014) ha discutido, a partir de las cartas annuas del Paraguay, sobre los procesos de disputa entre los misioneros y los curanderos por los cuerpos y las almas de los indios. Por eso, a partir de las indagaciones cuidadosas, pero que a la vez servían a sus intereses, que hicieron los jesuitas en sus escritos, no es descabellado pensar que no les incomodó transformarse en lo que ellos significaron como hechiceros, para llevar a adelante el proceso de evangelización que describen misioneros como Pablo Maroni y Manuel Uriarte en algunas reducciones.

4.4. Una controvertida medicina para el alma

Retomando la descripción con que abrí este capítulo, en la misma peste de viruelas que hubo en 1642 es significativo resaltar la interacción que el padre Figueroa tuvo con un indio ladino en la lengua del inga (quechua). Cuando el padre y el indio el ritual ejecutaron el sacramento de la confesión, el padre se dio cuenta que dicho indio se confesaba una y otra vez. Al darse cuenta del alto número de pecados que confesaba, Figueroa describió la siguiente interacción:

Le dije: no mientas, sino di solo los pecados que as cometido. Me respondió: no, Padre; para salir bien de la enfermedad es menester confesarse bien; pareciéndole que estaba el negocio de la buena Confesión en decir muchos pecados, y no había como sacarle de eso. Tuvo suerte que no muriese en esa peste (Figueroa 1904, 26 y 27).

Esta descripción vuelve a demostrar la resignificación que desde comienzos de las misiones los indios dieron a los sacramentos cristianos.

Todavía en la primera mitad del siglo XVIII los misioneros seguían descubriendo naciones y parcialidades en la Provincia de Maynas, por lo que no se pueden generalizar estos acontecimientos a toda la selva. No obstante, se puede asegurar que los padres o cazadores de almas se desplazaban a toda prisa cuando hubo pestes que asolaron las reducciones, con motivo de aplicar los santos sacramentos, en especial para no perder el alma de los indios. Además de los intercambios de conocimientos que se dieron con el rito de la confesión, rituales como el bautizo cristiano (Betz 2011, Collins 1989) fueron cuestionados y resignificados por los naturales a partir de mediados del mismo siglo, mientras que los misioneros sólo se conformaban con bautizarles antes de morir con la fe de que su alma se

fuera salvada. El concepto de bautismo, palabra con que se referían al ritual, es un vehículo de la economía del conocimiento en las Misiones de Maynas que ayudará a interpretar la co-producción del conocimiento médico.

Hacia mediados del siglo XVII el padre Figueroa (1904, 245) narró la experiencia de dos padres que viajaron a Santa María de Guallaga. Allí encontraron una casa que estaba cercada por toldos y esteras. Desde fuera de éstas no cesaban de oír cantos por días y noches. Estando dentro observaron el modo con que se procedía a curar a un enfermo, es decir llamando su alma para poder resucitarlo. Ante esa nueva experiencia, los padres hicieron desmontar tal práctica curativa y reprendieron a la gente. Luego trataron de enseñarles cómo debían curar las enfermedades, aunque Figueroa no especificó los procedimientos. Concluida esta intervención, la gente comunicó lo sucedido a su cacique.

Fue en ese momento que un cacique fue a hablar con uno de los padres para criticar tal procedimiento: “He sabido fuiste á impedir curássemos á nuestro modo á Fulano, lo qual no puedes hacer porque ese es nuestro vso, y assí bolbemos el alma al cuerpo de los que se mueren” (Figueroa 1904, 245). El padre Figueroa juzgó esto como una mentira, por tal razón dio crédito cuando uno de los padres preguntó al cacique por qué no detuvo la muerte de sus antepasados mediante esos cantos y ceremonias. Según Figueroa, el cacique dijo que ellos murieron de una sola vez y totalmente. ¿Morir de una sola vez? Figueroa reflexionó sobre cómo podía ser posible tal conocimiento: “Juzgan que ay dos modos de morirse. El vno es total y de vna vez, como ellos dicen, y es la muerte verdadera que todos passamos. El otro es no totalmente, y es resurrección que tanto agradecen a sus médicos, diciendo que les restituyen el alma que ya les avia desamparado” (Figueroa 1904, 146). El jesuita dedujo que en la forma de conocer de los naturales existía otra vida, la cual estaba en el cielo y en otras partes. Por ejemplo, sabía que las almas de los cocamas tomaban posesión del cuerpo de otros indios, ave, tigre u otros animales, por esa razón descansaban en los montes (242). También decían que los truenos eran los saltos que daban las almas, o que la Vía Láctea era la montaña en que se paseaban (241). En fin, en base a sus indagaciones sabía que en esos lugares les esperaban sus parientes y antepasados.

En otros casos el alma podía continuar en el cuerpo de la persona fallecida. Misioneros que experimentaron las últimas décadas de las misiones continuaban asimilando las costumbres que observaban de los naturales, en donde buscaron el significado del alma. Por ejemplo, el padre Niclutsch (2012, 196-198) estuvo contrariado que los naturales tuvieran tan poco juicio con respecto al alma, por lo cual consideraba irracional el conocimiento que tenían sobre el

trance hacia muerte. Describiendo la experiencia de otro misionero, se enteró que la gente hacia fosas en el centro de sus casas para enterrar a la persona enferma. Aquel padre vio pasmado que lo quisieran enterrar vivo en la casa que habitaban, pues en el momento en que él les confirmaba que moriría la persona, lo querían enterrar. Ejerciendo la práctica de sincronizar los conocimientos indios a los suyos, el padre les dijo que sólo se enterraba a la persona cuando el alma se separaba del cuerpo y se hacía cerca de la cruz de la Santa Misión. Contrariamente a esa sincronización, los indios le respondieron lo siguiente: ““No, no” - dijeron los amigos- “sería un error, el pobre Ignacio es demasiado débil, no podría soportar los fuertes aguaceros y aún menos encontraría allí la paz”” (Nielutsh 2012, 196-197). A eso habría que sumar las experiencias de otros jesuitas que observaron a los naturales dejar morir a sus parientes antes que cuidarlos. Esto demuestra la difícil tarea que tuvieron los misioneros para calibrar los tiempos, pues las respuestas indias son contrarias a la caridad que practicaron los misioneros para asistir a los enfermos. Es más, son varias los casos relatados de bebés deformes que son matados o enterrados vivos.

Estas duraderas creencias en donde los misioneros interpretaban el alma y la muerte, lo que también marca una continuidad de los conocimientos indios, también las relacionaron con la enfermedad de perder el alma. El padre Figueroa (1904, 240-41) aseguró que a los indios se les aparecía el demonio, manifestándose en figura de brutos o lo que los misioneros nombraban fantasías, o que se asombraban y huían de pájaros y otros animales, así como de los ruidos que oían de noche. Décadas más tarde, Juan Magnin (1998, 146) especificó que creían en que si cantaba el *ayapiscu* (ave) se moría el enfermo, si cantaba el *micuaga* venía el *auca*. Hacia 1736, el padre Maroni (1982) describió que antes que se redujera una población yamea, éstos le dijeron que les perseguía el demonio en forma de guacamaya amenazándoles con la muerte. Al poco tiempo se iban muriendo sin saber cuál fue el achaque, por ello perseguían con lanzas y saetillas envenenadas al pájaro infernal. El mismo jesuita aseguró que además de creer en las adivinanzas, también creían en los sueños, cantos de pájaros, encuentros con animales y otras cosas semejantes: “De los pájaros juzgan algunos que hablan y que los anuncian lo que ha de ser, aunque no les entienden su lenguaje” (126).

Sin embargo, el mismo padre Maroni (1982) pudo interpretar que los naturales diferenciaban su alma inmortal con respecto a los animales: La de estos últimos se acababa una vez muertos, mientras que la de ellos no se terminaba con la vida del cuerpo. Maroni (1892) agrega que no todos acertaban al decir hacia dónde se dirigían las almas, pues unos decían al cielo, otros debajo de la tierra y otros a lugares donde se entretenían comiendo, bebiendo y paseándose.

Similar a lo descrito por Magnin en la sección anterior. La inmortalidad del alma también fue representada por los jesuitas en quienes morían descabezados, ya que sus cuerpos se convertían en tigres, monos y otros animales, así como las almas pasaban a otros cuerpos. Por eso:

Imaginaban que el alma de su padre ó cacique se había entrado en algun cuerpo de los dichos, le respetaban como á tal, aunque fuese mono, papagayo, danta ó otro cualquiera; y desta manera decian que en los bosques tenian descanso las almas que se pasaban á los brutos, siendo siempre preferidos y con mejor lugar y en los más generosos animales, los que habian sido más valientes y trabajadores en esta vida, como tambien las mujeres que habian servido mejor á sus maridos (Maroni 1892, 126-127).

Más tarde, el padre Veigl (2006) criticó estos conocimientos como ingenuidad:

Creer que las aves y animales cuadrúpedos estarían provistos, igual que los humanos, de la razón o que, a guisa de la filosofía pitagórica, por lo menos los espíritus de los difuntos migrarían, tomando posesión del cuerpo de algún animal irracional, permaneciendo en él algún tiempo (Veigl 2006, 231).

Este conocimiento lo irritaba, pues a él le interesaba más que se pudieran preguntar por la inmortalidad del alma y qué esperan después de la muerte, o que les interesara saber el origen de las cosas. El encuentro entre diferentes conocimientos no llega a construir un espacio de experiencias de la noche a la mañana, pues había pasado más de un siglo de la instalación de las misiones jesuitas y Veigl continuaba, como sus predecesores, cuestionando los conocimientos indios que ellos quisieron enmarcar en el conocimiento que ellos tuvieron acerca del alma. Así, termina demarcando las fronteras de ambos conocimientos y su pensamiento e importancia que da al futuro:

No han aprendido jamás fomentar las comodidades de esta vida temporal más allá de las necesidades más apremiantes; de esta suerte dejan casi todo, con la más grande indiferencia, en manos del ciego destino, preocupándose únicamente del hoy; no están habituados, en cambio, a elevar el espíritu por encima de lo que se percibe con los sentidos y no hay nadie tampoco para orientarles en ese sentido (Veigl 2006, 231).

Tales interpretaciones no pueden ser generalizables a todos los misioneros, así como tampoco los naturales tuvieron un único sentido a lo que les esperaba después de la muerte y sobre el origen de las cosas. No se podría homogenizar todo en una sola interpretación.

Como se vio antes, unas pocas décadas antes que Veigl experimentara las misiones, al padre Pablo Maroni ya había experimentado estas controversias sobre el significado del alma. Esto

lo condujo a reflexionar que las naciones y parcialidades, especialmente la no convertidas, no entendían que había castigo e infierno en la otra vida. Según su criterio, no podían ser persuadidos sobre que sus pecados merecían penas eternas: “Antes dicen á veces que sus pecados son muy buenos y que no quieren ir ni irán á quemarse” (Maroni 1892, 127-128). En la década de 1660 el padre Figueroa retrató estas duraderas costumbres, pues en algunas naciones cuando una persona acababa de morir, le cerraban los ojos y boca, y lo envolvían con sus propias ropas para meterlo en la sepultura o tinaja que se encontraba en su propia casa. En ese momento: “Apagan aprissa los fogones, porque el alma no se quede ni detenga padeciendo en la lumbrera de la casa” (Figueroa 1904, 251). Para que no entraran, en las puertas colocaban “inmundicias” para ahuyentarlas. Maroni cuestionaba la creencia en que las almas andaban penando en la otra vida, lo cual duraba hasta que acomodaran su alma en otro cuerpo.

Aún después de casi un siglo de la entrada del padre Francisco de Figueroa, cuya obra fue una de las más leídas por sus sucesores en las misiones, los jesuitas seguían tratando de traducir los comportamientos locales sobre el alma y la muerte. Así lo relata el padre Niclutsch (2012, 196) cuando tuvo la experiencia de haber visitado a un moribundo y ver con asombro que su mujer le tenía tapada la boca con las dos manos. Cuando le preguntó a la mujer por qué estaba realizando tal acción, ella le dijo que lo hacía para impedir que el alma abandone el cuerpo de su marido y así lo mantuviera con vida.

Si bien estas costumbres trascendieron como un estrato temporal contemporáneo a los diferentes momentos que experimentaron los distintos misioneros, también existen indicios de la transformación de los significados sobre el alma, por parte de las diferentes culturas que se encontraron con los jesuitas. El ritual del bautizo es un buen ejemplo de cómo en un espacio de experiencias fueron confluyendo significados aparentemente dispares. Por un lado, los significados de las costumbres de los indios que los misioneros trataron de clasificar y y sincronizar en su significado del alma, y por el otro, el significado del alma en el ritual del bautizo.

Para el tiempo en que el padre Francisco de Figueroa entró a las misiones del Marañón, no era desconocido entre los religiosos en América que el bautismo había sido resignificado por los indios. En el *Itinerario para párrocos de Indio*, publicado por primera vez en el año de 1668, el undécimo obispo de Quito, Alonso de la Peña la Montenegro, estuvo muy consciente de que el bautismo no era un sacramento suficiente para establecer el evangelio entre los indios. En el libro III que trata sobre los sacramentos en común, Peña y Montenegro (1726) criticó

que los primeros “descubridores” juzgaran a los indios como hombres no racionales o como “brutos incapaces de razón”, lo cual los hacía incapaces del bautismo por no tener *anima rationali* (342). Según estuvo informado, en la isla de Santo Domingo los significaban como animales brutos, y en consecuencia muchos terminaban sin fe, bautismo u otros sacramentos. En Nueva España los juzgaron como bestias en forma humana. Según Peña y Montenegro, por medio de una carta de fray Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, se solicitó la piedad de los indios a Paulo III, Papa de la iglesia Católica (1534-1549). Por esa intermediación, Paulo III declaró a los indios como hombres racionales y capaces de la fe Católica (343).

Peña y Montenegro (1726) indicó que el Papa se preguntó si habiendo tantos millones de gentiles en el Nuevo Mundo, habrá entre ellos monstruos que realmente podrían bautizarse (343). El obispo de Quito contestó que los “monstruos hijos de hombres” sí podían bautizarse, aunque pareciera que tuvieran dos almas, entonces se debían bautizar dos veces. Peña y Montenegro no tenía duda que los indios eran hombres y no lobos, osos, tigres, leones, camellos, dromedarios, elefantes, ni demonios. Eran hombres a su forma, redimidos con la sangre de Christo, descendientes de Adán. Por lo cual eran capaces del sacramento del bautismo (343).

En palabras de Peña y Montenegro (1726), el bautismo era el primero de los santos sacramentos y la puerta de entrada al cielo (347). Según el religioso, la definición más común y clara que utilizaban los doctores para comprenderlo era como “una ablución exterior del cuerpo, hecha debaxo de la forma señalada” (347). Más específicamente:

Su materia remota es agua natural, ora sea fría, ora caliente, bendita, ò no bendita, ò de rio, ò de fuente, dulce; o amarga, o derretida de yelo, ò nieve, como lo enseña Santo Thomas. part. quast 66. articul.3. la próxima es la ablución, la forma son las palabras del Sacerdote, ò Ministro que lo haze, y dizenle assi: *Ego te baptizo, in nomine Patris, ó Fily, o Spiritus Sancti, Amen.* Todas ellas son necesarias, y essenciales para que valga el Bautismo (Peña y Montenegro 1726, 347).

En cuanto al efecto del sacramento, Peña y Montenegro (1726) lo significó como “imprimir en el alma del que le recibe, un carácter, y señal espiritual, como el Tridentino Sess.7. Can.9. y perdonar juntamente el pecado original” (347).

Empero, Peña y Montenegro (1726) sabía que los indios llevaban a los niños recién nacidos a que se les echara el agua, por el motivo de estar enfermos. Según lo instituyó el Concilio de Trento, las ceremonias y ritos que la Iglesia Católica usaba en la administración del bautismo y demás sacramentos, sólo pertenecían al culto de Dios, por lo que dejarlos sin causa o por el

antojo de cada uno era un pecado mortal (348). No obstante, la obligación no se seguía al pie de la letra. Esto lo ejemplificó con que se dejara que el bautismo fuera usado en nombre de las ceremonias de la Iglesia en la necesidad de que hubiera un peligro de muerte. Pero dudaba de las intenciones de los indios, pues estaba enterado de que éstos mentían sobre la enfermedad de los niños para aprovechar la ceremonia en realizar sus fiestas. También sabía que en la Provincia de los Omague cuando caía un niño enfermo sus padres pedían el bautismo, porque entendían que con esa diligencia escapaba de la muerte corporal (355). Por eso su forma de practicarlo fue: “Echar siempre à la mentira sus informes, y dilatar los Bautismos con peligro de que mueran sin este Sacramento” (348). Aunque juzgó que dicha práctica ponía en peligro las enfermedades verdaderas y que con eso perdieran el alma de la persona fallecida.

Teniendo como base el *Manuali Prelatorum Regularium*, publicado en 1617 por Ludovici Miranda, corroboró que en 1569 el Papa Pio V concedió, cuando lo estimaran conveniente, por 10 años a los padres de la Compañía de Jesús que podrían ejercer el bautismo fuera de la Iglesia y sin las solemnidades que obligaba el ritual (Peña y Montenegro 1726, 348). Seguidamente, Gregorio XIII dio una prorroga de 10 años más. Como esto fue temporal, se acabó. Después de esto, dijo que no hubo otra prorrogación, por lo que ningún religioso podía volver a actuar de la misma forma, sin omitir las solemnidades del ritual. Empero, después señaló que el ejercicio fue permitido en tierras de infieles debido a que se sabía que causaba respeto y reverencia entre ellos. Inclusive, señaló que por Cédulas Reales estaba dispuesto que los bautismos se hicieran con todas las apariencias de autoridad (Peña y Montenegro 1726, 349).

Es en ese contexto que podemos observar al bautizo como un ritual que fue continuamente practicado en las Misiones de Maynas, siendo su indispensable uso un medio por el cual se fueron transculturando los conocimientos, y en donde se puede observar los intercambios entre los significados de los indios con el ritual cristiano. Aunque no se puede precisar un periodo específico en el cual estos significados locales se hayan transculturado, es Pablo Maroni (1892) quien entrega descripciones sobre estas transformaciones hacia la década de 1730.

Como se ha interpretado antes, cuando Maroni (1892) estuvo en las misiones fue extendido el significado del demonio con las figuras del español o el misionero. Juzgaba que era posible que concibieran con horror a quienes los reducían a la vida racional y cristiana, siendo por eso que veían semejantes figuras. Los yameos, una de las naciones y misiones que tuvo Maroni, llamaban al demonio con el nombre de “romalá”. Las figuras espantosas del *romalá* podían

ser de gigante, tigre, culebrón y otras que veían en el monte, borracheras o similares. Algunos lo describían de la siguiente forma:

Dicen que este maligno se deja ver á menudo en traje y figura de español, sin duda para infundirles horror á la nacion y, por consiguiente, tambien á la fe, y se pone derepente á su lado cuando andan por los bosques, como quien quiere acompañarlos. Otras veces entra de improviso en sus casas y se sienta en una hamaca, estando entre tanto todos silenciosos y llenos de horror, que si hay un moribundo, no se aparta de él hasta verle expirar (Maroni 1892, 517-518).

En 1736 escuchó entre los yameos zamuas que también entraba a sus casas para desenterrar a los difuntos y llevarse sus cadáveres al interior del monte.

Sería posible deducir que algunas de las descripciones de Maroni sean una representación de un hechicero o médico (sin olvidar la variedad de nombres que le asignaban los jesuitas), especialmente porque entraba a sus casas y se acostaba en las hamacas al lado del moribundo, así como desenterraba a los difuntos para llevárselos al interior del monte. De ser cierta esta hipótesis, varios de los textos jesuitas aquí citados estarían transmutando a conveniencia la figura de sus rivales y a la vez símiles, quienes transmitían los conocimientos entre los indios, con motivo de crear nuevas representaciones no solo para los lectores de sus escritos, sino que también entre los indios evangelizados.

Según Chantre y Herrera (1901), aun después de que se fue difundiendo el evangelio por las misiones, a la gente se les aparecía reiteradamente la figura del demonio, quien además les podía provocar enfermedades. Esto fue propicio para que los misioneros pudieran instituir el conocimiento cristiano por medio de la resignificación de los rituales y la medicina. Acorde a los antecedentes que recabó de un misionero: “Los indios á quienes una vez se aparecía el demonio, solían vivir muy poco, y que eran los más duros, tercos y difíciles en querer recibir el bautismo, aún en la hora de la muerte” (117). Otro ejemplo de la enfermedad, causada por el temor o miedo, del espanto la obtiene de otro padre:

A un indio á quien habia enviado á que me buscasse de comer, se le apareció el demonio, y quitándole la caza que traía, le dejó el temor que cobró de verle tan mortal, que juzgué moriría luego; catequicéle como pude, y lo bauticé. Fue cosa maravillosa que luego se le quitó el temor (Chantre y Herrera 1901, 271).

La eficacia de los intercambios de conocimiento con sus rivales religiosos se puede observar también hacia 1723, donde las reglas cristianas trataban de ser transmitidas por la mediación de objetos, símbolos y contacto personal. El padre Maroni (1892) narró que atravesando un

camino muy cerrado en el monte para encontrar y convertir a un curaca yameo-parano, los españoles y omaguas que lo acompañaban escucharon unos “truenos espantosos” que les causaron miedo en aquel bosque. Su guía principal, Antonio, muy asustado le dijo que no lo seguiría acompañando por que el curaca parano era enemigo capital de su padre y hermano. Luego se encontraron con cuatro “mozos robustos” a quienes sosegaron y persuadieron para que llamaran al curaca que se había retirado al interior del monte con sus mujeres e hijos. Así fue el curaca a su encuentro, al cual logró persuadirlo regalándole unos cuchillos, abalorios y otras dádivas, con lo cual ganó su confianza y recibieron comida de éste. Fue así que pasaron la noche platicando y en ese momento el padre le mostró:

Algunas imágenes que traía [...] de que gustaban mucho, de dos en especial, de las cuales la una era de María Santísima, quien les decia era la madre del curaca del cielo; otra, del Demonio con un infiel debajo los pies. Á estas miraban y remiraban al derecho y al revers, convidándose unos á otros á contemplarlas repetidas veces (Maroni 1892, 521-522).

A la mañana siguiente el curaca y su familia quisieron matarlos. Cuando Maroni les preguntó por qué lo hicieron, respondió: “El Diablo habia asomado y que para auyentarlo habia hecho aquella demostración [con una lanza]” (1892, 522). Al padre le dio risa, y por eso le mostró la cruz y le dijo: “Ésta [...] vale más que todas vuestras lanzas para auyentar al Diablo” (522). El curaca tomo las palabras de Maroni como un acto de valentía, pues a él se le aparecía el Diablo en forma de español o tigre por los bosques sin encontrar modo de echarlo de su lado. Por eso Maroni le respondió que el remedio más eficaz para librarse de esa mala compañía era el bautismo.³²⁸ Fue así que, según Maroni, el *curaca* llamó rápidamente a uno de sus hijos para que le trajera agua y el jesuita aplicara el ritual sobre él. Sin embargo, aplicar este ritual tenía el fin de que toda la familia se fuera a vivir a un pueblo o reducción, pues solamente ahí aprenderían los misterios de la religión cristiana y sería eficaz el bautismo. El único remedio que le entregó para combatir los males de las figuras que veía el curaca, fue una crucecilla que le colgó en el cuello para que pronunciara el nombre de Jesús que le había enseñado y que el aprendido con mucho cuidado. Fue a través de ese método que ganó la confianza del resto de la gente que salió de sus escondrijos en el monte.

³²⁸ Era común en religiosos católicos y médicos del siglo XVIII que la salud del cuerpo estaba íntimamente relacionada con las virtudes del alma. Se creía que el cuerpo solamente abrigaba un alma libre de pecados, por eso la correcta intervención del cuerpo espiritual o enfermedades del alma podía curar las enfermedades físicas. Algunos de esos remedios, además de los vistos aquí, fueron las oraciones, novenas y suplicios. Un remedio bastante utilizado y que podía ser aplicado al cuerpo enfermo y al alma pecaminosa fue el recurso de la devoción a los santos (Viotti y Santos 2020). Aunque en este escrito no se mencionan las curas atribuidas a santos, los manuscritos jesuitas cuentan con varias y milagrosas curaciones que hicieron algunos padres por medio de esos santos.

Este recuerdo que Maroni expone para retratar su eficaz proceso de conversión entre los yameos, sirve nuevamente para comprender que algunos curacas (que también traducía como hechicero o brujos) fueron transculturando su conocimiento con el cristiano. Las representaciones que he tomado de los misioneros en las secciones anteriores, más la que describe Maroni sobre el curaca parano (interpretar los truenos, ser líder del grupo, ver las figuras que la religión cristiana), pueden justificar la relevancia de la conversión de estas autoridades, al ser éste un elemento importante en la memoria social de la sociedad. Por eso, ganar su confianza era un método eficaz para obtener la de todo el grupo. Especialmente cuando Maroni relata que en los rituales y objetos cristianos el curaca interpretaba un nuevo remedio contra los males que les aquejaban. En estas nuevas condiciones de producción de conocimiento médico, el bautismo fue ganando un lugar.

Todo parece indicar que el sentido sobre aquella práctica ritual había cambiado con el tiempo:

La tenían por eficaz contra los males del cuerpo; y así, en enfermando algun niño, me lo traian luego al punto á que lo bautizase, y en volviendo á enfermar, volvian á traérmelo, instándome á que repitiese el bautismo, que llaman aun ahora en su lengua *Muzana*, que quiere decir *medicina* (Maroni 1892, 527).

Magnin da dos ejemplos de la eficacia del ritual. Primero, la eficacia sobre un niño yameo de nombre Aguatopa (trueno), quien estaba bajo la tutela del diablo. Lo que se traduce en la enfermedad del espanto. Al recibir el bautismo y ser renombrado como Antonio se vio libre de ese huésped incómodo. El segundo ocurrió con los “baulines”, tribu de los yameos, cuando un misionero ingresó a una casa en medio de la selva a curar a un niño que se juzgaba muerto. Después del bautizo volvió en sí.

Esta resignificación desafió el entendimiento jesuita sobre la palabra *muzana*, la cual tenía diferentes significados.³²⁹ Hacia 1763 el padre Manuel Uriarte (1986) describe que la palabra se entendía por una “secreta hierbas, o veneno, con que poco a poco hacían enfermar y enflaquecer y morir, y decían: la muzana” (324). El padre Veigl (2006, 182) fue probablemente uno de los que más conoció la planta de la *muzana* y puede dar un indicio de la variación de significado con respecto a Maroni. A su entender, era la planta más venenosa de toda la provincia y fue introducida y vendida secretamente desde el dominio portugués

³²⁹ Se ha podido demostrar recientemente en la sociedad shipibo-conivo los diferentes significados que tenían las palabras que se pueden relacionar con medicina (Tournon 1990). La palabra *rao* se relacionaba con todo producto vegetal, animal o mineral que tenía un poder benéfico o dañino para la salud, cambiar los comportamientos, así como podía ser alucinógeno y también tóxico. Por eso concluye que todos los rasgos semánticos de *rao* no se encuentran en palabras castellanas como droga y medicamento. Aunque sí encontró una similitud con la palabra de origen griego farmacón. Se puede conjeturar la posibilidad que *muzana* tuviera diferentes significados y los jesuitas la redujeran a medicina y después a veneno.

hacia las misiones del Marañón. No se especifica exactamente cuándo fue introducida, por lo que no se puede conjeturar si fue antes o después de la experiencia de Maroni. En cambio, Veigl solamente señala que los misioneros venían combatiendo esta planta desde muchos años antes que él lo hiciera en 1763. Su relato continuó al señalar que las naciones ocultaban la planta a los misioneros, pero fue en el año antes mencionado que Veigl, por las diferentes muertes causadas entre los yameos, logro descubrirla. Facilito una cita de Veigl para comprender las cualidades y usos de la *muzana* entre los yameos:

Ya la penetrante emanación de su olor repugnante es horrorosa y causa mareos. Si alguien quería vengar algún agravio, por insignificante que fuera o frecuentemente imaginario, era muy común hacerlo ingerir la muzana ya en la bebida con zalamería, ya en forma externa, cuando la persona dormía, siempre en secreto y desapercibido. Sabían también dosificarla de tal modo que a su voluntad el desenlace se produjera pronto o tarde. Los individuos envenenados eran víctimas, al comienzo, de una violenta calentura que luego se convertía en una fiebre irregular de lenta consunción, hasta que finalmente, fracasada la aplicación de toda clase de remedios y reducidos a esqueletos, fallecían (Veigl 2006, 182-183).

El escaso conocimiento que tenían de las plantas, con respecto a los naturales, Veigl (2006) lo expresó en un innumerable número de plantas y el por qué las naciones les ocultaban tal información:

En lo referente a la utilidad de numerosas raíces, cortezas y hierbas, indicada en algunas ocasiones, tengo que admitir que la mayoría de las propiedades de semejantes vegetales son aún ignoradas y sólo podrán descubrirse poco a poco en virtud de circunstancias especiales. Los indios mismos, casi los únicos familiarizados con esta materia, ya que son ellos quienes recorren frecuentemente los bosques a lo largo y ancho, están recelosos, generalmente, cuando se trata de vegetales que desconocen; además, aun en los casos de haber obtenido conocimientos de sus propiedades, ya sea por tradición o por propia experiencia, acostumbraban a ocultarlos con gran recelo a los misioneros considerados enemigos declarados de las creencias supersticiosas y de prácticas de magia, puesto que los indios, debido a su limitado entendimiento de las fuerzas de la naturaleza, sólo rara vez saben discernir éstos efectos atribuidos a la hechicería o creencias supersticiosas. De allí que, por no suscitar sospecha, acostumbraban ocultar a los misioneros tanto la acción positiva como la negativa de semejantes vegetales, así como su uso y abuso, aunque ellos los conocieran perfectamente y las aplicaran de manera corriente (Veigl 2006,180).

Sin embargo, la reflexión sobre el bautismo también involucró la duda de los indios. Aunque Maroni y Magnin se refieran a la adopción del bautismo como medicina para algunas personas, otras cuestionaban esa práctica:

Y sobre el bautismo, dicen: ¿'Por qué al padre le parece mal nuestra manera de tratar a los enfermos con el soplo cuando él mismo sopla sobre el bautizado?. Uno de ellos, entre los miguanos, viendo a un misionero administrar este sacramento se fue al instante a buscar agua y la regó sobre hierbas y matas, llamando al uno Juan y al otro Antonio a medida que los iba echando agua, creyendo que bautizar era solo imponer un nombre al niño, como ellos mismos lo practican. Dicen de la extrema unción que hace morir. Por eso tienen mucho miedo de recibirla (Magnin 1998, 217).

Ejemplos como el anterior muestran que el proceso de transculturación en estos objetos intercambiables no siempre tuvo éxito, pues conceptos como alma, muzana o bautizo a veces generaban más dudas que certezas. En consecuencia, aquellas incertidumbres sobre lo que experimentaban los misioneros del Maynas en el siglo XVIII todavía generaban discrepancias entre un conocimiento y otro. Por eso Magnin (1998) no comprendía que los indios siempre perjudicaran el método de conversión, ya que continuaban creyendo en la eficacia de los hechizos y de sus viejas costumbres para curar, sin pensar sobre que un mismo número no resultaban eficaces. Esto queda mejor representado en la forma en que conceptualizó el significado de las enfermedades en los indios:

Por más reprensiones que les haga el misionero, no se cansan de decir: "Tal ha sido herido por el agua, el otro por la tierra y un tercero por el fuego; esta es la causa de mi jaqueca". Aquí en Borja se dice: "Lo ha herido el río, por eso está tan enflaquecido".- En Lamas dicen: "tiene el alma herida por la Yacumama". Así tienen mil otras teorías tontas y siempre el remedio que aplican tiene relación con la idea que se han formado del mal y a la cosa que ellos dicen haber herido al enfermo. Sin duda sus diferentes expresiones derivan de las que se usan al hablar del mal aire y como decimos vulgarmente que alguien ha sido herido del mal aire, ellos concluyen que sucede lo mismo con los demás elementos (Magnin 1998, 213).

Las experiencias expuestas demuestran que así como los misioneros quisieron sincronizar los conocimientos indianos en el significado del alma, los indios transculturaban y sincronizaban el ritual del bautismo en su propia fe. Hasta se puede proponer que así como los jesuitas creaban una religión acorde al contexto de las reducciones, en las mismas reducciones los indios creaban su propio tipo de fe cristiana. Es así que todavía en el siglo XVIII no hubo una traducción precisa sobre este objeto que desafió los conocimientos. Pero se puede conjeturar que, después de tantas décadas, misioneros e indios seguían reflexionando sobre sus

experiencias compartidas, especialmente porque hay varios ejemplos en el proyecto jesuita donde se trataba de demostrar la eficacia del bautismo frente a las enfermedades o casos como el de la muzana.

4.5. El veneno de los dardos

Investigaciones históricas sobre lo que en las Misiones de Maynas se nombró el “veneno de los dardos”, han recalcado la importancia de las crónicas de india que desde el siglo XVI han descrito este veneno, entre cuyos autores estuvieron Bartolomé de las Casas, Fernández de Oviedo, Cristóbal de Acuña o José Gumilla. Norman Bisset (1992) y Shira Shmuelly (2020) han demostrado que entre los siglos XVI y XVIII hubo diferentes tipos y nombres de este veneno (curare, woorari, woorali, urari, urali, ourari), en donde Bisset (1992) ha concluido que algunos quitaban los sentidos por algunas horas, mientras que otros mataban instantáneamente.

Al momento de querer indagar en las historiografías que relatan las experimentaciones que se hizo con el veneno, son las obras *Relación abreviada de un viaje hecho por el interior de la América Meridional* que escribió en la primera mitad del siglo XVIII Charles Marie de la Condamine, los *Viajes a la Regiones Equinociales del Nuevo Continente* de Alexander von Humboldt y Aimé Bonpland entre 1799 y 1804, escritos por Alexander von Humboldt, o las pertenecientes a la Real Society de Londres o a la Académie Royale des Sciences de París, las que toman el protagonismo (Lee 2005, Micheletti 2017). Una de las figuras más renombradas en la experimentación con el veneno fue el naturalista inglés Charles Waterton (1782-1865), quien en su relato de viaje *Wanderings in South America* (1825) despertó en el siglo XIX el interés de numerosos fisiólogos y médicos debido a las experimentaciones que hizo con el veneno. Observó entre los indios macushi del Sur de la Guyana americana, aunque también sabía que era muy utilizado por los “American savages” de los ríos Amazonas y Orinoco, la preparación y uso del veneno que posteriormente nombró *wourali poison* (Micheletti 2017, Lee 2005, Birmingham 1999). Según Lee (2005, 85), antes que él, Benjamin Brodie lo había nombrado *wourara*, y después Robert Schomburgk lo nombró *urari*.

Sin embargo, la antropóloga e historiadora María Cipolletti ha destacado la contribución que los misioneros de Maynas hicieron al debate del veneno. Cipolletti (1988b) asegura que en Maynas el nombrado “veneno de los dardos” fue el curare, cuya comercialización no sólo se extendía por las misiones de Maynas, sino que también hacia el sur de la actual Colombia y al Oeste o Costa del actual Ecuador (533). Además, ha planteado la hipótesis de que los jesuitas

jugaron un rol fundamental en la ampliación de la zona de distribución del producto, así como en el contacto con otras sociedades que antes no lo conocían.

En las fuentes jesuitas, Cristóbal de Acuña (2009) describió que hacia fines de 1638, en su viaje desde Quito hasta el Pará por el río Amazonas, algunas naciones que habitaban aquel río utilizaban como armas el arco y la flecha: “Que entre todas las demás es siempre respetada por la fuerza y presteza con que hiere” (107). Lo que recalcó el jesuita es que, al abundar las hierbas venenosas, algunas naciones producían una “ponzoña” muy eficaz, a la cual untaban las flechas. Una vez que éstas tenían contacto con la sangre, podían quitar la vida. En 1661, el padre Francisco de Figueroa (1904, 310) describió que entre las nuevas misiones de Maynas los Yameo utilizaban para la guerra lanzas, macanas y dardos envenenados. Otras naciones cazaban con cerbatana y veneno. Hacia 1684, el padre Manuel Rodríguez reunió diferentes experiencias de misioneros que hasta entonces habían experimentado los montes y reducciones de las misiones de Maynas, de lo cual obtuvo que naciones de indios como los Omagua utilizaban los dardos y flechas para protegerse de los portugueses y holandeses que iban a capturarlos y esclavizarlos (378).

La principal obra jesuita que se interesa detalladamente y describe el veneno no fue escrita en las Misiones de Maynas, sino que en las Misiones del Río Orinoco —gran parte de lo que actualmente es el país de Venezuela. No fue hasta 1731, cuando el padre jesuita Joseph Gumilla (1745, 143-61) escribe su famoso texto *El Orinoco Ilustrado* en donde aparece la palabra *curare*. Entre las ocultas ponzoñas que había observado entre las naciones del Orinoco, Gumilla destacó que la nación caverre fue la maestra en producir secretamente el veneno más violento de la tierra. De todas las naciones obtenían una renta por la compra del veneno, el cual vendían en “la feria anula de curare” en unas ollitas o botecillos de barro (157). La primera persona que le comunicó de la existencia del curare fue un soldado oriundo de Madrid llamado Francisco Masías. También tuvo conocimiento, a partir del escrito de Cristóbal de Acuña, que este veneno lo utilizaban en el Marañón los indios Tapajosos. Sin embargo, señaló que este jesuita no dejó indicios de la ponzoña: en cuanto a su color, fabricación u obtención por parte de las naciones. Sobre la preparación del curare, aunque aseguró haber tenido el curare en sus manos, Gumilla dijo que obtuvo la información del padre Joseph Cabarte y del indio que lo acompañó, quien estuvo casi 40 años en las Misiones del Orinoco y fue el único que convivió con los caverres.

Es indudable el impacto que tuvo el escrito de Gumilla en los misioneros de Maynas, pues hacia fines de las misiones en el río Napo, el padre Niclutsch (2012, 173-174) comparó la

preparación de los venenos producidos en las misiones de ese río con el *curare*,³³⁰ es más lo nombra así. Niclutsch se basa en la descripción de Gumilla sobre la preparación del veneno, por lo que a continuación utilizaré la del misionero del Orinoco:

toda la ponzoña del curáre se origina de una raiz [de color pardo] del mismo nombre [...] [que crecía en] el cieno podrido y corrupto de aquellas lagunas, que no tienen desagüe [...] despues de lavada, y hecha pedazos, las machacan, y ponen en ollas grandes, á fuego lento: buscan para esta faena la vieja mas inútil del Pueblo, y quando ésta cae muerta á violencias del vaho de las ollas, como regularmente acontece, luego substituyen otra del mismo calibre, en su lugar, sin que ellas repugnen este empleo, ni el vecindario, ó la parentela lo lleve á mal; pues ellas y ellos saben, que éste es el paradero de las viejas. Así como se va entibiando el agua, va la pobre anciana amasando su muerte, mientras de olla en olla va estregando aquella raiz machacada, para que con mas facilidad vaya expeliendo su tósigo, en el jugo, de que se va tinturando el agua, que no pasa de tibia, hasta tomar el color de arroyo claro: entonces la Maestra exprime las raices con todas aquellas pocas fuerzas que su edad le permite, dexando caer el caldo dentro de la olla, y las arroja como inútiles: luego añade leña, y empieza de recio el cocimiento; y á poco rato de hervir las ollas, ya atosigada, cae muerta, y entra la segunda, que á veces escapa, y á veces no. [...] Cobra finalmente punto el cocimiento, merma la tercera parte del caldo, y condensado ya, grita la desventurada cocinera, y acude al punto el Cacique con los Capitanes, y el resto de la gente del Pueblo, al exámen del curáre (Gumilla 1745, 154-155).

Lo que sabía el padre Gumilla (1745, 150), además de la preparación del veneno, es que éste se producía a partir de una raíz o bejuco que también se llamaba *curare*. Su color se parecía al arroyo pero no tenía ningún sabor. Observó que los indios lo podían poner en la boca y tragarlo sin ningún peligro, mientras las encías no sangraran, ya que toda su fuerza se activaba con tocar la sangre. Así describe la violenta acción del *curare*: “Es maravilla el ver, que herido el hombre levemente con una punta de flecha de curáre, aunque no haga más rasguño, que el que hiciera un alfiler, se le cuaja toda la sangre, y muere instantáneamente, que apenas puede decir tres veces Jesus” (144). Esto lo llevó a la curiosidad de poder experimentar la actividad del veneno (149-150). Observó que varios indios estaban atentos a una manada de monos amarillos, con motivo de querer matarlos. Gumilla dice que se fue con un indio y le pidió que “flechase” a los monos. El indio le dio a un mono y antes de que el mono quisiera quitar la flecha de su cuerpo, cayó muerto. El padre pidió que lo abrieran desde el pecho hasta abajo,

³³⁰ La expresión es una denominación genérica para venenos compuestos por varios ingredientes de origen vegetal mezclados con agua y que se someten a un proceso de cocción. Los dos principales ingredientes son variedades de *Strychnos* y *Chondodendron* (Cipolletti 1988b). Cipolletti (1988b) ha llamado la atención que el compuesto también podía ser preparado con venenos de animales como serpientes, hormigas u otros.

no encontrando ningún rastro de calor en el cuerpo. Entre otras cosas, llegó a juzgar que el curare enfriaba instantáneamente la sangre.

Después de haber realizado diferentes experimentos, Gumilla (1745) se asombró de que esta invención fuera producida por:

La Nación más tosca y bárbara del Orinoco”, cuya percepción hubiera sido contraria sino fuera porque: “si el famoso Tritemio ó Borri, ó alguno de aquellos sabios inventores de la Química, á fuerza de experimentos y discursos, hubiera finalmente dado en esta singular maniobra, fueran dignos de grande alabanza (Gumilla 1745, 156).

Después de experimentar con el curare y conociendo que también se utilizaba en el Maraón, elaboró la teoría de que la ponzoña fue sólo elaborada por los caverres, pero de mano en mano llegaba hasta los Tapajosos del bajo Maraón. Para él, esta última nación no fabricaba el veneno, así como ninguna otra que estuviera cercana a ellos, siendo la única forma de obtenerlo por medio de comerciantes.

El padre también había experimentado con la duración del veneno. Gumilla expuso aquella duración como la: “Obstinación con que mantiene toda su actividad y vigor, hasta que se acaba de gastar todo, en medio de tenerlo los Indios sin resguardo alguno, sin tapar las ollitas en que le compran, sin evaporarse, sin perder un punto de su mortal eficacia” (1745, 158). El jesuita dedujo que como se mantenía todo el producto junto y condensado, no causaba asombro que mantuviera toda su actividad. Lo que sí le causó admiración fue que una vez untadas con muy poca cantidad de veneno las flechas, guardaban y mantenían su fuerza por largos años, tantos como el dueño tardara en gastarlas de su aljaba. Según experimentó, la fuerza del “maligno curare” no se perdía. En sus largos viajes por la selva, el padre Gumilla observó la técnica con que los indios avivaban el veneno: “Preguntéles la causa, movido de mi continua y natural curiosidad, y me respondieron siempre: *que con el calor de la boca, y la humedad de la saliva, se aseguraba más el tiro, avivando la actividad del curare*: cosa que me pareció muy connatural” (159).

Aunque estas teorías no fueron debatidas por los misioneros de Maynas, la elaboración teórica de Gumilla sobre la producción del curare puede ser cuestionada acorde a los datos que recogieron durante el siglo XVIII los jesuitas Juan Magnin (1998) y Francisco Veigl (2006). En 1739, Magnin se refiere a un maravillo veneno que podía matar cualquier animal, por donde quiera que se clavara una punta de una saetilla o virote, y con tal que tocara la sangre (159). Esta se disparaba a un animal con una cerbatana, y después que el animal muriera se podía comer con toda tranquilidad. Lo interesante es que Magnin aseguró que el veneno era

producido por varias naciones (lamistas, pinches, yameos, mayorunas, pebas), pero el mejor y máspreciado era el producido por los ticunas, arionas y charuayes. Otro dato que puede cuestionar aún más la teoría de Gumilla, es que Magnin se había enterado que el veneno se producía a partir de 23 ingredientes, entre los cuales estaban raíces, bejucos, cáscaras y palos, los cuales eran cocinados juntos (159). Pero además, naciones como los yameos le añadían uno o dos sapos disformes. A diferencia de Gumilla, Magnin conocía que el antídoto eficaz era comer inmediatamente algo dulce.

Por su parte, exiliado, en 1785 Veigl (2006, 135-136) no tenía ninguna duda en que el “veneno de los dardos” más eficaz era el de lo pebas. En una interpretación del padre Chantre y Herrera (1901), él aseguró que los pebas aprendieron la preparación de veneno de los ticuna, que producían el más fino, activo y celebrado. Esta tecnología desafió el conocimiento de Veigl (2006), quien realizó ensayos con el veneno para llegar a concluir que cuando se encontraba fresco producía la muerte en el lapso de un minuto, mientras que cuando estaba seco el efecto era más lento. Por ejemplo: “Un dardo ungido con el veneno hace 14 meses y que, por tanto, ha perdido mucho de su fuerza, causó la muerte de una gallina sólo ligeramente herida en siete minutos” (Veigl 2006, 135). El efecto producía que la sangre retrocediera velozmente y congestionara el corazón, frecuentemente rompiendo las venas de los animales, luego la sangre salía por el hocico y nariz. Sin embargo, pese a los efectos que observó, al igual que Gumilla sabía que no había ningún inconveniente en comer la carne del animal envenenado.

Como se puede comprender hasta el momento, las subjetivaciones producidas en las misiones jesuitas acerca del veneno de los dardos o curare no elaboraron una sola teoría del veneno. Dependiendo de la misión y la temporalidad, se puede reconocer que el veneno fue adquiriendo mayor información en las descripciones sobre su fabricación, efectos y comercialización. Es por esto que en 1743, cuando Charles Marie de la Condamine (1921) se internó a las Misiones de Maynas, este veneno ya no sólo era conocido como un arma utilizada por los indios. Esto conduce a la curiosidad de comprender cómo algunas de estas teorías jesuitas vuelven a ser revisitas.

Antes de ingresar a las Misiones de Maynas, La Condamine estudió los manuscritos de aquellos jesuitas que navegaron el río Amazonas o Marañón, como los de Cristóbal de Acuña y Samuel Fritz. En 1743 llegó a San Francisco de Borja, el asentamiento más importante de la misión alta. En Borja fue recibido por el padre Juan Magnin, quien le regaló un mapa y una descripción de los usos y costumbres de los pueblos de las misiones, ambos producidos por él

(La Condamine 1921, 43). No es de extrañar que esta relación llevara a que Magnin, por intermediación de la Condamine, en 1749 fuera nombrado miembro correspondiente de la Academia de Ciencias de París.

Con este conocimiento previo, viajó por diferentes lugares de las misiones, realizando una estadía con la nación de los yameos, en donde La Condamine observó que éstos utilizaban cerbatanas y flechas envenenadas, las que untaban en un veneno tan activo que cuando era reciente mataba en menos de un minuto a un animal (La Condamine 1921, 48-49). Sabía que el veneno era mortal cuando se mezclaba con la sangre y que el contraveneno era la sal, aunque más efectivo era el azúcar. Al igual que misioneros como Gumilla o más tarde Veigl, La Condamine por medio de una serie de experimentos trató de comprender la violencia del veneno. Se debe decir que La Condamine nunca lo nombra como curare o cita a Joseph Gumilla, por lo que parece que sus principales fuentes para reflexionar sobre el veneno fueron sus conversaciones con los misioneros de Maynas y los escritos a los cuales tuvo acceso, como el de Magnin.

En su llegada a Cayena —ciudad ubicada en la costa del océano Atlántico— el francés tuvo la curiosidad de experimentar con el “veneno de las flechas envenenadas” que todavía guardaba después de un año. Dijo que este fue el de los ticunas. Quiso probar si el azúcar era el contraveneno que le habían asegurado. Hizo varias pruebas en presencia del comandante de la colonia, muchos oficiales de la guarnición y un médico real (La Condamine 1921, 128). La prueba consistió en lanzar flechitas envenenadas a unas gallinas por medio del soplo de una cerbatana. En dos ocasiones murieron y en una sobrevivió. Volvió a realizar el experimento en la Universidad de Leyden (Holanda) en presencia de los que dijo eran célebres profesores de la Universidad. En ninguno de los experimentos el azúcar surtió efecto.

Otro ejemplo que ayuda a justificar cómo La Condamine obtuvo el conocimiento del veneno de los misioneros de Maynas, es que cuando describió cómo se fabricaba el veneno, dijo que se componía de varias plantas, especialmente de ciertas lianas, que se cocían a fuego lento. Además, le habían asegurado que el veneno fabricado por los ticunas se mezclaba con más de 30 hierbas o raíces, y que este veneno era el más estimado según sabía entre las diferentes especies conocidas a lo largo del río Amazonas (1921, 129). Descripciones acordes a las realizadas por Magnin y que más tarde Veigl retomaría por su entusiasmo con el trabajo de La Condamine.

Varias décadas más tarde, las experiencias de Alexander von Humboldt y Aimé Bonpland vuelven a poner entre dicho algunas de las teorías jesuitas. En 1800, durante su viaje por el río

Orinoco, en las montañas de Parima que bordeaban la orilla septentrional de aquel río, Humboldt recogió la liana conocida en esas regiones como el “Vejuco de Mavacure”, con el cual se confeccionaba el famoso veneno “curare” (Humboldt 1942, 351). En el Bajo Orinoco reconoció a los habitantes de Mandavacea, que eran célebres en los pueblos de su mismo tipo por la fabricación del veneno de curare, no de menor fuerza que el curare que también reconoció en un lugar llamado Esmeraldas. Dijo que la fabricación del veneno tomaba más tiempo entre los naturales que la propia agricultura (294). Humboldt se enteró que el veneno más celebrado fue el fabricado en los parajes de Esmeralda, el cual se empleaba para la guerra, la caza y lo que consideró más sorprendente, como remedio contra los empachos gástricos. También se enteró de que los venenos más conocidos eran el de los ticunas del Amazonas, el “upas tieuté” de Java y el curare de Guayana (349). También estuvo al tanto que una de las primeras descripciones del veneno la hizo hacia fines del siglo XVI Walter Raleigh, nombrándolo urari, una sustancia vegetal con que envenenaban las flechas.

El Orinoco Ilustrado de Joseph Gumilla fue una de las principales referencias que tuvo Humboldt (1942) sobre el curare. En lo correspondiente a la fabricación del veneno, Humboldt consideró que las descripciones de Gumilla eran “cuentos populares”, especialmente la decir que la fabricación estaba envuelta en el mayor misterio y que las exhalaciones que hacían unas viejas del caldero donde se preparaba, provocaban su muerte (349). En Esmeraldas tuvo conocimiento que los indios recolectaban el bejuco de mavacure en unas expediciones que hacían a la selva. Allí se encontraron con un viejo indio que estaba preparando el veneno con plantas recién recogidas. Humboldt lo nombró el “químico del lugar”, encontrando en su casa grandes calderos de barro destinados a la cocción de jugos vegetales, otros menos profundos que favorecían la evaporación y hojas de plátanos en forma de cucuruchos que servían para filtrar líquidos más o menos cargados de sustancias esponjosas: “Reinaba el mayor orden y la mayor limpieza en esta cabaña que había sido transformada en laboratorio de química” (350). Según lo relata, aquel indio era conocido como “amo del curare”, y para Humboldt tenía ese aire grave y ese tono de pedantería que antaño se asimilaba a los farmacéuticos en Europa.

El amo del curare atribuyó gran importancia a su procedimiento para preparar el veneno, pero a Humboldt le pareció de gran sencillez. Cuando el veneno estaba prácticamente listo, dice Humboldt (1942), el indio les invitaba a probar el líquido. Dijo que no había ningún peligro en beber el veneno, ya que el curare no era nocivo hasta que entrara en contacto con la sangre. Tampoco era peligro el vapor que salía de la caldera. Citando los trabajos de Felix Fontana

con el veneno ticuna, ratificó como este último había llegado a la conclusión de que los vapores del veneno pueden ser respirados sin ningún temor, siendo falso que las mujeres, como aseguraba Gumilla, fallecían por el vapor del veneno (353).

En resumen, la historia de este objeto se configuró por la constelación de lugares y tiempos. Como ha propuesto pensar y cuestionar Sebastian Conrad (2012) al supuesto conocimiento Ilustrado, no existió un centro único en el cual se producía el conocimiento del veneno, sino que en una simultaneidad y coyunturas de tiempos y espacios que producían su discurso. Solo pensemos en que Gumilla producía su propia teoría sobre la producción y comercialización del curare desde el Orinoco, mientras que los jesuitas de Maynas sabían que el veneno de los dardos se producía en diferentes naciones. Mientras eso ocurría, apoyado en la teoría de los jesuitas de Maynas, La Condamine observaba y experimentaba con el veneno en diferentes lugares. Por su parte, Humboldt, por medio de sus observaciones, informantes indios y Feliz Fontana, refutó los hallazgos del padre Gumilla.

4.6. Farmacopea y técnicas de curación en las misiones

En su escrito de 1641, Cristóbal de Acuña estuvo sorprendido en su viaje por el río Marañón o Amazonas debido, entre otras cuestiones, por la multitud de gente y de diferentes naciones que lo poblaban. Como se ha visto hasta el momento, el encuentro con lo extraño llevó a diferentes misioneros a la necesidad de nombrar y traducir el espacio, las costumbres y los objetos. Acuña veía en ese Nuevo Mundo muchos géneros de cosas que podían enriquecer al orbe y a la corona real. Desde su conocimiento pudo reconocer la mejor botica de simples donde encontró las gomas y resinas olorosas, la cañafistola, la zarzaparrilla, o los aceites que podían competir con los mejores bálsamos al momento de curar heridas. Entre las gomas y resinas reconoció:

La miel de abejas silvestres [...] el aceite de andirova [...] que no tiene precio para curar heridas; aquí el de copaiba, que también lo es, no iguala el mejor bálsamo, aquí se hayan mil géneros de hierbas y árboles de particularísimos efectos y hay aún por descubrir otras muchas (Acuña 2009, 99–100).

La abundancia de plantas y su descubrimiento construyó objetos que desafiaron el conocimiento jesuita. Entre ellas estaban las clasificadas como venenosas, con que algunas naciones hacían sus ponzoñas muy eficaces al momento de quitar una vida. En las primeras décadas de las misiones Figueroa (1904, 223-224) describió las diversas sabandijas venenosas con que tuvieron que lidiar. Entre ellas estaban los muchos géneros de hormigas, avispas, alacranes, arañas, rayas del agua, víboras, entre otras. Para todas, los naturales tenían

remedios que posteriormente aprendieron a usar los misioneros, como el tabaco y los sahumeros con ají seco. Los amplios conocimientos de las hierbas se extendían al uso del barbasco, que era una raíz de la especie del arbusto de torvisco, con el cual envenenaban a los peces.

Décadas más tarde, Juan Magnin (1998) expresó que el momento en que los misioneros, también los viracochas, debían redoblar las medicinas espirituales y corporales era cuando ocurrían las epidemias, por eso ensayaban con uno o varios remedios para poder curar las enfermedades (249). Según Magnin, la enfermedad más común que afectaba a las naciones eran los flujos de sangre, mientras que los extranjeros recién llegados debían soportar fiebres de tercianas o también conocidas como “chapetonadas” (248). Otra bien extendida fue la fiebre héctica o tísica (tuberculosis) que las naciones adjudicaban a los sortilegios o maleficios. Estas últimas terminaban reduciendo al enfermo a piel y hueso. A eso se sumaban los reumatismo, las fluxiones en la cabeza, enfermedades venéreas y otras. Los remedios ordinarios para curarlas fueron la limonada, la guayusa, la raíz de mompos y las lavativas o vomitivos.

Por su parte, el padre Maroni (1982) reconoció varios licores, resinas y bálsamos conocidos por boticarios y físicos. Entre aquellas medicinas estaba la “chinachina” (Cascarilla del Perú) muy eficaz contra las tercianas, la *pita-haya* que mascaban para sus purgas y otras como pungará (brea), yuru (parecida al nebro), tacamahaca, caraña, anime, aceite maría, aceite de andirova, copauva, sangre de drago, lacre y otras. Así explica los usos de dos medicinas: “La Tucuya, que es otra especie de leche muy pegagosa, y por eso suple las faltas de cola ó betun; es tambien comestible y provechosa contra cursos de sangre, cuando provienen de causa frigida; así como la Sangre de Drago aprovecha mucho más cuando se originan de calor” (111).

Para los malestares estomacales los misioneros aprendieron de los indios a usar la planta de “guayusa”.³³¹ En el año de 1818, unos misioneros salesianos describen la costumbre de beber la *guayusa* en una casa de xibaros, cerca al río Bomboiza, describiendo lo siguiente:

Al fuego que nunca les falta, ponen una olla, y en ella hierben Guayusa, se sientan unos en la misma Cama, otros en Bancos que tienen de Palo de una Piesa, y los demas en los troncos de

³³¹ Según Maginin (1998, 158) la *guayusa* era hojas que al hervirla ponía el agua negra. Era común encontrarla en Borja, Santiago, Andoas y Archidona. Entre los jivaros la bebían cocida muchas veces al día para mantenerse despiertos muchas noches en que podían ser invadidos por sus enemigos (Maroni 1892).

los maderos que arden. En medio de la algasara ban tomando de esa agua que les sirve de bomitorio. Ellos suponen que buelven la saliva que han tragado por la noche.³³²

Mientras que varias décadas antes, Maroni aseguró que otros misioneros preferían utilizar, por ser menos cálida, la planta de *tripiliponi*, más gruesa y sólida que la hoja de *guayusa*: “Con el cocimiento destas hojas, que toman regularmente todos los días, templado con zumo de limon ó naranja, fomentan el estómago y se preservan de los malos efectos que suelen causar la mucha humedad de la tierra” (Maroni 1892, 113).

Tan famosa parecía ser la *guayusa* entre algunas naciones que cuando alguna persona se ausentaba algunos días de su casa se llevaba colgada en el cuello una olla con hojas. Y a tal punto fue la adopción de la bebida a base de *guayusa* por los misioneros que Veigl (2006, 114) afirmó que ayudaba a mantener el estomago sano, estimulando los humores de la cabeza y endulzaba la sangre. Para esto último, los jesuitas le añadían un poco de azúcar y zumo de naranja agria.

Debido a la acumulación de conocimiento que adquirieron los misioneros, en las últimas décadas de las misiones tuvieron un número más extenso de medicinas y tratamientos. Es por ello que el padre Niclutsch (2006, 190) lamentó la expulsión de la compañía de esas tierras, no sólo por su trabajo evangelizador sino porque las naciones se quedarían sin sus médicos. Cuestionó que a cambio de ellos llevaran a inexpertos que no hablaban sus lenguas y que no quisieron ir por su propia voluntad. Lo cual se traducía en que esas nuevas órdenes religiosas no recibirían por parte de los jesuitas la información y las instrucciones previas a su instalación.

Según lo describió el padre Niclutsch (2006, 190), antes de llegar a las Misiones del Maynas los jesuitas recibían conocimientos de sus predecesores, dejándoles por escrito distintas medicinas efectivas para las principales enfermedades que iban a experimentar. Por ejemplo, cuando se inventariaron los libros que tuvo, antes de ser expulsado, en las misiones el padre Manuel Uriarte (1986, 509), entre ellos aparece el *Florilegio Medicinal*, escrito por el jesuita del virreinato de Nueva España Juan de Esteyneffer. Fue un conocimiento teórico que circulaba en varias misiones jesuitas americanas, según las diferentes dedicatorias que tuvo dicho manuscrito, entre ellas a los misioneros de Maynas. El padre jesuita Sánchez Labrador de las misiones del Paraguay afirmó que había varios escritos jesuitas circulando, como los estudios de botánica, farmacéutica, medicina y cirugía del padre Pedro Montenegro, la

³³² Cuenca (Ecuador): misiones religiosas entre tribus indígenas. Año de 1817. Archivo Nacional de la Nación de Colombia, Sección Colombia, Fondo Miscelánea: SC.39, Folio 15.

Medicina Brasiliensis de Willem Piso, así como el *Florilegio Medicinal* de Esteyneffer (Fleck 2017a, 201). En la versión del *Florilegio Medicinal* producida para los misioneros de la Provincia de Maynas Juan Francisco de Castañeda dijo lo siguiente:

Los miseros Gentiles, en las asperezas de las montañas del Marañoñ emboscados, no tienen otro amparo que al Padre Misionero, no ven otro alivio que al Misionero, no experimentan otro consuelo en sus enfermedades que al Misionero. Este conocimiento práctico me obliga a solicitar la extensión de este libro [...] quanto dejan para remedio de los pobres Indios; pues las hierbas de que con frecuencia el Autor se vale, se crían en estos bosques con abundancia (Castañeda, s. f., f. 14 anverso).

Sin embargo, la descripción de Castañeda deja de lado lo que realmente se experimentaba en la producción del conocimiento médico de Maynas, pues en la medicina hubo varios agentes que intermediaban este conocimiento, que en un principio parecían disímiles como he tratado de demostrar a lo largo del capítulo. En cuanto a la comparación de las hierbas medicinales, la reedición del *Florilegio* para diferentes misiones, demuestra la circulación del conocimiento producido por Esteyneffer para todas las misiones y de la aplicación de las técnicas en regiones geográficas similares.

Para poder comprender la transculturación del conocimiento médico jesuita hacia fines de la misión, a continuación se ha sistematizado en las tablas 4.1 y 4.2 algunos de los medicamentos más importantes descritos por los padres Niclutsch (2012) y Veigl (2006).

Tabla 4.1. Algunos de los medicamentos que transmitieron los antiguos misioneros a los nuevos

Medicamento	Descripción	Enfermedad	Aplicación
Espadilla	Hojas de mata de espadilla. Crece en los campos entre la hierba y tiene de diez a doce ojas con forma de puñal.	Ayuda contra el dolor o punzadas de costado	Se recogen de seis a ocho hojas y se las pone a hervir machacadas en una cantidad proporcional de agua. El paciente toma dos o máximo tres veces el brebaje y también se aplica las hojas hervidas al costado dolorido. Con lo cual el dolor pasa pronto.
María panga	Hojas del árbol María Panga	Disuelve las llagas producidas por la humedad del suelo.	Se aplican las hojas.
Verbena	Hierba que crece entre la mala hierba.	Específico contra fiebres frías.	Se toma reiteradas veces en agua hervida. Es amarga y genera

Medicamento	Descripción	Enfermedad	Aplicación
			variados efectos como fuerte sudor, vómitos. Sin embargo quita la fiebre.
Caña brava	Crece muchas veces en la orilla de los ríos y se parece a una caña de azúcar.	Fiebres ardosas	Se deja hervir en agua con un poco de azúcar. Se toma caliente para hacer sudar copiosamente y así baja inmediatamente los ardores. Después se toma repetidas veces para que no regresen los ardores.
Piñones	Son del tamaño de una almendra.	Purgantes	No se deben tomar más de cinco o seis, sino los efectos son demasiado fuertes. "Tienen este particular: si se lo toma con vino y después de algunas operaciones se bebe agua, cesa de actuar la purga; si se lo toma con agua y de repente se bebe vino, la operación disminuye; si se los ha comido sin bebida, la purga puede ser parada con agua o con vino" (192)
Dientes de cocodrilo	Dientes pequeños de cocodrilos	Antídoto más poderoso, contraveneno	"sólo hay que llevar uno colgado del cuello o en el dedo; si se toma algo venenoso con una bebida o comida, el diente causa vómito y expulsa el veneno. Si sufre la mordida de un animal venenoso o una culebra, el diente, puesto encima de la herida, extrae el veneno" (193)
Pezuña de danta		Contra convulsiones, gota coral y calambres estomacales.	Se toma en polvo y se cuelga la pezuña del cuello.
Punta de cola de armadillo		Zumbidos de oído	"La última falange o huesito de la cola del armadillo sirve para el mal de oído, si se lo introduce en la oreja" (193)
Pez curbinata	Tiene en su cabeza dos huesitos en forma de almendra blanca	Contra el estreñimiento	"si se pulveriza [el hueso] y se ingiere una cantidad no mayor que la equivalente a tres granos de trigo con vino aguado o agua, disuelven completamente el bloqueo de la orina. Esta dosis sin embargo no debe ser sobrepasada, so pena de ue impulsen la orina tan fuertemente

Medicamento	Descripción	Enfermedad	Aplicación
			que no se la pueda retener" (193)
Tabaco	Hojas de tabaco.	Picaduras de mosquito.	Se mascaba y usaba para untarse, matando las sabandijas y que pasara el dolor.

Fuente: Elaborado por el autor en base a Niclutsch (2012).

Tabla 4.2. Medicamentos que conoció o utilizo Veigl (2006)

Medicamento	Descripción	Enfermedad	Aplicación
Rumi challua o pez piedra	En vez de cesos tiene dos piedras blancas del tamaño de una almendra	Retención de orina	"Se las muele y del fino polvo se toma, disuelto en un poco de agua, una dosis igual al peso de una pepita de pimienta negra, facilitándose así la expulsión de la orina" (221)
Resina de leche caspi	La usaban las naciones. Comestible y similar a las peras de agua. Proviene de un árbol llamado leche caspi que significa palo de leche. Se segrega de la corteza del árbol aplicando cortes, saliendo una savia lechosa. En algunos árboles es de color amarillo, en otros ligeramente rojo, formando espuma al salir y se coagula.	Disentería	Se ingería cruda.
Copal	Resina de árbol	Contra diarreas y fortalece el estómago	"Pulverizado y meclado en pequeñas cantidades con la bebida, ha prestado frecuentemente buenos servicios como remedio eficaz para calmar diarreas y fortalecer el estómago" (176)

Medicamento	Descripción	Enfermedad	Aplicación
Ungurave	Fruto de árbol de palmera. "Algunos misioneros sabían extraer de los frutos del ungurave un excelente aceite, que puede rivalizar en color y sabor con el mejor aceite de olivo, mereciendo la preferencia en cuanto se ha descubierto últimamente que tiene diferentes propiedades medicinales" (168)	Tratamiento de dolencias internas y externas.	Se bebía para dolencias internas y se aplicaba como balsamo para heridas externas.
Aguacate o palta	Fruto de árbol.	Disentería, especialmente a causa de lombrices intestinales.	"De las semillas pulverizadas, si bien muy amargas, se hace ingerir al enfermo media cuchara disuelta en agua" (172)
Cuya (totumo)	Utilizados por las naciones. "Crece en árboles que se cultivan con este objeto y que son similares a nuestros manzanos, tanto en lo referente a las hojas como a la madera" (119)	Diarreas	"Parten el fruto en dos partes hemisféricas iguales y extraen cuidadosamente la pulpa de la cáscara. Con la pulpa no saben hacer otra cosa que utilizar, según dicen, el líquido exprimido de ella para calmar las diarreas" (119)
Caraña	Resina de árbol	Absorber humores nocivos	"En la actualidad sólo se la emplea en parches para absorber los humores nocivos que se han producido en diferentes partes de la cabeza, tales como la boca, la vista y los oídos, o para disolver endurecimientos hepáticos y del bazo, así como para acelerar la maduración de ciertos abscesos" (176)
Huesos de danta	Vaca marina que en la nuca tiene un hueso del tamaño de una nuez.	Cálculos de riñón	"se sostiene, proporciona un medio muy eficaz para eliminar cálculos tanto del riñón como de la vejiga" (215)

Medicamento	Descripción	Enfermedad	Aplicación
Cruz caspi o palo de cruz	Árbol de madera muy dura que crecía especialmente alrededor de los pebas. El corazón del árbol se divide en forma de cruz, por cuatro brazos de color pardo rojizo.	Heridas, hemorragias internas.	"Sólo hacía pocos años que se reconocían sus propiedades milagrosas. Atando un pedazo de esta madera sobre una herida fresca, ésta deja de sangrar inmediatamente, aunque se encuentre comprometida una vena. Para tratar hemorragias internas, imposibles de combatir mediante la colocación externa de la madera, se ha ensayado preparar un cocimiento, haciendo hervir fuertemente una cantidad de pequeñas astillas de dicha madera. El agua bien hervida adquiere un bello color encarnado, no obstante el aspecto blanco de la madera. Este cocimiento ha dado gran alivio a muchos que lo tomaban en circunstancias de hemorragias internas, restableciéndose pronto su salud" (178)
Sangre de drago	Resina de árbol. Se hacen incisiones para que segregue una savia viscosa roja como la sangre fría. "conocida ya por los farmacéuticos; sin embargo, por no tener en estas regiones otras aplicaciones, nadie ha querido molestarlo para recolectarlo" (177)		No se especifica.
Lancetas	Hierba cuyas hojas tienen forma de lancetas.	Tercianas y cuartanas.	Se emplean para sangrar o se aplica cuando no funciona la chinachina. "Se sumerge en agua hirviente un atadito de estas hierbas, hasta que adquiere un color encarnado, y bebiendo repetidas veces la infusión con un poco de azúcar, como té, durante algunos días, la fiebre va cediendo" (180-81)
Zarzaparrilla	Conocida como depurativo.	Mal venéreo	No se especifica.

Medicamento	Descripción	Enfermedad	Aplicación
Birabira, payco o centaura	No se especifica.	No se especifica.	No se especifica.

Fuente: Elaborado por el autor en base a Veigl (2006).

Hacia fines de las misiones, la experimentación con nuevos medicamentos se expresa en los contravenenos que conoció u observó Niclutsch (2012). El que le parecía más eficaz contra las picaduras de reptiles fue colocar oportunamente un trozo tostado de cuerno de ciervo.³³³

La técnica para tostar el cuerno fue la siguiente:

Los trozos cortados transversalmente se entierran en la arena a más o menos una pulgada de profundidad, encendiendo encima un lento fuego, hasta que el cuerno empieza a echar humo. Entonces cuando presenta un color pardo oscuro, se lo saca, dejándolo enfriar para probar si queda adherido en los labios humedecidos; en caso negativo, se lo debe tostar más. La misma operación se efectúa con el otro lado, pero cuidando siempre que no se tueste demasiado (Niclutsch 2012, 183-184).

El cuerno debía quedar perfectamente tostado de lo contrario no surtía el efecto deseado, lo cual reconocía sólo cuando quedaba adherido en los labios. Luego, el procedimiento contra las picaduras de serpiente consistía en:

Apresuramos a hacer una incisión lo más pronto en la piel cerca de la mordedura con el fin de disponer de algunas gotas de sangre y adherir en ellas el cuerno de ciervo preparado de la manera descrita, dejándolo en la herida hasta que se desprenda por si solo. Poco después, se observa que la hinchazón va reduciéndose, y en pocas horas se relaja ostensiblemente la fuerte tensión hasta que finalmente va desapareciendo por completo (Niclutsch 2012, 183-184).

Cuando los síntomas no mejoraban, se colocaban simultáneamente dos trozos de cuerno.

La curación no se detenía en esas técnicas. Para calmar las otras hemorragias producidas por la picadura, como expulsar sangre por la boca y nariz, al mordido le daban una cucharada de azúcar disuelta en agua, o en caso de no haber azúcar se utilizaba la sal. El procedimiento se repetía de acuerdo a la intensidad de los flujos de sangre. Niclutsch (2012) confiaba totalmente en la eficacia de todo el procedimiento: “Puedo asegurar que este tratamiento, efectuado a tiempo y correctamente, no ha fallado ni en los casos más graves” (183-184).

³³³ El uso de partes de animales como contraveneno no fue una excepcionalidad médica de América. Los jesuitas ya conocían el descubrimiento, por ejemplo, de piedras bezoares por los árabes. Sin embargo, Sánchez Labrador adjudicaba el descubrimiento del bezar occidental a los “indios del Perú”. Según Sánchez Labrador, estas piedras fueron enviadas a los colegios o boticas de la Compañía de Jesús en Europa, creándoles el nombre de Bezares del Paraguay (Fleck 2017b).

También hubo otros procedimientos. Uno consistía en dejar macerar el tabaco en aguardiente de buena calidad, para que luego el paciente lo beba. Otro, al parecer tan eficaz como los dos anteriores, consistió en emplear muelas de cocodrilo (Tabla 4.1). Por ejemplo, cuando el padre Manuel Uriarte (1986) se dirigía hacia el río Nanai con algunos indios se encontraron un gran caimán, al cual mataron con las lanzas. En ese instante el misionero tuvo: “la curiosidad de contarle los colmillos, que apunté, y pienso que eran, con los menores, a cada lado treinta y seis, y a la fuerza de machetazos saqué algunos, por la fama de ser contraveneno” (191).

Otras medicinas ordinarias se reconocían en momentos de crisis de salud. En el año de 1763, debido a las lluvias, hubo epidemias de catarros, cursos y calenturas, mucha gente sanó con las medicinas que ya conocían los jesuitas o con otras que descubrían los indios:

Agua de azúcar, cascarilla, raicilla y marapauba (que descubrieron los indios de abajo, en este monte en tanta abundancia, que las tablas de forro del presbiterio (tumbado) era ese árbol, y su raíz y corteza amargísima, tiene aún más eficacia que la raicilla de Mompox, que nos costaba la onza en Quito a peso duro) (Uriarte 1986, 318).

Hasta que los indios y Uriarte descubren la *marapauba*, según Magnin (1998, 159) la raicilla de *mompos* o *ipeacuana* era la más eficaz contra los cursos de sangre. El problema con la *ipeacuana* es que la debían traer desde fuera de las misiones. Inclusive, Magnin (1998, 249) describe que el padre Juan Bautista Julián tenía por costumbre utilizar en todas sus curaciones la *guayusa*, la cual complementaba con oraciones.

Sin duda alguna, además de la cascarilla, el medicamento ordinario más utilizado por los misioneros hacia fines de su estadía en los ríos Marañón y Napo fue la *copa uva* o bálsamo del Perú (Chantre y Herrera 1901, Niclutsch 2012, Veigl 2006, Uriarte 1986). Chantre y Herrera (1901, 99) la describió como el bálsamo más celebrado y que era conocido como el “sánalo todo”,³³⁴ muy utilizado por los misioneros en las cirugías. Lo obtenían al destilarlo con unos cortes que hacían a unos árboles muy altos. La técnica para obtenerlo fue la siguiente: “Al principio sale clara la copauva, pero después sale más espesa. Suelen cortar algunas ramas superiores para dar al árbol respiradero y después punzado y aun socavado

³³⁴ Sánchez Labrador experimentó muchas y diferentes curas con este bálsamo: “Effectivamente, además de lo dicho, y de lo que se ira diciendo, varias experiencias, repetidas muchas veces, y siempre con feliz suceso, en enfermos ya casi moribundos, han hecho conocer, que tomándole interiormente fortifica el corazon, el estomago, el pecho, la cabeza, el cerebro; purifica la sangre, expele por arriba, o por abaxo, o por transpiración todos los malos humores; excita el apetito, aumenta el calor natural en las personas de edad, y provoca algun sudor [...] Quando se aplica exteriormente fortifica los nervios; resuelve los humores frios, sana las heridas, las quemaduras; las mordeduras de animales venenosos; los reumatismos; detiene la gangrena; sana ciertas machas malignas” (Fleck 2017a, 206).

hasta el corazón, despide el licor precioso, aunque no tenga desigualdades ni hendeduras el tronco” (Chantre y Herrera 1901, 99). La medicina servía para curar toda clase de heridas, confortaba el estómago y tomada en caldo servía como purga. Aunque queda la duda si Chantre y Herrera estuvo confundiendo la *copa uva* con la sangre de drago por el color que le atribuye, pues describe la resina con sabor amargo, de color rojo e ingrato olor.

El padre Niclutsch (2012) aprendió a utilizar otro balsamo similar, al cual nombró *canime*, el cual tenía tres variaciones de color al gotear de un árbol que era picado. El primer bálsamo era viscoso y de color miel, el que fluía después era más claro y líquido, mientras que el último era como el agua cristalina y no tan amargo como los dos primeros. En su experiencia el *canime* fue un excelente purgativo, para lo cual se debía beber media onza y después tomar agua tibia. Las tres variaciones del bálsamo eran muy efectivas contra cualquier tipo de heridas, internas o externas. Si las heridas no eran mortales, al aplicar el *canime* sanaban en 24 horas quedando apenas una cicatriz. Niclutsch (2012) lo describe de la siguiente forma:

Esto lo he experimentado yo mismo: como entre los indios borrachos muchas veces se originan peleas y algunos salen de ellas con cabezas sangrantes y heridas profundas, después de haberles lavado las heridas, sólo las he untado con el bálsamo, sin vendarlas, y al día siguiente habían sanado totalmente y el dolor había cesado (Niclutsch 2012, 191).

Sin embargo, la *copa uva* fue más conocida. Veigl (2006) añadió que en los casos de dolores de muelas y oídos se acostumbraba aplicar en algodón algunas gotas del medicamento y después colocarla en el lugar dolorido, provocando un pronto alivio en el paciente. Cuando se aplicaba en heridas recientes, impedía la formación de apostemas y pus. La maravillosa eficacia de la *copa uva* también la observó directamente: “He visto personalmente; un indio, a quien un cocodrilo desgarró con un mordisco toda la pantorrilla de una pierna, se curó únicamente con la aplicación de copauva, sanando completamente, y con asombro lo ví caminar después de pocas semanas” (177).

En el diario de Manuel Uriarte se puede evidenciar una serie de descripciones del uso de la *copa uva*, aun por encima de la cascarilla, de la cual este misionero describe muy poco aún cuando fue parte de su botica. Un caso se dio en 1763, cuando a un indio de nombre Santiago Omagua el jesuita lo trató de curar con el medicamento. Estando el niño de 13 años pescando en una laguna fue herido de gravedad por un caimán, quien le comió un pedazo de carne del muslo y de la pierna derecha, así como del vientre. Casi sin sentido, un amigo lo ayudó y lo trasladó con el padre. Uriarte (1986) describió su procedimiento de curación de la siguiente forma:

[Ofrecio] por el una Misa a la Madre Santísima del Rosario, y oleándole luego, porque estaba desangrado, llevando a su casa, comencé a curarla con copa uba, poniéndole cada día mechones nuevos, y fomentando con vino y sustancias volvió en sí y conocidamente al mes estuvo mucho mejor (Uriarte 1986, 324-325).

Sin embargo, con el pasar del tiempo observó que estaba peor y nuevamente con sus llagas. Le preguntó a la madre del niño si le había hecho algo, lo cual ella negó. Pero después describió lo siguiente:

Otro día a hora intempestiva me metí a su casa, y lo cogí con el hurto; habían traído porción de arena de la playa y hecho en medio un hoyo, y llenado de agua fría, tenía metido al muchacho hasta el pescuezo, quitados todos los emplastos; con que el miserable tiritaba y agonizaba; reñí a la vieja su barbaridad y abusos; y volviendo con la copa uba, aunque tardó más, quedó bueno, crecida la carne y casado el año de 1768 (Uriarte 1986, 325).

Esta descripción demuestra que aunque la *copa uva* fuera muy eficaz en la experiencia del misionero, la asistencia a un enfermo no siempre requería de la eficacia de un solo tratamiento.

Otro suceso describir Uriarte para el año 1763 puede corroborar la coexistencia con otras prácticas crativas. Un joven viracochita de 16 años tuvo la enfermedad de *cuchipes*. Primero lo trató su tía Rosalía con zarza, *copa uva*, pero le volvían a brotar las “postillas”. Lo tuvieron que llevar a San Regis. Uriarte nunca tuvo conocimiento de quién le dio el remedio con que sanó, pero sí se enteró del procedimiento:

Éste fué ponerle dentro de un toldo tupido, echado en una hamaca, y debajo una olla grande con agua, que con subterráneo fuego en un hoyo hervía continuamente por dos o más horas; con ese vapor cálido y grueso sudó muchísimo, como si tomara unciones; luego se le enjugaba el sudor y daba sustento; repetíase la operación cuatro o seis días, y quedó bueno del todo, y volvió a su tierra (Uriarte 1986, 328).

El padre dijo que era común que a jóvenes les diera *cuchipes*, pues con el tiempo se curaban solos. Nunca había visto a alguien morir por esta enfermedad. Más bien, si las personas se mudaban a otro tipo de temperaturas la enfermedad se detenía. Y como ha descrito, los jesuitas compartieron el oficio de médicos con otros especialistas de la medicina.

Por medio de la caridad y las varias décadas experimentando las misiones, aplicaron a la gente sus transformados conocimientos en medicina, algunos de ellos aprendidos a partir de la experimentación con hierbas locales y animales. Posteriormente los fueron acumulando y circulando entre ellos e instruyendo a los nuevos. Otros conocimientos llegaban desde

misiones distantes, como el escrito de Esteyneffer o Gumilla. Por otro lado, a algunos indios les enseñaron los oficios de sangrador y cirujano (Chantre y Herrera 1901, 176). Quienes tenían más capacidades lograban ayudar a los misioneros en el socorro de la gente enferma. No obstante, vuelvo a recalcar que los intercambios de conocimientos no siempre resultaban satisfactorios para una de las partes, pues Niclutsch (2012) trató de enseñarle a sangrar a un indio de Capocuy, sin embargo cuando le extendió el brazo para que lo sangraran el indio comenzó a temblar y el misionero le dijo: “Ay, mi amigo [...] temblando no me puedes ayudar, déjame probar a mí” (189-90).

4.7. Conclusiones

El encuentro cultural entre los misioneros de la Compañía de Jesús y las naciones de indios en las Misiones de Maynas trajo consigo la co-producción de los conocimientos médicos. Con el pasar de las décadas se produjeron distintas traducciones, tanto de los misioneros como de los indios, sobre diferentes objetos del desafiantes, por lo que la transculturación de la medicina siempre fue un proceso histórico en constante cambio, con objetos inestables que posibilitaban fracturas y aperturas hacia nuevos horizontes de oportunidades.

Los misioneros jesuitas echaron a andar su máquina del tiempo al capturar las experiencias indianas en conceptos como enfermedad, curaciones ordinarias y extraordinarias, para representar y encajar las experiencias indianas en sus estructuras de repetición cristianas, como las anteriores o en otras categorías culturales como Diablo, Dios, costumbres desordenadas, entre otras. Sin embargo, estas representaciones pueden ser interpretadas de dos formas: por un lado, demuestran que no todo se intercambiaba, sino que las temporalidades chocaban cuando el proceso de evangelización requería extirpar las costumbres locales; por el otro, que durante más de un siglo las costumbres de los indios fueron imposibles de extirpar totalmente hasta de las propias misiones, en donde grupos de misioneros e indios conversos debían lidiar con la selva. Todo esto se resume en que todavía hacia fines de las misiones el padre Manuel Uriarte describió que algunos indios se curaban con él y otros indios.

Po otro lado, objetos desafiantes como el veneno o el bautismo son ejemplos de la co-producción del conocimiento médico y en donde los estratos de tiempo se yuxtaponían y colisionaban. El bautismo fue representando tanto por el rechazo de los indios como por su resignificación como nueva medicina. En algunos lugares fue traducido con la palabra muzana. Pese a que los jesuitas renegaran que les pidieran el rito cada vez que se enfermaban, también fue una oportunidad para que el misionero evangelizara a los indios. Traducciones en

donde también se interpretó el rol intermediario de los padres jesuitas al ser resignificados en las figuras de sus líderes o deidades, permitiendo no solo la evangelización sino que se convirtieran en sus médicos. Sin embargo, también hubo experiencias en que más bien los objetos desafiaron la búsqueda de nuevas curaciones. Como lo fue el veneno, posibilitando una serie de experimentaciones para encontrar su cura, pero también para comprender su funcionamiento y eficacia al momento de dar muerte, en donde las misiones y la selva se transformaron en laboratorios y lugares de discusión para los jesuitas y los viajeros, así como que éstos capturaran las experiencias indianas con el veneno y las reinterpretaran.

En fin, con la transculturación médica en la selva he querido profundizar en las formas jesuitas de capturar y sistematizar los conocimientos médicos indianos, en los intercambios de conocimientos médicos para nada simétricos entre misioneros jesuitas, indios y viajeros, como también en los significados de las enfermedades. Entendiendo de esa forma que la recepción de nuevos conocimientos nunca fue total o fácil de lograr para los misioneros, los indios o los viajeros. Justamente, este espacio histórico de intercambios y conflictos debe conducir a comprender cómo las partes aprendían mutuamente para poder llegar a convivir en las misiones y en la selva.

Conclusiones: Hacia una historia antropológica de la economía de las experiencias médicas

El padre jesuita Francisco Niclutsch afirmó que en diferentes partes de América, incluyendo las grandes ciudades o capitales, hubo una gran falta de gente experta en cirugía y medicina, mientras que paralelamente ejercían: “Barberos, medicuchos y curanderos que se atreven a curar hay muchos; éstos tienen la costumbre ya generalizada de prescribirle a cada paciente un lavativa, sea cual sea su enfermedad, aunque se trate solamente de un dolor de muelas” (2012, 188). Cuando el padre llegó a la ciudad de Quito observó que allí solo hubo un médico proveniente de Cerdeña. En el momento que ese médico no pudo seguir ejerciendo, debió ser reemplazado por el hermano boticario de la Compañía de Jesús, Ignacio Lyro, de la provincia de Bohemia. Según Niclutsch, tuvo que aceptar el cargo de físico y visitar diariamente, con sus ayudantes, a los enfermos, dentro y fuera de la ciudad. Producto de aquel contexto que observó y representó, el padre exclamó y comparó el ejercicio americano con el de su natal Alemania:

¡Ay, cuán bienvenido sería allí un médico graduado de nuestra Alemania, de una nación que es amada ya de por sí por los americanos por encima de todas las otras! En cuán poco tiempo su bolsa rellena de doblones españoles haría verdad palpable el dicho famoso: *at Galenus opes etc.* A pesar de que entre nosotros, en nuestra tierra, donde lentamente en las grandes ciudades el número de médicos iguala el de los enfermos, las bolsas flacas y secas hasta de algunos físicos competentes contradicen este dicho (Niclutsch 2012, 189).

Sumado a lo anterior, el padre Francisco conjeturó que un médico, como los antes descritos, podría haberse enriquecido con los conocimientos del reino de las plantas, en especial los que él había reconocido en la selva espesa y los llanos. Así llegó a una sentencia general: “En las ciudades americanas los médicos son raros, puede uno imaginarse fácilmente que eran aún más raros en las misiones, donde no había llegado ni siquiera la sombra de un matasanos” (Niclutsch 2012, 189).

Comenzar estas conclusiones con las reflexiones del padre Francisco Niclutsch me parece bastante ilustrativo para cuestionar su mirada, la que puede llevar a pensar que en la segunda mitad del siglo XVIII los tratamientos contra las enfermedades se reducían a la eficacia curativa de los médicos, los cirujanos, los jesuitas u otros religiosos. O en otras palabras, que el conocimiento médico instituido por la razón fue el que dominó el mercado de la curación. Él también describe que, en ciudades como Quito, existieron otros practicantes del arte de

curar y que como han mostrado las historias que he reunido, tuvieron conocimientos eficaces o no para curar las enfermedades. En esta disertación se ha querido demostrar que, además de la coexistencia de conocimientos médicos, consecuentemente hubo diferentes procesos de producción de esos conocimientos.

Por tanto, con las historias que se han recuperado se vuelve a la pregunta de investigación: ¿cómo en la Real Audiencia de Quito se producían, repetían e innovaban, los conocimientos médicos en diferentes lugares y al mismo tiempo? A partir de los capítulos precedentes, estas conclusiones se focalizan en responder a esta pregunta en por medio de tres argumentaciones: la transculturación como una práctica social y lugar de intercambios asimétricos, la configuración de la economía de las experiencias médicas, y lo que ofrece y limita esta historia antropológica de las artes de curar.

La transculturación como una práctica social y lugar de intercambios asimétricos

De las muchas experiencias que ha recuperado esta disertación, se ha demostrado que, en distintos procesos de producción del conocimiento médico, la transculturación fue una práctica social recurrente. Esto es evidente a lo largo de los cuatro capítulos, pues desde las profesiones de escuela y experimentales en Quito y Guayaquil hasta las técnicas de curación de los misioneros jesuitas de las Misiones de Maynas, se interactuó constantemente con otros conocimientos para poder transformar su arte de acuerdo a los contextos sociales en que actuaban estos agentes.

Por ejemplo, varios falsos médicos o curanderos aprendían autodidácticamente con libros que llegaron desde Europa y/o siendo ayudantes de religiosos o médicos que practicaban públicamente el tratamiento de las enfermedades. Por lo que no es extraño que el mercader Agustín López tratara a sus pacientes con un bejuquillo comúnmente utilizado por los curanderos, estudiara libros sobre operación cesárea y ejerciera la caridad con sus pacientes. Pero ese mundo no se detuvo allí, pues al momento de intervenir los cuerpos enfermos, los curanderos, médicos, barberos, cirujanos y otros, cruzaban las fronteras de los oficios para proceder a intervenir conjuntamente un cuerpo, como se describió en los casos de Francisca Mantilla, la india de Maynas o en las misiones o reducciones de Maynas. En estas últimas, los misioneros aprendieron constantemente a curar con nuevos medicamentos y conocimientos que adquirieron de los indios, así como las diferentes naciones de naturales o indios se apropiaron de nuevos objetos y tratamientos para el cuidado de sus cuerpos, con lo cual los misioneros se convirtieron en sus médicos.

La práctica de la transculturación fue una necesidad. El mercader Agustín López dijo que por la necesidad de curar enfermedades en su entorno más cercano fue que aprendió a curar. Nada extraño, debido a que en los pueblos, fuera de las grandes ciudades como Quito o Guayaquil, generalmente no llegaban los médicos. No por nada, el curandero Francisco Chaves de Ynojosa fue tan solicitado en la villa de Riobamba hacia fines del siglo XVII. En la compilación de relaciones geográficas de la Audiencia de Quito que hizo Pilar Ponce (1994) para los siglos XVIII y XIX, también se vuelve a asegurar que, debido a la falta de médicos, fueron las viejezuchas quienes curaron con hierbas las enfermedades. Por eso mismo, en el capítulo tres se ha visto la gran importancia que tuvieron los curanderos de maleficios en diferentes pueblos, un tipo de asistencia que hacía mucho transculturó lo cristiano con lo idolátrico, lo cual sostenía las necesidades de diferentes castas de la sociedad colonial. Empero, debido a la producción diacrónica de las crónicas jesuitas de Maynas, esta necesidad práctica se pudo describir con mayor detalle en los discursos de los misioneros, quienes, vuelvo a recalcar, con el pasar del tiempo fueron descubriendo o reinterpretando medicinas que aprendían de los indios o con las cuales experimentaban en sus misiones o reducciones. En la última sección del capítulo cuatro se ha querido demostrar que el resultado de este proceso de transculturación fue la farmacopea que heredaban los nuevos misioneros que llegaban a las misiones.

En ese mundo de transformaciones y largas duraciones en estructuras de repetición, los varios practicantes que se han reunido en esta investigación se convirtieron en agentes de los procesos de transculturación. Por ejemplo, el betlemita Joseph del Rosario recorrió varios lugares del virreinato peruano en donde aprendió a utilizar distintos medicamentos simples americanos, además de conocer la farmacopea europea. Sin duda fue una voz autorizada entre los diferentes oficios médicos de la ciudad de Quito, pues tanto médicos con licencia, como falsos médicos o los defensores en los juicios, recalcaron el trabajo del betlemita. Caso similar produjo el gran moján Juan Rosa Pinto, quien al circular por diferentes lugares del norte de la Audiencia, logro adquirir conocimientos de mulatos e indios, cuando en el juicio se averiguó si él fue un mestizo. Eso posibilitó que pudiera, como otros curanderos de maleficio, provocar los daños o curar las enfermedades de diferentes castas de la sociedad, teniendo a su disposición un repertorio de objetos y prácticas cristiano-idolátricas que fueron muy solicitadas.

Asimismo, las experiencias de los jesuitas de Maynas han demostrado la intermediación de estos misioneros. En el propio proceso de evangelización de los naturales, los misioneros

fueron resignificados en los roles que tuvieron aquellos que los religiosos nombraron hechiceros, mojanos o curanderos. Ellos se convirtieron en líderes culturales y en sus médicos, como tan bien lo ha descrito Manuel Uriarte en su diario y lo señaló Francisco Niclutsch. Fue así que debieron mediar entre introducir costumbres cristianas y ser tolerantes, hasta cierto punto, con las costumbres indianas con las que debieron convivir en las misiones. En palabras del padre Juan Magnin (1998):

Ese es el genio y natural de los indios, del país y costumbres de los que doctrinan los Padres, sin el consuelo de hallar entre ellos, sino tal cual que sea algo racional y con el estorbo imponderable de la variedad y barbaridad de lenguas. A éstos buscan y cazan, como fieras, entre las espesuras y escondrijos de estos espaciosos montes; a éstos reducen en pueblos y les enseñan la ley de Dios, reconociendo en su conversión la eficacia de su gracia, que de brutos que son, los vuelve hombres, devastando por medio del Evangelio, lo tosco y bárbaro de sus costumbres, y después los hacen fervorosos y firmes cristianos, que eso en los que se trasplantan, por lo envejecido del tronco, no siempre se consigue con perfección; los cogollos que de ahí nacen, son los que lo logran y si bien éstos no son libres de todos los defectos, reinando en varios, aunque muy amortiguado, lo silvestre de sus raíces, sin embargo, con su simplicidad, candidez de ánimo, modestia, prontitud y obediencia y su continua asistencia en oír la doctrina de Cristo, publican a voces con sus nuevas y cristianas costumbres, su victoria y triunfo (Magnin 1998, 179).

Sin embargo, como bien describió el padre Magnin, las intermediaciones en los procesos de transculturación se crearon en relaciones de poder asimétricas. Los esfuerzos por evangelizar a las naciones de la Provincia de Maynas trajo consigo el proceso doloroso en que los indios dejaban su vida en los montes o la selva espesa para integrarse en las misiones. Como bien dijeron los padres Francisco de Figueroa y Francisco Veigl, de un extremo a otro de todo el proceso de evangelización en Maynas, en un comienzo la vida en las reducciones trajo consigo que los indios fueran infectados por nuevas enfermedades como las viruelas o el sarampión, lo que más tarde se tradujo en que los indios de las reducciones llevaran estas enfermedades a los indios salvajes o *aucas* que vivían fuera de éstas. Aunque no se puntualizó y detalló, son muchas las descripciones de los misioneros en donde explican cómo debían moverse continuamente de una reducción a otra para atender las epidemias que se desarrollaban en éstas. Es por eso mismo que el padre Magnin dijo que por tales emergencias debían improvisar con nuevos medicamentos.

Es más, los procesos de transculturación armoniosos fueron nuevamente contradecidos en el capítulo tres y uno. Aunque las confesiones de los juicios contra hechiceros han demostrado

que lo cristiano y lo idolatra en el siglo XVIII fueron, en general, un solo conocimiento que circulaba entre las castas de la sociedad, también han demostrado que esa epistemología continuaba siendo dividida, perseguida y castigada. Los castigos corporales a los que fueron sometidos los curanderos de maleficio, tanto por las autoridades de la Justicia Ordinaria como por los curas y la gente de los pueblos, son la evidencia de que la transculturación de las prácticas cotidianas de curación fue una necesidad muchas veces clandestina frente al delito y la criminalización con que estuvo instituida en los casos recuperados del siglo XVIII. De igual forma, las artes subalternas en donde actuaban intermediarios como Agustín López y muchas otras personas, fueron constantemente perseguidas por no tener títulos para curar públicamente.

Todas estas experiencias demuestran que los procesos de transculturación, además de crear algo nuevo en las estructuras de repetición donde se crearon, fueron intercambios de poderes asimétricos. Es decir, poderes instituidos que castigaron corporalmente a las artes prohibidas por la religión Cristiano Católica, o que elaboraron discursos en donde, por ejemplo, los misioneros quisieron eclipsar y menospreciar a las artes de sus enemigos los hechiceros. Sin embargo, en esos mismos intercambios asimétricos, curanderos, falsos médicos, curanderos de maleficio, mohanes o mojanos, cirujanos, misioneros, entre otros agentes, se convirtieron en proveedores de un amplio abanico de tratamientos, apropiándose, traduciendo o transmitiendo el conocimiento que la gente enferma tuvo a su disposición.

Configuración de la economía de las experiencias médicas

Las producciones históricas naturales de, por ejemplo, la coca y el tabaco, así como las crónicas de Maynas, fueron elaboradas a partir de la práctica de sincronizar distintos estratos de tiempo. El médico peruano Unanue y el jesuita Julián capturaron las experiencias de sus antepasados y de los indios para proyectar en la coca un alimento con grandes oportunidades de exportación y para el cuidado de la salud de la humanidad. En ese ejercicio, clasificaron e interpretaron las buenas virtudes de los medicamentos simples, en donde especialmente Unanue lo comparó en reiteradas ocasiones con el pasado europeo y de sus ancestros como Monardes, Inca Garcilaso u otros, siendo las experiencias indianas una estrategia de fortalecer sus argumentos. Calibró esos estratos de tiempo con el conocimiento racional e ilustrado y así fundamentó sus descubrimientos al experimentar con la hoja de coca. Cuestión similar sucedió con el tabaco, en donde Antonio Lavedán involucró más estratos del tiempo. Es así que el concepto de máquina del tiempo ha permitido rastrear en las obras de estos agentes imperiales la producción, diseminación y apropiación del conocimiento médico.

Sin embargo, en su historiografía de la quina, Matthew Crawford ha podido demostrar que el conocimiento sobre la quina fue revisitado continuamente, así como disputado entre curanderos, cascarilleros, boticarios o científicos del imperio, dejando en evidencia que la ciencia (ilustrada) estuvo muy lejos de producir el conocimiento verdadero y absoluto de un medicamento como la quina. Igualmente, Adam Warren ha analizado que la medicina en Lima estuvo más allá de las expectativas sobre la innovación en medidas sanitarias, debido a que el conocimiento médico siempre fue disputado por practicantes y diferentes estratos de la sociedad. El mismo Adam Warren (Lima), así como Martha Few (Guatemala) y Paul Ramírez (México), han demostrado que en otros lugares de América Latina los médicos con licencia no fueron los más importantes proveedores de tratamientos médicos, sino que hubo otros oficios que dieron forma a un amplio mercado de las curaciones.

Si se busca en otras fuentes que no dominaron la esfera pública de producción del conocimiento médico, como son los expedientes judiciales (pedimentos, visitas, autores, sumarias, Etc.), se observa que la ciencia ilustrada del siglo XVIII y las políticas y expectativas en la higiene pública no fueron la vanguardia en algunos lugares como Quito, sino que fueron conocimientos que compartieron el espacio con la clemencia del cielo o los curanderos de maleficios o toda la gama de técnicas necesarias para curar otras percepciones de las enfermedades. Una historiografía de múltiples agencias no sólo lleva a comprender ese disputado mercado de la curación, sino que a analizar los procesos por los cuales se repetían o innovaban los conocimientos médicos.

Sin duda, la heterogeneidad de fuentes ha permitido tener un punto de vista que ha ayudado a reflexionar y renunciar no sólo en la universalidad del poder epistemológico que los protomédicos, cabildos, naturalistas u órdenes religiosas quisieron tener, sino que a la vez a mostrar un punto de vista subalterno que visibilice los encuentros culturales con otros agentes imperiales. Es así que los juicios en contra de curanderos, cirujanos, boticarios, curanderos de maleficio o hechiceros, se convierten en un importante contrapunto de las formas de sincronizar los tiempos en escritos de historia natural como los de Unanue o Lavedán, abriéndonos a interpretar que todos estos agentes dieron la posibilidad a los pacientes de tener a su disposición un amplio abanico de tratamiento de las enfermedades. Las múltiples agencias trabajadas en cada capítulo no hacen más que demostrar las diferentes formas de memorización de los conocimientos y el cruce constante de una frontera a otra, derrumbando el monolítico discurso de las artes subalternas para más bien pensar en artes de curar que actuaron simultáneamente y con diferentes velocidades de transculturación.

En el primer capítulo se ha enfatizado que los cabildos y tenientes de protomédicos llevaron a cabo una intensa labor para celar a las artes subalternas. El ejercicio de estas instituciones coloniales se llevó a cabo por todo el siglo XVIII y comienzos del XIX, pero es especialmente desde la segunda parte del siglo XVIII cuando el ejercicio de celar se intensificó y produjo un mayor número de expedientes creados en la Justicia Ordinaria por los tenientes de protomédico Bernardo Delgado e Ignacio Hurtado contra los falsos médicos, curanderos o intrusos. En esa estructura de repetición, conceptos como “profesión de escuela” y “profesión experimental” construyeron una dicotomía que sirvió para diferenciar dos conjuntos de artes de curar. En la primera se distinguieron los médicos, cirujanos, boticarios, farmacéuticos, entre otros, que lograron obtener un título que les permitía curar públicamente. Al contrario, la profesión experimental podía reunir conceptos como curandero, falsos médicos, parteras, o inclusive a cirujanos y boticarios que obtuvieron sus conocimientos por medio de la experiencia. Empero, se ha demostrado que más allá del título obtenido o no, los pacientes legitimaban los conocimientos y eficacia de los curadores por medio de la mayor cantidad de aciertos que estos pudieron tener en la curación. Eso daba pie a que los rumores sobre las buenas o malas aplicaciones de éstos se esparcieran por diferentes lugares de ciudades como Quito y Guayaquil, o más allá.

A eso se debe sumar la importante labor curativa que cumplieron los religiosos que vivieron en ciudades como Quito, es decir, betlemitas, seráficos o los mismos jesuitas según la descripción de Niclutsch. Sin lugar a duda, la religión cristiana fue una parte importante de las estructuras de repetición de las artes de curar y el cuidado de la salud, en donde el concepto de caridad fue trascendental para comprender los conocimientos médicos de la Audiencia. En el capítulo primero se comenzó a abordar dicho concepto con la expresión “religiosa profesión”, tratando de enfatizar el oficio de un cirujano irlandés. Su trabajo puso de manifiesto la constante repetición del uso de la caridad en la atención de los pacientes, lo cual se traducía en que algunas veces cirujanos, boticarios o curanderos no cobraran por sus servicios o ayudaran a la gente enferma suministrando con su propio dinero el pago de los medicamentos, aún cuando algunos de ellos no tuvieron el título que los obligase a hacerlo. En el caso de los misioneros de Maynas, estos socorrían con mucha prisa, navegando de una misión a otra, a quienes estuvieron enfermos o sufrieron algún accidente, tanto aplicando los santos sacramentos como utilizando medicinas que tenían en sus casas.

Así como las acciones de caridad permitieron exponer la repetición de ese conocimiento, los rituales también han sido un indicador para poder interpretar la larga duración de estructuras

de repetición relacionadas con los curanderos de maleficio y las santas imágenes. Los vomitorios que utilizaron los curanderos fueron tecnologías recurrentes para que, dentro del significado de enfermedad que se manejara, ellos sacaran objetos o animales del cuerpo de las personas enfermas. Su repetición demarca que esa epistemología fue un continuo, a veces ejecutada con cánticos hacia los cerros o entonando el nombre de Dios. Varios rituales, así como el uso de mesas, también son ejemplos de que esas estructuras de repetición hacía mucho que innovaron en sus ejecuciones, por lo que es difícil hacer una distinción sobre qué podría ser para entonces cristiano, indio, mestizo o negro. Estas mismas largas duraciones fueron marcadas por los rituales y el uso de las santas imágenes del Quinche y Guápulo. No por nada se utilizó en Quito el concepto de costumbre inmemorial para significar el duradero ritual de llevar y aplicar las costumbres en las imágenes.

El concepto de costumbre inmemorial es una de las expresiones que mejor traduce la lenta variabilidad de cambio histórico, pues también fue utilizado cuando algunos declarantes expresaron el castigo contra los curanderos de maleficio, hechiceros, yerbateros o mojanos. Al comenzar el capítulo tres he descrito que por medio de esa costumbre se dio muerte al indio Joseph Canchinchigua. A diferencia de lo que instituía el Protomedicato, el ejercicio represivo contra los curanderos o hechiceros de los pueblos no sólo fue conducido por los tenientes pedáneos o los curas de esos lugares, sino que por la misma población, fuera esta india, mestiza u otra.

Esto tiene un paralelismo con la crítica que Jorge Cañizares-Esguerra hizo en la reseña del libro *Taller de las idolatrías* de José Carlos de la Puente y Jimmy Martínez, acerca de la organización de los documentos coloniales en los archivos nacionales: “A los indígenas se los ha considerado diferentes a los españoles. Ambos grupos han sido considerados responsables de religiones diferentes. El catolicismo, aparece así, como un producto de una “Europa” homogénea, “occidental”, española” (2021, 1). Las fuentes interpretadas en la presente disertación no hacen más que demostrar fehacientemente que esa división que hacen los archivos nacionales, en mi caso, por ejemplo, al separar los expedientes criminales de otro conjunto de expedientes indígenas, o que ha hecho la etnohistoria de la década de 1980 (Turner 1998), muchas veces muestran y han mostrado imágenes distorsionadas del pasado colonial.

Esta cuestionada separación en religiones diferentes es nuevamente criticada en esta investigación, por lo menos en el aspecto cotidiano en donde indios, mestizos, españoles o mulatos de la Sierra y la Costa, percibieron y practicaron un arte consolidado y muy difícil de

cambiar. Cosas cristianas sagradas y otras idolátricas estuvieron muy lejos de estar separadas, pues ambas producían una estructura de repetición en donde los curanderos componían en sus rituales con objetos cristianos e idolátricos. Separación absurda de mi parte acerca de algo que hacía mucho la historia cocinó en algo nuevo, con retazos de pasados diferentes. Sin embargo, esta división continuó siendo contemporánea durante todo el siglo XVIII producto de que la Justicia Ordinaria, los curas y una multitud heterogénea de gente de distintas castas, castigaban las idolatrías, hechicerías o brujerías que se adjudicaban a los curanderos de maleficio, así como a quienes se atendían con ellos. Esta es una rica ambigüedad que facilita este tipo de fuentes judiciales, debido a que las leyes y gran parte de la población continuaban estableciendo esta diferencia, mientras que al mismo tiempo esa diferencia era transgredida constantemente en las curaciones y en quienes creían en ese conocimiento.

Por otra parte, las crónicas de los misioneros jesuitas de Maynas han permitido acceder a una estructura de repetición en donde mejor se observa la sincronización de los estratos de tiempo, así como la destrucción y creación de los conocimientos médicos. Por más de 100 años, los misioneros representaron el proceso de evangelización en las Misiones de Maynas describiendo diferentes controversias y reflexiones sobre objetos desafiantes que se presentaron en el encuentro cultural con las naciones de indios. La enfermedad fue un objeto desafiante en donde los jesuitas juzgaron a las costumbres indianas como desordenadas al momento de cuidar la salud, muy diferente a sus percepciones acordes a un conocimiento hipocrático galénico. Así elaboraron tres interpretaciones de la enfermedad: una que se debía a los factores externos o naturales, enmarcada en la herencia hipocrático-galénica con que los misioneros aprendieron a significar las enfermedades; otra que se debía a las desordenadas costumbres de las naciones, las cuales traducían en hechos como que los indios se bañaban cuando tenían calenturas o al beber bebidas o comer alimentos indebidos para contrarrestar las enfermedades; y una tercera que se debía a los hechizos, el cual juzgaron que fue el más aceptado entre todas las naciones. Estas tres formas de conocer que crearon los misioneros, convivieron durante todo el proceso de evangelización en Maynas. Representaciones y a la vez estratos de tiempo que se desarrollaron simultáneamente, posibilitando conocer la eficacia adjudicada a ciertos medicamentos.

Así mismo, los padres jesuitas produjeron una sincronización de las artes curativas de las diferentes nacionalidades de indios, las cuales representaron en los conceptos de “métodos ordinarios” y “métodos extraordinarios”. Además de permitirnos observar que dichas artes quedaron cristalizadas en el tiempo por las reiterativas y similares descripciones que hicieron

en el transcurso de las décadas los misioneros, aquellos conceptos también permiten comprender la continuidad y repetición de las técnicas y rituales indios, lo cuales competían con las curaciones de los misioneros. Como ha expresado María Cipolletti (2010, 43-44), llegaron muy pocos misioneros a evangelizar la Provincia de Maynas, en comparación con el gran número de gente que vivió en la selva.

Al mismo tiempo que los misioneros elaboraban esas sincronizaciones, debieron lidiar con objetos que desafiaron los conocimientos que traían consigo al ingresar a las misiones. El bautismo y el veneno de los dardos son ejemplos de ello. El bautismo, así como también lo fue la confesión, fue un objeto que desafió el conocimiento médico de las sociedades indias que habitaron la selva occidental americana. Su resignificación como medicina fue un proceso que también ayudó a los misioneros jesuitas a poder establecer la conversión y evangelización cristiana en las reducciones de Maynas. Con este objeto desafiante se ha visibilizado que la introducción de nuevas ideas y prácticas en la selva también trajo consigo controvertidas e inesperadas medicinas. En la otra dirección, el veneno de los dardos fue un objeto continuamente revisitado por los misioneros y los naturalistas que viajaron por las misiones y la selva. Es importante reconocer la producción del conocimiento médico jesuita sobre los venenos, pues así como lo hicieron los viajeros naturalistas, los jesuitas experimentaron de diversas formas con el veneno para proponer teorías con las que se podían curar los efectos de éste. Sin embargo, dicho conocimiento no fue infalible, por lo que naturalistas como Humboldt o La Condamine debatieron con las teorías jesuitas.

Otro concepto con el cual se pueden marcar los estratos de tiempo, así como la producción, la distribución y el consumo del conocimiento, es la duradera concepción de los hechizos como productores de las enfermedades. Esto no se repitió sólo en las Misiones de Maynas, ya que en el capítulo tres se ha demostrado que también fue la principal forma de interpretar las enfermedades en los pueblos de la Sierra y la Costa. Por medio del concepto de envoltorio se ha visibilizado la importante función que cumplió este objeto para reproducir tanto las causas de enfermedad debidas a los hechizos o maleficios, como que el mismo objeto sirviera para curar los hechizos. En ese objeto del conocimiento se acumuló y reprodujo una costumbre inmemorial de la causa de las enfermedades, así como de poder curarlas. No obstante, percibir las enfermedades como productos de los hechizos y maleficios no fue excepcional de las Misiones de Maynas o los pueblos de la Sierra y la Costa, pues también se reproducían en las grandes ciudades como Quito y Guayaquil. Así lo temió Agustín López de la gente de Quito,

quienes podrían haber pensado que la muerte de Francisca Mantilla fue producto de un maleficio.

No obstante, esa continuidad no estuvo exenta de cuestionamientos. Algunos declarantes, defensores o protectores de naturales, así como los misioneros jesuitas cuestionaron la incrédula costumbre de creer en los hechizos. En este sentido, los expedientes judiciales y crónicas han demostrado la relevancia que tuvo el pensamiento ilustrado en algunos segmentos de la sociedad, pues adoptando las reflexiones de fray Benito Jerónimo Feijoo, cuestionaron esas vulgares creencias. Sin embargo, la repetida creencia en los hechizos, como en la eficacia de las santas imágenes, no hace más que indicar el lento proceso de cambio de concepciones con las cuales, por ejemplo, convivían las ideas ilustradas de Feijoo o de los médicos Santa Cruz y Espejo, y Unanue. Todo esto quiere decir que en el siglo XVIII y todavía a comienzos del XIX, en la Real Audiencia de Quito hubo costumbres inmemoriales que fueron difícilmente desplazadas por los conocimientos ilustrados.

Con todo esto, los vehículos — intermediarios, conceptos, objetos desafiantes, máquinas del tiempo— de la economía de las experiencias médicas no hacen más que ratificar lo propuesto por Reinhart Koselleck, en cuanto a que la repetición permanente y la innovación constante son insuficientes si no están mezcladas. Por esto, la producción, reproducción, distribución y consumo de los conocimientos médicos no sólo muestran procesos de destrucción y creación de algo nuevo, sino que también la simultaneidad de lo no simultáneo. Es decir, que en la Real Audiencia de Quito existió una presencia simultánea de distintas velocidades del cambio histórico del conocimiento médico —piénsese en los procesos de transculturación de Maynas y los pueblos de la Sierra y la Costa, en la larga duración traducida en los rituales a las santas imágenes, en las producciones de historias naturales de la coca y otros simples, así como en el ejercicio simultáneo de profesiones teóricas y experimentales en Quito y Guayaquil—. Un espacio poroso en donde intervinieron múltiples sentidos, que a la vez de superponerse en estratos de tiempo, también colisionaron y se repelieron en los poderes asimétricos que produjo la transculturación médica.

Una historia antropológica de las artes de curar

Con la expresión “culture as mediated by history” (1981, 236), Bernard Cohn cuestionó las separaciones entre las reglas blancas y los pueblos indígenas, o los otros pueblos generalmente estudiados por la Antropología de la década de 1980, en la formación del mundo colonial, para más bien mostrar un nuevo camino de actores implicados mutuamente en la construcción de ese mundo. Por ello, la exploración de la producción, repetición e

innovación del conocimiento médico en la Audiencia de Quito se ha enfocado en una historia antropológica de encuentros culturales, siendo fundamental el concepto de transculturación. El estudio de las construcciones culturales por medio de la transculturación ha profundizado en los intercambios culturales de distinto tipo, en donde es imposible entender los intercambios como procesos armoniosos, más bien las fuentes han demostrado que siempre estuvieron mediados por las relaciones asimétricas de poder.

Crónicas de Maynas, disertaciones de historia natural, diferentes tipos de expedientes contra el ejercicio de falsos médicos, boticarios o hechiceros, actas de los cabildos de Quito y Guayaquil, son producciones histórico-coloniales en donde se ha podido observar, por un lado, que los conocimientos médicos de quienes estuvieron al centro de la medicina colonial nunca lo produjeron de forma aislada, sino que en los encuentros con esos otros actores subalternos, y, por otro lado, que dichas producciones estuvieron mediadas por diferentes estratos del tiempo. Entre esos conjuntos de fuentes históricas, los expedientes judiciales me han parecido muy atractivos en la interpretación —pese a que se enmarcan en elaboraciones que tanto prohibieron, regularizaron o castigaron a quienes practicaron conocimientos contrarios o fuera de las reglas instituidas por el Protomedicato o la religión Cristiano Católica— por ser lugares con una multitud de voces que describen distintos puntos de vista. Sean estas las variadas confesiones de personas enjuiciadas, testigos, procuradores, defensores, entre otros varios, quienes describen las disputas y negociaciones por el ejercicio de curar.

De esta forma, las múltiples agencias de esta historia antropológica de las artes de curar se apoyan en la diversificación de fuentes y los procesos que cada conjunto documental ofrece. A partir de los expedientes (autos, pedimentos, visitas, Etc.) y las actas de cabildos, se ha podido dar voz, mediadas por los escribanos y los defensores, a curanderos, cirujanos, boticarios, religiosos, protomédicos, imágenes sagradas y hasta pacientes, conociendo distintas posturas tanto de las artes de curar, las reglamentaciones coloniales, las enfermedades y sus síntomas, las elecciones de tratamientos por parte de los pacientes, entre otras características que presentaron estos agentes. Por su parte, las crónicas de Maynas, entendidas como máquinas del tiempo, han permitido conocer cómo los jesuitas organizaron y produjeron el conocimiento médico en la selva y las misiones, así como sus experiencias en los encuentros culturales. Y las disertaciones de historia natural acerca de medicamentos simples como la coca, la quina o el tabaco, fueron otras máquinas del tiempo de donde se ha

podido conocer otras formas de organizar y producir el conocimiento médico por parte de misioneros, médicos o exploradores.

En base a esos múltiples agentes, el ejercicio de la argumentación en cada capítulo se apoyó principalmente en los vehículos de la economía como fueron artes subalternas, religiosa profesión, experiencia y conjetura, clemencia del cielo, gran moján, envoltorios, métodos curativos de los indios, bautismo o veneno de los dardos. La mayoría de estos vehículos se ordenaron de forma diacrónica para poder interpretar sus construcciones a lo largo del tiempo, y desde ellas conocer las innovaciones o las repeticiones del conocimiento médico.

Las múltiples agencias obtenidas de estas fuentes no han sido ordenadas como un solo flujo de tiempo en donde se produjeron los conocimientos. Más bien, aprovechar estos distintos contextos fue con la intención de mostrar lo que Cohn (1980, 219) ya había observado, que ningún proceso cultural está totalmente integrado, pues estos se transforman, agregando esta disertación que también se repiten, a ritmos diferentes. Para interpretar estas diferentes velocidades de las historias del conocimiento médico, la experiencia en la economía médica ha sido fundamental para explorar en cómo diferentes estratos del tiempo y del espacio permiten navegar por distintos espacios de experiencia y expectativa, negociados, disputados o dolorosos en los procesos destructivos de la transculturación, a la vez que creadores de un mundo de la medicina mutuamente implicado y producido por todos estos agentes históricos.

Sin embargo, esto también ha traído limitantes y silencios. Al reflexionar sobre los hallazgos, me he dado cuenta que este mejunje de procesos, categorías culturales, agentes y temporalidades, puede llevar a interpretaciones erróneas al pensar a la Audiencia como un espacio de presencia simultánea de diferentes velocidades de cambio y repetición. Se pueden generar imágenes sesgadas de que sólo en los pueblos actuaron los curanderos de maleficio, cuando en realidad estos podían circular desde pueblos hasta las grandes ciudades de Quito o Guayaquil. El problema fue que al enfocar el estudio en la Audiencia de Quito, a excepción de algunas disertaciones de historia natural, la circulación de boticarios o cirujanos, o la interpretación del veneno, se ha impedido tener un punto de vista más amplio que busque otro espacio de análisis en donde se pudiera demostrar que estos curanderos viajaban y estaban en las grandes ciudades. Por ejemplo, el trabajo de Leo Garofalo (2006) para Lima de los siglos XVII y XVIII, ha demostrado que los curanderos y curanderas (de maleficio) viajaban o residían en Lima, la gran ciudad y capital del Virreinato del Perú. En el caso de otros espacios, el trabajo de María Cipolletti (1988b, 534) explica que aquella línea del Oriente en

donde estuvieron localizadas las Misiones de Maynas, comerciaba el curare con lugares de la Sierra y la Costa.

Una ampliación del espacio de interacción o buscar nuevas conexiones permitiría abarcar fuentes inquisitoriales y de extirpación de idolatrías en la Audiencia de Lima o más allá, juicios contra hechiceras en la Audiencia de Santa Fe, conllevando nuevas voces y artes que ayuden a comprender mejor la labor de mulatos, sambas, mestizos, españolas, entre otras muchas castas que dieron vida al mercado de las curaciones.

Por lo tanto, muy poco ha mostrado esta disertación sobre el importante rol que tuvieron las mujeres de diferentes castas en la producción del conocimiento médico, convirtiéndose en uno de tantos silencios que deben ser interpretados en otros trabajos similares. Piénsese en otros silencios como el de las parteras, las curaciones en los monasterios, en más información sobre la población afrodecendiente, los hospitales, las universidades, entre muchas otras. Sin duda, esta es una de las complicaciones de querer explorar los encuentros culturales y las múltiples agencias, pues siempre es una selección, a veces subordinada a las fuentes que tenemos a nuestra disposición y los contextos en que vivimos, de quien narra y produce su propia máquina del tiempo.

Referencias

Archivos consultados

Archivo Histórico del Antiguo Hospital San Juan de Dios

Archivo Histórico Nacional del Ecuador (AHNE)

Archivo Histórico del Guayas (AHG)

Biblioteca Municipal de Guayaquil, Archivo Camilo Destruge

Museo de la Medicina de Quito

Archivo Arzobispal de Quito (AAQ)

Archivo General de Indias (AGI)

Archivo General de la Nación de Colombia (AGNC)

Museo de América de Madrid

Archivo Nacional de Historia de Cuenca (ANH/C)

Archivo Metropolitano de Quito (AMQ)

Archivo del Real Jardín Bótanico de Madrid (ARJBM)

Real Biblioteca del Palacio Real de Madrid

Banco de la República de Colombia

Internet Archive (www.archive.org)

Gallica (www.gallica.bnf.fr)

Fuentes primarias

Acuña, Cristóbal. 2009. *Nuevo descubrimiento del Gran Río de las Amazonas*. Editado por Ignacio Arellano, José María Díez, y Gonzalo Santoja. Madrid: Iberoamericana.

Burke, William, y Edmund Burke. 1758. *An Account of the European Settlements in America. Volumen I*. Londres: Pall-Mall.

Cabildo de Guayaquil. 1951a. *Actas del Cabildo colonial de Guayaquil (1700-1707). Tomo 9*. Guayaquil.

———. 1951b. *Actas del Cabildo colonial de Guayaquil (1731-1740). Tomo 13*. Editado por Rafael Silva. Guayaquil.

———. 1951c. *Actas del Cabildo colonial de Guayaquil (1741-1749). Tomo 14*. Editado por Rafael Silva.

———. 1951d. *Actas del Cabildo colonial de Guayaquil (1750-1754). Tomo 15*. Editado por Rafael Silva. Guayaquil.

- . 1951e. *Actas del Cabildo colonial de Guayaquil (1775-1779). Tomo 20*. Editado por Rafael Silva. Guayaquil.
- Cabildo de Quito. 1688-1697. *Actas del Cabildo de la ciudad de San Francisco de Quito (1688-1697)*. Quito: Archivo Metropolitano de Historia y del Cronista de la Ciudad.
- . 1697-1703. *Actas del Cabildo de la ciudad de San Francisco de Quito (1697-1703)*. Quito: Archivo Metropolitano de Historia y del Cronista de la Ciudad.
- . 1710-1714. *Actas del Cabildo de la ciudad de San Francisco de Quito (1710-1714)*. Quito: Archivo Metropolitano de Historia y del Cronista de la Ciudad.
- . 1715-1719. *Actas del Cabildo de la ciudad de San Francisco de Quito (1715-1719)*. Quito: Archivo Metropolitano de Historia y del Cronista de la Ciudad.
- . 1742-1747. *Actas del Cabildo de la ciudad de San Francisco de Quito (1742-1747)*. Quito: Archivo Metropolitano de Historia y del Cronista de la Ciudad.
- . 1748-1753. *Actas del Cabildo de la ciudad de San Francisco de Quito (1748-1753)*. Quito: Archivo Metropolitano de Historia y del Cronista de la Ciudad.
- . 1756-1761. *Actas del Cabildo de la ciudad de San Francisco de Quito (1756-1761)*. Quito: Archivo Metropolitano de Historia y del Cronista de la Ciudad.
- . 1762-1766. *Actas del Cabildo de la ciudad de San Francisco de Quito (1762-1766)*. Quito: Archivo Metropolitano de Historia y del Cronista de la Ciudad.
- . 1767-1771. *Actas del Cabildo de la ciudad de San Francisco de Quito (1767-1771)*. Quito: Archivo Metropolitano de Historia y del Cronista de la Ciudad.
- . 1772-1776. *Actas del Cabildo de la ciudad de San Francisco de Quito (1772-1776)*. Quito: Archivo Metropolitano de Historia y del Cronista de la Ciudad.
- . 1777-1781. *Actas del Cabildo de la ciudad de San Francisco de Quito (1777-1781)*. Quito: Archivo Metropolitano de Historia y del Cronista de la Ciudad.
- . 1782-1786. *Actas del Cabildo de la ciudad de San Francisco de Quito (1782-1786)*. Quito: Archivo Metropolitano de Historia y del Cronista de la Ciudad.
- . 1787-1791. *Actas del Cabildo de la ciudad de San Francisco de Quito (1787-1791)*. Quito: Archivo Metropolitano de Historia y del Cronista de la Ciudad.
- . 1792-1796. *Actas del Cabildo de la ciudad de San Francisco de Quito (1792-1796)*. Quito: Archivo Metropolitano de Historia y del Cronista de la Ciudad.
- . 1802-1804. *Actas del Cabildo de la ciudad de San Francisco de Quito (1802-1804)*. Quito: Archivo Metropolitano de Historia y del Cronista de la Ciudad.
- . 1805-1808. *Actas del Cabildo de la ciudad de San Francisco de Quito (1805-1808)*. Quito: Archivo Metropolitano de Historia y del Cronista de la Ciudad.
- . 1808-1817. *Actas del Cabildo de la ciudad de San Francisco de Quito (1808-1817)*. Quito: Archivo Metropolitano de Historia y del Cronista de la Ciudad.
- Caldas, Francisco. 1978. *Cartas de Caldas*. Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.
- Caldas, Francisco. 2013. *Diarios de viajes de Francisco José de Caldas*. Editado por Reinhard Andress y Mauricio Nieto. Sevilla: Solana e Hijos, A.G., S.A.U.
- Cangiamila, Francesco. 1774. *Embriología sagrada, ò tratado de la obligación que tienen los Curas, Confesores, Médicos, Comadres, y otras personas, de cooperar á la salvación de los Niños que aun no han nacido, de los que nacen al parecer muertos, de los abortivos, de los monstruos*. Madrid: Imprenta de Pedro Marín.
- Castañeda, Juan Francisco de. s. f. "A los M. Reverendos Padres Misioneros de la Compañía de Jesus de las Provincias del Gran Rio Marañon, y Amazonas". En *Florilegio Medicinal de todas las enfermedades. Sacado de varios, y classicos autores, para bien de los pobres, y de los que tienen falta de Medico, en particular para las Provincias remotas, en donde administran los RR.PP Misioneros de la Compañía de Jesús*, editado por Juan de Esteyneffer. Madrid: Joachin Ibarra.

- Chantre y Herrera, José. 1901. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español 1637-1767*. Madrid: Imprenta de A. Avrial.
- Condamine, Charles La. 1921. *Relación abreviada de un viaje hecho por el interior de la América Meridional*. Madrid: Calpe.
- Feijoo, Benito. 1733. *Teatro Crítico Universal. Tomo V*. Madrid: Real Compañía de Impresores y Libreros.
- . 1773. *Teatro Crítico Universal. Tomo II*. Madrid: Real Compañía de Impresores y Libreros.
- . 1774. *Teatro Crítico Universal. Tomo III*. Madrid: Real Compañía de Impresores y Libreros.
- Figueroa, Francisco. 1904. *Relación de las misiones de la Compañía de Jesús en el País de los Maynas*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- Figueroa, Francisco, Cristóbal Acuña, y Rodrigo de Bernuevo. 1986. *Informe de jesuitas en el Amazonas: 1660-1684*. Iquitos: Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana-Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.
- Gumilla, Joseph. 1745. *El Orinoco Ilustrado, y Defendido, Historia Natural, Civil, y Geographica de este Gran Río, y de sus caudalosas vertientes. Tomo II*. Madrid: Manuel Fernández.
- Humboldt, Alexander von. 1941. *Viaje a las regiones equinociales del Nuevo Continente. Tomo IV*. Caracas: Biblioteca Venezolana de Cultura.
- Juan, Jorge, y Antonio Ulloa. 1748a. *Relación histórica del viaje hecho de orden de S. Mag. A la América Meridional. Primera parte, Tomo Primero*. Madrid: Antonio Marín.
- . 1748b. *Relación histórica del viaje hecho de orden de S. Mag. A la América Meridional. Primera Parte, Tomo Segundo*. Madrid: Antonio Marín.
- Julián, Antonio. 1787. *La Perla de América, provincia de Santa Marta, reconocida, observada, y expuesta en discursos históricos*. Madrid: Antonio de Sancha.
- Lavedán, Antonio. 1796. *Tratado de los usos, abusos, propiedades y virtudes del tabaco, café, té y chocolate*. Madrid: Imprenta Real.
- Magnin, Juan. 1998. *Descripción de la Provincia y Misiones de Maynas en el Reino de Quito*. Quito: Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit, Sociedad Ecuatoriana de Investigaciones Históricas y Geográficas.
- Maroni, Pablo. 1892. "Noticias auténticas del famoso Río Marañon". En *Noticias auténticas del famoso Río Marañon escritas por los años de 1738*, editado por Marcos Jiménez de la Espada, 19–543. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Niclutsch, Francisco. 2012. *Noticias americanas de Quito y de los indios bravos del Marañón*. Editado por María Cipoletti y Matthias Abram. Quito: Cicame.
- Ortega y Pimentel, Isidro Joseph. 1764. "Oracion comminatoria que, a fin de corregir los excesos de algunos Profesores de las Artes Subalternas à la Medicina". En Sin título, 16–88. Lima. <https://archive.org/details/causamedicocrimi00buen>.
- Peña Montenegro, Alonso de la. 1726. *Itinerario para parochos de Indios en que se tratan las materias mas particulares, tocantes à ellos, para su buena Administracion*. Amberes: Juan Bautista Verdussen.
- Rodríguez, Manuel. 1684. *El Marañon y Amazonas*. Madrid: Antonio Gonzalez de Reyes. <https://archive.org/details/A102134>.
- Rumazo, José. 1949. *Documentos para la historia de la Audiencia de Quito. Tomo uno*. Madrid: Afrodismo Aguado.
- Santa Cruz y Espejo, Francisco. 1993. *Reflexiones acerca de un método para preservar a los pueblos de las viruelas*. Quito: Nueva Editorial.

- Unánue, Hipolito. 1792. “Disertación sobre la naturaleza y efectos del Tabaco, adornada con una breve idea del origen y progresos del Real Estanco de Lima”. En *Mercurio Peruano* IV: 35–51.
- . 1794. “Disertación sobre el aspecto, cultivo, comercio, y virtudes de la famosa planta del Perú nombrada COCA”. En *Mercurio Peruano* XI: 205–57.
- Uriarte, Manuel. 1986. *Diario de un misionero de Maynas*. Iquitos: Monumenta Amazónica.
- Veigl, Francisco. 2006. *Noticias detalladas sobre el estado de la Provincia de Maynas en América Meridional hasta el año de 1768*. Iquitos: CETA.
- Velasco, Juan de. 1842. *Historia del Reino de Quito en la America Meridional. Historia Moderna*. Quito: Imprenta del Gobierno.
- . 1844. *Historia del Reino de Quito en la America Meridional. Historia Natural*. Quito: Imprenta del Gobierno.

Fuentes secundarias

- Alchon, Suzanne. 1995. “Tradiciones médicas nativas y resistencia en el Ecuador colonial”. En *Saberes andinos: ciencia y tecnología en Bolivia, Ecuador y Perú*, editado por Marcos Cuetos, 15–36. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- . 1996. *Sociedad indígena y enfermedad en el Ecuador colonial*. Quito: Abya-Yala.
- Almada, Ignacio. 1987. “La medicina en el virreinato”. *Historia Mexicana* 36 (3): 563-571. <https://www.jstor.org/stable/25138125>.
- Amaya, José. 2016. “Ciencia y economía en el Nuevo Reino de Granada. Las comisiones de Sebastián José López Ruiz, 1778-1803”. *Historia Caribe* 11 (29): 183–213. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93747573008>.
- Andrien, Kenneth. 2002. *The Kingdom of Quito, 1690-1830 the State and Regional Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arcos, Gualberto. 1979. *Evolución de la medicina en Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Ariza, Juan. 2015. *La cocina de los venenos: Aspectos de la criminalidad en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVII y XVIII*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Armus, Diego. 2002. “Cultura, historia y enfermedad. A modo de introducción”. En *Entre médicos y curanderos. Cultura, historia y enfermedad en la América Latina moderna*, editado por Diego Armus, 11–25. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- Armus, Diego, y Pablo F. Gómez. 2021. “Introduction”. En *The Gray Zones of Medicine. Healers & History in Latin America*, 3–10. Estados Unidos de América: University of Pittsburgh Press.
- Baeza, Ascensión. 2004. “Los betlemitas y el nuevo hospital real de San Miguel de Guadalajara (Nueva Galicia), 1706-1794”. *Temas Americanistas*, no 17: 38–57. doi: <https://doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2004.i17.03>.
- Banerjee. 2010. “Historia, Historiografía y Estudios Subalternos”. *Istor: revista de historia internacional*, no 41: 99–118. http://www.istor.cide.edu/archivos/num_41/uso_de_la_historia.pdf.
- Betz, Hans. 2011. “Jesus Baptism and the Origins of the Christian Ritual”. En *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, editado por David Hellholm, Tor Vegge, Øyvind Norderval, y Christer Hellholm, 377–396. Berlín, Boston: De Gruyter.
- Birmingham, A.T. 1999. “Waterton and Wouralia”. *British Journal of Pharmacology* 126(8): 1685–1689. doi: [10.1038/sj.bjp.0702409](https://doi.org/10.1038/sj.bjp.0702409).

- Bisset, Norman. 1992. "War and hunting poisons of the New World. Part 1. Notes on the early history of curare". *Journal of Ethnopharmacology* 36: 1–26. doi: [10.1016/0378-8741\(92\)90056-w](https://doi.org/10.1016/0378-8741(92)90056-w).
- Borchart, Christina. 1998. "Las reformas borbónicas en la Audiencia de Quito". En *La Audiencia de Quito: Aspectos Económicos y Sociales (Siglos XVI.XVIII)*, editado por Christina Borchart, 299–322. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Boumediene, Samir. 2020. "Jesuit recipes, Jesuit receipts: the Society of Jesus and the introduction of exotic materia medica into Europe". En *Cultural Worlds of the Jesuits in Colonial Latin America*, editado por Linda Newson, 229–254. London: Institute of Latin American Studies.
- Bourdieu, Pierre. 2009. "Libro 1: Crítica de la razón teórica". En *El sentido práctico*, editado por Pierre Bourdieu, 41–227. México: Siglo XXI Editores.
- . 2016. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Ediciones Akal.
- Bouysson-Cassagne, Thérèse. 1986. "Urco and Uma: Aymara concepts of space". En *Anthropological History of Andean Polities*, editado por John V Murra, Nathan Wachtel, y Jacques Revel. London: Cambridge University Press.
- Briggs, Robin. 1991. "Women as victims? Witches judges and the community". *French History* 5 (4): 438–450. doi: <https://doi.org/10.1093/fh/5.4.438>.
- Brosseder, Claudia. 2014. *The Power of Huacas: Change and Resistance in the Andean World of Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press.
- Bussmann, Rainer, y Douglas Sharon. 2006. "Traditional medicinal plant use in Loja province, Southern Ecuador". *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 2 (44): 1–11. doi: <https://doi.org/doi:10.1186/1746-4269-2-44>.
- Büttner, Jochen. 2008. "The Pendulum as a Challenging Object in Early-Modern Mechanics". En *Mechanics and Natural Philosophy before the Scientific Revolution*, editado por Walter Roy y Sophie Roux, 223–37. Dordrecht: Springer.
- Büttner, Jochen, Peter Damerow, y Jürgen Renn. 2001. "Traces of an Invisible Giant: Shared Knowledge in Galileo's Unpublished Treatises". En *Largo Campo di Filosofare: Eurosymposium Galileo 2001*, editado por José Montesinos y Carlos Solís, 183–201. La Orotava: Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia.
- Büttner, Jochen, Peter Damerow, Jürgen Renn, y Matthias Schemmel. 2003. "The Challenging Images of Artillery. Practical Knowledge at the Roots of the Scientific Revolution". En *The Power of Images in Early Modern Science*, editado por Wolfgang Lefèvre, Jürgen Renn, y Urs Schoepflin, 3–27. Boston: Springer Science, Business Media New York.
- Campos, María Soledad. 1996. "El Protomedicato en la administración central de la Monarquía hispánica". *Dynamis : Acta Hispanica ad Medicinæ Scientiarumque Historiam Illustrandam* 16: 43–58. <https://ddd.uab.cat/record/33961>.
- Cañizares-Esguerra, Jorge. 2003. "Postcolonialism avant la lettre? Travelers and Clerics in Eighteenth-Century Colonial Spanish America". En *After Spanish Rule Postcolonial Predicaments of the Americas*, editado por Mark Thurner y Andrés Guerrero, 89–110. Durham and London: Duke University Press.
- . 2021. "El taller de la idolatría. Los manuscritos de Pablo José de Arriaga SJ. José Carlos de la Puente Luna y Jimmy Martínez Céspedes (Editores)". *Antiguos Jesuitas En Iberoamérica* 9: 1–3. doi: <https://doi.org/10.31057/2314.3908.v9.35985>.
- Carruthers, Mary. 2003. "The Book of Memory". *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, no 30: 5–21. <http://www.jstor.org/stable/27753137>.

- . 2006. “Uma arte medieval para a invenção e para a memória: a importância do ‘lugar’”. *Remate de Males* 26 (1): 17–29. doi: <https://doi.org/10.20396/remate.v26i1.8636052>.
- . 2011. “Introdução”. En *A técnica do pensamento. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200)*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Carvalho, Francismar Alex Lopes de. 2015a. “Imagens do demônio nas missões jesuíticas da Amazônia espanhola”. *Varia Historia* 31 (57): 741–785. doi: <https://doi.org/10.1590/0104-87752015000300005>.
- . 2015b. “Mediadores do sagrado: os auxiliares indígenas dos missionários nas reduções jesuíticas da Amazônia ocidental (c. 1638-1767)”. *Revista de História*, no 173: 175–210. doi: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2015.107671>.
- . 2016a. “Entradas misionárias e processos étnicos na Amazônia: o caso das missões jesuíticas de Maynas (c. 1638-1767)”. *Año 90 Revista do Programa de Pós-Graduação em História* 23 (43): 321–366. doi: <https://doi.org/https://doi.org/10.22456/1983-201X.55622>.
- . 2016b. “Estrategias de conversión y modos indígenas de apropiación del cristianismo en las misiones jesuíticas de Maynas, 1638-1767”. *Anuario de estudios Americanos* 73 (1): 99–132. doi: <https://doi.org/10.3989/aeamer.2016.1.04>.
- Casanova, Jorge. 1998. “La misión jesuita colonial entre los Aido Pai (Secoya) y los asentamientos indígenas”. *Investigaciones Sociales* 2 (2): 25–37. doi: <https://doi.org/10.15381/is.v2i2.6630>.
- Chakrabarty, Dipesh. 2005. “A Small History of Subaltern Studies”. En *A Companion to Postcolonial Studies*, editado por Henry Schawarz y Sangeeta Ray, 467–485. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing Ltd.
- Chauca, Roberto. 2015. “Contribución indígena a la cartografía del Alto Ucayali a fines del siglo XVII”. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 44 (1): 117–138. doi: <https://doi.org/10.4000/bifea.7488>.
- . 2016. “Sobre letrados chinos y bogas amazónicos: la participación indígena en la producción del conocimiento cartográfico y geográfico jesuita en Asia y América”. *Revista de Historia y Geografía*, no 34: 19–41. doi: <https://doi.org/10.29344/07194145.34.353>.
- . 2019. “El ‘imperio fluvial’ franciscano en la Amazonía occidental entre los siglos XVII y XVIII”. *Historia Crítica*, no 73: 95–116. doi: <https://doi.org/10.7440/histcrit73.2019.05>.
- Cipolletti, María. 1985. “La concepción del cosmos de un shaman Secoya (Amazonía ecuatoriana)”. *Revistas Española de Antropología Americana* 15: 305–322. <https://core.ac.uk/download/pdf/38844592.pdf>.
- . 1988a. “El Piri-piri y su significado en el Shamanismo Secoya”. *Amazonía Peruana*, no 15: 83–97. doi: <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi15.179>.
- . 1988b. “El tráfico de curare en la cuenca amazónica Siglos XVIII y XIX”. *Anthropos* (Fribourg) 83 (4): 527–540. doi: <https://doi.org/10.2307/40463383>.
- . 1992. “Un manuscrito tucano del siglo XVIII: Ejemplos de continuidad y cambio en una cultura amazónica (1753-1990)”. *Revista de Indias* 52 (194): 181–194. <https://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/1209>.
- . 2010. “Luces y sombras: los jesuitas de las misiones del noroeste amazónico (Perú y Ecuador)”. En *Para una cultura del entendimiento. Las misiones jesuíticas en Latinoamérica*, 39–61. Córdoba: Instituto Goethe Córdoba.
- Cipolletti, María, y Fernando Payaguaje. 2008. *La fascinación del mal. Historia de vida de un shamán secoya de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

- Cohn, Bernard. 1980. "History and Anthropology: The State of Play". *Comparative Studies in Society and History* 22 (2): 198–221. <https://www.jstor.org/stable/178405>.
- . 1981. "Toward a Rapprochement". *The Journal of Interdisciplinary History* 12 (2): 227–252. doi: <https://doi.org/10.2307/203026>.
- Collins, A.Y. 1989. "The Origin of Christian Baptism". *Studia Liturgica* 19 (1): 28–46. Doi: <https://doi.org/10.1177/003932078901900104>.
- Conrad, Sebastian. 2012. "Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique". *The American Historical Review* 17(4): 999–1027. doi: <https://doi.org/10.1093/ahr/117.4.999>.
- Cook, Harold, y Timothy Walker. 2013. "Circulation of Medicine in the Early Modern Atlantic World". *Social History of Medicine* 26 (3): 337–351. doi: <https://doi.org/10.1093/shm/hkt013>.
- Coronel, Rosario. 1991. *El valle sangriento. De los indígenas de la coca y el algodón a la hacienda cañera jesuita: 1580-1700*. Quito: FLACSO Sede Ecuador, Abya-Yala, Editorial.
- Coronil, Fernando. 2010. "La política de la teoría: El contrapunteo cubano de la transculturación". En *Estrategias del pensar. Ensayos y prosa de ideas en América Latina SigloXX*, editado por Liliana Weinberg, 357–428. México DF: Universidad Autónoma de México.
- Crawford, Matthew James. 2016. *The Andean Wonder Drug. Cinchona Bark and Imperial Science in the Spanish Atlantic, 1630–1800*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Crocker, Rebecca. 2014. "Healing on the Edge: The Construction of Medicine on the Jesuit Frontier of Northern New Spain". *Journal of the Southwest* 56 (2): 293–318. <https://www.jstor.org/stable/24394918>.
- Cunha, Carlos. 2017. "Introdução". En *A arte de curar nos tempos da colônia: Limites e espaços da cura*, editado por Carlos Cunha, 1–6. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.
- Díaz-Fierros, Francisco. 2016. *B. J. Feijoo, renovador do pensamento da Ilustración*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Gallega.
- Durkheim, Emile. 2017. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón S.A.
- Alzate, Adriana. 2018. "Reconocedores: Médicos, empíricos y profanos en las decisiones judiciales. Nuevo Reino de Granada, siglo xviii". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 45(1): 47–78. doi: [10.15446/achsc.v45n1.67551](https://doi.org/10.15446/achsc.v45n1.67551).
- Eeckhout, Peter. 2004. "Relatos míticos y prácticas rituales en Pachacamac". *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, no 33 (1). doi: <https://doi.org/10.4000/bifea.5786>.
- Estrella, Eduardo. 1980. *Medicina y Estructura Socio-Económica*. Quito: Editorial Belén.
- . 1995. "Ciencia ilustrada y saber popular en el conocimiento de la quina en el siglo XVIII". En *Saberes andinos: ciencia y tecnología en Bolivia, Ecuador y Perú*, editado por Marcos Cuetos, 37–58. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- . 2004. *Pensamiento médico ecuatoriano I*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Favaron, Pedro. 2011. "Llamando a los espíritus: Cantos sagrados de la Amazonía". *Tinkuy: Boletín de investigación y debate*, no 16: 149–167. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3728644&info=resumen&idioma=SPA>.
- Fernández, Gerardo. 1994. "'El banquete aymara': Aspectos simbólicos de las mesas rituales aymaras". *Revista Andina* 12: 155–189. <http://www.revistaandinacbc.com/wp-content/uploads/2016/ra23/ra-23-1994-04.pdf>.

- Fernández Juárez, Gerardo. 2010. “«Norte contra Sur». Análisis comparativo sobre ofrendas rituales andinas”. *Revista Española de Antropología Americana* 40 (1): 239–259. <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA1010120239A>.
- . 2011. *Maleficios corporales: posesión, hechicería y chamanismo en España y América (siglos XVI-XXI)*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Few, Martha. 2015. *For All of Humanity. Mesoamerican and Colonial Medicine in Enlightenment Guatemala*. Tucson: University of Arizona Press.
- Fleck, Eliane. 2014. *Entre a Caridade e a Ciência: a prática missionária e científica da Companhia de Jesus (América platina, séculos XVII e XVIII)*. Editado por OIKOS Editora y Editora UNISINOS. Sao Leopoldo.
- . 2017a. “Saúde, doença e morte no Paraguai Natural Ilustrado, do padre jesuíta José Sánchez Labrador (1771-1776)”. *Revista M. Estudos Sobre a Morte, Os Mortos E O Morrer* 2 (3): 192–213. doi: <https://doi.org/https://doi.org/10.9789/2525-3050.2017.v2i3.192-213>.
- . 2017b. “Sobre os ‘Hijos del Paraguay’ e as ‘Personas naturales inteligentes’: uma análise dos relatos sobre saberes e práticas tradicionais indígenas no Paraguai Natural Ilustrado, de José Sánchez Labrador S. J. (1771-1776)”. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 25 (2): 29–46. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-37512017000200003&lng=es&tlng=pt.
- Flor, Fernando La, y Germán Labrador. 2006. “El Peso del humo: una polémica trasatlántica en el Barroco hispano”. *Tiempos de América*, no 13: 41–58. <https://raco.cat/index.php/TiemposAmerica/article/view/105681>.
- Gagliano, Joseph. 1994. *Coca Prohibition in Peru: The Historical Debates*. Arizona: The University of Arizona Press.
- Gänger, Stefanie. 2017. “Circulation: Reflections on circularity, entity, and liquidity in the language of global history”. *Journal of Global History* 12 (3): 303–318. doi: [10.1017/S174002281700016X](https://doi.org/10.1017/S174002281700016X).
- . 2021. *A Singular Remedy. Cinchona Across the Atlantic World, 1751-1820*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gardeta, Pilar. 1996. “El nuevo modelo del Real Tribunal del Protomedicato en la América española: transformaciones sufridas ante las Leyes de Indias y el cuerpo legislativo posterior”. *Dynamis : Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque. Historiam Illustrandam* 16: 237–259. <https://ddd.uab.cat/record/33972>.
- Gareis, Iris. 1993. “Brujos y brujas en el antiguo Perú: apariencia y realidad en las fuentes históricas”. *Revista de Indias* 53 (198): 583–613. Doi: <https://doi.org/10.3989/revindias.1993.i198.1148>.
- . 1994. “La bucólica andina: curanderos y brujos en la costa norte del Perú (Siglo XVIII)”. En *En el Nombre Señor. Shamanes, demonios y curanderos del norte del Perú*, editado por Luis Millones y Moisés Lemlij, Biblioteca, 211–230. Lima.
- . 2008. “Cómo el diablo llegó a los Andes. Introducción y trayectoria histórica de un concepto europeo en el Perú colonial”. En *Entidades maléficas y conceptos del mal en las regiones latinoamericanas*, 41–69. Alemania: Shaker Verlag.
- Garofalo, Leo. 2006. “Conjuring with coca and the Inca: the andeanization of Lima’s afro-peruvian ritual specialists, 1580-1690”. *The Americas* 63 (1): 53–80. doi: <https://doi.org/https://doi.org/10.1017/S0003161500062520>.
- Garra, Simone. 2016. “Entre la brujería y la ley: los certificados de un iwishin awajún”. En *Apus, caciques y presidentes: Estado y política indígena amazónica en los países andinos*, editado por Alexandre Surrallés, Oscar Espinosa, y David Jbin, 195–213. Región andina: International Work Group for Indigenous Affairs.

- Gasché, Jorge. 2006. "Introducción. Franz Xaver Veigl, misionero jesuita: su época y su obra". En *Noticias detalladas sobre el estado de la provincia de Maynas en América Meridional hasta el año de 1768*, 13–90. Iquitos: CETA.
- Gómez, Alberto. 2016. "Alexander von Humboldt y la cooperación transcontinental en la Geografía de las plantas". *HiN: Alexander von Humboldt im Netz XVII* (33): 24–51. doi: <http://dx.doi.org/10.18443/238>.
- Gómez, Pablo. 2013. "The Circulation of Bodily Knowledge in the Seventeenth-century Black Spanish Caribbean". *Social History of Medicine* 26 (3): 383–402. doi: <https://doi.org/10.1093/shm/hkt014>.
- . 2017. *The experiential Caribbean: creating knowledge and healing in the early modern Atlantic*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- . 2018. "Caribbean stones and the creation of early-modern worlds". *History and Technology* 34 (1): 11–20. doi: <https://doi.org/10.1080/07341512.2018.1516849>.
- Gose, Peter. 2008. *Invaders as ancestors: On the intercultural making and unmaking of Spanish colonialism in the Andes*. Toronto, Buffalo y Londres: University of Toronto Press.
- . 2016. "Mountains, Kurakas and Mummies: Transformations in Indigenous Andean Sovereignty". *Población & Sociedad* 23 (2): 9–34. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-85622016000200002&lng=es&nrm=iso.
- Gruzinski, Serge. 2021. *La máquina del tiempo. Cuando Europa comenzó a escribir la historia del mundo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Guha, Ranajit. 1987. "Introduction". En *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, vii–xxvi. New Delhi: Oxford University Press.
- Hajdu, Steven, y Manjunath Vadmal. 2010. "A note from history: The Use of Tobacco". *Annal of Clinical Laboratory Science* 40 (2): 178–181. <http://www.annclinlabsci.org/content/40/2/178.full.pdf>.
- Hamerly, Michael. 1973. *Historia social y económica de la antigua provincia de Guayaquil 1763-1842*. Guayaquil: Archivo Histórico del Guayas.
- Herren, Madeleine, Martin Rüesch, y Christiane Sibille. 2012. "Introduction: What is Transcultural History?". En *Transcultural History. Theory, methods and sources*, editado por Madeleine Herren, Martin Rüesch, y Christiane Sibille, 1-10. Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer.
- Hölscher, Lucian. 1996. "Los fundamentos teóricos de la historia de los conceptos". En *La "nueva" historia cultural, la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*, editado por Ignacio Olábarrí y Francisco Caspistegui, 69–82. Madrid: Editorial Complutense.
- Houseman, Michael. 1993. "The Interactive Basis of Ritual Effectiveness in Male Initiation Rite". En *Cognitive Aspects of Religion Symbolism*, editado por P Boyer, 207–224. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1998. "Painful Places: Ritual Encounters with One's Homelands". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3): 447–467. doi: <https://doi.org/10.2307/3034156>.
- . 2002. "Dissimulation and Simulation as Forms of Religious Reflexivity". *Social Anthropology* 10 (1): 77–89. doi: <https://doi.org/10.1017/S096402820200006X>.
- . 2007. "Menstrual slaps and first blood celebrations: Inference, simulation and the learning of ritual". En *Learning Religion: Anthropological Approaches*, editado por David Belinder y Ramon Sarro, 21–48. Nueva York, Oxford: Berghahn Books.
- Jackson, Robert. 2009. "Missions on the Frontiers of Spanish America". *Journal of Religious History* 33 (3): 328–347. Doi: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9809.2009.00800.x>.

- Jordheim, Helge. 2012. "Against Periodization: Koselleck's Theory of Multiple Temporalities". *History and Theory*, no 51: 151–171. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2012.00619.x>.
- . 2014. "Introduction: Multiple Times and the Work of Synchronization". *History and Theory*, no 53: 498–518. Doi: <https://doi.org/10.1111/hith.10728>.
- Koselleck, Reinhart. 1993. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- . 2002. "Transformations of Experience and Methodological Change: A Historical-Antropological Essay". En *The Practice of Conceptual History: Thinking History, Spacing Concepts*, 45–83. Stanford, California: Stanford University Press.
- . 2006. "Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia". *Revista de Estudios Políticos*, no 134: 17–34. <https://www.cepc.gob.es/sites/default/files/2021-12/26345rep134002.pdf>.
- Larco, Laura. 2008. *Más allá de los encantos. Documentos históricos y etnografía contemporánea sobre extirpación de idolatrías en Trujillo (siglos XVIII-XX)*. Lima: Institut français d'études andines.
- Laviana, María. 1989. "Un proceso de brujería en la costa ecuatoriana a finales del siglo XVIII: La Punta Santa Elena, 1784-1787". *Anuario de estudios Americanos*, no 46: 93–129. <https://es.scribd.com/doc/247065709/Brujeria-Ecuador-Laviana>.
- . 1996. *Brujas y curanderas de la colonia*. Ecuador: Universidad Estatal de Bolívar.
- Lee, M.R. 2005. "Curare: the South American arrow poison". *J R Coll Physicians Edinb* 35: 83–92. https://www.rcpe.ac.uk/journal/issue/journal_35_1/Curare.pdf.
- Lévi-Strauss, Claude. 1995. *Antropología Estructural*. Segunda. Buenos Aires: Paidós.
- Loza, Carmen Beatriz. 2007. "El atado de remedios de un religioso/médico del periodo Tiwanaku: miradas cruzadas y conexiones actuales". *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 36 (3): 317–342. doi: <https://doi.org/10.4000/bifea.3563>.
- Mackenthun, Gesa, y Sebastian Jobs. 2013. "Introduction". En *Agents of Transculturation Border-Crossers, Mediators, Go-Betweens*, 7–22. Münster, New York, München, Berlin: Waxmann.
- Maldavsky, Aliocha. 2016. "Jesuits in Ibero-America. Missions and Colonial Societies". En *The Jesuits and Globalization. Historical Legacies and Contemporary Challenges*, editado por Thomas Banchoff y José Casanova, 92–110. Washington DC: Georgetown University Press.
- Mauss, Marcel. 1979. "Esbozo de una teoría general de la magia". En *Sociología y Antropología*, editado por Marcel Mauss, 43–152. Madrid: Editorial Tecnos.
- Micheau, Françoise. 1985. "A idade de ouro da medicina árabe". En *As Doenças têm História*, editado por Jaques Le Goff, 57–77. Lisboa: TERRAMAR.
- Micheletti, Silvia. 2017. "Exotic Poisons and Resurrected Donkeys: Charles Waterton and Physiological Experiments with Curare in Early Nineteenth-Century England". *Pharmaceutical Historian* 47 (3): 47–56. <https://www.ingentaconnect.com/contentone/bshp/ph/2017/00000047/00000003/art00001>.
- Micheli, Alfredo de. 2014. "El tabaco a la luz de la historia y la medicina". *Archivos de Cardiología de México* 85 (4): 318–322. <https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/lil-784164>.
- Mills, Kenneth. 1997. *Idolatry and its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press.
- Minchom, Martin. 1994. *El pueblo de Quito 1690-1810: demografía, dinámica sociorracial y protesta popular*. Quito: Fonsal.

- Molinié, Antoinette. 1982. "Multi-levelled andean society and market exchange: the case of Yucay (Peru)." En *Ecology and exchanges in the Andes*, editado por Lehmann D., 211–230. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1997. "Buscando una historicidad andina: una propuesta antropológica y una memoria hecha rito". En *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*, editado por Javier Flores y Rafael Varón, 691–708. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Moreno, Jorge, y Nancy Morán. 2012. *Historia del antiguo hospital San Juan de Dios. Tomo I. Época colonial: Hospital de la Misericordia de Nuestro Señor Jesucristo (1565-1830)*. Quito: Instituto Metropolitano de Patrimonio.
- Moreno, Segundo. 1995. "Los doctrineros 'Wiracochas' recreadores de nuevas formas culturales: Estudios de caso en el Quito colonial". En *Cosmos, hombre y sacralidad. Lecturas dirigidas de Antropología Religiosa*, editado por Marcos Rueda y Segundo Moreno, 335–360. Ecuador: Editorial Abya-Yala.
- . 2007. "Ofrenda sacrificial en el Guagualzuma". En *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología. Tomo II*, 175–200. Quito: Ediciones Abya-Yala, Banco Mundial Ecuador.
- Mossé, Claude. 1985. "As Lições de Hipócrates". En *As Doenças tem história*, editado por Jaques Le Goff, 39–55. Lisboa: TERRAMAR.
- Mota, André. 2017. "Artes de Curar, Medicina e Saúde Pública: um olhar historiográfico latino americano". *Revista de História*, no 176 (diciembre): 1–8. doi: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2017.137362>.
- Murra, John V. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Newson, Linda. 2020. *Preparando medicinas en Lima durante el periodo colonial. Boticarios, ciencia y sociedad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Nieto, Mauricio. 2013. "Francisco José de Caldas: Ciencia criolla en la América española". En *Relación de un viaje hecho á Cotacache, la villa, Imbabura, Cayambe, etc., comenzando el 23 de Julio de [1]802*, editado por Reinhard Andress, 17–36. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- Olsen, Niklas. 2021. "Spatial Aspect in the Work of Reinhart Koselleck". *History of European Ideas*, 1–16. Doi: <https://doi.org/10.1080/01916599.2021.1937891>.
- Oncina, Faustino. 2021. "La estratigrafía de los Estratos del tiempo". *Prismas* 25 (2): 133–143. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-04992021000200133.
- Ortega, María. 2014. *Medicamentos simples para males graves. Los Casos felices y auténticos de medicina de Domingo Rota como ventana abierta a las artes de curar santafereñas (Santafé, 1750-1830)*. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario.
- Ortiz, Fernando. 1940. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Cuba: Ciencias Sociales.
- Paredes, Virgilio. 1963. *Historia de la medicina en el Ecuador*. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Pedersen, David. 2019. "Labyrinths of Critique: The Promise of Antrhohistory". En *The Fernando Coronil Reader. The Struggle for Life in the Matter*, editado por Julie Skurski, Gary Wilder, Laurent Dubois, Paul Eiss, Edward Murphy, Mariana Coronil, y David Pedersen, 47–52. United States of America: Duke University Press.
- Perdiguero, Enrique. 1996. "Protomedicato y curanderismo". *Dynamis: Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, no 16: 91–108. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1312543>.

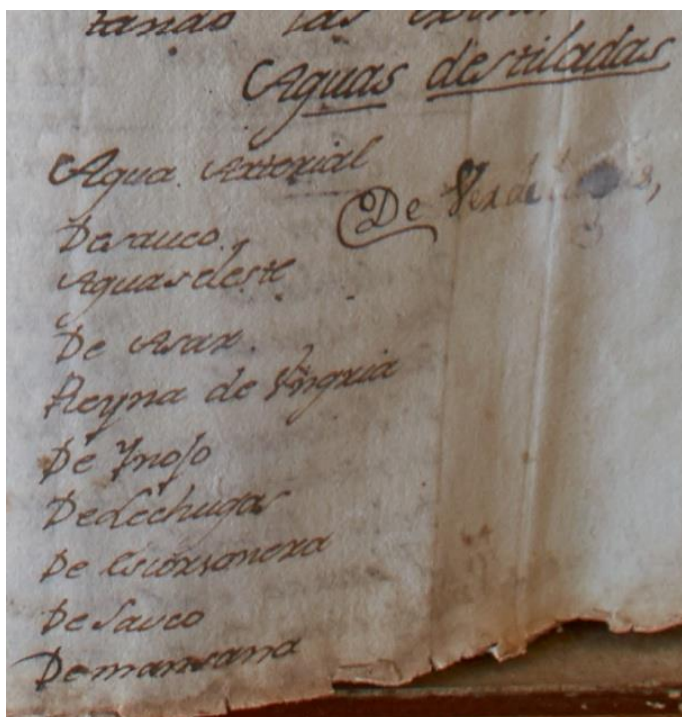
- . 2002. “‘Con medios humanos y divinos’ : la lucha contra la enfermedad y la muerte en Alicante en el siglo XVIII”. *Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam* 22: 121–150. <https://raco.cat/index.php/Dynamis/article/view/92756>.
- Pimentel, Juan. 2003. “Impostores y testigos: Verosimilitud y relaciones de viaje”. En *Testigos del mundo. Ciencia, literatura y viajes en la ilustración*, 27-70. Madrid: Marcial Pons Historia Estudios.
- Pimentel, Sebastião, Simone Santos de A. Silva, y André Lima. 2019. “Apresentação”. En *Artes de curar: doenças em perspectiva*, 7–20. Vitória: Editora Milfontes.
- Pimienta, Tânia Salgado. 1997. *Artes de curar: um estudo a partir dos documentos da Fisicatura-mor no Brasil do começo do século XIX*. Tesis de maestría. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. doi: <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.1997.118425>.
- Platt, Tristan. 1978. “Symétries en miroir. Le concept de yanantin chez les Macha de Bolivie”. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 33:1081–1107. https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1978_num_33_5_294001.
- . 1982. *El estado boliviano y el Ayllu Andino: Tierra y tributo en el Norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Polia, Mario. 1999. *La Cosmovisión Religiosa Andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ponce, Pilar. 1994. *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (Siglo XVI-XIX). Tomo II (S. XVII XIX)*. Quito: MARKA Instituto de Historia y Antropología Andina, Ediciones Abya-Yala.
- Raj, Kapil. 2013. “Beyond Postcolonialism ... and Postpositivism: Circulation and the Global History of Science”. *Isis* 104 (2): 337–347. doi: <https://doi.org/10.1086/670951>.
- . 2016. “Go-Betweens, Travelers, and Cultural Translators”. En *A Companion to the History of Science*, editado por Bernard V. Lightman, 39-57. Chichester: John Wiley & Sons.
- . 2017a. “Networks of knowledge, or spaces of circulation? The birth of British cartography in colonial south Asia in the late eighteenth century”. *Global Intellectual History* 2 (1): 49-66. doi: <https://doi.org/10.1080/23801883.2017.1332883>.
- . 2017b. “Thinking Without the Scientific Revolution: Global Interactions and the Construction of Knowledge”. *Journal of Early Modern History* 21 (5): 445–458. doi: <https://doi.org/10.1163/15700658-12342572>.
- Ramírez, Paul. 2018. *Enlightened Immunity. Mexico’s Experiments with Disease Prevention in the Age of Reason*. Stanford: Stanford University Press.
- Renn, Jürgen. 2020. *The Evolution of Knowledge: Rethinking Science for the Anthropocene*. Princeton: Princeton University Press.
- Renn, Jürgen, y Marlccolm Hyman. 2012. “The Globalization of Knowledge in History: An Introduction”. En *The Globalization of Knowledge in History*, 27–52. Berlín: Studies 1.
- Rodas, Germán. 2002. *Grandes enfermedades que asolaron a Quito y Guayaquil durante el siglo XVIII y el rol de la iglesia frente a este problema*. Quito: Universidad Simón Bolívar. <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/3813/1/PI-2006-02-Rodas-Las enfermedades.pdf>.
- Rostworowski, María. 2016. *Costa peruana prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- . 2018. *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Safier, Neil. 2008. "Correcting Quito". En *Measuring the New World: Enlightenment Science in South America*, editado por Neil Safier, 123–165. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2016. *La Medición del Nuevo Mundo: La Ciencia de la Ilustración y América del Sur*. Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia.
- Saignes, Thierry. 1978. "De la filiation à la résidence: les ethnies dans les vallées de Larecaja". *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 33 (5–6): 1160–1181. https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1978_num_33_5_294006.
- . 1983. "¿Quiénes Son los Kallawayá? Nota Sobre un Enigma Etnohistórico". *Revista andina* 1 (2): 357–377. <http://www.revistaandinacbc.com/wp-content/uploads/2016/ra02/ra-02-1983-03.pdf>.
- Salaverry, Oswaldo. 2005. "Los orígenes del pensamiento médico de Hipólito Unanue". *Anales de la Facultad de Medicina* 66 (4): 357–370. http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1025-55832005000400012.
- Salomon, Frank. 1985. "Shamanismo y política en la última época colonial del Ecuador". *Cultura*, no 21-b: 487–509.
- . 1996. "La furia de Andrés Arévalo. Envoltorio de enfermedades de un shaman andino colonial". En *Antropología Política en el Ecuador. Perspectivas desde las culturas indígenas*, editado por Jeffrey Ehrenreich, 115–138. Quito: Abya-Yala.
- . 1997. *Los Yumbos, Niguas y Tsatchila o "Colorados" durante la colonia española: Etnohistoria del Noroccidente de Pichincha*. Ecuador: Editorial Abya-Yala.
- Schaffer, Simon. 2022. *Máquinas viajeras y tiempos coloniales*. Madrid: Postmetropolis Editorial.
- Schaffer, Simon, Lissa Roberts, Kapil Raj, y James Delbourgo. 2009. "Introduction". En *The Brokered World. Go-Betweens and Global Intelligence, 1770-1820*, editado por Simon Schaffer, Lissa Roberts, Kapil Raj, y James Delbourgo, ix–xxxviii. Sagamore Beach: Watson Publishing International LLC.
- Schiebinger, Londa. 2017. "Introduction". En *Secret cures of slaves: people, plants, and medicine in the eighteenth-century Atlantic world*, 1-17. Stanford, California: Stanford University Press.
- Sedran, Paula, Adrián Carbonetti, y José Ignacio Allevi. 2018. "Juan P. Quinteros, espiritista. Disputas por los sentidos legítimos del arte de curar. Santa Fe, fines del siglo XIX". *Revista de Indias* 78 (274): 819–843. doi: <https://doi.org/10.3989/revindias.2018.025>.
- Severi, Carlo. 2008. "El Yo-memoria. Una nueva aproximación a los cantos chamánicos amerindios". *Cuicuilco Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia: Ritual y simbolismo* 15 (42): 11–28. <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/articulo:10369>.
- Shmueli, Shira. 2019. "Curare: The Poisoned Arrow that Entered the Laboratory and Sparked a Moral Debate". *Social History of Medicine* 33 (1): 881–897. doi: <https://doi.org/10.1093/shm/hky124>.
- Soto Laveaga, Gabriela, y Pablo F. Gómez. 2018. "Introduction". *History and Technology* 34 (1): 5–10. doi: <https://doi.org/10.1080/07341512.2018.1516848>.
- Sweet, James. 2009. "Mistaken Identities? Olaudah Equiano, Domingos Álvares, and the Methodological Challenges of Studying the African Diaspora". *The American Historical Review* 14(2): 279-306. doi: <https://doi.org/10.1086/ahr.114.2.279>.
- . 2011. *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

- Tapia, Amílcar. 2018. “De remedios y pócimas: las medicinas en el Quito del siglo 18”. *Revista de la Facultad de Ciencias Médicas (Quito)* 43 (1): 29–38. doi: https://doi.org/10.29166/ciencias_medicas.v43i1.1454.
- Tate, John. 1997. *El Real Protomedicato. La reglamentación de la profesión médica en el Imperio español*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Taussig, Michael. 2016. “Viscerality, faith, and skepticism. Another theory of magic”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 6 (3): 453–483. Doi: <https://doi.org/https://doi.org/10.14318/hau6.3.033>.
- Turner, Mark. 1998. “Después de la etnohistoria: desencuentros y encuentros entre discursos antropológicos e históricos”. En *Actas del IV Congreso internacional de Etnohistoria/Actas del IV Congreso internacional de Etnohistoria*, 459–485. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- . 2021. “El sol de la Ilustración y el espejo del Inca en la imaginación ilustrada”. En *Forjando la nación peruana. El incaísmo y los idearios políticos de la República en los siglos XVIII-XX*, 41–77. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- . 2022. “Peruvian Desencuentro. Humboldt’s Fog, Unanue’s Light”. En *The Invention of Humboldt. On the Geopolitics of Knowledge*, editado por Mark Turner y Jorge Cañizares-Esguerra, 195–232. New York y London: Routledge Taylor & Francis Group.
- Tournon, Jacques. 1990. “Magia, brujería, chamanismo, plantas y enfermedades”. *Anthropologica* 8 (8): 175–192. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5894722>.
- Tournon, Jacques, Samuel Cauper, Pinedo Rafael, y Urquía Odicio. 1998. “Los ‘piri piri’, plantas paradjicas de la Amazonia”. *Anthropologica* 16: 215–240. doi: <https://doi.org/10.18800/anthropologica.199801.009>.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2017. *Silenciando el pasado: el poder y la producción de la Historia*. Granada: Editorial Comares.
- Valenzuela, Eduardo. 2013. *Maleficio: Historias de hechicería y brujería en el Chile colonial*. Santiago: Pehuén Editores.
- Viehbeck, Markus. 2017. “Introduction: Cultural History as a History of Encounters— A ‘Contact Perspective’”. En *Transcultural Encounters in the Himalayan Borderlands. Kalimpong as a “Contact Zone”*, editado por Markus Viehbeck, 1–22. Heidelberg: Heidelberg University Publishing.
- Viotti, Ana Carolina de Carvalho, y Clara Braz dos Santos. 2020. “Alma piedosa, corpo são: O papel da devoção na cura das doenças no Brasil colonial”. *Almanack*, no 26: 1–50. doi: <https://doi.org/https://doi.org/10.1590/2236-463326ea01519>.
- Vizuete, Luis. 2017. “‘El mismo amor, la misma fe, las mismas lágrimas’: iniciativas eclesiales en Ecuador para difundir y fortalecer el culto a la Virgen del Quinche en defensa de una República del Sagrado Corazón (1883-1889)”. *Historia y Sociedad* 33: 279–312. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6424852>.
- Warren, Adam. 2009. “Recetarios: sus autores y lectores en el Perú colonial”. *Histórica* 33 (1): 11–41. <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/101>.
- . 2010. *Medicine and Politics in Colonial Peru*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- . 2013. “From Natural History to Popular Remedy: Animals and Their Medicinal Applications among the Kallawayá in Colonial Peru”. En *Centering animals in Latin American History*, editado por Zeb Tortorici Martha Few, 123–148. Estados Unidos: Duke University Press.
- Weiner, Annette. 1985. “Inalienable Wealth”. *American Ethnologist* 12 (2): 210–227. <https://www.jstor.org/stable/644217>.

Anexo 1

Lista de medicamentos que existieron en la botica de Restituto Paz de la Vega.³³⁵



³³⁵ Autos seguidos por el protomédico Bernardo Delgado contra el boticario Restituto Paz de la Vega. AHNE, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 32, Exp. 12, Año 1782, folio 22 anverso.

de camanilla
de alantón
de melisa
de Chiriquia del del Carmen

Espíritus
De Yomeo
Chomático solatíl de Silbio
De Uino Dulce
De sal ammoniaco
De vitaiolo de Uino Resacado sinco Uino

Arbores Comedales

De Alusoma
De Tunipero
De Caricey
De Salvia
De Speucion
De hierba buena
De Arnia
De Xopero
De Uino
De ándalo cetano
De Poleo de Petroleo

Arbores compuestas

De sen
Arbores Simplex

De Porra ocaa
De Fumica
De Uaires ocuentes
De Contarar de Sidra
De medicor
De men belle
De Uaire
De agrio de Sidra
De agrio de limon
De quexmar
De Uaire
De Papa Uino
De Tarra
De Culantillo
De Porra sa
De Uaire

Confecionas

De Uirma
De Uaire si no Confecion la de Amee no es

Uagantia

Scamonea
Sen
Reubarbo
Calapa
Uanna Sal de Uino de Uino de Uino

Uomites

Tartaro emetico
Diacordio
Episcuana
Uidrio de contimonio
Uita oamba
Uigado de contimonio

Uompartos

De Paracion Ueracario
Uiaquilon Pomado
Uiacono
Uia palma ba la
Uatrical
Ueliloto
Uacia Uei
Uuillon Uewen
Uompartivo de Uigo
Utomacel
De Uuita
De San Pedro
Uammas Uei
Uomparto Uprema de Uallena
Uia palma alca

Uomillas y Uaires

De Peresil Uer Uaires Uinguna
De Uebear Uulo Uoag Ula de Uasaro
Colombro mentis Uarto de Ueonia
Uino de Uez
De Uadonmidora de Uexisida nis
De Culantro de Uulca
De Uuaco de Uedron
De Uelepan Uicia de Uexmentu
De Uuroloca todo esto note amas
Uamos avos io no
Uanton Uronto Uico

Uala

De Uelen os Uunesto ni que sa ues
De Uaturno os de medicame ent
De Uentau ta tos sino solo es Ue
Ual Uuincia ga las ollas de la
De Uolichere patron el U. U. U. U.
Uantececio Uoreo que
Ualo Uano
Ualo Uano de sal amoniaco
Ual Uano Uuplicado
Ual Uano Uultiplicado

Saudario apiado

Sabdano

Picina de Maria

De Caraña

De Portobispo

Diquecambar

Palos

Sandalo Pudro S^{ra}. Sofias

Salo Santo S^{ro}. Refritico

Sandalo Cetuno

Carcaxilla de doxa

es