



CAPÍTULO I

Plantas medicinales y ancestrales, usos y saberes locales: una perspectiva antropológica

Yaroslava Robles Bykbaev

Ecuator es un país pluriétnico y multicultural, goza de un invaluable patrimonio cultural material e inmaterial sin precedentes. La identidad es parte de este patrimonio, un producto cultural con profundo valor; es un constructo sumamente complejo y que responde a multiplicidad de aspectos socio-culturales profundamente arraigados, así como también a factores económicos, religiosos, políticos, étnicos, de género, etarios, psicoemocionales y psicoculturales, etc. que determinan la percepción de la realidad y condicionan la conducta material e inmaterial en la interacción social. La identidad, un fuerte sentido de pertenencia de los sujetos sociales, responde también a la influencia de un contexto histórico-cultural y a un tiempo

determinados, pero sobre todo responde a un sistema imperante de cultura y valores. Este último contiene dimensiones axiológicas, pero también emotivas: es decir que las subjetivaciones, percepciones, juicios y razonamientos, cargados siempre de emociones y sentimientos (también herramientas culturales) respecto al medio que nos rodea, dependen en gran medida de nuestra identidad. Parte esencial de la identidad se establece a través de los saberes y usos mediante costumbres y hábitos. Todos los actos sociales se ejercen en diversas dimensiones y ritualidades que han sido incorporadas en la esfera mental desde la niñez, por ejemplo: el uso del lenguaje, rituales, vestimenta, alimentación, simbolismos, etcétera. Entre ellos, con esencial importancia, destacan también

el uso y los saberes de procesos de cuidado de la salud a través de diversas plantas medicinales y ancestrales. Esto último representa una forma de mantener y garantizar la cultura y la identidad y, por lo tanto, se establece mediante el apego a los valores del sistema cultural prescriptivo. El uso de las plantas medicinales implica indefectiblemente una profunda red de conceptos y percepciones axiomáticas que han sido asignadas a esas plantas por la cultura y sus valores, como también emotividades asociadas a ellas. Por lo tanto, este uso garantiza la reproducción y transferencia de valores y simbolismos culturales mediante rituales, costumbres y hábitos basados en el uso de elementos animados e inanimados. Es de destacar que entre los animados, según la cosmogonía andina, se encuentran con un rol preponderante las plantas medicinales ancestrales.

El conocimiento de las plantas medicinales y ancestrales evoca, entre otras, la protección y garantía de la identidad cultural, social y étnica, una entidad trascendental para cumplir la esencia del principio existencial del ser humano. Sin la identidad se incurriría en el riesgo de situarse en el miedo a la anomia, pues la ausencia de una identidad conduce al cuestionamiento de lo más básico para el ser humano, la razón de su presencia en este mundo. Para el mundo andino la religión y la producción agropecuarias se unen en un solo sistema alrededor de la Pachamama (Madre Tierra), que es divina y eterna, y consecuentemente

es percibida como Diosa. Por lo tanto, los rituales y la organización social relacionados con la Pachamama identifican a la cultura andina como agrocéntrica o pacha-céntrica, planteada como tiempo-espacio en una sola dimensión; es por ello que es plausible comprender por qué resulta vital para las y los habitantes andinos el uso de las plantas medicinales y ancestrales a través de diversos rituales, pues guarda una profunda relación espiritual con la identidad andina, en la cual tiene un rol protagónico la dimensión axiológica y emotiva de la espiritualidad. La cosmovisión andina se entiende como la forma en que una población percibe el cosmos y el mundo que la rodea (Van't Hooft, 2004).

Al respecto, cabe destacar que ninguna cultura antigua tenía un respeto y veneración tan acendrados por la naturaleza como los pueblos andinos, porque la consideraba la autora de la vida en general (Robles, 2004). En esta forma de entender el mundo, el hombre no aparece como la cúspide de la creación. Al contrario, se muestra como un ser más de la naturaleza, ni mejor ni peor que los otros seres, y esta ubicación lo incluye junto a seres que los occidentales consideran como inanimados: las montañas, las rocas, la sal, el aire, el agua y el fuego (Velasco, 2010). Por lo tanto, la cosmovisión hace referencia a una forma específica de percibir y concebir el mundo natural, social y espiritual (Campo, 2008), de tal suerte que la cosmovisión andina implica una postura



axiológica y emotiva muy marcada. Podemos, entonces, hablar, incluso, de una identidad andina que sostiene esta cosmovisión en la cual se configura como central el uso de plantas medicinales y ancestrales, entre cuyos usos se pueden mencionar: la cocción de alimentos, el empleo curativo, la prevención de microorganismos e insectos, la limpieza de la vivienda, la desinfección de ambientes y, especialmente, los rituales espirituales con multiplicidad de finalidades como el control de la gestación, del parto y postparto, la sanación de problemas con diferente ubicación topográfica en el cuerpo humano y en el de otras especies animales, la sanación de diversos males espirituales, la atracción de fuerzas y energías positivas, entre otros. Es trascendental indicar que los problemas orgánicos, inadecuadamente traducidos a través de la medicina occidental, no se pueden configurar semánticamente como una enfermedad, puesto que se refieren a problemas relativos a la ruptura energética y se traducen en problemas no solo del organismo biológico sino del organismo social, es decir, problemas individuales y comunitarios en correspondencia con problemas económicos, sociales, laborales, familiares, de pareja, psicoemocionales, psicoafectivos, etcétera. Todos ellos responden a una disrupción del equilibrio energético que podría remediarse, entre otras formas, mediante el uso de plantas medicinales y ancestrales, las cuales poseen, asimismo, una finalidad preventiva.

Las plantas medicinales y ancestrales tienen una connotación profundamente valiosa en la cultura de los pueblos originarios andinos, puesto que se les atribuyen méritos muy importantes en relación con el sistema de valores, como son propiedades mágicas, terapéuticas, curativas y preventivas, entre otras, para poder solventar problemas orgánicos, espirituales, inclusive psicológicos. Pues las plantas, así como los animales, los seres humanos y los objetos inanimados, están constituidas por energías positivas y negativas, ya que todo es sexuado: las dos energías son necesarias para la vida (paridad o polaridad complementarias) (Oviedo, 2014). A las plantas, inclusive, se les atribuyen significados simbólicos trascendentales en la cultura andina, puesto que los espíritus de la Madre Naturaleza, que habitan en los astros, la tierra, el rayo, los minerales, las plantas, los animales, el agua, el huracán, el fuego, las montañas, el arco iris, etcétera, se le aparecen al aprendiz adoptando formas humanas o de animales de la selva o de la montaña, durante sus estados de vigilia o de sueño (Ministerio de Salud Pública del Ecuador, 2020).

Entre los principales usos de las plantas medicinales ancestrales se encuentran: rituales, en gestos rituales, medicinales (terapia, sanación y prevención de problemas de salud varios), en preparación y consumo alimentario, artesanales, maderables y ceremoniales (Peña *et al.*, 2020). Entre los principales usos sociales se pueden in-

cluir: rituales, en creencias, en mitos y prácticas religiosas (Rodríguez Segovia *et al.*, 2020). Es decir, las plantas ancestrales y medicinales tienen una variedad y multiplicidad de usos que siempre implican la identidad, aunque esto último no goce de una permanente y consciente reflexión debido a la habituación y familiarización que ello involucra. La evocación de la identidad es innegable en cada proceso relativo al uso de ciertas plantas como, por ejemplo, durante su siembra, cosecha, cocción, preparación y consumo con apego a los valores ancestrales andinos de acuerdo a la identidad étnica, social y cultural; sin embargo, también puede referir al apego a nuevas identidades, como por ejemplo el acercamiento a una cultura monetaria mayor o a una forma de apego identitario a la etnia mestiza. En el primer caso, por ejemplo, el consumo de gachas de cebada, de arroz y de papa (tres tipos de alimentos originarios) se asocia indefectiblemente con la evocación y representación –en la esfera simbólica de la alimentación, agro, cosecha y consumo alimentario– de la identidad indígena andina. En el caso de la cebada, el consumo de gachas de este alimento se asocia a un posible apego a la identidad indígena andina, y su cambio o sustitución por pan de trigo en la comida de la mañana refleja, para los hogares que lo experimentan, un proceso contradictorio y lleno de conflicto en relación con los aspectos identitarios culturales: dicho cambio está cargado de significado cultural y emocional. Es posible,

por lo tanto, indicar que el consumo de plantas ancestrales tiene una profunda dimensión axiológica y emotiva relacionada con la identidad cultural, étnica y social. El conflicto que experimentan los pobladores andinos indígenas en relación con el significado simbólico que implican los alimentos locales deriva de que son considerados objetos relacionados con el estatus de denigración y vergüenza. Pues se asocian a una identidad indígena con valores culturales agregados de naturaleza negativa, tales como estatus cultural inferior, rechazo social, desprecio, denigración y vergüenza.

En el caso del arroz, este se consume como una forma de resignificación simbólico-cultural en relación con la identidad, puesto que quienes lo hacen tratan de desapegarse del valor negativo agregado a la identidad étnico-cultural y social indígena, por ejemplo, del estigma y del desprecio y, consecuentemente, buscan un apego identitario a una cultura monetaria mayor, al ser el arroz considerado una comida de blancos (Pérez, 2004). La predilección por alimentos de origen foráneo, como los productos comerciales introducidos por el sistema alimentario moderno en localidades como Tarqui, se vincula al valor étnico que se les asigna, pues su consumo podría responder al anhelo de acercamiento al estatus asociado con los grupos blancos o mestizos. Esta inclinación hacia lo comercial, por encima de los alimentos locales elaborados con plantas ancestrales, se explica porque dichos productos se asocian simbólicamente



con la integración a una economía monetaria nacional más amplia, otorgándoles prestigio frente a la comida tradicional (Graham, 2003).

La sanación mediante el uso de plantas medicinales y ancestrales representa uno de los usos más importantes junto a la alimentación. De hecho, se sitúa en el contexto de la ritualidad, puesto que no es posible dicotomizar entre rituales sagrados y curativos; esto último, debido a que los procesos curativos e incluso preventivos se enmarcan en la sacralidad, debido a que representan un símbolo espiritual que funge como intermediario hasta alcanzar el acceso al mundo mitológico, según la concepción de la cosmogonía andina. La sacralidad se recrea en un conjunto de prácticas y valores que adquieren dimensiones sagradas cuando se convierten en un objeto de adoración o también, por el contrario, de prohibición (Balkenhol *et al.*, 2020). Por lo tanto, en el caso de las prácticas curativas, preventivas, rituales, gestos rituales, etc. mediante el uso de plantas medicinales ancestrales se puede apreciar cómo estas se tornan en un uso sagrado con una finalidad práctica dentro del imaginario cultural.

Las plantas medicinales y ancestrales en sí constituyen un símbolo con un profundo significado cultural. Por ejemplo, la ayahuasca, trascendental en la cosmovisión de los pueblos originarios de la Amazonía ecuatoriana (Blainey, 2015 en Malcolm y Lee, 2017), se utiliza en un prepa-

rado del mismo nombre para tener visiones que facilitan la detección de enfermedades y sus respectivas curas (Vacas *et al.*, 2022; Rojas, 2014). Esto último lo realiza el pajuyuc o hierbero, experto en el conocimiento y aplicación de hierbas en la Amazonía ecuatoriana, concretamente en Napo Pastaza. Los pajuyuc son personajes culturales a quienes se les atribuye un poder mágico-espiritual, pues pueden comunicarse con los espíritus y deidades que determinan el destino de los seres humanos (Vacas *et al.*, 2022).

El consumo de la ayahuasca tiene lugar en rituales trascendentales desde la cosmovisión indígena amazónica, concretamente en ceremonias de purificación, aprendizaje y curación. Esta bebida se obtiene mediante la decocción de dos plantas: la liana, ayahuasca, (*Banisteriopsis caapi*) y la hoja de chacrona (*Psychotria viridis*), utilizada para realizar una conexión con los mundos mágicos, una “expansión de la conciencia” (Burbano *et al.*, 2012; Neyra-Ontaneda, 2017). La palabra ayahuasca tiene dos raíces etimológicas que provienen del quichua: aya (cuerpo muerto) y huasca (soga, mareo que causa su consumo) (Burbano *et al.*, 2012; Marín Gutiérrez *et al.*, 2016). Tiene, además, propiedades como el poder de la desintoxicación física producida por la liana; asimismo, genera sensibilización en la estructura psicológica, acompañada de una gran producción onírica, es decir que los sueños que se experimentan durante

el ritual orientan hacia la solución de los problemas, según los chamanes. Para ciertos pueblos de la Amazonía, la liana de ayahuasca “es la que da la fuerza y la chacruna la visión” (Burbano *et al.*, 2012), por lo tanto, en esta breve descripción es trascendental tener en consideración la importancia simbólica que implica el rito mágico-religioso de la mencionada planta.

Existen otras plantas como la reconocida San Pedro (*Echinopsis pachanoi*), llamada también sampedrillo, aguacolla, awacolla o gigantón. Es una planta medicinal, ancestral y mágica que se utiliza en rituales para el tratamiento de enfermedades, para el mal de ojo e, incluso, para adivinar el futuro o embrujar (Kvist y Moraes, 2006; Hinojosa Becerra *et al.*, 2020; Marín Gutiérrez *et al.*, 2015). Se consume en una decocción alucinógena ingerida en ceremonias de Perú y el extremo sur de Ecuador (Kvist y Moraes, 2006), preparada a manera de una bebida sagrada utilizada para lograr un estado de éxtasis y el contacto deseado con los dioses y lo sobrenatural (Marín Gutiérrez *et al.*, 2015); para esto último, el yachak lo ingiere y recibe su poder: diagnosticar la enfermedad y determinar cuál será su tratamiento. El consumo causa un estado de somnolencia, visiones, vómitos, diarrea, dolor de cabeza, vértigos, midriasis, escuchar constantemente zumbidos o la sensación de volar. Su componente principal es la mescalina (2015). Como se ha mencionado, para que el sampedrillo se pueda consumir, se debe preparar.

En Saraguro se cuece la cáscara de 12 a 24 horas en una cocina de leña y agregando constantemente agua para que no se seque (Hinojosa Becerra *et al.*, 2020).

La simbólica planta San Pedro se usa en el ritual o ceremonia de la mesada: un manto extendido en la tierra sobre el cual se disponen “los artes”, conformados por un conjunto de objetos simbólicos tales como una “espada mayor”, la vara de chonta –llamada “vara defensa” o “citadora”– y la sonaja (“chungana”), las cuales, junto con las conchas y caracoles marinos, son inseparables de la función misma del curandero (Polia, 1996 en Marín Gutiérrez *et al.*, 2015). Para esta ceremonia acuden muchas personas enfermas o con problemas en sus estudios, negocios, en el amor, etcétera. Según Cartuche (2017), el ritual sagrado de la mesada tiene varios momentos. En el primero, entran en juego o interactúan los cuatro elementos de la naturaleza: aire, fuego, tierra y agua; en esta fase se abre la puerta para que el yachak visionario entre en otro estado de conciencia (éxtasis). En el segundo momento, el yachak y los participantes ingieren la bebida basada en la hierba de San Pedro. En el tercer momento, se realizan rezos y cánticos, es cuando el yachak está en trance y cuando se permite el rastreo desde el pasado, así como pronosticar el futuro; además, el mismo San Pedro presenta los remedios que necesitan los pacientes. Los participantes reaccionan con llanto, vómito y también algunos entran



en éxtasis. El cuarto momento tiene como objeto ceremonial central y simbólico el tabaco, permite la absorción y la curación de los participantes y, dependiendo del caso, los pacientes podrán necesitar un viaje hacia lagunas para la curación correspondiente. Finalmente, en el quinto momento el objeto ceremonial central es el tabaco y consiste en el arranque, en el cual se da a los pacientes agua de flores de clavel blanco o jugo de lima con azúcar, para que el efecto del tabaco y el awacolla lleguen a su fin, pues de lo contrario la acción prolongada puede ser perjudicial.

Así mismo podemos mencionar plantas ancestrales que representan la parte medular en varios rituales de los Andes ecuatorianos, que están especialmente centrados en purgar energías negativas y restaurar el equilibrio energético como son: curar “males”, “limpias”, “espanto o susto”, “mal aire o mal del viento” y “mal de ojo”. Para tratar estas patologías, se emplean, por ejemplo, romero, ruda, floripondio, huevo de gallina, eucalipto, saúco, chilchil, Santa María, altamisa, poleo, guanto (guantug, guandug), ajo, flor de Cristo, flores de clavel, flores de rosas y lirio, entre otras.

Los mercados de la ciudad de Cuenca representan un espacio sociocultural y étnico trascendental, pues están marcados por la presencia de entidades que se reconocen como alteraciones en el equilibrio energético. Entre las más frecuentes que son tratadas bajo la medicina ancestral y me-

dicinas alternativas se encuentran: el “mal aire o aire”, el “susto/espanto”, el “mal de ojo” y la “brujería”. Los males que hemos mencionado en este apartado son atendidos por sanadoras/sanadores mediante una previa diferenciación de distintos tipos de aire. Estos son, por ejemplo: “aire vivo, que es producido por el agua que corre (quebradas, acequias)”, este “aire de agua viva” causa dolor en la parte afectada; “aire de agua ciego”, producido por el agua empozada, adormece el cuerpo e hincha alguna de sus partes y es tratado mediante “espíritus compuestos” (izhpingos: un preparado de plantas, perfumes macerados en trago de punta, alcali, perfumes y bebidas con jarabes de plantas). Existe también el “aire del difunto”, que afecta a la persona que ha permanecido en un lugar donde se asienta un difunto para velar o descansar durante el trayecto al cementerio, y que causa decaimiento del cuerpo, bostezo, náuseas y vómito; este deberá ser tratado con ají rocoto, hierbas y “espíritus compuestos”.

Podemos ver a través de la propuesta de los autores mencionados, cómo en la cosmovisión y cosmogonía andinas confluyen infinidad y multiplicidad de creencias, saberes y usos de las plantas ancestrales y medicinales debido a la riqueza cultural que se reordena en el imaginario cultural a través del sistema de valores. Las prácticas rituales y ceremoniales han sido asimiladas por la etnia mestiza del país y no están arraigadas solamente en los pueblos originarios, ya que son

observadas como una forma de supervivencia y mantenimiento del patrimonio cultural y social inmaterial y también material. Ejemplo de esto último lo constituyen familias mestizas que mantienen prácticas diarias en las cuales se consumen medicamentos provenientes del modelo occidental médico, es decir, del Modelo Médico Hegemónico (MMH), pero la ingesta se acompaña o se hace en base a líquidos obtenidos mediante infusión de plantas medicinales y ancestrales, por ejemplo, de manzanilla, romero, eucalipto, San Pedro, agua de rosas, etcétera. Es decir, existe un sincretismo de los usos y saberes de las plantas medicinales y ancestrales en las etnias mestizas, y este también se mantiene en las etnias de los pueblos originarios. Así mismo, se puede mencionar cómo en la cultura mestiza se consumen, por ejemplo, infusiones de planta de higo para disminuir el dolor en el período premenstrual y la dismenorrea. Esto predomina en las zonas rurales y en los pueblos originarios, pero es una práctica que se mantiene en la etnia mestiza. Incluso nuevas formas de resignificación del consumo de plantas medicinales y ancestrales se imponen en el mercado global, que lamentablemente ha sido deslocalizador e, incluso, glocalizador en relación con las creencias, prácticas, usos y saberes sobre ellas. Las prácticas deslocalizadoras o glocalizantes se fundamentan en la folklorización de los saberes, usos y creencias ancestrales, puesto que provocan el vaciamiento de los contenidos culturales, es

decir que, según Romero (2015) y Zamora y Cojtí (2005), la folklorización se instaura en el sistema de relaciones intersubjetivas como dispositivo que activa la enajenación de las representaciones y las prácticas, desconectándolas de sus historias y procesos locales. Por lo tanto, produce su fragmentación, su discriminación y la selección de algunas, muy pocas, para “envolverlas” con otra estética hasta convertirlas en mercancía. Lamentablemente, se conforma como un dispositivo de dominación orientado en función de los beneficios de un determinado proyecto que responde al patrón global de poder.

Lamentablemente, estas prácticas globalizantes y con efectos graves como la desnaturalización y deconstrucción de la identidad cultural, social y étnica debido a la trivialización que las marca, tal como indica Romero (2015), fetichiza las prácticas y procesos rituales, anula el saber en relación con el contexto histórico-político-cultural de prácticas y procesos culturales y desconecta a las personas, tanto entre ellas como de su horizonte de sentido, entre otras graves problemáticas.

Es importante, también, mencionar que, a pesar de las prácticas folklorizantes que enajenan el sentido de la identidad cultural, étnica y social de los saberes, creencias y prácticas basadas en el uso de plantas ancestrales y medicinales, surgen propuestas con un enfoque étnico y honesto respecto a la resignificación de los saberes, creencias



y usos de dichas plantas: tal es el caso de restaurantes en donde se sirven de forma sincrética platos y bebidas con un valor agregado positivo mediante procesos basados en el respeto a la cultura ancestral andina.

Podemos, entonces, decir que las plantas ancestrales y medicinales en el Ecuador constituyen un elemento fundamental en el patrimonio tangible e intangible, pues están ligadas de forma estrecha a los conceptos, creencias, saberes, símbolos y, consecuentemente, a las prácticas rituales y ceremoniales esenciales de cada región, y se traducen en un pilar trascendental en la conformación de la identidad cultural, étnica y social que se transcribe en multiplicidad de rituales, ce-

remonias, usos y, en general, en prácticas diarias tanto de las etnias de los pueblos originarios andinos como también de la etnia mestiza. La protección y el cuidado de las plantas medicinales y ancestrales, así como de sus saberes, creencias, usos, prácticas y ceremonias deben ser garantizados desde distintos ámbitos: los microsistemas como el hogar; los mesosistemas, conformados por las instituciones de educación como escuelas, colegios, universidades, etcétera; y, por su puesto, los macrosistemas: religión, Estado, políticas públicas (sanitarias, culturales, sociales, étnicas, etc.), con la única finalidad de que la identidad de nuestros pueblos originarios siga viva a través de estas prácticas.



Referencias bibliográficas

- Balkenhol, M., van den Hemel, E. y Stengs, I. (2020). Introduction: Emotional entanglements of sacrality and secularity—Engaging the paradox. En Autor (eds.), *The Secular Sacred: Emotions of Belonging and the Perils of Nation and Religion* (pp. 1-18). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-38050-2_1
- Burbano, I., Echeverría, M., Idrovo, G., Zambrano, A., Garzón, D., Revelo, J., Jaramillo, M. y Samson, E. (2012). El viaje de la ayahuasca. *Revista Enfoque, Suplemento de los estudiantes de periodismo multimedia del colegio de comunicación y artes contemporáneas*, 1, 1-3. Universidad San Francisco de Quito. <https://bit.ly/3EBEj6W>
- Campo, L. (2008). *Diccionario básico de antropología*. Abya-Yala.
- Cartuche, V. (2017). Prácticas médicas ancestrales de la cultura saraguro, provincia de Loja. *Sur Academia: Revista Académica-Investigativa de la Facultad Jurídica, Social y Administrativa de la Universidad Nacional de Loja*, 4(7), 8-12. <https://bit.ly/42XUZNU>
- Graham, M. A. (2003). Food, health, and identity in a rural Andean community. En J. D. Koss-Chioino, T. Leatherman y C. Greenway. (eds.), *Medical pluralism in the Andes* (pp. 148–165). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203222515-12>
- Hinojosa Becerra, M., Rivas Paladines, M. A. y Maldonado Espinosa, M. (2020). Efectos psicológicos en los rituales ancestrales en Saraguro-Ecuador. *International Journal of Developmental and Educational Psychology: INFAD. Revista de Psicología*, 1(1), 463-476.
- Kvist, L. P. y Moraes, M. (2006). Plantas psicoactivas. En M. Moraes, B. Øllgaard, L. Kvist, F. Borchsenius y H. Balslev. (eds.), *Botánica Económica de los Andes Centrales* (pp. 294-312). Universidad Mayor de San Andrés de La Paz.
- Malcolm, B. y Lee, K. (2017). Ayahuasca: An ancient sacrament for treatment of contemporary psychiatric illness? *Mental Health Clinician*, 7(1), 39-45.
- Marín Gutiérrez, I., Hinojosa Becerra, M., López Fernández, A. y Carpio Jiménez, L. (2015). El San Pedro y la mujer Saraguro. La medicina tradicional aplicada por la yachakkuna. En M. Cabrera Espinosa y J. López Cordero. (eds.), *VII Congreso virtual sobre Historia de las Mujeres. (Del 15 al 31 de octubre del 2014)* (pp. 433-446). Archivo Histórico Diocesano de Jaén.
- Marín Gutiérrez, I., Allen-Perkins Avendaño, D., Ruiz San Miguel, F. J. y Hinojosa Becerra, M. (2016). Sustancias enteógenas en Ecuador y los cambios sociales actuales del pueblo shuar. En E. González, A. García, J. García y L. Iglesias. (coords.), *Mundos emergentes: cambios, conflictos y expectativas* (1068-1077). Asociación Castellano-Manchega de Sociología. <https://bit.ly/3GCiTae>



- Ministerio de Salud Pública del Ecuador. (2020). *Código de ética de los hombres y mujeres de sabiduría de la medicina ancestral-tradicional de las nacionalidades y pueblos del Ecuador*. <https://bit.ly/4aGinkU>
- Neyra-Ontaneda, D. (2017). Psicosis inducida por ayahuasca: reporte de un caso. *Revista de Neuro-Psiquiatría*, 80(4), 265-272.
- Oviedo, A. (2014). Capitalismo, socialismo y armonicidad. En A. Hidalgo Capitán, A. Guillén García y N. Déleg Guazha. (eds.), *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp. 297-342). Universidad de Huelva; Universidad de Cuenca.
- Peña, C., Guerrero, M., Torres, J. y Sánchez, G. (2020). Cultura ancestral florística de la comunidad kichwa singue central, en la amazonía ecuatoriana. *Revista de Investigación Enlace Universitario*, 19(1), 115-124.
- Pérez, L. (2004). Chamanismo y modernidad: fundamentos etnográficos de un proceso histórico. En O. Calavia, M. Lenaerts y A. Spadafora. (eds.), *Paraíso abierto, jardines cerrados: Pueblos Indígenas, saberes y biodiversidad* (pp. 179-199). Abya-Yala.
- Rodríguez Segovia, M. A., Rubio-Jiménez, C., Narvaez-Verdesoto, K. y Tuz-Chamorro, J. (2020). Conocimientos sobre plantas rituales utilizadas por yerbateras de los mercados de Quito, Ecuador: aumentos sobre su estado de conservación. *Ethnoscintia: Revista Brasileña de Etnobiología y Etnoecología*, 5(1). <https://bit.ly/3Gw9fWz>
- Rojas, D. E. (2014). Ayahuasca: el encuentro de dos paradigmas. *Revista de Neuro-Psiquiatría*, 77(1), 40.
- Robles, M. (2004). *Mito y filosofía en el mundo andino*. Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo del Cañar.
- Romero, J. (2015). De la extirpación a la folklorización: a propósito del continuum colonial en el siglo XXI. *Estudios Artísticos*, 1(1), 14. <https://doi.org/10.14483/25009311.10246>
- Van't Hooft, K. (2004). *Gracias a los Animales: Análisis de la crianza pecuaria familiar en Latinoamérica, con estudios de caso en los valles y el altiplano de Bolivia*. Plural Editores.
- Vacas, C., Medina, D., Ñíguez, J. y Navarrete, H. (2022). *Los kichwas del alto Napo y sus plantas medicinales*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Velasco, O. (2010). *Aún nos cuidamos con nuestra medicina*. Informe de consultoría: Inventario sistematizado de las prácticas sanitarias tradicionales existentes en las poblaciones originarias de los países andinos. ORAS CONHU (Organismo Andino de Salud-Convenio Hipólito Unanue).
- Zamora, M. y Cojtí, I. (2005). Globalización cultural y folklorización de lo “maya”: el caso de la arqueología guatemalteca. XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala. En J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía. (eds.), *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, 2004 (pp. 913-917). Museo Nacional de Arqueología y Etnología de Guatemala. <https://bit.ly/42VpUu9>