

Montserrat Ventura i Oller

En el cruce de caminos Identidad, cosmología y chamanismo tsachila

Traducción de
María Rosa Álvarez Orgaz



Ventura i Oller, Montserrat

En el cruce de caminos. Identidad, cosmología y chamanismo tsachila. Quito : FLACSO, Sede Ecuador :

Ediciones Abya Yala : IFEA : Universitat Autònoma de Barcelona - UAB, 2012.- (Serie FLACSO – Abya Yala)

305 p. : cuadros y mapas

ISBN: 978-9978-67-325-6

ANTROPOLOGÍA CULTURAL Y SOCIAL ; GRUPOS ÉTNICOS ; INDÍGENAS ;

ECUADOR ; TSACHILA ; COSMOLOGÍA ; LINGÜÍSTICA ; CHAMANISMO ;

IDENTIDAD ; RELACIONES INTERÉTNICAS ; ECUADOR.

306 - CDD

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro

Quito-Ecuador

Tel.: (593-2) 323 8888

Fax: (593-2) 323 7960

www.flacso.org.ec

Ediciones Abya-Yala

Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson

Quito-Ecuador

Casilla: 17-12-719

Teléfonos: 2506-247 / 2506-251

Fax: (593-2) 2506-255 / 2 506-267

editorial@abyayala.org

www.abayayala.org

IFEA

Avenida Arequipa 4500

Lima 18 - Perú

Casilla 18-1217, Lima 18

Tel: 511 447-6070

Fax: 511 445-7650

secretariat@ifea.org.pe

www.ifeanet.org

Universitat Autònoma de Barcelona - UAB

Plaça Cívica

Campus de la UAB

08193 Bellaterra (Cerdanyola del Vallès)

Tel.: 93 581 11 11

Fax: 93 581 25 95

informacio@uab.es

www.uab.es

ISBN FLACSO: 978-9978-67-325-6

ISBN Abya Yala:

Cuidado de la edición: Paulina Torres

Diseño de portada e interiores: Antonio Mena

Imprenta:

Quito, Ecuador, 2012

1ª. edición: enero de 2012

Foto de la portada: Mapa de la comuna de Naranjos
dibujado en el suelo por Alejandro Aguavil en 1996.

© Montserrat Ventura i Oller

Índice

Prólogo	11
Prefacio a la edición en lengua castellana	15
Prefacio	19
Nota sobre la transcripción del tsafiki	25
Introducción	27
I. CRÓNICAS EN EL CRUCE	
Capítulo 1. Una historia hecha de relaciones	37
De la selva a las comunas	38
La etnogénesis colonial	45
Los intercambios	47
La retirada	48
Los recorridos contemporáneos	51
Capítulo 2. La gente de referencia	63
Referencia de la humanidad	64
La gente	66
La diversidad interna	69

La alteridad circundante	75
Las relaciones con la alteridad	78
Vistos desde el exterior	87

II. LA PERSONA

Capítulo 3. Del devenir	95
El cuidado de las mujeres	96
Llegar a la vida	102
La persona y sus componentes	109
<i>Tenka, silon</i>	111
<i>Mowin, suman</i>	120
<i>Puka</i>	122

Capítulo 4. Ser en relación	129
Formas de nombrar	130
La socialización	146
La relación con lo colectivo	150
La sobriedad en la palabra	155
Palabra y relaciones con la naturaleza y la cosmología	161
Precisión de la palabra	165

III. LOS CAMINOS DEL COSMOS

Capítulo 5. Una figura de relación social	173
Los orígenes inciertos	173
Aprendizaje	177
Estar aparte	192
La fluidez del mundo	198

Capítulo 6. Un hilo de vida	213
Los males	214
Calor y frío	225
El espíritu de los males	229
La muerte	236

Capítulo 7. Ritos	249
De los otros para los otros	251
Un rito colectivo	255
Negro y rojo	269
Conclusión	283
Bibliografía	289

Índice de mapas y tablas

Mapa 1. Localización de los Tsachila en Ecuador	41
Mapa 2. Localización de las comunas tsachila	41
Tabla 1. Algunos términos formados a partir de la raíz <i>ten</i>	112
Tabla 2. Términos que indican “estados subjetivos” a partir de la raíz <i>ten</i>	113
Tabla 3. Términos que indican “estados subjetivos” no compuestos a partir de la raíz <i>ten</i>	114
Tabla 4. Palabras que indican “estados subjetivos” compuestos a partir del radical <i>pa, pala y pano</i>	116
Tabla 5. Algunos apodos de hombres tsachila	135
Tabla 6. Algunos apodos de mujeres tsachila	137
Tabla 7. Algunos apodos aplicados a personas no tsachila	138
Tabla 8. Los niveles del cosmos	203

A mis padres, Josep y Margarida

A Igor y Meritxell

A Rosa Verónica, Sonia y Joana Aguavil,
niñas tsachila, hoy mujeres

Prólogo

Jean-Pierre Chaumeil*

Los Tsachila, antiguamente llamados Colorados por el rojo del achiote con que solían untarse todo el cuerpo, residen actualmente en la región forestal de Santo Domingo, en Ecuador, región productora de un cacao de gran calidad del mismo nombre.

En este libro se despliega una sociedad entre dos mundos, procedente de una etnogénesis colonial relativamente reciente, que se remonta a mediados del siglo XVIII y que parte de varios grupos que habitaban la planicie occidental de los Andes. Esta situación territorial entre las tierras altas y bajas occidentales permitió a los Tsachila afirmarse muy pronto como intermediarios comerciales entre los vastos circuitos de intercambio interétnico que unen los Andes, el litoral del Pacífico y la lejana Amazonía.

Este estudio es fruto de un largo y paciente trabajo de campo llevado a cabo entre 1991 y 1997 viviendo entre los Tsachila, sociedad de unas 2 000 personas, establecida en una zona intermedia entre los Andes y la costa del Pacífico. A pesar de, o más bien a causa de, la relativa facilidad para acceder a las comunidades tsachila, eje de la folclorización de su cultura, el trabajo de campo, lejos de ser obvio, requería una intensidad de la vivencia y una implicación personal que se expresa en el tono singular del texto, que rompe con la frialdad, a veces excesiva, de las descripciones etnográficas.

* Director de Investigación del *Centre national de la recherche scientifique* (Francia).

Así pues, se planteaba de entrada la cuestión del acercamiento etnológico a una sociedad recompuesta, procedente de sucesivas migraciones e inmersa en redes relacionales muy complejas. Así pues, ¿cómo abordar y entender a una sociedad “en el cruce de los caminos”, cómo captar la continuidad y la originalidad de la identidad tsachila con las herramientas clásicas de la etnología? Esta es una de las preguntas básicas de este libro, como precisa Montserrat Ventura: “el encuentro con una sociedad que no encaja bien en las tipologías históricas clásicas de la tradición etnológica exige desde el principio un esfuerzo etnográfico y analítico especial”.

Para ello, era preciso despojarse del corsé esencialista que durante mucho tiempo ha entorpecido los estudios sobre el tema de las identidades, pero también poner en cuestión algunos de los grandes principios dicotómicos que han condicionado la disciplina, y desmarcarse de los planteamientos que con demasiada frecuencia reducen estos grupos a “simples sociedades colonizadas” o a “indios invisibles” a la búsqueda de una legendaria identidad perdida. Montserrat Ventura, más que adentrarse en tales “caminos” ha buscado, por el contrario, las razones de la continuidad y de la originalidad de la identidad tsachila en la lógica y la dinámica cultural propia de esta sociedad. Así, la autora cree descubrir en la lógica cultural de la evitación, del no-conflicto, que incita a preferir la huida al enfrentamiento –aparentemente, los Tsachila no han fomentado ninguna revuelta sangrienta como ocurrió en otros lugares con otros pueblos– pero también en la apertura a los intercambios entre etnias (por medio del chamanismo, sobre todo), las formas principales de relación con el otro y los resortes esenciales de la identidad tsachila contemporánea. Tenemos, pues, toda una sociedad favorable a la no-violencia en la que el compromiso, la prudencia, la evitación y la discreción –hasta en el aprendizaje chamánico y en los desplazamientos, en los que se borran las huellas tras de sí– son los medios, no solamente adecuados, sino valorados como forma privilegiada de relacionarse con el otro.

“Una historia hecha de relaciones”: en este primer capítulo, justamente titulado, la autora nos ofrece una nueva evaluación de la historia. Recrea el proceso de etnogénesis de los Tsachila basándose sobre todo en los trabajos etnohistóricos del antropólogo norteamericano Frank Salomon, y destaca la amplitud de las redes de intercambio –económico,

cultural, chamánico— con los Andes, el litoral del Pacífico y la Amazonía. La escasez de referencias explícitas al pasado en el discurso tsachila parece reflejar, según la autora, el recorrido de esta historia atormentada; además, esta escasez informa, sin duda, acerca de la manera en que los Tsachila consideran la relación con la historia y con los otros, estos otros con los cuales siempre han tratado de mantener, a veces incluso excesivamente, relaciones pacíficas. Aunque la selva haya desaparecido prácticamente del paisaje, reducida a una mínima parte tras las roturaciones intensivas, lo que conlleva la pérdida de ciertos puntos de referencia identitarios, no por ello deja de ser el eje fundamental de su universo simbólico. En efecto, si se mira más de cerca, los Tsachila despliegan una cosmología más cercana a la de las sociedades amazónicas que a las cosmologías andinas, entendiendo que estos dos universos no deben considerarse opuestos tan sistemáticamente como desgraciadamente se ha hecho con demasiada frecuencia. En efecto, esta dicotomía Andes/Amazonía está profundamente arraigada en la historia de los estudios americanistas, que durante mucho tiempo ha mantenido separadas las tradiciones intelectuales y las problemáticas de estas dos áreas geográficas. Ahora bien, estudios recientes permiten plantear la existencia de numerosos rasgos culturales comunes entre ellas. Se apreciará tanto mejor en este libro el recurso a nociones como las de animismo y perspectivismo amerindio desarrolladas respectivamente por Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro para la Amazonía. En los mitos tsachila por ejemplo, los Cayapa (grupo perteneciente a la macrofamilia Chibcha igual que los Tsachila) representan en el puro espíritu del perspectivismo amazónico, la alteridad caníbal en forma de jaguares predadores para los Tsachila, convertidos éstos en piezas de caza. Pero, ironías del destino, los Cayapa constituyen hoy el grueso de la mano de obra como jornaleros agrícolas al servicio de los Tsachila: relación invertida que dice mucho quizá de la identidad y de la percepción recíproca de ambos grupos, por otra parte, muy próximos culturalmente.

Al filo de las páginas, este “recorrido” nos va arrastrando muy rápidamente hacia otro viaje; el de la percepción del espacio y del cuerpo físico a los componentes de la persona, al cuerpo adornado como marcador de la identidad tsachila, pero también como hogar de la subjetividad, al alma *tenka* y su desarrollo post-mortem *oko*, a la fuerza *mowin* indispensable

para el entendimiento de las relaciones con los no-humanos, otras tantas nociones centrales que toman “cuerpo y movimiento” en el chamanismo, tan finamente descrito aquí como la verdadera piedra angular del dinamismo cultural y de la identidad colectiva tsachila, y vía privilegiada de las relaciones interétnicas. También en este terreno, los Tsachila están “en el cruce de los caminos” bebiendo tanto de la fuente andina como de la del litoral (la mesa y las artes sobre todo, las piedras mágicas, la limpieza con huevo, etc.) o del mundo amazónico (espíritu jaguar, alucinógeno).

La riqueza y el interés comparativo de los datos aportados hacen de este trabajo innovador y de gran rigor científico una referencia obligada, no sólo para los especialistas del chamanismo –considerado más como un modo específico de relaciones sociales que como institución en sí– y de sus transformaciones contemporáneas, sino también para los que se interesan por la renovación de las sociedades indígenas mismas. En efecto, no hay duda de que éstas últimas reivindican cada vez más abiertamente el chamanismo (o lo que se ha convenido en denominar así) como un elemento primordial de su devenir como sociedad amerindia. Construyendo permanentemente nuevos códigos, se instauran otras categorías en cuyo seno se despliega todo el dispositivo chamánico. El libro de Montserrat Ventura nos ofrece también una magnífica ilustración de ello. Este recorrido por tierras tsachila, en el que se combinan sutilmente historia, antropología y lingüística, permite entender la complejidad, y a la vez la singularidad, de este archipiélago del Pacífico ecuatoriano hasta ahora apenas explorado y de las sociedades indígenas que lo habitan.

París, 7 de mayo de 2008

Prefacio a la edición en lengua castellana

Este libro es una traducción de la versión francesa publicada en 2009. Se trata de una edición con muy pocos cambios respecto del original precisamente por el poco tiempo transcurrido desde entonces, aunque la distancia que lo separa del trabajo de campo que le dio contenido es mayor. Realicé el trabajo de campo con la sociedad tsachila entre 1991 y 1997, con breves estancias posteriores en 2000 y 2005, que me permitieron actualizar datos para la edición original en algunos aspectos centrales del manuscrito y, sobre todo, darme cuenta de la longevidad de los elementos básicos del discurso que sostengo en la obra.

“En el cruce de caminos. Identidad, cosmología y chamanismo tsachila” es una monografía clásica de una sociedad indígena contemporánea. Elaborada entre los siglos XX y XXI, se dedica a reflejar una lógica y una ontología particulares en el marco de un proceso social dinámico que remonta a la época precolombina. A través de documentos escritos, de relatos míticos y de historia oral, recorre movimientos poblacionales, recomposiciones étnicas, huidas, resistencias, adaptaciones, intercambios y permanencias de una sociedad cuyo ser esencial —que fue ejemplo de noble salvaje, de indio aculturado, de último superviviente, de campesino ignorante, de indígena despolitizado—, es finalmente restituido a su lugar en la sociedad ecuatoriana actual. Aquella sociedad de antiguos *Colorados*, cazadores-recolectores-horticultores y pescadores, que se pintaba el cuerpo y el cabello de rojo con achiote, como tantas monografías han mencionado, es hoy una sociedad que se enfrenta a un mundo digi-

talizado, acelerado, global, multireligioso y social y políticamente diverso, con intereses locales en una tierra que lucha por permanecer comunal y se esfuerza por seguir productiva sin sellar la diversidad ecológica que la caracterizó en el pasado y que dio sentido a un conocimiento del entorno y sus recursos todavía en vigor. “En el cruce de caminos. Identidad, cosmología y chamanismo tsachila”, al centrarse en la noción de persona, en la identidad tsachila, en su cosmología y chamanismo, tiene por objeto entender una lógica social, menos pasajera si cabe que las coyunturas económicas y políticas; sin embargo, más que fijar una tradición añeja y lejana, busca entender la diversidad actual y la riqueza cultural de la que ella misma es un bello ejemplo.

En los años que ha durado esta investigación he conocido personas maravillosas y he contraído muchas deudas humanas especialmente en Ecuador. Buena parte de estas personas ya han sido mencionadas en el prefacio de la edición original. Me disculpo ante todas aquellas que no constan esperando se vean representadas en el presente agradecimiento colectivo. Deseo que esta traducción sea finalmente una forma de restitución, una muestra de que su dedicación amable y desinteresada tuvo un resultado material. Desearía dedicar un agradecimiento especial al Padre Juan Botasso y a José Juncosa, quienes aceptaron publicar este texto el mismo año de su primera elaboración, y a Anabel Castillo, quien años después retomó el proyecto amablemente en Abya Yala. Igualmente, deseo agradecer a distintas promociones de directores, profesores, investigadores y administrativos que han pasado por la sede ecuatoriana de Flacso desde que Javier Izko me aceptara por primera vez en el área de Antropología como investigadora invitada para ofrecerme una estructura institucional a mi trabajo etnográfico. La cálida acogida de todos ellos en todas mis estancias ha sido clave para dar continuidad a este proyecto. Un lugar especial más allá del protocolo académico lo ha ocupado Eduardo Kingman, a quien no puedo dejar de mencionar de forma particular. Debo agradecer también a FLACSO que esta obra exista. Gracias a Alicia Torres, y al Comité editorial del Departamento de Publicaciones de FLACSO que aceptaron y promovieron la publicación castellana en coedición con Abya Yala. Anne-Marie Brougère, responsable de las ediciones del IFEA, se interesó desde el primer momento por esta edición y

también a ella le doy las gracias. Debo también agradecer a Éditions l'Harmattan de París que facilitó la cesión de los derechos de traducción y al Grupo de investigación de Antropología e Historia de la Construcción de Identidades Sociales y Políticas de la Universitat Autònoma de Barcelona, quien a través del proyecto HAR2008-04582/HIST del Plan Nacional I+D+I del Ministerio de Ciencia e Innovación (MICINN) del Gobierno español, dirigido por la Dra. Verena Stolcke, subvencionó la presente traducción. La traducción ha corrido a cargo de María Rosa Álvarez Orgaz, quien ha realizado un excelente trabajo en un tiempo récord, por lo que le debo un agradecimiento particular.

La apertura hacia la alteridad, la hospitalidad, la discreción, y todas las formas particulares de relación que los miembros de la comunidad tsachila me mostraron permanentemente durante mi trabajo de campo, han contribuido al lugar que esta población ocupa en el camino real y simbólico que han trazado a lo largo del tiempo. Deseo reiterar mi agradecimiento a todos los Tsachila que participaron con su generosidad y conocimiento en la elaboración de este texto y que han sido nombrados en detalle en el prefacio que sigue. Creo que una forma de mostrarlo es esta publicación en castellano, mientras soñamos que algún día pueda ver la luz en tsafiki. Espero que las jóvenes generaciones, representadas por las tres niñas hechas mujer a quien va dedicado el libro, puedan encontrar el valor que me transmitieron sus antecesores y que yo he intentado con este texto reproducir e interpretar.

Barcelona, 21 de junio de 2011

Prefacio

Este libro es fruto de un estudio monográfico llevado a cabo en la sociedad tsachila, grupo indígena de la costa de Ecuador. Su objetivo es describir el lugar que ocupa este grupo en el seno de la sociedad ecuatoriana, su configuración singular, su visión del mundo, y también el chamanismo como institución. Los chamanes, personajes clave, son sus ejes centrales. Un estudio con este enfoque requería llevar a cabo un trabajo de campo etnográfico de larga duración que partiera de la aprehensión holística y cualitativa de la realidad considerada.

La exposición, que irá siguiendo el recorrido del trabajo de campo, es el fruto de una realidad etnográfica que ha podido ser aprehendida gracias a una estrecha relación con un gran número de personas¹, a las cuales quiero expresar aquí toda mi gratitud. Desde octubre de 1991, fecha de mi primera visita, hasta septiembre de 1995, me alojé en casa del ya difunto Zacarías Aguavil, un hombre de unos treinta años que habitaba la comuna tsachila de Cóngoma con su mujer, Rosa Aguavil, también difunta, y sus tres hijas, a las que está dedicado este trabajo. La hospitalidad de esta familia me permitió además conocer con una cordial intimidad al resto de la familia extensa que ocupaba el núcleo residencial en el que estaba establecida. La proximidad de unos y otros, las ayudas mutuas y los favores recíprocos permanentes, las visitas y las idas y venidas de los niños de

1 Para preservar la intimidad de los Tsachila a los que hago referencia, los nombres de las personas citadas a lo largo del libro no corresponden a los nombres reales.

todos los hogares, hacían que la vida en el núcleo residencial fuera, no solamente muy agradable por el ambiente alegre que reinaba en él, sino también extremadamente instructiva. La red de relaciones comenzaba así a tejerse y pude ir extendiendo progresivamente hacia otras familias que acogían con gusto mis visitas llenas de curiosidad. Rosario Aguavil, recuerdo vivo de un siglo intenso, fue una anfitriona conmovedora.

Tras la muerte de Zacarías, acompañé a su viuda, que se había mudado a casa de sus padres en el otro extremo de la comuna, en julio de 1996. Aquí comenzaron nuevas relaciones con otra red familiar, de la cual quiero dar las gracias sobre todo al ya difunto Adolfo y a Florinda Aguavil, a José, Rosendo, Mario, Yolanda y sus familias nucleares, así como a Marcos Aguavil. Igual que en la primera ocasión, su acogida y buena disposición hicieron que mis estadías con ellos fueran tan agradables como ricas en enseñanzas para mi trabajo de investigación. Entre los componentes de una y otra red familiar, pude conocer estrechamente a una gran parte de los miembros de la comuna de Cóngoma y tener contactos regulares con los habitantes de otras comunas ya que todos me ofrecieron abiertamente datos genealógicos y una visión global de los comportamientos en relación, tanto con la vida cotidiana, como con las prácticas chamánicas. Además de las visitas para el estudio propiamente dicho, participé en la vida comunitaria siempre que la ocasión lo permitía, desde asambleas, cooperación en tareas burocráticas, reuniones con los dirigentes comunitarios y los profesores bilingües, hasta numerosas ocasiones de ocio, como jornadas de caza, pesca y fiestas.

También conocí a los miembros de la familia que habitaban la comuna vecina de Naranjos. Su hospitalidad marcó el inicio de mis estadías regulares con ellos, gracias a las cuales conocí una realidad muy diferente de la de Cóngoma, pues Naranjos, por encontrarse apartada de la vida ciudadana debido al mal estado de sus caminos, se mantenía más fiel a muchas costumbres ya abandonadas por el resto de los Tsachila. Mi agradecimiento va sobre todo a Alejandrino y a Clementina Aguavil y a Juan Evangelista Aguavil, quienes me iniciaron en los recovecos de la inteligibilidad de su sistema de pensamiento.

A partir de julio de 1994, empecé una investigación sistemática con los chamanes. Eduardo Calazacón, Ignacio Calazacón y Alejandro Cala-

zación, a lo largo de varias estadías, fueron mis interlocutores en largas conversaciones, en noches de sesiones de curación y de visitas a los enfermos que habían solicitado sus servicios; gracias a ellos pude adquirir información sobre su aprendizaje, el desarrollo de las sesiones de cura, sus técnicas y, sobre todo, su saber fitoterapéutico y su visión del mundo. Por todo ello les estoy muy agradecida. Pero también me dediqué a conocer mejor la visión de muchos otros chamanes, curanderos y aprendices en contacto más o menos estrecho con el exterior, en el seno de diversas comunas y generaciones. Quisiera dar las gracias a Ramiro Aguavil, Gumerindo Aguavil, Manuel Aguavil y José Aguavil de Cóngoma, a Liborio Calazacón de Chigüilpe, a Fabián Aguavil de Naranjos y a Manuel Calazacón y Rosalino Calazacón de Peripa.

Por último, me esforcé en descubrir las visiones del mundo de las personas más ancianas, de las de mediana edad y las de los jóvenes en las comunas de Cóngoma y Naranjos y, en menor medida, de Chigüilpe, Peripa y Bua. Quisiera dejar constancia especial de mi gratitud a la familia de Jacinto Aguavil y Catalina Calazacón, que me acogieron incondicionalmente en su hogar y me aclararon muchos aspectos de su cultura, así como a Samuelito Aguavil, el primero en transmitirme la belleza de sus mitos, a Samuel Calazacón, Cristina Oransona y Eloy Alopi, Vicente Aguavil y la familia de Eduardo Aguavil, de Cóngoma; y al núcleo familiar de Augusto Calazacón de Chigüilpe, porque todos ellos contribuyeron a evidenciar la coherencia y la riqueza del universo tsachila.

A lo largo del trabajo, conté con el apoyo lingüístico y humano de Ramón, Alfonso y Juan Aguavil y también de Primitivo Aguavil, lo que quiero agradecer expresamente. Por último, quisiera dar las gracias a Nicanor Calazacón, gobernador tsachila por aquel entonces, y a Marcos Aguavil, director de la Educación Bilingüe Tsachila, que me autorizaron a trabajar con las comunidades tsachila y me dedicaron muchas horas de su tiempo. Quisiera reiterarles mi gratitud, como a todos los Tsachila.

El trabajo de campo cobró un nuevo impulso desde la llegada a Cóngoma de Connie S. Dickinson (*Max Planck Institute for Psycholinguistics*), cuya excelente investigación lingüística ha sido una fuente de inspiración para este trabajo. Quiero agradecerle su espíritu de colaboración intelectual.

Mi última estadía tuvo lugar durante el verano de 1997. Así que compartí mi vida con los Tsachila durante tres años repartidos en seis estadías realizadas entre 1991 y 1997, de las cuales la más larga fue de un año y medio, y es en ese período en el que se sitúa el presente etnográfico del libro; más tarde volví en 2000 y en 2005 y algunos proyectos en vías de ejecución serán la continuación de este trabajo. Durante la investigación, combiné el trabajo sobre el terreno con los desvíos que éste me iba imponiendo. De forma que fui a ver a los Chachi (Cayapas) en la costa, a los Shuar en la Amazonía y a los Quichua andinos en Carabela siguiendo las redes chamánicas; a las poblaciones andinas que rodean Angamarca la Vieja en busca de los recuerdos de los antiguos Colorados y, en muchas ocasiones, a dos pueblos de la sierra, a casa de dos personajes claves de la historia reciente de las relaciones comerciales de los Tsachila: Pablo Andrango de San Pablo del Lago, y Juan Pilaquina de Angamarca de Alangasí, a los que estoy muy agradecida. En esas estadías me dediqué también a la investigación en el entonces Archivo Parroquial de Santo Domingo de los Colorados y los archivos Dominicano, Jesuita (Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit) y Nacional de Historia, en Quito.

En Ecuador, disfruté de la acogida de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), del Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE). Doy las gracias a todos los miembros de estas instituciones. A lo largo del trabajo son muchas las personas que participaron, en diversos aspectos, en este proyecto, ofreciéndome sus consejos y su apoyo. Quiero dar las gracias de manera especial a Emma Cervone, a Sor Angelita Cortés, Alejandro Diez, Pablo Guzmán, Hernán Ibarra, Xavier Izko, Antonia Kakabatsé, Jaime Jaramillo, Eduardo Kingman, Cristina Larrea, Martha L. Mondragón, Segundo Moreno, Ricardo y Blanca Muratorio, Marcelo Naranjo, Leonardo y Marcia Oviedo, José Pereira, Guillermo Robalino, Frank Salomon, Charles Édouard de Suremain y Jorge Trujillo. Igualmente estoy agradecida a Robert L. Mix y Bruce Moore, que me ofrecieron materiales lingüísticos interesantes. Por último, quiero agradecer la acogida incondicional de José E. Juncosa y del Padre Juan Borasso, cuyo interés por las sociedades indígenas hizo posible que este proyecto siguiera adelante.

La obra que sigue a continuación es, en lo esencial, una tesis doctoral defendida en 2000 con el título “En el cruce de caminos. Identidad, relaciones con el otro y chamanismo en los Tsachila del Ecuador”, bajo la dirección de Philippe Descola de la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales (EHESS) de París. El trabajo sobre el terreno y la redacción y corrección del texto contaron con el apoyo económico de varias instituciones: La *Comissió Interdepartamental de Recerca i Innovació Tecnològica* (CIRIT, *Generalitat de Catalunya*), la Universidad de Barcelona (proyecto “La organización comunal en España y en América Latina”), la *Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research* de Nueva York, el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) de Quito y el Laboratorio de Antropología Social (CNRS / Collège de France) de París. El Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona me acogió durante todo el proceso de elaboración de este trabajo; desde aquí quiero dar las gracias a todos sus miembros, así como al equipo de investigación *Antropologia i Historia de la Construcció d’Identitats Socials i Polítiques* (AHCISP) del mismo Departamento.

La preparación del trabajo de campo, la investigación bibliográfica y la redacción me hicieron contraer muchas deudas de gratitud. Tengo que dar las gracias en primer lugar a mi familia: Manuela Bayó, ya difunta, a mis padres Josep y Margarida, a mi hermano Josep, a Anna Cardús, así como a Gil y Núria Ventura Cardús, cuyo apoyo material y moral ha sido siempre incondicional. Mi compañero y colega Igor Bogdanović ha permanecido a mi lado durante el largo período transcurrido entre la redacción de la tesis doctoral y la versión final de este libro; sus valiosos consejos, su ánimo y su paciencia han sido decisivos para su finalización. Nuestra hija Meritxell nació durante la revisión de este manuscrito y aprendió a jugar con sus páginas llenas de correcciones. Ella, su hermana Bojana y su hermano Petar, han soportado con estoicismo y comprensión los avatares del trabajo intelectual.

En París, recibí las enseñanzas y la calurosa acogida de Bonnie y Jean-Pierre Chaumeil y Anne Christine Taylor, que fueron fuente de inspiración para mi investigación. En Barcelona, Ramón Valdés y Jesús Contreiras me otorgaron la confianza que todo debutante necesita, y Verena Stolcke me ofreció con carácter permanente su saber hacer y su generosi-

dad humana e intelectual. Quiero darles las gracias efusivamente. Desde la gestación del proyecto de trabajo de campo hasta el último punto de este recorrido etnográfico, he podido contar con la ayuda moral e intelectual de Alexandre Surrallés, a quien este libro debe mucho. Por último, la preparación, la escritura, la corrección y la forma del manuscrito no habrían sido posibles sin el apoyo de Anne-Claire Brunner, Frédéric Ego, Lluís Mallart, Magda Mercader, Gemma Orobítg, Raquel Piqué, Artur Sixto, Nicole Martínez Melis y Francisco Uriel. A todos, mi sincero agradecimiento.

Para terminar, quiero agradecer muy especialmente a Philippe Descola su apoyo constante desde el principio de mi aprendizaje en etnología americanista. Le debo, no sólo sus enseñanzas teóricas y etnográficas, sino también el haberme hecho descubrir Ecuador, el haberme animado en el trabajo de campo, haberme apoyado y haber hecho el seguimiento de mi investigación a lo largo de los diez años que duró y cuyo resultado final ha sido este libro.

Nota sobre la transcripción del tsafiki

Las primeras transcripciones de palabras tsafiki las debemos a los etnólogos que pasaron cortas temporadas con los Tsachila a finales del siglo XIX y principios del XX. Los vocabularios aportados por Henri Beuchat y Paul Rivet (1907, 1910), y Otto Von Buchwald (1922) sobre todo, sirvieron a Jacinto Jijón y Caamaño (1941) para sus síntesis, pero la transcripción adolecía por aquel entonces de una considerable dispersión de criterios. La primera tentativa de normalizar la escritura del tsafiki desde el punto de vista lingüístico se debe a Bruce Moore, del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) que, además de los textos de carácter científico (1962), elaboró un diccionario (1966), y bajo la rúbrica del ILV editó colecciones de mitos (1978, 1982a) y publicó cuadernos para la alfabetización (1963, 1980, 1982b, 1990). Más tarde, los responsables de la Educación Bilingüe Tsachila decidieron publicar sus materiales didácticos (1990, 1992, 1996), entre otros, un diccionario ilustrado (2003), siguiendo otros criterios ortográficos que incluían, además, el acercamiento de la escritura autóctona a la grafía del castellano con miras a facilitar el aprendizaje de los niños. Un tercer criterio apareció bajo la égida del proyecto “Idiomas vernáculos” del Museo de Antropología del Banco Central de Ecuador dirigido por Robert L. Mix, que buscaba el acercamiento de la ortografía al sistema fonético internacional. Los criterios utilizados por este proyecto están presentes en las colecciones de mitos editadas bajo el auspicio del Banco Central de Ecuador: Calazacón y Oranzona (1982), Calazacón et al. (1985) y Mix (1982). Por último, la investigación lingüística llevada a

cabo por Connie S. Dickinson (cf. Dickinson, 2000 y 2002), sirvió para profundizar en la morfología de la lengua y proponer una norma que sigue siendo objeto de debate entre los sectores implicados, especialmente de la Dirección de la Educación Bilingüe, la Gobernación Tsachila y los especialistas. En espera de una decisión formal de los representantes tsachila, y teniendo en cuenta la aceptación progresiva de los Tsachila que trabajan en transcripciones de textos autóctonos, he seguido la ortografía fijada por Pikitsa. Pikitsa es un equipo de trabajo sobre la lengua formado por investigadores tsachila coordinados por Alfonso Aguavil bajo la dirección lingüística de Connie S. Dickinson. El equipo ha elaborado hasta ahora un diccionario en vías de finalización cuya primera versión me fue facilitada amablemente por los autores. Pikitsa también ha transcrito y traducido de manera muy rigurosa un importante corpus de narraciones, entre ellas, algunas de las que yo misma he recogido y a las que hago referencia a lo largo del libro.

Introducción

La etnología americanista es tributaria de una doble herencia histórica: el interés por el origen y desarrollo de las altas civilizaciones, y la fascinación que suscitan las sociedades salvajes. Aparte de los estudios evolucionistas, muy pocos trabajos se han dedicado al análisis de la confluencia de estos dos tipos de sociedad que todo parece distinguir. Solamente en el transcurso de los últimos treinta años la etnología ha descubierto el alcance analítico de la historia para entender a las sociedades de las tierras bajas de América del Sur, abriendo así toda una serie de nuevos temas de investigación. Es cierto que algunos trabajos han explorado las relaciones entre las tierras altas y las tierras bajas (Oberem, 1976; Murra, 1978; Renard-Casevitz et al., 1986; Salomon, 1980), pero, una vez descubierta la profundidad histórica de las relaciones entre estos dos conjuntos, el análisis contemporáneo sigue sintiendo la necesidad de situarse preferentemente en el marco de una u otra de estas tradiciones, incluso de la problemática que su estudio ha generado. Por este motivo, cuando se emprende una investigación sobre una sociedad que se halla en el cruce de estos dos mundos, y se intenta entenderla desde el punto de vista etnológico, parece que nos siguen faltando puntos de referencia e instrumentos teóricos y metodológicos. Ese era mi caso cuando me propuse estudiar a los Tsachila de las tierras bajas occidentales de los Andes ecuatorianos.

En oposición a la vieja tendencia a resolver el problema que plantean las sociedades inclasificables atribuyéndoles la única y dudosa distinción de ser “sociedades colonizadas”, una nueva línea de estudio ha tratado de

llenar este vacío. Buscando destruir el mito de las sociedades colonizadas como sociedades aculturadas, algunos autores (Duverger, 1987; Gruzinski, 1991; Galinier, 1997; Wachtel, 1971, 1990) se han esforzado en demostrar que tenían la capacidad de actuar sobre su destino. Se trataba, no obstante, de sociedades que habían sufrido de manera persistente el asalto colonial. El lado positivo de este *aggiornamento* es que también los mestizos se han convertido en un tema antropológico de pleno derecho (Bernand y Gruzinski, 1992a, 1992b). En cuanto a las tierras bajas amazónicas, en las que la etnología se había dedicado prioritariamente a las sociedades alejadas del contacto con Occidente, varios investigadores (Muratorio, 1987; Whitten, 1987; Gow, 1991) se han ocupado de las sociedades fronterizas procedentes de migraciones y de recomposiciones étnicas, que actuaron como puente entre los indios “bravos” y el mundo andino o los blancos (Taylor, 1996b, 1997). Como dice Peter Gow, es preciso eliminar la vieja dicotomía entre los indios aculturados y los indios tradicionales, para reconocerlos como “agentes centrales, más que víctimas pasivas del tiempo” (1991: 22).

Este nuevo enfoque, que explora un campo de investigación muy fértil, se ha desarrollado en parte gracias a la eclosión de los estudios identitarios que ha afectado a toda la antropología. En efecto, antes de los años sesenta, los estudios sobre identidad étnica estaban marcados por una ideología esencialista que definía los marcadores identitarios por la herencia biológica, el territorio, los atributos exteriores o la lengua. Esta definición se reveló caduca, no sólo gracias a los trabajos de Barth (1976) que mostraron a un vasto público la importancia de las fronteras y su fluidez como criterios de etnicidad, sino también desde que se tomaron en cuenta los aspectos históricos de los pueblos amerindios, invalidando la idea de su inmutabilidad para destacar su capacidad de adaptación. Los enfoques instrumentalistas (Cohen, 1974; Despres, 1975; Bell, 1975; Rex, 1986; Cashmore, 1988) y “situacionistas” (el mismo Barth y una gran parte de la antropología contemporánea) reemplazaron –parcialmente (cf. Stolcke, 1995)– al primordialismo (Isaacs, 1975; Francis, 1976; Van den Berghe, 1978) conduciendo unas veces a análisis sociológicos de la etnicidad, otras a un relativismo extremo procedente, en parte, de la influencia de la inflexión “reinventadora”, heredera de los historiadores Hobsbawm y

Ranger (1988). A esta línea pertenecen los trabajos que estudian a los “indios invisibles” en busca de una identidad perdida (Stocks, 1981). Nació así el interés por los indios sin marcadores identitarios externos, que habían perdido su lengua y cuyo universo mítico se había reconfigurado bajo influencias directas o indirectas del colonialismo.

Los Tsachila, como veremos a lo largo de este estudio, son muy diferentes de estos “indios invisibles”. Muy al contrario, conservan su “visibilidad” con cierto orgullo. Sin embargo, se mantienen muy lejos de la imagen de salvajismo atribuido a los indígenas amazónicos, y lejos también de la imagen de colonizados que se atribuye a los andinos. ¿Quiénes son realmente los Tsachila? La clasificación de los grupos étnicos en compartimentos etnográficos fijos está muy desfasada. La etnología amazónica ya no trabaja sobre las viejas tipologías que marcan fronteras entre los grupos étnicos siguiendo unas supuestas “áreas culturales”, sino sobre tendencias culturales que se manifiestan en el seno de conjuntos regionales coherentes (Descola, 1991; Descola y Taylor, 1993). Ahora bien, en la vertiente del Pacífico, si se sigue la línea dibujada por la antigua tipología chibcha, la tradición etnográfica no ha seguido el mismo camino. Después de los primeros trabajos (Rivet, 1905; Barrett, 1925; Karsten, 1988[1924]; Von Hagen, 1988[1939]), transcurrió un largo período marcado por un vacío considerable de estudios sobre esta área, en comparación con la floración de investigaciones sobre la Amazonía. En cambio, la mayoría de las tesis contemporáneas que tratan sobre esta región, se han dedicado al estudio de las sociedades costeras desde el punto de vista de las relaciones, las redes, los intercambios y los diálogos: Severi (1996) con los Cuna de Panamá, Losonczy (1997) con los Emberá y los negros del Pacífico colombiano, Ehrenreich (1989) con los Coaiquer y Praet con los Chachi (2009) de Ecuador, son buenos ejemplos. Por último, pese a la falta de este tipo de trabajos sobre los Tsachila contemporáneos, existen muchos testimonios que indican relaciones históricas entre los Tsachila y las sociedades de las tierras bajas, costeras o amazónicas, aunque desde la colonización hispánica, los Tsachila parecen haber sido más propensos a los intercambios con las tierras altas andinas. Para tratar de dilucidar la naturaleza de esta sociedad, procedente sin duda de una etnogénesis colonial –como señala Salomon (1997)– hay que tener en cuenta esta compleja historia de rela-

ciones interétnicas. Así pues, el objeto de la primera parte de este estudio “Crónicas en el cruce”, que será también el eje del resto del libro, será entender la configuración singular de esta sociedad que, desde los puntos de vista geográfico e histórico, pero también en muchos otros ámbitos, se encuentra en un cruce de caminos. Después de la historia, esta parte se dedicará a estudiar el lugar que ocupan los Tsachila como colectividad dentro de la sociedad ecuatoriana, pero también la manera en que se conciben a sí mismos como un todo. Esto remite a la definición de sí mismos y de los otros y a las relaciones interétnicas.

La segunda parte se enmarca dentro del interés renovado hacia la noción de persona, noción clave para la definición de las identidades en las sociedades amerindias (cf. Seeger et al., 1979). Pero procede igualmente de una pregunta vivida sobre el terreno y también con posterioridad (Ventura, 2000b y 2002) acerca del lugar que ocupa el individuo en la sociedad tsachila. Como se ha dicho antes, la falta de herramientas conceptuales y metodológicas se deja sentir en el análisis de algunos fenómenos tradicionalmente eludidos en los estudios amerindios —excepto los trabajos de Seeger et al. (1979), Rivière (1984), y los últimos enfoques sobre el animismo (Descola, 1992, 1996, 2005), el perspectivismo (Viveiros de Castro, 1996) y la antropología de las emociones (Surrallés, 2003) que abren el camino a la comprensión de las nociones de humanidad, de persona y de identidad en las tierras bajas amerindias —pero cuya presencia es manifiesta en las sociedades que se sitúan en los cruces de caminos. Los Tsachila no son solamente un conglomerado de seres genéricos que actúan según normas inscritas en un supuesto inconsciente colectivo. Las individualidades están muy presentes. No sólo las que se derivan de posiciones sociales preeminentes, como los chamanes, los líderes, o los que ejercen una función en el seno de la comunidad en relación con el exterior. Dado el tamaño de esta sociedad, se podría recorrer la biografía de todos sus miembros y descubrir en ella que todo Tsachila, al menos los hombres, está dotado de una función social completamente singular. Pero, más allá del análisis sociológico de la situación contemporánea, querría señalar el hecho de que la afirmación de los particularismos individuales, igual que la expresión de los puntos de vista personales, son unas constantes en el pensamiento tsachila y que no se deben exclusivamente a lo que la antropología, desde los

años cincuenta, tiende a llamar aculturación. Los componentes de la persona, la onomástica e incluso algunos aspectos de la morfología de la lengua, nos serán de utilidad para entender el alcance de esta cuestión teórica partiendo de datos etnográficos.

El chamanismo amerindio se ha revelado muy fecundo para explicar, no sólo las relaciones sociales y las estructuras interétnicas desde el punto de vista simbólico, sino también las cosmologías particulares, ofreciendo una perspectiva privilegiada del pensamiento indígena. Así, mientras que algunos trabajos han tomado el chamanismo como punto de partida para estudiar la presencia colonial en las cosmologías amazónicas (Taussig, 1980, 1987), otros han hecho hincapié en lo que éstas permitían desvelar en relación con los sistemas de pensamiento (Taylor, 1996b, 1997), y otros se han dedicado a reconsiderar el chamanismo en tanto que institución con efectos perceptibles en el conjunto de la sociedad (Hamayon, 1982; Chaumeil, 1983). Estos dos últimos enfoques me parecen esenciales para la comprensión de un fenómeno que, por su alcance y persistencia, se ha convertido en un eje de la identidad tsachila. La tercera parte de este trabajo, “Los caminos del cosmos”, toma como punto de partida a los chamanes como personajes privilegiados para producir y reproducir una visión del mundo compartida por el resto de la sociedad. El chamanismo, más allá del individuo que lo encarna y de la función que ejerce éste en la comunidad, se suele considerar como un sistema en el cual el ejecutor sería sólo un agente (Hamayon, 1990: 23), el punto de arraigo del sistema ideológico de la comunidad (Galinier, 1982: 144), incluso el “traductor” (Carneiro da Cunha, 1998: 7-22). Ahora bien, el interés del caso tsachila procede del considerable número y la gran diversidad de perfiles de chamanes que admite esta sociedad, así como de la función mediadora y dinámica que desempeñan estos personajes en la construcción y reproducción de las identidades. Los estudios sobre las redes de intercambio chamánicas (Chaumeil, 1994) han permitido un giro en el estudio del chamanismo como institución integradora de la sociedad. El chamán resulta ser así el punto de articulación de las identidades particulares, tanto en el seno de la sociedad como con el resto de las tradiciones con las cuales lleva a cabo los intercambios. Ahora bien, los chamanes tsachila siempre han sido muy famosos a lo largo de la historia y su red de intercambios se

extiende desde hace siglos a todo Ecuador e incluso a los países vecinos (Ventura, 2003). Por este motivo, las técnicas y prácticas adquiridas en otros sitios y aplicadas actualmente no deben interpretarse como indicios de un sincretismo ocultador de una aculturación mal entendida. Incluso si se aceptan los nuevos enfoques que otorgan un carácter menos etnocéntrico a la noción de sincretismo (Stewart y Shaw, 1994; Gelner, 1997), y que la reivindican precisamente para alejarse de los enfoques “hibridizantes” de la cultura, el estudio presentado aquí toma como punto de partida más bien el dinamismo cultural, inexplicable por la sola vía de la aculturación. En efecto, la sociedad tsachila no se ha formado “en el cruce de caminos” a la merced de los caprichos y las contingencias de la historia. Muy al contrario, este cruce, este lugar que a la etnología le cuesta definir, sería más bien un elemento constituyente de la lógica cultural indígena.

Al estudiar los sistemas de acción pero también de pensamiento, se descubre un alejamiento entre la configuración social ostensible, muy parecida, en un principio, a la de los mestizos¹ de la vecindad, y la que finalmente yo he sacado a la luz. Es mediante una estadía prolongada en el campo como se revela el *ethos* de una sociedad, pero es también investigando en la lengua, la mitología y la cosmología como se pueden observar los modos de vida con ojos nuevos sin por eso traicionar la realidad sociológica. Ahora bien: si el recurso al análisis lingüístico no plantea problemas metodológicos, dado el vigor de la lengua tsafiki, el abundante uso de los relatos míticos que haré a lo largo de este libro debería estar justificado, pues los mitos parecen estar hoy en día abocados al olvido. Señalemos que el recurso a los mitos se reveló pertinente para el análisis de los sistemas de pensamiento a partir de los trabajos de Lévi-Strauss –incluso para las sociedades que él califica de “calientes” (Lévi-Strauss, 1987)–, independientemente de la práctica social. Los relatos míticos mencionados a lo largo de este trabajo, cuyo valor es en gran medida ilustrativo, conservan su capacidad referencial para el estudio de un sistema de pensamiento que, de otra forma, no podría ser deducido más que de

1 En esta obra utilicé el término mestizo siguiendo la denominación local. Para una revisión crítica del término, ver Stolcke (2003), y Clua et al. (2006).

manera muy burda de la práctica cotidiana, debido al carácter ambivalente y adaptativo de esta sociedad permeable a las influencias.

El encuentro con una sociedad que no encaja bien en las tipologías clásicas de la tradición etnológica, exige, desde el principio, un esfuerzo etnográfico y analítico especial. Para empezar, la investigación debe sacar a la luz la lógica cultural de una sociedad que no se deja aprehender con una mirada. Pero, además, es preciso que un estudio de este tipo pueda prescindir de ciertas categorías analíticas clásicas con el fin de informar mejor de la realidad estudiada. En el trabajo que sigue, este esfuerzo pasa por un cuestionamiento de ciertas dicotomías que han caracterizado a la etnología americanista reciente: historia y sincronía; relativismo y esencialismo; dinamismo cultural y aculturación, tensiones que sirven para articular cada parte del texto. El hilo conductor es el intento de describir una sociedad en el cruce de caminos partiendo de una metodología en el cruce de las dicotomías analíticas clásicas, en suma, un ensayo de antropología monista, única posibilidad de ofrecer al lector una visión de conjunto de una sociedad compuesta de elementos heteróclitos, a veces contradictorios.

I
Crónicas en el cruce

Capítulo 1

Una historia hecha de relaciones

Los Tsachila habitan una región fluvial que rodea la ciudad de Santo Domingo, una zona intermedia entre los Andes y la costa del Pacífico de Ecuador. A una altitud de entre 400 y 500 metros sobre el nivel del mar, se han formado las comunidades tsachila en una selva exuberante de clima subtropical, considerada durante mucho tiempo una tierra de abundancia. La flora y la fauna de esta región, abundantes hasta los años cincuenta del siglo XX, han sido fuente de inspiración de todos los viajeros, por poco que se hayan detenido en ella¹. Pero la colonización intensiva de la región, la pérdida irreversible de su diversidad ecológica, y el crecimiento urbano desordenado de Santo Domingo y sus alrededores, han reemplazado un paisaje, en otro tiempo romántico, por el ajetreo humano mucho más prosaico, propio de las villas del frente de colonización. Sólo alejándose unos kilómetros del centro urbano, se empieza a sentir el ambiente apacible de la vida indígena contemporánea.

Las comunas tsachila ofrecen una imagen desdibujada cuando se las descubre por primera vez. A diferencia de los pueblos agrupados en torno a una plaza siguiendo el modelo colonial que encontramos en los Andes, el hábitat es muy disperso; aparecen casas aquí y allá a lo largo de los caminos y no hay ninguna señal de transición que indique que hemos entrado en territorio tsachila. La aparente similitud entre las construccio-

1 Ver, por ejemplo, Festa (1993 [1909]: 381-400), Sheppard (1935: 416) o Blanchard (1962: 198-199).

nes mestizas que rodean las comunas y las casas tsachila impide descubrir, en la primera visita, la frontera étnica existente entre los habitantes de unas y otras. Sólo después de un primer paseo, el recién llegado se da cuenta de detalles sutiles que, a semejanza de los paneles de la carretera, señalan el color de la vida que se lleva en el interior de los hogares. Uno o dos árboles de achiote (*Bixa orellana*) alrededor de los pozos, dos o tres *tunan* (la falda femenina tsachila) de varios colores secándose en una cuerda, unos bancos de madera a la sombra de un porche, unos niños que corren hacia la casa huyendo de las visitas inesperadas y el ladrido a coro de los perros rompiendo el silencio que acompaña a la estampa, anuncian una vivienda tsachila. Más allá del espacio construido, surgen los campos de plátanos y las numerosas variedades de palmeras y de árboles frutales que, imponiendo su primacía, buscan los cielos del trópico. Sólo al dejar el camino que atraviesa la comuna y que parece a primera vista limitarla, se descubre la dispersión de las viviendas dispuestas a lo largo de pequeños arroyos. A excepción del camino, la comunidad no ofrece puntos de referencia físicos más que cuando uno empieza a vivir en ella y a orientarse gracias a los espacios sociales: la escuela, las casas que hacen de tiendas, los terrenos de *volley*, los recodos del río más frecuentados. Es entonces cuando uno se da cuenta de que ha llegado el momento de intentar entender qué es lo que hace que esta gente que acaba de recibirme sea tan diferente de la que habita apenas unos centenares de metros más allá.

De la selva a las comunas

Santo Domingo es una ciudad de origen muy reciente. Bajo la presidencia de García Moreno de 1861, en la Ley de División Territorial de Ecuador de 1875 seguía formando parte de las “Selvas nacionales de la costa” y es así como aparecía en los primeros decretos que regulaban la concesión de tierras “baldías” dedicadas a la explotación del caucho salvaje (Velarde, 1991; CIUDAD, 1992). La población de esta región de colonización comienza entonces con la concesión de lotes de 200 hectáreas a colonos que proceden de la sierra y a algunos extranjeros relacionados con las obras de construcción de caminos (Velarde, 1991: 54). Las haciendas

se establecieron a lo largo de la pendiente que va de Quito, a 2 800 m de altitud, a Santo Domingo, en la vertiente del río Esmeraldas, a unos 500 m. Así es como describe Paul Rivet (1905) a principios del siglo XX el núcleo de Santo Domingo como una sola hacienda rodeada de algunas casas diseminadas en los alrededores que pertenecían a trabajadores de la hacienda, tanto negros como blancos. A 14 km de Santo Domingo –un día de marcha en aquel entonces– se encontraba el pueblo de San Miguel de los Colorados, una decena de residencias pertenecientes a los recolectores de caucho, rodeada de hogares tsachila. Según testimonios orales de los primeros colonos (López, 1991), fue la posterior construcción de la carretera de Quito a la costa, la que atravesaba Santo Domingo, lo que permitió la colonización de esta aldea a expensas de San Miguel. Varias parcelaciones se sucedieron entonces con gran éxito, sobre todo entre 1902 y 1911, pues los sucesivos proyectos de construcción de caminos y de la vía férrea, prevista en aquel momento para unir Santo Domingo con la costa, atraían a los colonos (López, 1991: 37). Velarde (1991: 66) señala que algunos Tsachila se convirtieron entonces en guías de los recolectores de caucho a la vez que en recolectores ellos mismos, si bien Charles Wiener (1885: 273-275) señalaba, hacia finales del siglo XIX, que los negros eran recolectores de los patrones, mientras que los Tsachila, además de su participación en este sistema, se habrían incorporado al comercio de la goma más bien como recolectores independientes².

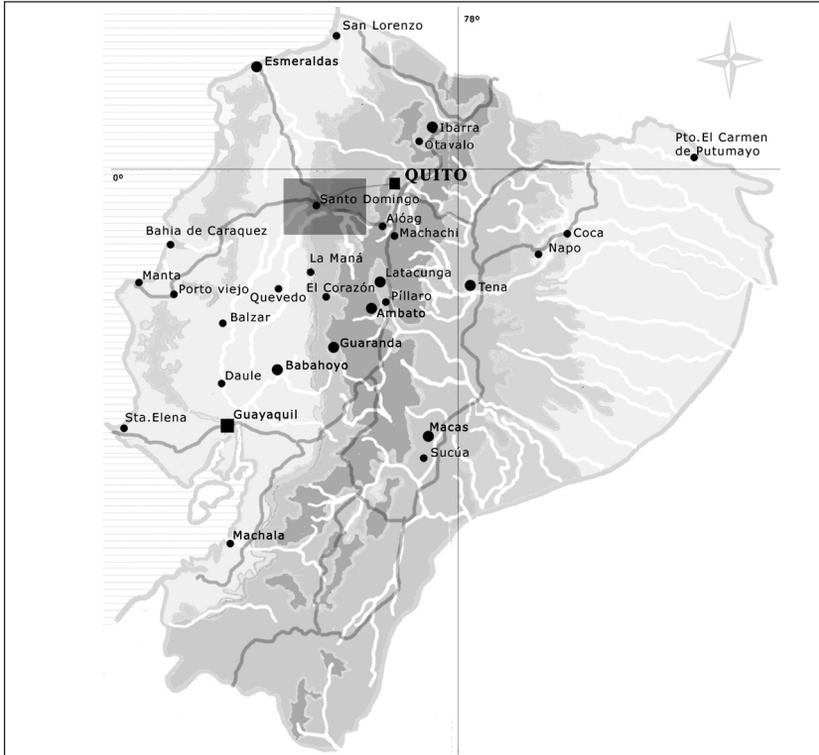
Durante los primeros veinte años del siglo XX se crearon muchas propiedades de colonos. Éstos provenían sobre todo de migraciones anteriores: i) de la región de Esmeraldas y de la región fronteriza de Colombia, que huían de los conflictos fronterizos y políticos del siglo XIX; ii) de Daule y de Balzar, que huían de la presión de los patrones cacaoteros de la costa, y se instalaron más bien en San Miguel de los Colorados y desplegaron su actividad comercial hacia Guayaquil ; y iii) de los Andes, la migración más importante, huyendo de la explotación de los hacendados de Quito, Alóag y Machachi (López, 1991: 35). En 1932, las fuentes

2 El Obispo Schumacher nos lo confirma: salió en junio de 1882 en misión a Santo Domingo y San Miguel, donde tuvo que esperar algunos días a los indios, que estaban en la selva para recoger el caucho (“una misión”, carta del Obispo Schumacher del 13 de septiembre de 1882, en Dautzenberg (1968 [1908]:158-161).

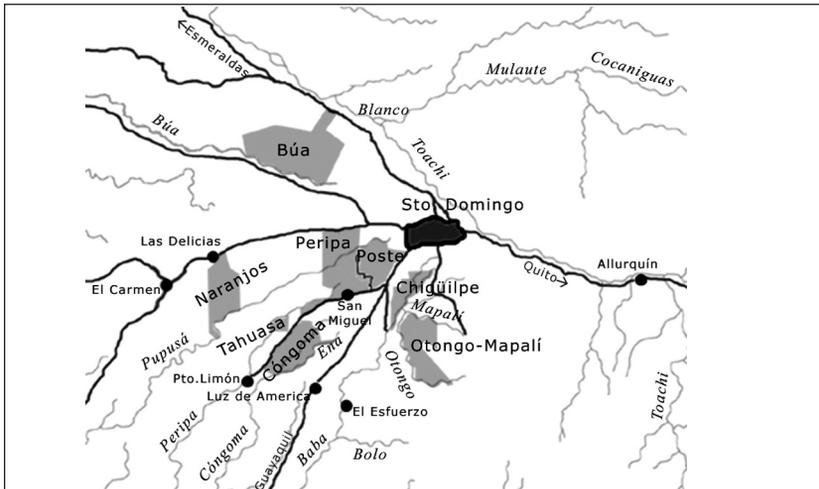
hablan de 120 habitantes en el pueblo y de alrededor de 500 en la región, incluidos los Tsachila (Velarde, 1991: 79). Sin embargo, si se tienen en cuenta los informes etnográficos de Rivet (1905) y Karsten (1988)[1924], los Tsachila solos habrían superado este número –350 según Rivet, 600 según Karsten–, pues ni uno ni otro no habían visitado más que algunas zonas habitadas por indígenas, siempre dispersos en el territorio.

Entre los años 1920 y 1940 se construyó una carretera entre Quito y Santo Domingo, inaugurada al fin en 1942 (Velarde, 1991: 92). Los esfuerzos del Gobierno se volvieron entonces hacia su unión con la costa, tanto con Manabí como con Esmeraldas. La parcelación del territorio avanzó y se aceleró tras la Ley de Tierras Baldías y Colonización de 1936, que estará en vigor hasta los años sesenta. Esto permitió tanto la colonización dirigida por el Estado, concentrándose en núcleos de orígenes muy diversos (colonias alemanas, españolas, de la costa, de Quito, etc.) como la colonización espontánea, lo que dio lugar a eternos litigios acerca de los lindes de las parcelas. En resumen, entre 1920 y 1940, fueron ocupadas 23 000 hectáreas de selva (Velarde, 1991: 99-101). Es entonces cuando se extiende la producción de plátanos, y el Gobierno distribuye 40 000 nuevas hectáreas del territorio de Santo Domingo. En 1944, el pueblo vuelve a pertenecer a la jurisdicción de Quito y en 1950 pasa a ser parroquia eclesiástica. Velarde (1991: 117) cuenta cerca de 7 000 habitantes en el núcleo urbano y sus alrededores en 1950. El origen de esta ola migratoria es de naturaleza distinta de la precedente y, aunque la mayoría de los colonos proceden de regiones rurales pobres de todo el país, Santo Domingo se convierte para muchos en una especie de El dorado agrícola (López, 1991: 35).

Mapa 1. Localización de los Tsachila en Ecuador



Mapa 2. Localización de las comunas tsachila



El verdadero desarrollo demográfico no tuvo lugar hasta los años sesenta. Entre 1962 y 1965 se termina la construcción de la red de carreteras que unen Santo Domingo con Quito, Esmeraldas, Portoviejo, Quevedo y Guayaquil y entre 1964 y 1969 el Estado pone en marcha el Plan BID de orientación, de canalización y de apoyo a la colonización espontánea, incorporando más de 150 000 hectáreas, con cerca de 5 000 nuevas familias que se dedican a una agricultura diversificada para el mercado nacional (CIUDAD, 1992: 15). Naranjo et al. (1987: 122) resumen el aumento de la población urbana en un cuadro significativo: en 1960 la población estimada de la villa de Santo Domingo era de 5 000 personas y en 1986 superaba las 100 000. El nuevo censo de 2001 arroja la cifra de 199 827 para la población urbana y de 287 018 incluyendo la población rural y la de las parroquias del cantón Santo Domingo³. En octubre de 2007 el cantón pasa a ser provincia con el nombre de Santo Domingo de los Tsachilas.

La ley de tierras baldías, en vigor desde 1936, hizo necesaria la delimitación del territorio tsachila, en gran parte sin cultivar, para evitar su expolio progresivo por parte de los colonos. Así es como entre los años 1954 y 1963 el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), aprobó la constitución de las comunas tsachila, de acuerdo con la Ley de las Comunas ecuatorianas de 1937⁴, con superficies

3 Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), Ecuador.

4 La Ley de Organización y Régimen de las Comunas fue aprobada el 6 de agosto de 1937 y su addenda, el Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas, el 7 de diciembre del mismo año. En 1993 seguía estando en vigor, con modificaciones insignificantes. La ley prevé, entre otras cosas, la propiedad colectiva del suelo de las poblaciones que tradicionalmente han vivido en un lugar, y la necesidad de un mínimo de cincuenta personas para constituir una comuna. Igualmente, la ley establece el funcionamiento político de las comunas, con cabildos compuestos por cinco miembros elegidos periódicamente, al mismo tiempo que establece su dependencia administrativa del Ministerio de Agricultura y Ganadería (ver Ley de Organización y Régimen de las Comunas y Estatuto de las Comunidades Campesinas, 1993). A raíz de los cambios acacidos en la Constitución de 1998 y el nuevo estatuto de los pueblos indígenas en Ecuador, en 2004 se modificó nuevamente, sin que la mayor parte de estas cuestiones se viera esencialmente cambiada: propiedad colectiva de la tierra, cabildos de cinco miembros como órgano de gobierno, la adscripción al mismo Ministerio... sólo el tono recuerda que se trata de otro contexto político en cuanto al respeto hacia los pueblos indígenas: "Las comunas se registrarán por esta Ley y adquirirán personería jurídica, por el solo hecho de atenerse a ella. En la aplicación de la presente Ley se garantiza el ejercicio de los derechos colectivos de los pueblos indígenas que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales y de los pueblos negros o afroecuatorianos, así como, de las comunidades que forman parte de estas colectividades de acuerdo a lo dispuesto en el Art. 84 de la Constitución Política de la República" (Art.3). Finalmente,

definitivas atribuidas a cada una. La distribución de las tierras preveía, como en el caso de las parcelas atribuidas a los colonos, la condición de que las tierras repartidas tenían que ser cultivadas, lo que desencadenó el proceso irreversible de transformación de la economía y de la ecología tsachila. La distribución tampoco fue definitiva pues los conflictos sobre los límites territoriales seguían siendo frecuentes, por un lado, a causa de la concesión de tierras a los colonos sin tener en cuenta las tierras tsachila, y por otro, debido a la ocupación espontánea de tierras por colonos, violando los límites indígenas, cultivándolas y reclamando después el derecho de propiedad. Así es como los sucesivos mapas de parcelación de la región no coinciden nunca y en el momento actual sigue sin poderse decir con exactitud cuál es la superficie asignada a los Tsachila⁵. En 1995, no quedaba más que una cantidad total de 8 000 hectáreas para toda la población tsachila.

Una de las primeras consecuencias de la comunalización de los Tsachila fue la separación física de los grupos locales, entre los cuales se extendían las parcelas de los colonos. La comunalización no provocó la agrupación completa del hábitat, pero obligó a los indígenas a reducir la dispersión que les caracterizaba en otro tiempo. Rivet (1905: 184-185) señala los agrupamientos de casas tsachila —que él denomina estancias— a lo largo de los ríos, que tomaban el nombre de éstos. De estas estancias, algunas pasaron a ser comunas: Bua, Chigüilpe, Mapali, Tahuasa, Cóngoma y Na-

en 2009 y dadas algunas incompatibilidades con la nueva Constitución de la República del Ecuador de 2008 y algunos vacíos, se propone una nueva reforma de la Ley que además de aumentar el número mínimo de personas necesarias para su fundación a 100, abandona la dependencia administrativa del Ministerio de Agricultura y Ganadería de las comunas, en beneficio de las Federaciones cantonales, provinciales y nacional de comunas y otras leyes y decretos aprobados con posterioridad han entrado en contradicción con el espíritu de esta Ley, como el RUOSC (Registro Único de Organizaciones de la Sociedad Civil).

- 5 Costales (1965: V) ofrece la distribución por comunas, cuya suma asciende a 13 106 hectáreas para el conjunto. Sin embargo, según las escrituras de adjudicación y un informe del Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG) de Ecuador (1974), hacia el final de los años sesenta, los Tsachila disponían de 9 058 hectáreas distribuidas en 8 comunas: Bua (2 750), Cóngoma (2 096), Poste (1 284), Chigüilpe (1 247), Peripa (608), Naranjos (510), Otongo-Mapali (350) y Filomena Aguavil (213), ésta última más conocida como Tahuasa, ahora ya prácticamente disuelta. Según datos de CODENPE de 2002, de las 19 119 hectáreas legalizadas por la comunidad tsachila en su conjunto, conservaban sólo 9 060 hectáreas a raíz de las permanentes invasiones de sus tierras por parte de colonos.

ranjos⁶. Hay que señalar que, aunque la población tsachila no era muy numerosa en la época, –Santillana (1988 [1951]: 155) estima un número de 200 y Costales (1965: 9) de más de 500⁷ en los años cincuenta–, fue aumentando después y la superficie atribuida se revela cada vez más insuficiente en el momento actual. La cantidad actual de hectáreas explotada por familia oscila entre cinco y más de cincuenta. La media, veinte hectáreas, una cantidad importante para mantener el ritmo productivo de antaño, se hace muy insuficiente si se tiene en cuenta el nuevo sistema hereditario que obliga a los representantes de cada generación a repartir las hectáreas roturadas entre su descendencia.

Contra todo pronóstico, que condenaba a los Tsachila a la desaparición, la población ha aumentado estos treinta últimos años. Si en 1974 el Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG) estimaba la población tsachila en 915 personas, en 1986 habría aumentado hasta 1 403 según Robalino (1989) y el censo del Consejo Provincial de Pichincha de 1995 la acerca a las 2 000 personas. Las cifras con posterioridad bailan: los datos del INEC correspondientes al censo de población y vivienda realizado el 2001, establecen que los Tsachila en Pichincha llegan a un total de 1 426, aunque según el CODENPE ya en estas fechas se identifica a una minoría de unas cincuenta personas que ha migrado hacia otras regiones. Siempre según la misma fuente, el censo del 2007 indica que la población total habría aumentado de nuevo hasta 1767 y en 2010 llegaría a 2 568. Estamos lejos de las cifras, muy a menudo poco fiables, pero significativas, que vimos hasta el siglo XIX: Juan de Velasco (1941) estima que en 1592 los indígenas de esta región habrían alcanzado el número de 30 000, y Stevenson (1826) habla, en 1825, de 3 000 personas.

6 Varios Tsachila mencionan las invitaciones a unirse al grupo que los líderes de una u otra de estas unidades de residencia hacían a otras familias para llegar al número de habitantes necesario para constituir legalmente una comuna.

7 Esta cifra es contradictoria con la que se menciona en la introducción de la misma obra (Costales, 1965: IV), en la que el autor habla de seiscientas familias de Colorados.

La etnogénesis colonial

Los Tsachila son, según los trabajos de Frank Salomon (1980, 1997), fruto de una etnogénesis colonial procedente de diversos grupos que habitaban el occidente de los Andes, conocidos en la época colonial con el nombre de Yumbos, y de un grupo conocido como Colorados de la región de Angamarca. Los primeros escritos que utilizan el etnónimo con el que todavía se conocen hoy hablan de los Colorados de Angamarca, en 1592⁸ (Velasco, 1842; Jouanen, 1941). No fue hasta la mitad del siglo XVIII, con la “Carta de la provincia de Quito” de Pedro Vicente Maldonado (1973)[1750] y los Diccionarios Geográficos que lo siguieron de Coleti (1771), Alcedo (1786) y Hervas (1800), cuando encontramos una referencia explícita a dos grupos distintos de Colorados: los Colorados de Angamarca o Yunga Colorados en las vertientes occidentales de los Andes, y los Colorados de Santo Domingo, ya en las tierras bajas, donde los encontramos en la actualidad. Angamarca era una reducción de los jesuitas que conoció durante los siglos XVI y XVII diversos asentamientos, todos habitados por indios llamados Colorados. Gracias a los informes de las misiones, sabemos que los indios estaban organizados en *parcialidades* y que vivían dispersos a lo largo de los ríos bajo la autoridad de un *curaca* (Velasco, 1842: 78-79). Documentos de esta época hacen mención de un Gobernador de los Colorados que habitaba en la aldea de Sicoto en la sierra (Navas, 1990: 89) y que controlaba a los Yungas. Por lo tanto, había relaciones institucionales entre la gente de la sierra y los Colorados de las tierras bajas durante la era colonial, en el marco de las encomiendas, que debían prolongar la relación pre-inca tendente a establecer vínculos económicos y sociales entre los habitantes de los distintos nichos ecológicos tal y como fueron definidos por Murra y Oberem para Ecuador y estudiados para el occidente andino por Salomon (1980). La reducción jesuita de Angamarca fue permutada con la de Archidona (Amazonía) en 1705 y desde entonces casi no se volvió a oír hablar de los Colorados de este lado

8 Pedro Cieza de León, en 1553, en su Parte Primera de la Crónica del Perú (en Jijón y Caamaño, 1997: 361) ya había citado su nombre al describir el interior de la costa: “La tierra adentro, al E. de la costa manabita, vivían otras gentes, los Campaces o Colorados, de diferente lengua: eran sus casas de madera, pequeñas, la cobertura de paja o de hoja de palma... Andan vestidos”.

de la sierra. Los jesuitas dejaron allí una parroquia y cuatro curatos, que desaparecieron rápidamente como núcleos de población india (Jouanen, 1941)⁹. La memoria popular de la región habla de una sublevación india que habría sido el origen de la creación del nuevo asentamiento de Angamarca, a casi 3 000 metros de altitud (Navas, 1990).

En 1758 los documentos mencionan las aldeas de Santo Domingo, San Francisco y San Miguel de los Colorados¹⁰—el segundo, desaparecido hoy—, y los mapas siguen hablando de los Colorados de Angamarca en la misma época. Cabría entonces suponer que en ese momento de la era colonial, este grupo indio ocupaba una vasta región comprendida entre la cordillera occidental de los Andes y el río Daule, el valle del río Esmeraldas al norte y el del Babahoyo al sur, teniendo por límite oriental Angamarca la Vieja; es decir, una región comprendida entre 300 y 2 000 metros sobre el nivel del mar.

Por su parte, la región de Santo Domingo, que habría estado muy poblada en la época pre-inca, fue testigo de intensas relaciones interétnicas con los habitantes de las tierras altas, como era corriente en toda la región andina, pero también entre las diferentes etnias de la selva; relaciones que fueron recogidas en los testimonios de los primeros cronistas y estudiadas por Salomon (1997). Entre la larga serie de nombres étnicos que aparecen en estos textos, que a veces se refieren a una misma etnia o, al contrario, otras veces se refieren con un mismo nombre a grupos diferentes que habitaban las mismas regiones, hay dos que se destacan por su importancia demográfica así como por su presencia en la economía colonial, por el hecho de su pertenencia a las encomiendas serranas: son los Niguas y los Yumbos. Entre los Yumbos, Salomon (1997) distingue dos grandes grupos, los Yumbos septentrionales y los meridionales. En opinión de este autor, estos últimos habrían sido absorbidos por los Colorados que habitaban la región de la actual Santo Domingo hacia la mitad del siglo XVIII en un proceso de etnogénesis (Salomon, 1997: 110) que dio lugar a los actuales Tsachila. Se trataría de grupos considerados por los

9 Heredia (1940: 27) sitúa esta permuta en 1708, probablemente debido a cartas de protesta que se sucedieron entre tanto por parte del misionero jesuita de Angamarca (cf. Jouanen, 1943: 53-55 y 443).

10 Autos de los indios Yumbos 1758: f/8.

poderes coloniales como “indios de paz” con una importancia estratégica en el marco de la política de colonización. Indios de paz, pero salvajes de todas formas, habrían podido utilizar su propio salvajismo para proteger sus intereses en el comercio de mercancías así como en el de los conocimientos mágicos, como señala Salomon (1986: 621), ya que conocemos, desde el principio mismo de la colonia, testimonios referentes al prestigio chamánico de estas etnias, prestigio que sigue vigente en el caso de los Tsachila.

Los intercambios

Ya fueran relativos a los saberes chamánicos o a los bienes materiales, los intercambios entre los grupos que habitaban la región actual de los Tsachila y las diferentes etnias de la selva occidental de la sierra e incluso de la Amazonía, están atestiguados por los documentos coloniales¹¹. Sabemos de los viajes que realizaban los mestizos y los indios de Latacunga hacia las tierras bajas para comerciar allí, a cambio de “algodón, ají seco, sal, arroz, plátanos asados, achiote, y otros productos de clima cálido” (Cicala, 1994 [1771]: 329). En cuanto a su relación con la costa, los antiguos Tsachila habrían proporcionado madera para la confección de balsas y piraguas, caña dulce, achiote, ají, a cambio de ganado, pescados de mar, jabón y otros productos (Alcedo, 1786, T.I.: 629). Los Tsachila¹² habrían llegado también a los mercados de Quito “salvajes, semidesnudos, pintados de rojo, adornados con plumas” (Osculati, 1960[1847]: 308) para intercambiar sus productos. En resumen, los intercambios económicos tenían lugar tanto con la costa como con las tierras altas y los productos intercambiados eran sobre todo el ají, el algodón y, eventualmente, el pescado seco, el oro, y otros metales preciosos. A ellos se habría añadido la cera debido a la obligación de pagar los tributos con este producto, circunstancia mencio-

11 Ver Ventura (2003). Para un análisis de las formas de incorporación del pasado, de la historia colonial y de los intercambios interétnicos en los mitos y el chamanismo, ver también Ventura (1999).

12 Cayetano Osculati habla de la presencia de los Yumbos o Colorados, asociación que confirma la identidad quizá todavía ambigua de los propios indios en aquella época.

nada incluso en algunos relatos tsachila. Estas mercancías se habrían cambiado por sal –procedente tanto del litoral como de las salinas andinas (Navas, 1990: 98)– y otros productos de origen hispánico, como por ejemplo, los machetes y, más tarde, los fusiles.

También hubo intercambios, aunque menos intensos, con la Amazonía. Según el Archivo Notarial de Latacunga (Navas, 1990: 9697), entre las mercancías transportadas por los indios Colorados de camino hacia el país de la canela (el este amazónico) a principios del siglo XVII, se encontraban ídolos que se iban a trocar por plantas probablemente medicinales. Se trataba de intercambios tanto económicos como simbólicos, aunque estos últimos habrían existido en otras partes. Disponemos también de datos sobre la existencia de relaciones de intercambio simbólico entre los Tsachila y los indígenas de la costa. En efecto, la abolición de las idolatrías nos proporcionó la primera noticia de la existencia de curanderos llamados Colorados en la trama etnomédica de la región: durante un proceso, un curandero indio de la península de Santa Elena declaró en 1784 haber tenido como maestro a un curandero colorado (Laviana Cuetos, 1995: 420). De la parte andina, sabemos que los caciques de la sierra durante la colonia hacían llamar a los chamanes yumbos occidentales –uno de los orígenes probables de los Tsachila contemporáneos– para resolver sus problemas de brujería, y que el recurso a los curanderos de las tierras bajas occidentales formaba parte de la cosmología andina (Salomon, 1981: 162-208; 1983: 413-428; 1986: 617-618).

Sin embargo, después de la posible etnogénesis del siglo XVIII, la política más rígida de las reducciones dominicas establecidas en Santo Domingo, la desestructuración de las antiguas relaciones indígenas y el auge del caucho en el siglo XIX, hicieron que los indígenas se fueran retirando progresivamente a vivir en plena selva.

La retirada

La explotación que los Colorados habrían sufrido durante la colonia, de la que tenemos informes por algunos documentos de esa época, sólo habría afectado a un número limitado de indios de las reducciones, pues

la mayoría de las descripciones lamentan la dispersión que las extorsiones provocaban en las poblaciones sometidas. Lejos de revueltas violentas como las que se han descrito para la Amazonía, la respuesta sistemática de los Tsachila parece haber sido la huida. Esto no significa en absoluto que los antiguos Tsachila –Yumbos o Colorados– no hayan conocido el control colonial. Al contrario, sus poblaciones han estado aquí y allá en estrecho contacto con los representantes coloniales, sobre todo con los eclesiásticos. Pero, a diferencia de su actitud hacia los cobradores de tributos¹³, no se conoce un rechazo explícito de las misiones: sólo la indiferencia o la huida. Incluso parece que aceptaron muy bien a los curas misioneros, a los que habrían pedido explícitamente su presencia en el territorio¹⁴.

Pero la presencia de la Iglesia parece haber sido más evidente en los documentos que en la vida cotidiana. Las doctrinas religiosas de los Yumbos o de los Colorados, a menudo gestionadas por un solo sacerdote, sólo llegaban al conjunto de la población con ocasión de jornadas muy señaladas. Como observaba el texto de Cicala, las misiones al interior de la selva sólo tenían lugar como mucho, una vez al año cuando la lluvia lo permitía, lo que constituye probablemente el origen de la celebración de la fiesta de Pascua en el calendario tsachila. Por otra parte, si examinamos los informes de las misiones realizados en el siglo XIX, cuando las comunicaciones eran mejores, se descubren períodos de cinco años e incluso más sin la presencia de religiosos en las tierras tsachila. Es seguro que la figura del

13 Ver Salomon (1997) y Ventura (2000a, Tomo I, capítulo 1).

14 Ver la justificación que los jesuitas hacen de su entrada en el dominio de los Colorados, según una demanda explícita de los indios (en Velasco, 1841, en referencia probable a 1592, citado por Heredia, 1940). Ver también la carta que Açencio Bibili, un cacique colorado, habría enviado en 1754 al padre dominico Collado justificando su huida y dispersión preventivas para prevenirse contra toda nueva extorsión tributaria: “Padre mio aqui me anotificaron que benia Ormasa vuelta para aca y si acaso biniese tengo de cierto que no nos allara a ninguna de nosotros si VS paterd viene solo sera bien resebido dentro de nuestros corasones que así nos aviso los de Gualea y todos y aunque Machuca nos a dicho que no a de benir estamos yncredulos y a la ora que biniese Ormasa no nos allaran ni por sueño y por eso no emos sombrado agusto y me era VS paterd de embiarme a avisar de ciertos y quando a de benir tambien para aderasar los caminos y tambien la yglesia padre mio çiempre tendremos lo dicho que VS benga hasta la pasqua del espíritu santo porque de estar nuestras chaguitas [sic] recien y tambien el tiempo malo con tantos aguas y los rios cresidos ay mucho que aser en los caminos tantos despeños y no soi mas y quedo rogando a dios me lo ge muº anº [i.e. guarde muchos años] para nuestro alivio santo domingo y Marso 22 de 754” (citada en Salomon, 1997: 109-110).

jefe indio –el *Miyya*– nombrado por las autoridades católicas, con funciones de control sobre sus congéneres, habría podido limitar la relativa libertad de la que parecen haber gozado los Tsachila en la práctica. Pero, si se escuchan los relatos contemporáneos de los Tsachila, esta figura sólo actuaba en las visitas del padre misionero, cuando se infligían castigos bajo la mirada de éste. Los relatos míticos hablan de castigos físicos no justificados –sobre todo, el látigo– pero eran administrados directamente por el *patele*, el cura¹⁵. En cambio, el adulterio y otras transgresiones a la ley autóctona se solían castigar sin la presencia del clérigo, de la mano del propio jefe indio que desempeñaba entonces su papel de líder étnico.

Sin embargo, la presencia de los sacerdotes y de las autoridades coloniales apenas es visible en los mitos. En la memoria tsachila no queda nada de un pasado amargo capaz de suscitar un ciclo histórico destinado a asegurar la identidad del presente. Al contrario, los viajeros y los etnólogos desde finales del siglo XIX hablan de los Colorados como si se tratara de una tribu casi aislada, como las descripciones etnográficas que han caracterizado a las etnias de las tierras bajas “no aculturadas”. Una tribu aislada, condenada por la mayoría de los autores a la desaparición desde los años cincuenta, cuando la colonización de la región de Santo Domingo comienza de manera acelerada y cuando el intenso contacto interétnico se convierte en un choque difícil de absorber.

En resumen, los Tsachila pueden ser definidos como etnia fronteriza, en el sentido de que han mantenido la función de interfaz entre el mundo colonial hispánico y las etnias no “colonizadas” de las tierras bajas occidentales, al menos hasta finales del siglo XIX. No obstante, y según el análisis de Salomon, no parece tratarse de una etnogénesis en la que se fusionan restos de varios grupos indígenas distintos para producir una identidad nueva (como parece haber ocurrido en la Amazonía fronteriza) sino más bien de una absorción. Una absorción llevada a cabo por los Colorados, de uno o de varios otros grupos conocidos en la administración colonial bajo el nombre de Yumbos, de los que se ignora el etnónimo, pero que habrían presentado rasgos culturales próximos, al menos a nivel de la cultura material, sobre todo la pintura corporal con achiote,

15 Ver Mateo Tsachi, en Calazacón y Oranzona (1982: 306-312).

como indica el término étnico colonial (Salomon, 1997: 107)¹⁶. Unos grupos que, además, habrían hablado, sino una misma lengua, al menos una lengua de la misma familia lingüística, dada la abundancia de topónimos barbaoca, considerada durante mucho tiempo como perteneciente a la macro familia Chibcha¹⁷.

Los recorridos contemporáneos

Aunque los Tsachila hayan desplegado a todo lo largo de su historia una red de relaciones con el exterior, es seguro que el abanico de contactos se ensanchó enormemente a partir de los años cincuenta. Los relatos de los viejos Tsachila, así como de los mestizos o de otros indígenas cercanos, o en relación con ellos, nos ofrecen un testimonio único sobre el alcance de la red interétnica.

Además de las influencias exteriores, desde comienzos del siglo XX se desarrollaron relaciones personales y de compadrazgo entre los Tsachila y los habitantes de diferentes medios geográficos ecuatorianos. Relatos de vida de individuos exteriores todavía hoy activos en las comunas tsachila, nos lo confirman. Así, un viejo comerciante de profesión, quechua andino de origen, se formó en la venta a domicilio con su suegro, que a su vez había heredado este oficio de sus antepasados, y ha encontrado su clientela más fiel entre los Tsachila, a los que sigue visitando todas las semanas. Este hombre de campo, que habita en Angamarca (de Alangasí, una pequeña comuna rural cerca de Quito), después de haberse alimentado de

16 Ver la descripción que hace Maldonado de los pueblos de la Gobernación de Esmeraldas, donde en 1744 coexistían todavía probablemente Yumbos y Colorados: “a los cuales [habitantes de Santo Domingo y San Miguel] llaman Colorados porque los indios sus habitantes se tiñen las caras de este color, como también los de Yumbos, con zumo de achiote” (“El ‘Memorial Impreso’ de Maldonado, i.e. Descripción de la Provincia de Esmeraldas por Pedro Vicente Maldonado. 1744 ? – Quito” en José Rumazo González (comp.) 1948 DHAQ, Madrid: Afrodisio Aguado, T.2, p.55-161, p.100, en Salomon 1997: 107).

17 No puedo desarrollar en el marco de esta obra el debate generado a lo largo del siglo XX en torno a la pertenencia lingüístico-cultural de los Tsachila. Para hacerse una idea, basta consultar los trabajos de Beuchat y Rivet (1907, 1910), Von Buchwald (1918, 1922), Jijón y Caamaño (1941), Murra (1948), Mason (1950), Swadesh (1959), Tovar (1961), Tovar y Larrucea de Tovar (1984), Moore (1962), Loukotka (1935, 1968), Bernárdez (1979), González (1980), Constenla (1983), Stark (1983) y Greenberg (1987), entre otros.

plátano machacado durante la semana con los Tsachila y de patatas el domingo con su mujer en la sierra, confiesa que le gusta esta vida nómada que comenzó con viajes a la Amazonía y que ahora limita a las comunidades tsachila. Los objetos que lleva para vender han ido variando a lo largo de los años, desde los hilos de colores en los años cuarenta, al pan, los caramelos y las municiones en el momento actual. Ahora bien, estas sencillas mercancías cargadas en un saco al hombro de un cuerpo con los pies descalzos, contienen una carga simbólica que va mucho más allá del simple valor añadido en el trayecto que va de las comunas indias que rodean la capital hasta las tierras bajas. Si la finalidad y el pretexto de estas visitas eran desde el comienzo de su carrera comercial los adornos y las golosinas, ofrecidas de manera ritual de puerta en puerta, por una contrapartida diferida en el tiempo y a menudo a cambio de un sencillo plato de sopa, el vendedor era y sigue siendo portador de novedades de su tierra lejana y también de contactos con el mundo más hermético de la curandería. Antes de convertirse a la Iglesia evangélica, fue un intermediario muy buscado en los numerosos viajes de curación que hacían tanto los pacientes de la sierra hacia los curanderos colorados, como los pacientes tsachila hacia los *yachac* quechuas de su región. Familias tsachila enteras se alojaban en su casa durante la estancia necesaria para su tratamiento, mientras que estas mismas familias albergaban a la suya en intercambio durante las expediciones del mismo tipo en su territorio. El compadrazgo no se estableció de manera formal, pero la relación de reciprocidad y de ayuda mutua era comparable y lo sigue siendo.

Otro caso es el de un viejo tejedor de Otavalo, que ha pasado a ser un contacto externo permanente desde hace cincuenta años. A diferencia del mercader, este hombre había empezado su comercio de confección de *chumbilinas*¹⁸ gracias a sus visitas a un chamán tsachila en su juventud. En efecto, habiendo oído hablar de la fama de Alejandro y Abraham Calazacón, había decidido pasar un período de aprendizaje con este último para completar el aprendizaje emprendido con Vicente Darío Yañez, un chamán canelo quichua amazónico muy famoso. Descubrió entonces

18 Término en uso en castellano de la región, de origen quichua, para designar el *tunan*, la falda tradicional de las mujeres tsachila.

la dificultad cada vez mayor que experimentaban las mujeres tsachila para seguir tejiendo su faldas tradicionales; así que, desde su regreso a San Pablo del Lago, empezó a tejerlas con el telar de origen hispánico que utilizaban los otavaleños. Eso supuso el principio de sus viajes mensuales a Santo Domingo, donde ejercía sus artes de curación recién aprendidas, combinando técnicas andinas y tsachila, que aplicaba también en su comunidad de origen. Sigue siendo muy respetado por los Tsachila y su producción artesanal sigue siendo muy apreciada por las mujeres, sobre todo desde que abandonó su carrera de chamán tras su conversión a la Iglesia evangélica.

Aunque la institución hispánica del compadrazgo no esté muy arraigada entre los Tsachila –que poseen otra ceremonia autóctona para sellar el parentesco ficticio entre un adulto y un recién nacido– numerosos testimonios orales nos hablan de ella como del mecanismo formal gracias al cual se establecieron las primeras relaciones permanentes con el mundo blanco a principios del siglo XX. Cuando Santo Domingo se componía únicamente de una hacienda y tres casas, y San Miguel de los Colorados estaba poblado por cinco colonos, muchos Tsachila que residían en las zonas vecinas empezaron a establecer contactos con sus habitantes. Se trataba de acuerdos sobre la cría de cerdos y la adquisición a cuenta de productos de primera necesidad introducidos recientemente en sus costumbres como el azúcar, el jabón, el trago y las velas. Aunque algunos Tsachila recuerdan bien algunos nombres, la mayoría de los mestizos eran conocidos como compadres, siendo esta relación, a veces, confirmada por el padrino efectivo en bautizos y bodas. De esta época viene la costumbre de los mestizos que mantienen relaciones económicas estables con los Tsachila, de llamarles compadres sin que haya habido ningún acto ritual que lo confirme.

No obstante, como esta institución estaba muy extendida en el mundo andino, encontramos también algunas relaciones de compadrazgo entre Tsachila e indígenas serranos, especialmente en las regiones de Otavalo y de Latacunga. En este caso concreto, la relación se consolida principalmente entre los curanderos tsachila y los indígenas con cierto poder adquisitivo que les han visitado a veces como pacientes. Su conocimiento mutuo permite establecer una red de relaciones y facilita así la movilidad en los dos sentidos. Un chamán tsachila que tiene compadres en alguna parte de la sierra se asegura allí una clientela fiel de por vida, no solamen-

te por intermediación de su compadre, sino también por medio de toda la red de relaciones tejida por él. Esta red le permitirá ir a esta región y volver tras unos días de tratamiento, habiendo establecido en el camino nuevas relaciones y a menudo con un balance económico positivo, al que se añaden algunos regalos en especie, raros y apreciados en las tierras bajas, como las patatas.

Hacia la costa, la relación con los indígenas chachi (Cayapa)¹⁹ ha sido mucho más estrecha a través de la historia y lo sigue siendo en la actualidad. Algunos Tsachila contemporáneos tienen antepasados cayapas en su árbol genealógico reciente, fruto de amores atribuidos a mujeres coloradas con hombres de esta etnia de paso en la región. En efecto, era frecuente que los Tsachila viajaran a otras zonas de la costa para vender madera para canoas. También ocurría que los Chachi vendieran *in situ* las canoas que habían construido en su casa a los Tsachila, que las utilizaban para las expediciones de caza y de comercio o bien como recipientes para la fermentación del guarapo²⁰. Barrett relata, a principios de siglo, el paso de un jefe cayapa por la tierra colorada de vuelta de un viaje a Quito y la manera en que su anfitrión le devolvió la visita a Punta Venado, un pueblo cayapa²¹. Esta relación perdura en el momento actual, pues una parte importante de los trabajadores jornaleros empleados por los Tsachila proceden de este grupo étnico. De hecho, muchos jóvenes chachi en busca de un empleo fuera de su tierra de origen se dirigen hacia la región de los Tsachila, donde se sienten menos desarraigados, tanto por sus características climatológicas como culturales. Algunos acuden a cursos de formación para profesores bilingües que imparten las religiosas de la Misión Madre Laura en Santo Domingo y aprovechan para ganar el sustento en las plantaciones tsachila. En consecuencia, seguimos encontrando parejas mixtas aunque, a causa de los estatutos de la comunidad tsachila —que prohíben los matrimonios mixtos dentro de la comunidad— la mayoría de ellos se han establecido en territorio chachi, donde, por otra parte, que-

19 En todo el texto, escribo tanto Chachi como Cayapa, siendo éste un término colonial que remite a una localización geográfica, y el más utilizado por los Tsachila.

20 Término en uso en castellano de la región, de origen quichua, para designar la bebida alcohólica elaborada con el jugo fermentado de la caña de azúcar.

21 Autores más contemporáneos, como Carrasco (1988: 202) mencionan igualmente la relación entre ambos grupos étnicos.

dan aún tierras por ocupar. A veces, la relación económica se refuerza con una relación de aprendizaje chamánico. De este modo, a la vez que se aprovechan los contactos próximos, los Tsachila pueden ir a casa de los curanderos chachi, a quienes se atribuye no sólo poderes para neutralizar los sortilegios, sino también el conocimiento de algunas técnicas que los Tsachila lamentan haber perdido, como el remedio contra las picaduras de serpiente²². Tampoco es raro encontrar a un joven chachi que ayuda a un curandero tsachila a cambio de una pequeña retribución económica y del acceso a una nueva serie de conocimientos medicinales, como las plantas para los baños, de reconocida eficacia²³. Rampidal, Santa María de Cayapas y Zapallo Grande son los tres centros chachi que tienen más contactos con las comunas tsachila en la actualidad, siendo Cóngoma y Chiguilpe las que reciben más trabajadores chachi en territorio tsachila.

La Amazonía, más alejada, sigue siendo la región menos visitada, pero existen intercambios que no conviene desdeñar: no solamente entre los Tsachila y la población shuar que emigró a Santo Domingo (que ha dado lugar, al menos, a un matrimonio interétnico y a una relación de aprendizaje chamánico de un joven tsachila en casa de un chamán shuar) sino también viajes de varios chamanes tsachila hacia la región amazónica, siendo Putumayo, Napo y Sucua los lugares más frecuentados.

El chamanismo, como se puede ver, es una vía frecuente de relaciones interétnicas. Éstas tienen lugar no sólo por los aprendizajes, que justifican viajes en todos los sentidos, sino también por los tratamientos, a través de los pacientes que llegan a casa de los chamanes tsachila desde todas partes del país e incluso del extranjero.

22 Así, el único joven aprendiz de chamán tsachila de la comuna de Naranjos, formado durante siete años exclusivamente por un curandero chachi que vivía cerca de Santo Domingo, ejerce ahora en su comuna, una de las pocas en las que faltan chamanes. Sigue dependiendo de su maestro, que le proporciona los ungüentos que le ha enseñado a aplicar pero no todavía a preparar. Aunque se le considere todavía poco experimentado, recibe principalmente pacientes tsachila que aprecian en él el poder más amplio atribuido a los espíritus de los Chachi igual que la terapia anti-ofidiana citada anteriormente. Sin embargo, hay que confesar que este desconocimiento debe ser reciente pues diversas fuentes orales y bibliográficas (cf. Holm-Nielsen et al., 1983) indican lo contrario.

23 Tanto Barrett (1925) como Kvist y Barfod (1994) así como los Chachi que residen en las comunas tsachila, informan del desconocimiento de los curanderos chachi en el tema de las virtudes medicinales de numerosas plantas, contrariamente al extenso saber fitoterapéutico tsachila.

Los chamanes colorados gozan hoy de una reputación excelente, igual que antaño. Dicho esto, el intercambio se produce también en el ámbito económico y del parentesco. Si bien es cierto que reciben visitas de los vendedores ambulantes, los Tsachila a su vez ofrecen sus productos en el mercado. Los viajes comerciales a Quito o hacia la costa, que en otro tiempo realizaban los Tsachila con unos pocos ajíes a modo de mercancía, han dado paso a un comercio estable de productos agrícolas, especialmente plátanos. Desde la constitución de las comunas, las instituciones locales se han encargado de acondicionar más o menos un camino que une las comunas con Santo Domingo y, al principio a caballo y ahora en camión, la venta de plátanos ha pasado a ser la principal fuente de ingresos para los Tsachila. Ahora bien, si la producción indígena se dedica al mercado local, y su destino se reparte entre Quito, Guayaquil y Esmeraldas, hoy son los comerciantes mestizos que disponen de un camión los que actúan como intermediarios. Aproximadamente una vez a la semana en época de lluvias, cada quince días en estación seca, varios compradores mestizos se presentan en las comunas para cargar los plátanos. El precio es mucho más bajo que en el mercado central de las ciudades y además el pago es aplazado hasta la distribución del producto, lo que con demasiada frecuencia termina en la falta de pago por parte de los comerciantes. Esto crea relaciones muy tensas con los negociantes pues los Tsachila desconfían con razón de los intermediarios sin rechazarlos nunca abiertamente. Algunos Tsachila con buen criterio han tratado de gestionar ellos mismos la distribución y, aunque la compra de un camión está fuera de su alcance, han empezado a alquilar los servicios de un transportista, yendo así personalmente a las ciudades comerciales con el fin de obtener mejores precios para sus productos. No obstante, a los Tsachila, incluso a los que viajan a menudo, no les gusta estar mucho tiempo fuera de su casa, único sitio en el que confiesan sentirse a gusto. Este tipo de excursiones comerciales no ha tenido en ningún caso como consecuencia migraciones duraderas hacia otros lugares del país.

Muy al contrario, son las comunas tsachila las que se han convertido en destino de jornaleros agrícolas de orígenes diversos. En efecto, desde la intensificación de la agricultura, la necesidad de mano de obra agrícola ha aumentado entre los Tsachila, que han cedido las nuevas tareas a otros

colectivos étnicos antes de emprender una transformación radical de su forma tradicional de producción. Esto les permite seguir pescando, que sigue siendo una actividad atractiva tanto por su productividad como por la sociabilidad y la convivencia que conlleva; pero esto les permite además tener un poco de tiempo libre y destinarlo a las visitas y a la socialización que la pérdida de las salidas colectivas de caza ha disminuido, de lo que se quejan especialmente las mujeres. De todas formas, el nuevo orden económico ha confinado a las mujeres al espacio doméstico y a una gran soledad –se encargan del cuidado de los hijos, la cocina, la agricultura y la cría de algunos animales domésticos; acompañan a veces al marido a la recolección de plátanos cuando el hogar es de dimensiones reducidas, pero ya no organizan salidas colectivas ni fiestas como antiguamente–. Este nuevo orden ha propiciado igualmente el aumento del tiempo dedicado al trabajo masculino fuera de la casa, así como el poder de los hombres que se deriva de su capacidad creciente de relacionarse con el mundo exterior.

Los trabajadores contratados suelen ser individuos desarraigados, cuyo destino es viajar al son de las necesidades agrícolas del país. Aunque permanezcan veinte años con los Tsachila, podrían también a la vez pasar temporadas en la Amazonía o en la costa durante algunas estaciones, siguiendo lógicas económicas o vitales. Son supervivientes de situaciones familiares difíciles, de sequías que han assolado su tierra de origen o de situaciones económicas estructuralmente complejas en ciertas regiones de Ecuador. Esmeraldas, Manabí, Guayas e Imbabura son los filones geográficos más representados entre estos trabajadores –que constituyen una tipología determinada dentro de la población móvil de Santo Domingo²⁴– a los que hay que añadir una fuerte migración rural procedente de los valles fronterizos de Colombia, país vecino. Constituyen, pues, una población relativamente heterogénea, que implica un tratamiento personalizado por parte de los Tsachila, pues las familias establecen relaciones particulares con los representantes de cada colectivo. Como las redes de parentesco son primordiales, una familia tsachila que ha aceptado en su seno sin

24 Para un estudio en profundidad de la población de Santo Domingo de los Colorados, ver el análisis socio-económico de M. Naranjo et al. (1987).

problemas a un indígena chachi, preferirá contratar a otro relacionado con el primero por lazos de parentesco o amistad, antes que a alguien totalmente desconocido. La presencia de los jóvenes jornaleros puede dar lugar a relaciones amorosas que han desembocado a veces en matrimonios interétnicos, prohibidos por las leyes comunitarias y fuente inagotable de debates, tanto en las asambleas periódicas de las comunas como en el ámbito de las familias. “Hoy en día uno se puede enamorar de cualquiera, menos de los animales” se quejaba el viejo Juan Evangelista Aguavil en Naranjos, lo que muestra claramente cómo los matrimonios interétnicos son aceptados de mala gana por los Tsachila de más edad.

Las relaciones económicas interétnicas y la presencia de los jornaleros incitan a los jóvenes tsachila a viajar hacia otras comarcas para intentar la misma aventura. Durante mi estadía, fui testigo de los viajes realizados por jóvenes tsachila hacia Esmeraldas, hacia la Amazonía ecuatoriana (a la región de Lago Agrio) e incluso al valle del Cauca, en Colombia, para la recogida de la hoja de coca, y siempre los jornaleros que trabajan en sus casas están en el origen de estos periplos. Se trata de estancias relativamente cortas, en las que las principales motivaciones son el gusto por la aventura, la esperanza de reunir una cantidad de dinero para construirse una casa, o para comprarse una camioneta, o semillas. El mismo espíritu ha guiado a un escaso número de Tsachila que ha viajado a los Estados Unidos o a Europa, ya sea para probar fortuna, como hacen tantos de sus compatriotas ecuatorianos, ya sea en respuesta a invitaciones de organismos internacionales para estadías cortas. Aparte de estos periplos más bien anecdóticos, la mayoría ha visitado las capitales del país y tiene buenos recuerdos de las relaciones entabladas en ellas.

El contacto cada vez más estrecho es el que se crea con la población de Santo Domingo, donde los Tsachila van con regularidad, sobre todo los domingos (día de mercado semanal). Además, la ciudad se convierte en un lugar de citas para los miembros de diferentes comunas pues la comunicación con el centro urbano es más fácil que entre las comunas indígenas entre sí. Sin embargo, dada la gran inseguridad de esta ciudad de crecimiento demográfico descontrolado, los Tsachila prefieren cada vez más acudir a las pequeñas parroquias circundantes para realizar sus compras, allí donde una menor afluencia de gente les permite confiar más en los

comerciantes mestizos, a menudo viejos colonos cuyas relaciones de vecindad vienen de muy antiguo.

Sin embargo, no se puede llegar a la conclusión de que los Tsachila establecen relaciones de amistad incondicional con todos los mestizos, y menos aún con los de su vecindad. Muy al contrario, existen conflictos permanentes con algunos de estos colonos, sobre todo debido a los lindes de las tierras, y no es raro oír historias de maldiciones lanzadas de un lado y del otro que acaban en muertes por brujería. Pese al poder atribuido a los chamanes tsachila, algunos “curanderos” mestizos han conseguido atemorizar a familias que habían sufrido las consecuencias de sus prácticas, pero los asesinatos se mantienen siempre en el marco del chamanismo, y yo no he oído nunca hablar de violencia física ejercida por los Tsachila. En cambio, el responsable de la muerte de un joven tsachila durante mi permanencia no fue nunca identificado, y aunque se acusara a los mestizos, tuvieron lugar una serie de hechizos en cadena en el seno de varias familias indígenas.

Más allá de las relaciones con el vecindario, los Tsachila reciben influencias ideológicas del exterior que no podemos ignorar: por una parte la escuela, por otra las iglesias, se han encargado de lo que Gruzinski (1991) llamó “la colonización del imaginario”. En efecto, la colonización cristiana data de varios siglos, pero, pese a la entrada temprana de los jesuitas en territorio colorado, los largos períodos de ausencia de sacerdotes permitieron a los Tsachila preservar la base de su cosmología, a la que se añadieron símbolos cristianos a modo de complemento más que como sustitución o síntesis (Ventura, 2000c). No obstante, la presencia evangélica, que se hizo notar más desde su aparición local a mediados del siglo XX, marcó algunas conciencias y aunque su influencia haya sido temporal, ha marcado mucho la generación que está alcanzando ahora la cincuentena: disminución del número de hijos por familia, eliminación casi total de las fiestas tradicionales y una cierta falta de fe hacia los chamanes por parte de los indígenas conversos que, sin embargo, no ha provocado un aumento de visitas a los médicos. Además de la presencia de dos mujeres evangelistas norteamericanas en San Miguel de los Colorados en los años cincuenta (cf. Elliot, 1975), una pareja de misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) vivió en la comuna de Cóngoma durante

treinta y cinco años desde 1956 (Instituto Lingüístico de Verano, 1992: 107). Los Tsachila no manifestaron nunca hostilidad hacia estos gringos que pasaron tantos años con ellos y que, para muchos, fueron los que emprendieron la mejora de su calidad de vida: durante su estancia tuvo lugar la apertura de la escuela bilingüe, la primera colección de mitos, la construcción de caminos y puentes, y la llegada de la electricidad a la comuna. Con la expulsión de los evangelistas del ILV de Ecuador en los años ochenta, la pareja abandonó Cóngoma y terminó de poner a punto sus materiales lingüísticos: cuadernos escolares, manuales de gramática y un diccionario sucinto, traducciones de la Biblia y varios artículos de lingüística especializada²⁵. A raíz de su partida, la mayoría de los Tsachila conversos volvió a visitar a los chamanes, a participar en las fiestas, eventualmente a beber y a fumar y algunos incluso se han bautizado en la fe católica. La conversión al catolicismo o al protestantismo se revela, pues, de carácter instrumental. Dicho esto, la Iglesia católica, que ejerce su influencia desde Santo Domingo y las pequeñas parroquias próximas a las comunas, sigue siendo más eficaz sin que eso suponga atraer a más fieles a las misas que organiza. Actualmente, gestiona indirectamente la escuela bilingüe a través de las religiosas misioneras de la Madre Laura, que forman a los profesores indígenas en su Instituto. La misión de la Madre Laura se instaló en San Miguel hacia 1950, después en Santo Domingo donde se encuentra en la actualidad. Es difícil ponderar la presencia de la Iglesia a escala de todo el país, y especialmente en las zonas rurales, pero la influencia del Obispo de Santo Domingo en los destinos de los Tsachila sigue siendo evidente, tanto en lo relativo al desarrollo material –canaliza la cooperación católica internacional– como a los apoyos políticos eventuales, pues las quejas a la justicia pasan a menudo por sus manos, como en la constitución de las propias comunas. La vulnerabilidad estructural de los indígenas ante los poderes públicos ha llevado a éstos últimos a aceptar la relación paternalista propuesta por la Iglesia y pedir a ésta su ayuda. Juan Evangelista Aguavil, casi centenario y todavía vestido con la indumentaria tradicional, me confesó, muy agradecido, el día en que le regalé un *manpe tsanpa* (la falda masculina tradicional), que iba a conser-

25 Ver la “Nota sobre la transcripción del tsafiki”.

varla sin estrenar hasta “el día en que tuviera que ir a pedir algo a Monseñor Obispo”.

Dejando aparte la enseñanza del castellano a los jóvenes traductores de la Biblia impartida por los misioneros evangelistas, la escuela bilingüe se institucionalizó entre los Tsachila en 1988. Actualmente existe una escuela en casi todas las comunas y dos en Cóngoma, la comuna con más población, que acogen también a niños mestizos que viven en los alrededores. Este último hecho contribuye a reducir el tiempo dedicado a la enseñanza de la lengua autóctona que adolece además de la falta de manuales escolares editados en tsafiki. La escuela sigue siendo no sólo la vía de hispanización más eficaz, sino también el medio de introducción de la cultura nacional, a menudo muy alejada de la realidad de las comunas y cuya asimilación sigue estando bastante diluida. A la escuela y las iglesias, habría que añadir también la radio, muy escuchada en los hogares tsachila y, en menor medida, la televisión, como vectores de la influencia externa. El tsafiki se sigue hablando normalmente y salvo en el pequeño número de parejas mixtas, es la lengua de comunicación por excelencia en los hogares. Por otra parte, la presencia de jornaleros hace que el castellano sea cada vez más utilizado en la vida cotidiana, sobre todo por los hombres que lo usan más en sus relaciones con el exterior, así como por los niños en edad escolar. Aunque siempre en número reducido, algunos jóvenes prefieren hablar castellano y existen algunas actividades abiertas a los jornaleros o incluso a los vecinos no tsachila, tales como los partidos de *ecuavoley*²⁶ en los que los diálogos se desarrollan más bien en esta lengua incluso entre hablantes que se comunican habitualmente en tsafiki.

La sociedad tsachila es un buen ejemplo del cambio de una forma de producción de autosubsistencia a una economía orientada en parte hacia el mercado. Sin embargo, esta transformación no ha sido radical para ninguno de sus miembros, ni siquiera para las generaciones jóvenes, que, a la vez que tratan de sacar provecho de sus tierras, siguen prefiriendo la vida en las comunidades que el trabajo asalariado en el exterior. Los únicos individuos que reciben un salario permanente son los profesores bilingües.

26 La forma ecuatoriana de volley-ball, que se distingue de la estándar por el número de jugadores, que se limita a tres por equipo.

Pero sus ingresos son tan escasos que, al cabo de unos años de enseñanza, vuelven a la explotación de las tierras familiares, hecho del que se quejan los dirigentes de la educación bilingüe. Un número muy reducido de Tsachila ha logrado hacer carrera fuera de las comunas —un abogado, dos asistentes de gestión para el desarrollo, dos traductores a tiempo parcial para instituciones ecuatorianas, y algunos jóvenes estudiantes en la universidad. Por último, una pequeña cantidad de mujeres trabajan como costureras a domicilio y también cosen para clientas mestizas. El resto, hombres y mujeres, sigue practicando la caza, la pesca, la recolección y la horticultura como lo hicieron en otro tiempo sus antepasados según los relatos locales y los informes de los etnógrafos clásicos. Hoy en día la pesca se está haciendo más preponderante en detrimento de la caza, antaño muy significativa en el plano simbólico, y de la recolección, cada vez más inusuales debido a la desaparición de la selva. La horticultura por su parte ha experimentado una transformación radical y se podría hablar casi de agricultura platanera.

Esta integración relativa en el mercado nacional no se ha traducido en una participación política significativa. En Ecuador, ésta debería pasar por las estructuras de organización de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), que ha pasado a ser el interlocutor más o menos estable del Gobierno ecuatoriano. Existe un desfase considerable entre la integración económica y cultural en la sociedad nacional, y la adquisición real de la ciudadanía (cf. Stolcke, 1997), situación en la que además los Tsachila experimentan una incomodidad evidente frente a los medios formales de participación política que las legislaciones nacionales otorgan a los indígenas, por razones muy complejas (cf. Ventura, 1996b).

A pesar de este panorama de apertura extrema a las influencias exteriores que acabo de presentar, de esta *historia hecha de relaciones*, la identidad tsachila sigue configurándose a partir de una lógica que sólo puede reproducirse en el seno de las comunidades. Los avatares de esta configuración constituyen el objeto de las páginas que siguen.

Capítulo 2

La gente de referencia

La palabra que emplean los Tsachila para marcar la distancia entre ellos y el resto de la humanidad no carece de ambigüedad. Lejos de utilizar el término autóctono Tsachila en toda circunstancia, los indígenas no politizados siguen usando el término Colorado cuando hablan castellano. Y es que se trata de dos términos con diferentes usos. En efecto, Colorados es el término étnico por el que han sido designados en castellano desde el principio de la colonización debido a su costumbre de pintarse el cuerpo y los cabellos con achiote. Pese a la extensión de este rasgo entre los Amerindios, ello no ha provocado confusiones en el lado occidental de los Andes. Colorados es un término muy arraigado en la sociología ecuatoriana y se empleaba en casi todos los ambientes hasta hace relativamente poco, incluso en los universitarios. Con excepción de algunos Tsachila militantes, la mayoría se proclama *indios colorados* con un cierto orgullo, a veces oculto, según sea el interlocutor, a causa de la discriminación de la que han sido objeto históricamente. A diferencia de otros términos étnicos claramente peyorativos (como *auca* o *jivaro*), *colorado* no tiene una connotación especialmente negativa para los Tsachila. No obstante, fue eliminado de los Estatutos en la revisión de 1996 –en la que se cambió Tribu de los Indios Colorados por Comunidad Tsachila– y los jóvenes profesores bilingües y también algunos dirigentes lo rechazan explícitamente. En la última década el cambio en la percepción de los pueblos indígenas, tanto nacional como internacional, ha contribuido al giro dado en este sentido y un ejemplo lo tenemos en la conversión del topó-

nimo Santo Domingo de los Colorados en Santo Domingo de los Tsachilas aprovechando la transformación del cantón Santo Domingo en provincia, en el año 2007.

Referencia de la humanidad

En cambio, establecer el contenido semántico de su etnónimo es menos evidente. Según las épocas, ha sido recogido con diversas variantes: Sigcho, Sacchi, Satchela, Tsachela, Chachila¹, y Tsachila, siendo éste último el empleado en la actualidad. Tsachila ha sido traducido en varias ocasiones como “la verdadera gente” (Robalino, 1989), una de las acepciones más admitidas hoy, y que ha permitido, además, incluir a los Tsachila en la tradición etnológica que atribuye ese etnocentrismo riguroso a las sociedades llamadas primitivas. Si nos atenemos a la morfología de la lengua, *la* puede ser considerado un sufijo de pluralidad. En cambio, *Tsachi* plantea más problemas. Generalmente utilizado para referirse a “la gente”, sería difícil dividirlo en partículas más pequeñas: *tsa* sólo se utiliza para reforzar y confirmar detrás de afirmaciones sorprendentes: *-Poyo sona janae. Tsa ?-* (-La mujer de Poyo ha venido. ¿De verdad?-), probablemente por influencia del castellano “¿Cierto?”. *Tsa* constituye efectivamente un prefijo traducible por “verdadero” como en las palabras *tsakela* (el verdadero *kela*-tigre-, el jaguar, por oposición a otros felinos), *tsapini* (la verdadera *pini* -serpiente-, que designa a la más peligrosa, *Bothrox athrox*), *tsa ano*, (el verdadero plátano, el más corriente –Plátano dominico en castellano–); también se puede traducir por “justamente” o “precisamente (en *tsaina*, justamente ahora; en *tsanke*, justamente así). Pero dividiendo *Tsachi* como acabamos de hacer, la partícula restante, *chi*, no tiene sentido estricto, ya que toma diferentes valores según el contexto: incoativo, locativo, posesivo, dativo o instrumental². Así, para que el término signifique “la gente verdadera”, debería ser *Tsatsachila* (en el que el primer *Tsa* sería “verdadero” y tsachila, “la gente”); en este caso, habría que aceptar la

1 Obsérvese la semejanza con el etnónimo de los vecinos chachi (Cayapas).

2 Doy las gracias a Connie S. Dickinson por haberme facilitado la versión preliminar del “Morphological Gloss of Tsafiki” (1996, ms).

hipótesis glotocronológica de elisión de uno de los sufijos iniciales. Por último, para hablar del colectivo *Tsachila*, se oye también *Tsachilala*, es decir la pluralización de lo que etimológicamente sería ya un plural (añadiendo el morfema de plural al de colectividad). Por último, y es la interpretación propuesta por algunos Tsachila contemporáneos, la división podría hacerse entre *tsa* (verdadero) y *chila*, indicando éste último el pronombre de la primera persona del plural, “nosotros”, lo que daría “los verdaderos nosotros”. Pero también hay que reconocer que, si bien el uso de un morfema o raíz que exprese “verdadero” está muy extendido en el etnónimo de muchas sociedades amerindias, el etnocentrismo atribuido por este hecho a los indígenas podría muy bien deberse a una dificultad de traducción de los propios etnólogos. En este sentido, Erikson (1996: 74) propone la traducción de este término no por “verdadero”, sino como un indicativo de referencia, lo que en nuestro caso es totalmente aceptable. En efecto, *tsa* se utiliza como complemento para las especies, ya sean las más comunes (*tsa ano*, el plátano más extendido), o las más potentes (*tsa-kela* –el jaguar–, *tsapini*, la serpiente *Bothrox athrox*). En definitiva, las que podrían considerarse el arquetipo de todas las especies de la misma clase, reuniendo el máximo de rasgos distintivos atribuidos a las especies en cuestión y que, por eso, sirven de referencia para el resto de las especies de la clase determinada. El *tsa* del etnónimo no sería, pues, más que un marcador del concepto universal tsachila de la humanidad social, de los que los Tsachila han pasado a ser referente³. Pero, si bien esto queda por el momento en el terreno de las especulaciones lingüísticas, vamos ahora a detenernos y considerar la utilización del término *Tsachi* cuando se aplica a la gente.

3 Viveiros de Castro (1996: 443) explica esta recurrencia en los etnónimos de las lenguas indígenas por el hecho de que designan, no tanto la humanidad como especie natural, sino la condición social de la persona; y que funcionan, sobre todo cuando se modifican mediante intensificadores del tipo “de verdad” o “realmente”, más como pronombres, indicando la posición del sujeto, que como sustantivos. Este análisis podría aplicarse a los Tsachila sobre todo en cuanto a la relatividad situacional del término, aunque la explicación “referencial” propuesta por Erikson (1996: 74) explica claramente el conjunto de aplicaciones del sufijo *tsa* en la lengua tsafiki.

La gente

Aunque hoy se tiende a definir el término *Tsachi* por oposición a los blancos o a los otros indígenas, es evidente que eso no es más que una definición *a posteriori* y que la oposición en el origen del término es relativa a otra alteridad. En efecto, cuando un niño corre hacia la casa para avisar de que vienen visitas, dirá simplemente *palu tsachila jalainae!* en el caso de que estén tan lejos que todavía no pueda identificarlas. El niño no sabe todavía de quién se trata y bien pudiera ser que los dos visitantes fueran *feto* (blancos). Pero el niño ha avisado de que “dos personas están llegando” y para ello ha empleado el término *tsachi* que corresponde aquí a la significación genérica de “persona”. Tanto el conocimiento del medio como el contexto hacen del tsafiki una lengua muy precisa, y para sus hablantes, los dos niveles de uso del término *tsachi* —la gente en general, los hablantes de tsafiki en particular— no plantean ninguna dificultad de comprensión. No obstante, todos los Tsachila tienen, desde la infancia, una intuición muy grande en este tema y saben distinguir con gran precisión el origen étnico de las personas por indicios que para nosotros son imperceptibles, igual que ocurre en el dominio que tienen de los elementos y acontecimientos del mundo de la selva. Pero, si existe desde el principio la menor duda o si sólo se ha oído ruido en la casa o en plena selva, dirán simplemente *titi janae*, siendo *titi* un genérico para alguien o algo que incluye tanto a los *tsachi*, los *feto*, y los animales, como a los *oko* (espíritus). Ahora bien, si se trata de personas de cualquier origen, la palabra correcta será *tsachi*. De manera que, para toda referencia a la humanidad, y para designar el cuerpo humano (*tsachi puka*), utilizarán el genérico *tsachi* aunque estén hablando del cuerpo de un mestizo.

Tsachi remite, pues, a la “gente” en general si ocurre que no sea necesario o que no se pueda distinguir entre el tipo de “gente”. Pero hay que señalar también que esto valdrá para toda clase de gente, incluidos los no humanos. El universo cosmológico tsachila está lleno de estos personajes, algunos de los cuales tienen una identidad individual bien definida, como *Luban oko*, (*luban*, rojo y *oko*, espíritu o alma), casi omnipresente. Otros, como *Suyun* o *Tsabo ayan*, tienen elementos de la naturaleza por hogar (arco iris y madre de las estrellas respectivamente). Otros personajes tam-

bién forman parte de su mitología pero no participan ya casi de su cotidianidad, como *Isansowe*, el que tenía una boca detrás de la cabeza. Pero existe una categoría de personajes de identidad colectiva, como los *Wa tsachi* y los *Tsanin naka tsachi* (la “gente grande” y la “gente pequeña” respectivamente), que entran en la categoría de *tsachi*. Los primeros, casi gigantes, habitan el mundo de arriba, se organizan en sociedad y llevan una vida muy parecida a la de los Tsachila, pintura corporal incluida. Los otros, los *Tsanin naka tsachi*, muy bajitos, llamados en algunas versiones *Mimiyo* o *Fimiyo*, habitan el mundo de abajo, también se organizan en sociedad y, al igual que los Tsachila, son gente muy tranquila pero representan la antítesis de la humanidad civilizada: van completamente desnudos y no se peinan, siendo el peinado uno de los marcadores identitarios para los Tsachila⁴; son cazadores en un mundo edénico que ofrece todo tipo de caza, la cual consumen sin ninguna clase de distinción ni prevención; guisan, pero sólo pueden alimentarse del vapor pues no son capaces de defecar por carecer de ano. Ahora bien, estos personajes entran, no obstante, en la categoría de *tsachi*, de “gente” lo que cuestiona la teoría tan extendida, no sólo del etnocentrismo universal basado en la etnonimia de las sociedades indígenas, sino también del antropocentrismo que también con tanta frecuencia se les ha atribuido.

En cambio, otros seres de su cosmología no son “gente”, pero pueden tomar esta apariencia para engañar a los Tsachila. Es el caso de muchos personajes, como el jaguar, cuyos ojos negros confunden fácilmente a los Tsachila cuando aparece en la tierra. *Kela*, cuando está en su mundo, vive también como los humanos sin serlo, se organiza en familia y tiene incluso chamanes muy poderosos que a veces vienen a luchar contra los chamanes tsachila. En ese caso, no se trata de *tsachi* sino de *tsachi kuwenta* —el giro empleado para referirse a los innumerables casos de transformaciones que narran los mitos, pues *kuwenta* significa “como si” o “pareciéndose a”⁵— o bien *tsachi kirano* —lit.: “tsachi ver”, en el sentido de que se le ve

4 En una de las versiones recogidas, los Mimiyo iban vestidos como verdaderos Tsachila, pero ofrecían igualmente el resto de rasgos antisociales que se describen a continuación. Para la versión completa del mito, ver “Tsanin naka tsachi (M1)” en Ventura (2000a, Tomo II).

5 Este término se emplea en otras muchas situaciones de comparación, como en la terminología del parentesco (siendo suegro *apa kuwenta*, “como el padre”). *Kuwenta* tiene actualmente dos acepciones, una corresponde a “como si” y la otra equivale a “cuenta” que podría ser de origen

como a un *tsachi*— o también *tsachi molde*—lit.: “tsachi forma”, por “forma de tsachi”, siendo *molde* una tsafikización de la palabra castellana molde—. En efecto, existe un gran abanico de personajes que se manifiestan antropomórficamente por costumbre con el fin de engañar a los humanos y los mitos nos ofrecen excelentes descripciones. Sin embargo, pese a la confusión inicial, siempre llega el momento —y éste es el tema del mito— en que su engaño se descubre porque su inhumanidad se hace evidente por rasgos irrefutables: comer gusanos, no trabajar, cazar escarabajos, etc., en resumen, rasgos que marcan su identidad corporal distintiva⁶. Pero eso no impide que sean descritos como *tsachi* hasta el momento en que son descubiertos aunque el narrador conozca perfectamente el fin de la historia que está contando.

Todavía encontramos otra palabra con la raíz tsachi: *tsachika* se traduce habitualmente por carne. *Ka* indica generalmente un complemento del verbo o un clasificador nominal pero también “trozo” o “fruta”; es decir una parte significativa fuera del todo del que proviene⁷. *Tsachika* se emplea para referirse a la idea occidental de “carne”, es decir, la “carne” fuera del ser vivo, destinada al proceso de elaboración del alimento. Los Tsa-

castellano, en el sentido de “narrar”. Ésta última es la que se utiliza para hablar de los mitos (*matu to kuwenta*, las historias del tiempo antiguo). Por otra parte, la lengua quichua tiene también estas dos acepciones, *cuenta* o *kuwenta*—según la grafía utilizada— para “lo mismo que” y *cuentana* o *cuintana*—o *kuwentana* o *kuwintana*, también según la grafía utilizada—, para hablar o recitar. Es muy posible que un gran número de antiguos hispanismos de la lengua tsafiki hayan sido introducidos a través del quichua, pero no hay unanimidad en cuanto al sentido de los préstamos del léxico que presentan una correspondencia entre el tsafiki y el quichua, debido a que la lengua utilizada en la sierra en la época pre-inca hubiera podido ser de la misma familia lingüística que el tsafiki.

- 6 El análisis de Eduardo Viveiros de Castro (1996) sobre el perspectivismo amerindio se revela muy útil para la comprensión de los mitos tsachila. Lo que él llama “roupas” —en su versión portuguesa—, “vêtements” —en la francesa—, es decir “ropa”, transformada en “formas corporales” no hace referencia a una fisiología distintiva o a una morfología sino a afectos o capacidades que singularizan cada clase de cuerpo: lo que come, la forma en que se desplaza, como se comunica, dónde vive, si es gregario o solitario... (1996: 447).
- 7 *Ka* aparece como sufijo al final de las palabras que designan las frutas como *katika* (el fruto de la palmera real *kati*). Así, para la palmera silvestre *siwide*, tendremos *siwideka* (el fruto de *siwide*), *siwide lunka* (el fruto maduro de *siwide*), *siwide tsoisoka* (el fruto todavía verde —tierno— de *siwide*). Para la palmera cultivada *Awe* (chonta), el fruto será *awe puka* mientras que *aweka* significa el corazón de la palmera, siendo este corazón un manjar y por tanto un producto final significativo fuera de un todo, como decíamos antes. Para conocer en mayor profundidad las relaciones de los Tsachila con su entorno, ver Ventura (2000a, Tomo I, esp. Capítulos 4 y 5).

chila hacían antiguamente una distinción muy clara entre *peke*, la pieza de caza viva o abatida pero todavía entera, y *tsachika*, la carne desde el momento en que está destinada al consumo, cuyo contenido semántico se ha ampliado actualmente hasta incluir a los animales domésticos. *Tsachika* se emplea tanto para las especies animales –*kuchi tsachika* (carne de cerdo) *jodo tsachika* (carne de armadillo)– como para los vegetales –*papayo tsachika* (carne de papaya, para referirse a la parte comestible de esta fruta). Además, *tsachika keno* (lit.: “carne hacer”), se refiere al proceso de maduración, tanto para las especies comestibles y las de utilidad doméstica o comercial, como para la madera. Ahora bien, si *tsachika*, con su sufijo *ka*, indica un conjunto significativo de materia, se emplea también para referirse a la “carne” del cuerpo, tanto humano como animal, pudiendo así sugerir la idea de cuerpo como conjunto significativo.

Por otra parte, cuerpo en general es *puka*, que también significa fruta, mientras que *tsachi puka* remite explícitamente al cuerpo humano a partir del momento del nacimiento. *Tsachi puka*, ya lo vimos y volveremos sobre ello, se refiere tanto al cuerpo de los *Tsachi* como al de los *feto* o al de la gente de otro origen, pero nunca al de los animales, (que serán designados por su nombre identificador: *su puka* para “cuerpo de perro”) y aún menos a los espíritus o a la gente no humana, pues el cuerpo y la carne no forman parte de la constitución de éstos últimos.

La diversidad interna

Entre los *Tsachila*, existe un porcentaje considerable de albinos, y aunque no haya sido registrado por los investigadores que los han estudiado –con la excepción de Wiener (1885)–, este rasgo forma parte de su cotidianidad. Sin embargo, a diferencia de otros indígenas en los que esta falta de pigmentación es causa de estigmatización –como los *Cuna* de Panamá (Jeambrun y Sergent, 1991)⁸–, los *Tsachila* no marginan a sus congéneres

8 Según Jeambrun y Sergent, que investigan las fuentes históricas para hacer el análisis comparado del albinismo en los amerindios, parece haber una ambigüedad en los *Tule* (*Cuna*) de Panamá con respecto a los albinos que empujaría a éstos a los márgenes de la sociedad, tanto hacia arriba –considerándoles superiores, atribuyéndoles relaciones especiales con el mundo de

que lucen este rubio extraño. Casi todas las familias tienen al menos un miembro con un grado mayor o menor de albinismo, que va desde los cabellos ligeramente rubios o castaños con los ojos claros, hasta un albinismo extremo que provoca dificultades de visión⁹. Nadie tiene teorías sobre el rubio de estas personas –excepto una broma bastante recurrente que se refiere al adulterio de la madre con un gringo– y, aparte de una historia inverosímil de circulación local– que atribuye los cabellos claros de algunos Tsachila a una expedición sueca perdida en plena selva a finales del siglo XIX–, ningún mito desvela el extraño origen de este rasgo como tampoco justifica cualquier tipo de ostracismo hacia los albinos. Sólo se ha recopilado un mito en el que se destacan los rasgos excepcionales de una mujer albina: existía antiguamente una *luban misu sona* (lit.: cabeza roja –por mujer “rubia”), muy dotada para la pesca. Iba a pescar con su nuera, que la ayudaba a machacar el barbasco (*bun*, *Lonchocarpus* sp.); esta mujer aseguraba que los verdaderos peces *kere* (*campeche* en castellano de la región) nadaban en aguas profundas y que los de las aguas superficiales del río no eran más que pequeñas conchitas. Así que se sumergía y sacaba peces enormes. Era, pues, la única mujer capaz de pescar bajo el agua, algo de lo que las demás mujeres –insiste la narradora– no eran capaces¹⁰. Se supone que los albinos son concebidos las noches de luna llena, al contrario que los Tsachila de piel oscura, que lo han sido en noches de luna nueva. Pero, si bien esto no conlleva rasgos negativos, existen en cambio prescripciones que tratan de evitar su concepción: en otro tiempo si un hijo, niño o niña, comía mucha miel de *bisala* (de *bisola* en castellano, *Wettinia quinaria*) o chupaba sus frutos maduros, enseguida era reprendido por su madre, que le recordaba que, si abusaba de esa golosina, se arriesgaba a concebir, en su día, hijos rubios. Pese a estas precau-

los espíritus y confiándoles funciones sociales eminentes –como hacia abajo– infanticidio y prohibición de matrimonio en los albinos adultos –, ambigüedad compartida por otras sociedades amerindias (Jeambrun y Sergent, 1991: 61-105 y 215).

- 9 El albinismo óculo-cutáneo en los amerindios es de tipo tirosinasa positiva, que comporta un cierto grado de producción de melanina, que se desarrolla con la edad; produce una coloración que va *in crescendo* tanto de la piel como de los ojos y los cabellos a lo largo de la vida de la persona afectada, motivo por el cual se conoce también como albinismo parcial (Jeambrun y Sergent, 1991: 150-153).
- 10 Contado por Catalina Calazacón y recogido y traducido por Ramon Aguavil, este mito fue publicado en Calazacón y Oranzona (1982: 250-253).

ciones, los albinos son respetados y aceptados como el resto de los individuos, pues la sociedad tsachila ofrece una variedad fenotípica que no podría conducir al racismo biológico.

Por otra parte, junto a estas familias de cabellos y ojos muy claros, existen otras con una pigmentación muy oscura, como sus vecinos chachi, o también algunos individuos bajos y delgados mientras que otros tienen un físico mucho más desarrollado. Muchos Tsachila remiten al apellido y a la diversidad de orígenes de estos subgrupos para explicar tal variedad, pero en el momento actual ésta es muy difícil de analizar¹¹. A todo esto se pueden añadir los “mestizajes” procedentes de los matrimonios mixtos, tanto con los *feto* como con los Chachi, los otavaleños y los morenos de la costa. Y, aunque sus descendientes no sean considerados Tsachila puros, el aprendizaje de la lengua por los recién llegados y sus hijos así como el uso del *tunan* por parte de las mujeres, son considerados factores de integración más eficaces a veces que la sangre. Aunque se trate de un caso extremo, la vida de Valentín Aguavil es un buen ejemplo: huérfano de padre y madre y habiendo sido criado por un misionero evangelista¹² hasta los dieciocho años, volvió a su casa para casarse. Valentín ya no hablaba tsafiki, no quería saber nada de la vestimenta tradicional ni de la pintura de achiote, lo que en aquel momento le valió varios castigos por parte de los líderes de su comunidad así como un cierto ostracismo por parte de los suyos. Como la pareja resultó ser estéril, decidió adoptar un niño mestizo abandonado¹³, que aprendió la lengua y sigue siendo hoy uno de los pocos jóvenes no politizados que luce el achiote en sus cabellos.

- 11 Según Jeambrun y Sergent (1991: 152-155), el hecho de que los amerindios presenten en conjunto la misma forma de albinismo, parece constituir una prueba suplementaria de su homogeneidad genética; homogeneidad propia de las sociedades consideradas como grupos genéticos aislados, procedentes del elevado número de matrimonios consanguíneos. Ahora bien, aunque la idea de grupo genético aislado entra en contradicción con la hipótesis de la etnogénesis reciente expresada por Frank Salomon (1997) mencionada en el capítulo anterior, el albinismo podría proceder de uno de los grupos principales en el momento de la constitución del actual grupo tsachila, y son muchos los documentos que hablan de albinismo, tanto en ciertos grupos del piedemonte oriental andino como de la sierra.
- 12 Valentín me contó la historia de su vida durante varios días en mi segunda estancia en el campo en Cóngoma. Tres años después tuve la ocasión de conocer la otra cara del relato según las memorias de un misionero evangelista que había hecho su apostolado en San Miguel de los Colorados (ver Elliot, 1975).
- 13 Ya sea la donación de hijos no deseados por parte de mujeres solteras, o de familias que tienen

Sin embargo, a pesar de la indiferencia frente a este enorme abanico de caracteres físicos, los Tsachila dan gran importancia a la apariencia. Las madres contemporáneas visten a sus hijos al modo mestizo y tratan siempre de ponerles los vestidos más bonitos especialmente los días de escuela y los de fiesta. El cuidado de los cabellos es muy frecuente y siempre forma parte de los momentos de descanso, tanto para los niños como para los adultos. En cuanto a las mujeres, la mayor parte del tiempo lucen el *tunan*. Éste, antaño tejido por las mujeres tsachila con hilos de algodón crudo, rojo y negro¹⁴, ha incorporado colores más alegres gracias a los tonos más luminosos de las lanas sintéticas desde que lo tejen los otavaleños. Pero las mujeres tsachila siguen poniendo un toque personal ya que han convertido el tejido del nuevo *tunan* en falda, sobre todo las que han aprendido las técnicas de costura. Los hombres en cambio ya no lucen el *manpe tsanpa*, excepto los de más edad y algunos chamanes. La comodidad del pantalón ha extendido el uso de esta prenda a toda la comunidad masculina y a una gran parte de la juventud femenina y la única seña de identidad externa que permanece es la coloración de los cabellos con achiote¹⁵, una operación

demasiados hijos en general o de un sexo en particular, la práctica de la adopción es corriente y puede alcanzar incluso a niños no tsachila, sin que ello plantee grandes problemas de integración.

- 14 El *tunan* y el *manpe tsanpa* se distinguían antiguamente por el grosor de las rayas, más estrechas en el *tunan* de las mujeres. Algunos Tsachila explican que en otro tiempo tanto uno como otro eran sólo de dos colores, el blanco natural del algodón, y negro, obtenido de un tinte procedente de las hojas de la planta *tsechoro* (*Synechanthus warscewiczianus*). Más tarde, las mujeres habrían añadido el rojo.
- 15 La pintura se obtiene aplastando pequeñas semillas contenidas en el fruto del achiote a las que se añadía antiguamente la grasa de las semillas aplastadas del *lonko* (*Carapa guianensis*). Hoy los Tsachila realizan la mezcla con vaselina del mercado. Hasta hace muy poco, las mujeres se teñían también la parte frontal de los cabellos con achiote, pero a excepción de las muy mayores, el resto ya no lo hace. En cambio, casi todos los hombres mayores y algunos jóvenes, comprometidos o por su efecto estético, exhiben este aspecto que tiene ya un valor identitario. Completan su peinado con un corte redondo en la cabellera acompañado del afeitado de la parte inferior de la cabeza. Este peinado ha experimentado cambios a través del tiempo, según la moda de cada época, como testimonian los grabados antiguos y las fotografías de que disponemos desde principios del siglo XX. Algunos Tsachila han confesado que los de antaño no se peinaban con achiote pues este rasgo obedece tan sólo a una decisión del jefe Joaquín Zaracay para alejar la epidemia de disentería (*asan pe*) que les estaba diezmando y que fue la causa de la migración de su grupo desde Cocaniguas, al norte de Santo Domingo, hasta el actual emplazamiento de la ciudad. Sus descendientes constituyeron más tarde la actual comuna de Bua, en los márgenes del río del mismo nombre. Esta afirmación no carece de lógica, dado que el achiote forma parte de los rituales de curación chamánicos, y es posible que antes los Tsachila no lo utilizaran de forma

que obliga a cuidados semanales y a ciertas precauciones en los gestos para conservar el peinado en buenas condiciones, pero que confiere a los hombres un magnífico aspecto y un aire de dignidad.

Por si los cuidados tan valiosos para la identidad tsachila, como la pintura de achiotte, no bastan, las madres conocen y aplican muchas medidas para asegurar la belleza y el bienestar de sus hijos. No solamente las *deformaciones* del cráneo de los recién nacidos con tablillas de madera¹⁶ —para alisar el cráneo en la parte posterior de la cabeza, lo que la hace más bonita a ojos de los Tsachila— sino también medidas preventivas para la descendencia. Además de la citada más arriba para evitar los hijos rubios, hay otras prescripciones muy frecuentes. Si una mujer embarazada orina en el cruce de dos caminos, sus hijos serán calvos. Si pesca el pez-serpiente *doma* —cuyas escamas tienen el aspecto de una tela con lunares— los niños tendrán manchas negras en la piel. Si alguien, hombre o mujer, come mucho *wa ano* (el plátano *barganeta*, según la tipología ecuatoriana) que parece producir muy a menudo frutos gemelos, él o ella corre el riesgo de engendrar, o bien gemelos, o bien niños con seis dedos en los pies, fenómeno poco frecuente en los Tsachila pero considerado, no obstante, como temible. Por otra parte, si *Suyun* (el arco iris) orina, lo que ocurre cuando la lluvia e iris coinciden en el firmamento, los niños se tienen que esconder so pena de ser devorados por *Suyun*, lo que se traduciría en enfermedades cutáneas. A propósito de esto, hay que constatar que, a diferencia de las tierras altas ecuatorianas, en las que el arco iris es considerado portador tanto de enfermedades de la piel como de cromatismo cutáneo¹⁷, no se ha encontrado en los Tsachila esta última asociación.

permanente. De hecho, Stevenson (1826: 491-496) publica un grabado de un indio colorado —en ese caso, acompañado de otro grabado, diferente, representando un indio yumbo— que no solamente no exhibe los cabellos rojos, sino que se viste de manera completamente distinta de la de ahora. De todas formas, podría ser que Stevenson se equivoque de etnia en su representación, pero también pudiera ser que, como ocurre desde hace un cierto tiempo, los Tsachila, al igual que muchos otros grupos humanos, se pongan sus mejores galas para ofrecer su imagen al exterior. También Wiener (1885: 273-275) describe un aderezo tsachila diferente del representado por Stevenson, y que a su vez es diferente del que hoy se tiene por tradicional. Sea como fuere, el rojo del achiotte ha valido a los Tsachila el nombre castellano de Colorados y no parece que sea sin motivo si leemos las descripciones que tenemos desde el siglo XVI.

16 Hablaré de esta técnica más ampliamente en el capítulo 3.

17 La historia de una mujer de Peguche (Otavalo) que, habiendo sido alcanzada por el arco iris, concibió un hijo albino, es recogida por Parsons, E.C. (1945) *Peguche, canton of Otavalo*,

Ahora bien, si la apariencia externa es lo más importante, y la mayoría de los Tsachila confiesan además preferir una piel clara para sus hijos, eso no impide que sea muy poco frecuente que la identidad se exprese en términos de fenotipo y que, incluso en las eternas discusiones a propósito de los matrimonios mixtos¹⁸, este rasgo jamás se ponga de relieve. Al contrario, como en la mayor parte de los movimientos étnicos entre los pueblos indígenas americanos, hay que relacionar el problema del contacto con el mundo mestizo con la preservación del territorio como soporte del modo de vida, y no con una cuestión de sangre o del color de la piel¹⁹.

En general, el proceso de contacto acelerado que han vivido los Tsachila ha producido una visión del mundo diversificada. Ésta, muy evidente a nivel intergeneracional, se razona en primer lugar en términos de diferenciación civilizadora. Por ello, como se les ha enseñado que “el salvajismo” es un rasgo de las sociedades que tienen una forma de vida más próxima a la selva, algunos Tsachila de Cóngoma no dudan en caracterizar así a la gente de Naranjos. Éstos, más alejados de las rutas comerciales, han conservado zonas de selva que les permiten practicar la caza, la recolección y la horticultura. Así, no habiendo incorporado completamente la cultura agrícola ni, por lo tanto, la economía monetaria como los demás, suelen ser tachados de vagos, igual que los antiguos Tsachila. Ahora bien, si los jóvenes acusan de vagos a los Tsachila que no han asi-

Province of Imbabura, Ecuador. A study of Andean Indians, University of Chicago Press y citada por Jeambrun y Sergent (1991: 256).

18 Ver más adelante en este capítulo.

19 Hay que distinguir el discurso de los Tsachila de la ideología procedente de los Estatutos de la Tribu de los indios colorados, redactados en 1975 y revisados en 1979 por primera vez. En este texto, en el que se constata un énfasis en la racialización de la identidad, se consideran miembros de la tribu: “los hijos de padres de raza colorada, aceptados en calidad de miembros en la comuna en la que residen, que se hubieran casado con personas de la misma raza y se decide irrevocablemente que el que no respetara esta disposición, sería expulsado definitivamente de la tribu de indios colorados, dado que es imperativo salvaguardar la pureza de la raza y por tanto su autenticidad y permanencia en América” (Art.5c, Cap.III); y que por otra parte “No serán considerados miembros de la tribu los que, siendo personas de otra raza, se hubieran casado con un miembro de la comunidad de indios colorados” (Art.6j, Cap.III). Pero pese al extremismo de estas declaraciones, dado que no se ha oído nunca un discurso exclusivo en estos términos, hay que señalar que la redacción de la ley tsachila no tiene nada que ver con la “pluma” india. Ver también CAAP (1985).

milado el concepto capitalista de trabajo, los de más edad hacen responsables a los “otros”, *feto* y *paban*, de las actitudes más negativas que se atribuyen a los Tsachila de la nueva generación, como la violencia, el abuso del alcohol, la falta de respeto a la palabra de los mayores y a las tradiciones, o la mentira.

De todos modos, la sociabilidad sigue siendo muy apreciada por los Tsachila. Así, aunque el término “salvaje” tal y como se concibe en Occidente no existe en tsafiki, se emplea una palabra para designar a las personas o los animales que no muestran los rasgos relacionales básicos o que tienen fama de rehuir la relación social: *Uyan*, traducido también por “otro” o “diferente”, “raro” e incluso “sucio” según los contextos, se utiliza como “huraño”, “salvaje”, “intratable”, “no domesticado”, incluso “miedoso” cuando va seguido de ciertos complementos, como en *uyan oko* (lit.: “otro espíritu”) o *uyan pun* (lit.: “otro puesto”). Sin embargo, este término sólo se aplica a colectividades en el caso de algunas especies de animales claramente huidizos, como los cerdos (*kuchu*), las gallinas (*walpa*), los agutíes (*kuru*), los peces (*watsa*), los ratones (*iyu*) o las mariposas (*punpu*), mientras que para otras especies animales y para la humanidad en general, sólo se utiliza en el caso de individuos especialmente reticentes o poco sociables y no se emplea nunca de manera global para descalificar a un grupo étnico. Además, la falta de sociabilidad se distingue bien de toda deficiencia que pudiera ocasionar dificultades de comunicación o de relación, pues a los mudos (*epela*) o a los locos (*misu palan*) por ejemplo, no se les considera *uyan oko*.

La alteridad circundante

Desde el punto de vista sociológico, los Tsachila exteriorizan una identidad bien marcada en oposición manifiesta con su alteridad humana más inmediata: los blancos, los indígenas de otras etnias y los negros. Visto desde fuera, la vestimenta, el tinte rojo de los cabellos en los hombres, las formas de comensalidad y la propia alimentación constituyen marcadores evidentes de su identidad. A esto habría que añadir además unas aptitudes que se les atribuyen por el simple hecho de su pertenencia étnica,

como el poder de curar, pues el chamanismo tsachila es uno de los más reconocidos de Ecuador. Y la lengua, el tsafiki, ésta gran desconocida que los Tsachila, unos dos mil hablantes, siguen utilizando.

En general y en términos sociológicos, actualmente *Tsachi* se refiere al grupo étnico por oposición a los *feto*. *Feto* indica etimológicamente “la tierra de arriba” (de fe, hasta /lo alto –como en *fechi*, la parte de arriba– y *to*, tierra)²⁰, siendo la parte de arriba la dirección de la que llegaron los primeros blancos. Geográfico o étnico, el término abarca actualmente también la categoría ecuatoriana de mestizo, muy poco utilizada por los Tsachi incluso en castellano, a la cual se refieren siempre como “gente blanca”. *Feto* es, pues, un genérico que incluye subcategorías como blanco, mestizo e incluso gringo, un término colectivo que designa a los extranjeros en general, especialmente a los que no son latinoamericanos.

Como la oposición entre *Tsachi* y *feto* es la más cotidiana, los Tsachila recurren a ella de manera muy persistente: todo lo que proviene del mundo de los blancos será así definido primero por su origen, incluso en situaciones muy evidentes, como estando en la capital, donde la presencia generalizada de *feto* no impide la utilización continua del calificativo étnico.

Si bien el término *feto* remite a los blancos, lo que define a este colectivo normalmente a los ojos de los Tsachila no es el color de la piel sino su apariencia, en oposición a la de ellos, sobre todo a la falta de achiote en los cabellos de los hombres y el uso de camisa y pantalón. Así, al primer *Miya* (jefe) que estableció relaciones permanentes con los colonos de Santo Domingo de los Colorados, Joaquín Zaracay, se le recuerda siempre como *Palon Uni*, el hombre del pantalón, el primer Tsachila que adoptó esta prenda de vestir de forma cotidiana. Ahora bien, aunque esta definición se ha quedado obsoleta por el hecho de que la mayoría de los Tsachila contemporáneos se visten como los *feto*, no por eso se utiliza menos cuando se trata de marcar la diferencia, sobre todo por los ancianos cuando critican la “aculturación” de los jóvenes. De hecho, la totalidad de los Tsachila a los que planteé la cuestión, definía su identidad étnica en primer lugar por su apariencia, seguida por la lengua y las prácticas

20 C.S. Dickinson, comentario personal.

alimentarias, entre las cuales los rasgos esenciales eran comer en el suelo y consumir *ano ila* (el plátano molido). Rasgos que remiten en su totalidad a una oposición clara a los usos de los mestizos aunque, en el momento actual, otros grupos indígenas que tienen una relación continua con estos últimos también los comparten. Rasgos que remiten también a la tendencia de los indígenas de las tierras bajas suramericanas a expresar las categorías de la identidad –individuales, colectivas, étnicas o cosmológicas– por lenguajes corporales, y muy especialmente a través de la alimentación y el adorno²¹.

Por último, como el abanico de sus relaciones es muy diverso, habría que definir otras categorías étnicas. Así, los *paban* (de *paban*, el color negro) son los afroamericanos que, procedentes de la provincia de Esmeraldas, trabajan habitualmente en sus casas o en las plantaciones de los alrededores, conocidos por los Tsachila al menos desde finales del siglo XIX²². En cuanto al término “indio” de creación colonial, no forma parte del léxico tsafiki y a los indígenas se les designa por su referente castellano tanto a los Cayapas –que, sin embargo, pertenecen a la misma familia lingüística y cuyo etnónimo, Chachi, presenta una gran similitud fonética y conceptual– como a los otavaleños. Los que proceden de la Amazonía son llamados *Orientanos* de los que sólo se distingue a veces a los Shuaras, mientras que todos los demás son nombrados por su origen geográfico: *Tacungas* (para los de Latacunga, siendo *Tacunga* la palabra en uso durante el período colonial), y así sucesivamente. Como ya hemos visto, algunos jóvenes líderes han estado en relación con las federaciones políticas indígenas tales como la CONAIE, sobre todo los profesores bilingües, y conocen perfectamente las implicaciones ideológicas de la palabra “indio”. Pero ése no es el caso del resto de la sociedad tsachila, sobre todo de las personas mayores, para quienes las connotaciones de la indianidad llevan siempre a confusiones. Así, si el término castellano *indios* remite a menu-

21 Viveiros de Castro (1996: 449 y sig.) centra su análisis del cuerpo como diferenciador en la etnología regional amazónica. Me permito ampliarlo aquí al conjunto de las tierras bajas, puesto que, pese a las diferencias, los Tsachila parecen encontrar su sitio en muchos rasgos característicos de las cosmológicas amazónicas.

22 Como señalé en el capítulo 1, en su paso por la región, Charles Wiener (1885: 273) informa de la presencia de jornaleros negros recogiendo el caucho entre los Indígenas pero, como informan ciertos relatos, éstos los habrían conocido mucho antes.

do a la gente de la sierra, rara vez se oye esta palabra en conversaciones en las comunas. La diferencia étnica de los indígenas de las tierras altas se percibe más bien por los marcadores distintivos externos, tales como el poncho o la ropa de los otavaleños, que se mantiene a veces incluso con el calor del trópico. Dicho esto, una anciana tsachila me preguntaba un día si los Cayapas eran indios: para ella no había ninguna duda de que los Shuaras lo eran, dado que vivían en la selva, y de ahí la deducción de que los primeros, que vivían en una vasta reserva forestal, deberían serlo también.

Los Tsachila en cambio, con el proceso de deforestación de su hábitat, y dependiendo cada vez menos de la caza y la recolección, no podrían considerarse ya indios pues el contenido del término está para ellos más próximo a “salvajes” que a indios coloniales.

Las relaciones con la alteridad

En líneas generales, la vida de los Tsachila se desarrolla de una forma extremadamente pacífica. La tradicional dispersión del hábitat, lejos de suscitar antagonismos, ha favorecido la mudanza cada vez que estallaba un conflicto social. Como veremos más adelante, se despliegan muchos mecanismos lingüísticos y comportamentales para alejar toda posibilidad de iniciativa violenta en la vida cotidiana, desde la evitación de la mirada y la sobriedad de los saludos, hasta la desaparición discreta cuando amenaza estallar una pelea. Esta manera de actuar, característica de la sociabilidad interna dentro del grupo, se aplica igualmente hacia los no Tsachila y sólo un mito se ha encontrado en su repertorio que tuviera relación con una batalla con enemigos muy poderosos. Curiosamente, aunque sea la única historia bélica en un corpus mítico exento de toda belicosidad, la historia de *Wela* empieza siempre con un prólogo: en otro tiempo los Tsachila eran muchos y solían hacer la guerra. Pero toda la memoria oral se reduce a esta única guerra, contra los *Dobes*, enemigos temibles procedentes del Occidente. Pese a la existencia de otro prólogo, el que asegura que los Tsachila eran tan poderosos como sus enemigos y que la guerra no se había decidido nunca por adelantado, ésta se gana durante una batalla en la que un ser *Wela* es requerido para ayudar a los Tsachila y lo hace con

una técnica y un valor sobrehumanos, como los héroes nacionales salvadores de Occidente. Salvo que este *Wela* no era Tsachila: personaje mítico según varias versiones, un narrador le atribuye un origen blanco, incluso soldado de profesión, y otro lo describe con una apariencia tsachi, pero subrayando su carácter de *mowin*, especie de “fuerza espiritual”²³.

Pero *Wela* aparece también en otro relato mítico:

Los chamanes habían lanzado un hechizo sobre un tsachi, porque era muy guapo y buen cazador de puerco bravo (*para*). Por esto, desde que volvió a la selva, la piara de puercos bravos apareció ante sus ojos como un grupo de Tsachila. Éstos le convencieron de que no podía cazarlos porque no se pueden matar los tsachi entre sí y le invitaron a unirse al grupo. Pero el grupo, que quería a su vez cazar a ese Tsachi, tomó el camino de Quito para ir a buscar a *Wela*, que les ayudó y consiguió atraparlo. Atado en la casa, no comía ya el alimento de los Tsachila y acabó muriéndose. Una vez muerto, su espalda empezó a cubrirse de pelos de puerco bravo²⁴.

Aquí, como en el relato anterior, *Wela* es un personaje venido del exterior y ayuda, no a los Tsachila, sino a los jabalíes que son vistos como Tsachila y que tratan de hecho de cazar a uno de ellos, el cual termina por convertirse en jabalí. Además del carácter perspectivista propio de las ontologías animistas, según la definición de esta última noción propuesta por Descola (2005), en este relato se ve la ayuda prestada por un personaje externo, *Wela*, a unas entidades pertenecientes a la cosmología tsachila. Poco importa el punto de vista del momento del relato, *Wela* es necesario porque los Tsachila (o las entidades así disfrazadas) no tienen el dominio suficiente de las técnicas de la guerra, aquí en forma de caza.

En otra colección de mitos, los Tsachila, a menudo a través de los chamanes, recurren a los soldados, otra vez personajes exteriores, que reemplazarían a *Wela* para resolver sus problemas. Es el caso de *Basanini kuwenta joe*²⁵, en el que los soldados terminan con los *Basanini*, enemigos caníbales. Todavía una última versión relata la eliminación de los *Takama*

23 Son las versiones recogidas por la autora de Liborio Calazacón (Chigüilpe, 9-11-1993), Eloy Alopí (Cóngoma, 24-11-1993) y Juan Evangelista Aguavil (Naranjos, 28-11-1993).

24 Ver Tsachi manka moso (M3) en Ventura (2000a, Tomo II).

25 En Calazacón et al. (1985: 138-143).

(negros), haciendo el mismo papel que los *Dobes*, gracias a la intervención de *Wela* y de su hijo primero, y de los militares después, por la acción de los cuales estos enemigos desaparecen²⁶.

Por otra parte, no existe ningún término tsafiki para nombrar la guerra y en la versión publicada del mito de *Wela*, se la llama *soldado kikaaka*, añadiendo la idea militar (*soldado*), a la de lucha física (*kikaaka*)²⁷. Sin embargo, aunque la guerra en sentido abstracto no exista y la violencia no sea cotidiana entre los Tsachila, eso no significa que no se produjeran luchas dentro del grupo: durante la *kasama*, el período de Pascua, tenían lugar batallas rituales todavía recordadas por los más viejos, y algunas personas de Naranjos se vanaglorian aún hoy de haber sido los más valientes. Más tarde, con la llegada de los fusiles, el objetivo no era ya la lucha con lanza, sino simplemente la producción de una enorme detonación lo más espectacular posible. Dicho esto, el valor durante estas batallas o en las expediciones de caza casi no se exhibe y pocos relatos narran con detalle los combates individuales con los animales o con el enemigo, en comparación con los relatos de caza y de guerra de otros grupos tradicionalmente guerreros, como los Achuar²⁸. Aquí, como en las relaciones con el mundo de los espíritus, priman la prudencia y la discreción. Más aún, la violencia dentro del grupo está maldita por la tradición: uno de los espíritus más temibles, *luban oko*, que supuestamente chupa la sangre a los Tsachila, surgió a raíz de los asesinatos que cometieron los Tsachila entre sí en la época mítica.

Por último, la triste historia de este último medio siglo pone bien de manifiesto el pacifismo de estos indígenas que han visto desaparecer en una sola generación la mayor parte de su territorio, que ha pasado a manos de los blancos, sin el menor indicio de rebelión. La única vengan-

26 Este relato me lo proporcionó en castellano Ignacio Calazacón, uno de los hombres más ancianos de Cóngoma en aquel momento.

27 En efecto, existe un verbo que designa la lucha que tiene por finalidad matar (*totaano, totekaano*), otro para designar la lucha sin más (*jalaano*), otro para matar (*orakino*), otro para esforzarse (*tenfeno*) y otro para vencer (*feino*). Pero lo que hace interesante la utilización del término "soldado" en castellano es la atribución a *Wela* de esta concepción guerrera, igualmente extraña para los Tsachila.

28 Ver, por ejemplo, el relato de guerra de un anciano achuar en Descola (1993: 296-300) y el análisis de este tipo de relatos autobiográficos en Taylor (1997).

za verdadera se ha tomado por medio de la brujería y eso en conflictos particulares, nunca contra la colectividad que de un día para otro empezó a invadir sus tierras. Actualmente, una aparente indiferencia preside los primeros contactos con desconocidos, por contraste con la esquivia prudencia que caracterizaba los primeros encuentros con los blancos. Pero la curiosidad que manifiestan los Tsachila justo después parece una demostración de etnografía *avant la lettre* e incluso da fe de un admirable afán de etnología comparada. Pues los Tsachila muestran un gran respeto por las costumbres de los demás y sienten su interés recompensado cuando descubren costumbres comparables a las suyas, sobre todo cuando se trata de costumbres generalmente menospreciadas en su universo circundante.

Aunque en parte remite al pasado, sigue existiendo una barrera étnica en lo referente a la alimentación, que tiende a atenuarse sobre todo a causa de la escasez de las especies más apreciadas. Así, algunas especies de caza como el hormiguero (*ipili*), el armadillo (*jodo*) o el coatí (*kuchuchu*) parecen tener un gusto demasiado fuerte, huelen mal y sólo se consideran apropiadas para la alimentación de los morenos o de los mestizos. No obstante, empiezan a ser consumidos por los Tsachila, sobre todo en algunas comunas en las que escasea más la caza.

Pese al contacto cada vez más frecuente entre los Tsachila y los *feto*, las relaciones diferenciales se acusan también en otros ámbitos de la vida cotidiana. En las fiestas con baile, como las que proliferan actualmente en las comunas, a las que acuden invariablemente mestizos de la vecindad, se oye a menudo decir que la fiesta no es buena porque no hay gente, aunque esté llena. Eso ocurre cuando predominan los mestizos y quedan pocos Tsachila con quien bailar. Los comportamientos culturales diferenciales son muy evidentes durante estas fiestas, en las que tanto la rapidez con que se consume el alcohol como la soltura para bailar en público e incluso para pelearse pronto por la noche, marcan una distancia entre los blancos, los morenos y los Tsachila, éstos últimos mucho más discretos en todas estas cuestiones.

Así, el menor acto que pueda asociarse al comportamiento atribuido a los *feto* se hará notar rápidamente y la persona que actúe de esa forma será acusada de *feto*, lo que ocurre a veces en los juegos de los niños. Del mismo modo y tomando en cuenta la facilidad de los Tsachila para poner

apodos a la gente, las comparaciones con tal o cual clase de *feto*, se convierten fácilmente en un apodo del tipo *Pastor* (si es parecido a un pastor evangelista) o *Patele* (cura, del castellano tsafikizado “padre”). Esta práctica afecta también a otras colectividades étnicas, como los indígenas chachi, cuyo término étnico castellano Cayapa se utiliza para apodar a Blanca, una niña tsachila que, pese su piel blanca, habla muy poco, rasgo que se atribuye a estos indígenas por no conocer bien el castellano.

Los matrimonios mixtos, así como el trabajo, han introducido actitudes relacionales especiales. La sociedad tsachila disponía antes de mecanismos culturales para, por un lado, reducir el coste económico de las familias demasiado numerosas o que habían sufrido desequilibrios coyunturales, y por otro, ayudar en los hogares en los que faltaba mano de obra masculina. Antes la cesión de un adolescente a otra familia era una solución corriente, pero ahora ésta se ha reemplazado por jornaleros del exterior debido a la reducción del número de hijos por familia y a la disminución de las actividades masculinas colectivas, tales como las expediciones de caza o la construcción de canoas. En cambio, como vimos en el capítulo primero, la intensificación de la agricultura ha hecho necesaria la incorporación de jornaleros del exterior. A éstos se les encomiendan también pequeños servicios como ir a comprar gas para cocinar o cigarrillos a los mestizos de la vecindad. No obstante, a medida que se va desarrollando la confianza entre patrón y jornalero, éste será invitado cada vez con mayor frecuencia a acompañar al jefe de la familia a la selva o a la pesca y, si los trabajadores están solos, dispondrán de una habitación en la casa de quien los ha contratado. Estas personas, sin llegar nunca a ser consideradas como Tsachila, acompañan a éstos durante las comidas, las salidas y las veladas de fiesta, siendo incluso objeto de los juegos de los niños. No obstante, sobre todo cuando acaban de llegar, si se cometiera un robo o una estafa, los jornaleros serían los primeros acusados, habiéndose probado a veces su culpabilidad. Como las relaciones con los *trabakadores* son muy ambivalentes, éstos suelen ser objeto de burlas como cualquier extranjero, sin llegar nunca a la maldad. Si, por el contrario, el jornalero llega con toda su familia, construirá una casa aparte en el recinto familiar. Hay que decir que, debido a los problemas que esto ha planteado, puesto que estas familias tratan de quedarse y de apropiarse de una parte de la tierra alegan-

do el tiempo que han vivido en ella, esta fórmula se acepta cada vez menos y los Tsachila prefieren a los trabajadores que llegan solos. Su soledad ha acarreado muchas relaciones con mujeres tsachila, que unas veces se mantienen ocultas, y otras desembocan en uniones más estables.

Pero las uniones mixtas no están tan bien aceptadas. En primer lugar, las uniones entre mujeres tsachila y hombres mestizos son claramente rechazadas por las leyes de la comunidad, lo que las hace doblemente temibles a los ojos de las familias que verán a su hija partir y sufrir las dificultades de las clases más desfavorecidas de la sociedad ecuatoriana. A menudo, en cuanto una mujer frecuenta a un hombre mestizo, la familia comienza negociaciones para intentar encontrarle un hombre tsachi. El objeto explícito es que se olvide de aquel que no le traerá más que problemas, de los cuales el más grave es la expulsión de la comunidad, pues las uniones mixtas se consideran una estratagema de los mestizos para apropiarse de territorio indígena. Pero la experiencia es también una buena consejera y las madres tsachila saben que las hijas unidas con hombres mestizos corren el riesgo de ser abandonadas, como lo han sido otras muchas, pues la presión social ejercida para evitar tal resultado no surte ningún efecto.

En cuanto a las uniones entre hombres tsachila y mujeres mestizas, si bien las que existen han terminado por ser aceptadas después de muchas discusiones, no por eso son deseadas²⁹. La presencia de extranjeros que van a tener que ser considerados como autóctonos plantea, efectivamente, muchos más problemas que la presencia de otros extranjeros en la comunidad, ya sean misioneros o investigadores. Las mujeres están obligadas por los estatutos a llevar el *tunan*, la falda femenina tradicional, lo que la mayoría de las mujeres mestizas unidas con hombres tsachila no aceptan.

29 En Cóngoma, la comuna en la que se llevó a cabo la mayor parte del trabajo de campo, siete de los casos de uniones mixtas entre hombres tsachila y mujeres mestizas fueron aceptados después de haber sido objeto de largos debates en las asambleas comunales. En algunos casos, mujeres unidas a no-Tsachila tuvieron que dejar su comuna. La tendencia a casarse con Tsachila sigue siendo fuerte. Así, ciertas familias que se quedaron fuera de las comunas cuando tuvo lugar la adjudicación del territorio étnico, potencialmente más próximas a la población mestiza, no solamente preservan los cultígenos y los rituales tradicionales, quizá incluso más que los otros, sino que han establecido todas sus alianzas con miembros de la comuna de Cóngoma, lo que matiza la hipótesis de que la tierra comunal es la única causa del mantenimiento de la unidad étnica.

Además, dejando aparte las leyes, la tradición y el deseo colectivo hacen que se considere buena esposa aquella capaz de elaborar buen *ano ila* para su marido y sus hijos y también de transmitir las buenas costumbres tsachila, incluida la lengua, a su descendencia. Por más que el resto de costumbres estén en proceso de cambio, incluso el bilingüismo que está entrando en los hogares tsachi, la alimentación no lo está. Incluso la juventud tsachila no puede concebir muchas comidas seguidas sin la presencia del plato tsachila por excelencia, el plátano molido, que preparan las mujeres. A decir verdad, todas las uniones mixtas antiguas han terminado por ser más o menos aceptadas y algunas mujeres se han integrado en la vida tsachila. Así, una mujer de Otavalo luce el *tunan* y habla tsafiki en su hogar del trópico, y vuelve a ponerse sus vestidos otavaleños y recupera su quichua en cuanto vuelve a casa de su familia andina. Igualmente, una mujer morena de Esmeraldas habla tsafiki y se pone su *tunan* en la comuna, y se lo quita cuando va a visitar a sus parientes de la costa. Otras mujeres que no están totalmente integradas, se han visto forzadas, no obstante, a comprender el tsafiki y, por supuesto, a elaborar cotidianamente el *ano ila* para su nueva familia. Pero eso sí, según dicen los Tsachila afectados, en cuanto surge un problema con los niños, rápidamente se le echará la culpa a la mala educación dada por su madre. Además, si bien no se puede entrar en las intimidades conyugales, sin embargo, se ha oído decir a una esposa tsachila que vive en la vecindad, que su marido mestizo la golpeaba y la acusaba de ser una india mala y sucia cuando volvía ebrio a casa. Es decir, que por ambos lados resulta muy difícil olvidar los orígenes cuando se rompe el equilibrio cotidiano. Por lo demás, el hecho de estar casado con una mujer no tsachila se utiliza a menudo para descalificar a alguien que intenta ser líder comunitario. En definitiva, hay que reconocer que este problema, lejos de estar resuelto, se hace cada día más importante pues los jóvenes se ven obligados a priorizar una elección étnica antes que sus deseos amorosos.

Por último, en el curso de los viajes chamánicos de los *pone*, inducidos por el alucinógeno *nepi* (*Banisteriopsis caapi*), la presencia de espíritus con una apariencia étnica es cada vez más habitual. Un vistazo al repertorio mítico ofrece también ejemplos de la presencia de esta alteridad. Es el

caso de uno de los numerosos relatos dedicados a la época en la que los jaguares venían a comerse a los Tsachila:

Los tigres llegaron en forma de indios cayapas [*kayapa molde*, “forma de Cayapa” o *kayapanan kiranla*, “se les veía como Cayapas”] vestidos con su poncho tradicional. Con la agilidad de los felinos, se subieron al árbol donde los Tsachila se habían escondido, y lograron matar a unos cuantos. Los ahumaron y se los comieron, pues los Tsachila, como los perros, eran para ellos carne de caza [el narrador utiliza la palabra castellana *tsafikizada animalila*]. Los tigres se sirvieron de los tigrillos (*na kela*) obligándoles a cocinar para ellos. Los tigrillos, molestos, decidieron vengarse tomando las pieles de tigre, a las que llamaron *tapi* [justamente, especie de poncho que los Tsachila se ponían antes en la espalda] y los quemaron. Los tigres, dándose cuenta del desastre, apenados, se preguntaron cómo podrían vivir a partir de entonces. Uno de ellos dijo: “Me voy a transformar en búho, así podré comer ratones”³⁰.

Este mito constituye un ejemplo excelente de la aprehensión de la alteridad étnica en el pensamiento tsachila. En efecto, según el perspectivismo amerindio antes mencionado, las transformaciones muestran las mutaciones de las apariencias por medio de la ropa. Aquí estas apariencias están representadas, en primer lugar, por el poncho típico de los Chachi (Cayapas), después por la piel de jaguar que, en esa ocasión se considera como traje tradicional de los hombres tsachila. Así que serían los Tsachila los que habrían tomado la apariencia de jaguares, y éstos los que habrían tomado la apariencia de Cayapas. Estas apariencias proporcionan a su vez un punto de vista. Aquí, los Tsachila son caza para los jaguares, pero también para los Cayapas, lo que equivaldría a decir que estos indígenas vecinos practican simbólicamente el exocanibalismo hacia los Tsachila. La vestimenta étnica desempeña aquí la función de funda en la misma medida que la piel del jaguar, aunque parece que la última es necesaria para que la primera pueda existir, siendo la identidad étnica probablemente posterior a la de la *humanidad* que el perspectivismo de este mito representa.

30 Ver Kela 1(M5) en Ventura 2000a, Tomo II).

Los mestizos también han entrado en el sistema de transformaciones propio de la mitología tsachila. *Tsabo 1* (Estrella 1), nos proporciona un buen ejemplo de ello:

La madre de las estrellas tenía dos hijas que estaban realizando un aprendizaje para ser chamanes. Una seguía cuidadosamente las restricciones, pero la otra no, y al desobedecer a su madre, fue comida por el buitре. Este quería más y se puso a perseguir a la otra hermana que, huyendo como en una odisea, fue encontrando poco a poco personajes que habitaban su mundo: el tucán, el pavo real, después una mujer con apariencia de mestiza en su habitación. Ésta, que era una mujer-loro, invitó a la hija de la estrella a comer un sancocho³¹ de maíz³².

Después la historia continúa en otra parte y la mujer-loro ya no vuelve a aparecer. Aquí, la presencia de la mujer mestiza se enmarca en el ritmo episódico de los encuentros de personajes arquetípicos en búsquedas o huidas. Esta presencia, que parece haber sido incorporada recientemente, no tiene connotación negativa sino cotidiana. Sin embargo, la necesidad de la hospitalidad de los mestizos existe desde hace mucho, y los relatos que toman el hilo narrativo de la historia reciente recurren a ella con frecuencia pero no siempre son tan neutrales. *Teto Minu 2* (El camino de Quito 2), cuenta los avatares de un grupo de Tsachila a la vuelta de una expedición comercial a Quito, como las que tenían lugar probablemente hasta los años cincuenta:

Los viajeros tsachila se detuvieron para pasar la noche en casa de una vieja mestiza que vivía sola al borde del camino y les invitó. En el grupo había un chamán que, mascando tabaco, se dio cuenta de que si la vieja ofrecía su hospitalidad a los Tsachila, era sólo para chuparles los ojos. Les chupó los ojos a uno tras otro, salvo al chamán, que logró escapar mostrándole las nalgas. Al día siguiente los Tsachila, al despertarse, comenzaron a reír extrañamente y el chamán, dándose cuenta de que se habían vuelto malos, los lanzó al río Toachi³³.

31 Un plato corriente entre los mestizos.

32 Ver *Tsabo 1* (M6) en Ventura (2000a, Tomo II).

33 Ver *Teto Minu 2* (M7) en Ventura (2000a, Tomo II).

Aquí la vieja muestra el lado agresivo de la alteridad mestiza bajo una apariencia de bondad, pues la experiencia ha demostrado a los Tsachila que hay que ser siempre prudente con los mestizos. Pese a estas asociaciones negativas, algunas relaciones estables con ciertos *feto* se consideran deseables y, por ejemplo, en un bautizo católico, es corriente la búsqueda de un *kopare* económicamente fuerte y más todavía si es mestizo; de manera que los que tienen *kopares feto* de un cierto nivel están muy orgullosos de ello y valoran mucho esta relación.

Vistos desde el exterior

Como los demás grupos indígenas de Ecuador, los Tsachila han conseguido que las instituciones oficiales reconozcan su existencia. Pero, a diferencia de otras etnias que tienen una situación económica más desahogada, como una parte de la sociedad otavaleña, los Tsachila siguen sin estar valorados más que por sus virtudes exóticas que atraen al turismo. En el curso de un rápido paseo por la ciudad de Santo Domingo, el visitante tendrá la ocasión de darse cuenta de hasta qué punto la imagen de estos indígenas sirve para atraer a la clientela, sea del sector que sea: la radio y los hoteles exhiben su nombre étnico o el nombre de una de las familias, junto a una serie de tiendas que se sirven de su imagen caricaturizada como logotipo, desde el banco a la peluquería pasando por los vendedores de helados, las empresas de transporte por carretera o las imprentas. Una estampa de niños tsachila con falda tradicional y achiote en los cabellos, en compañía de mendigos, servirá a una campaña publicitaria encaminada a atraer donaciones para “los niños de la calle” cuando jamás se ha visto mendigar a niños tsachila. A su vez, un Tsachila jugando al fútbol servirá para promover las competiciones deportivas. Viendo este exceso de referencias a los Tsachila se podría casi creer que se está en una ciudad con predominio indígena cuando, de los cerca de 200 000 habitantes de Santo Domingo, se podrían contar con los dedos de una mano los Tsachila que viven allí. Se dirá quizá que las comunas tsachila pertenecen a esta provincia, llamada ahora Santo Domingo de los Tsachilas, y que es una señal de consideración concederles tanta presencia en calidad de autóctonos. Pero

nada está más lejos de la realidad pues los Tsachila siguen sin tener derechos en su región, ni como minoría, ni a título individual. Al contrario, aunque la tendencia mundial al tratamiento políticamente correcto de las minorías étnicas hace que sean respetadas cuando exhiben su vestimenta tradicional, el paternalismo, cuando no el desprecio, preside las relaciones que la población mestiza mantiene con ellos. Así, si bien en cualquier manifestación lúdica con ocasión de una fiesta cantonal en Santo Domingo resulta imprescindible la presencia de un Tsachila con vestimenta tradicional –en ocasiones todavía llamado Colorado– lo más probable es que la persona así disfrazada sea un mestizo. Si un cargo elegido de la ciudad se toma el trabajo de ir a visitar a una comuna tsachila, ésta será seguramente Chigüilpe, la más cercana al centro de la ciudad y será preciso que los indígenas exhiban su vestimenta étnica para la ocasión. Pues, aunque su cultura nunca ha sido valorada, en cambio, se ha hecho hincapié en el aspecto más externo de su etnicidad. Este aspecto folclórico es el que proporciona todavía a la ciudad algunos ingresos turísticos, que van disminuyendo progresivamente desde que otros destinos en la Amazonía se han hecho más accesibles. Este es también el motivo por el que se han empezado a crear grupos de danza y música folclórica en el seno de las comunidades tsachila pues ese tipo de espectáculos se han hecho necesarios en las fiestas de la región.

Precisemos que los instrumentos de música autóctona –entre los que hay una gran variedad de flautas y tambores– han desaparecido, y que el único que sobrevive es la marimba, de origen africano y adoptada por los Tsachila probablemente a partir de sus contactos con los Chachi, vecinos a su vez de la población morena de la provincia de Esmeraldas. Según un músico local, de 36 piezas que puede tocar con la marimba, sólo 16 son de origen tsachila –cantadas en tsafiki–, el resto son ritmos chachis y, en menor medida, ritmos negros³⁴. Dos museos dedicados a su cultura material están incluso gestionados por familias tsachila en Chigüilpe y Cóngoma. Se ve, pues, el vuelco que ha experimentado la imagen pública de los Tsachila. Hasta hace muy poco tiempo, les estaba prohibido el acceso a los hoteles con el pretexto de que manchaban las sábanas con el

34 Ver Velasteguí (1989:63).

achiote. Y mientras que los viejos tsachila se siguen avergonzando de salir a la ciudad sin pintarse, lo que les da la sensación de estar enfermos, algunos jóvenes empiezan a preferir ir a la ciudad con la cabeza pintada, sobre todo cuando tienen que tratar con la administración, convencidos de que serán mejor tratados así que si pasaran desapercibidos.

Efectivamente, sin el adorno identificador, tanto por su dominio imperfecto del castellano como por su timidez, se encuentran siempre en situación de inferioridad. Sería demasiado decir que han aprendido a manejar su identidad con éxito, como los Shuar de Ecuador o los Kayapo de Brasil, pero empiezan a saber gestionar su aspecto exterior según sus necesidades. Un joven tsachila que tenga un conflicto con los mestizos no irá nunca a la ciudad pintado aunque lo esté en su aldea, con el fin de pasar desapercibido. En cambio, los chamanes, que tienen que exteriorizar su pertenencia étnica para atraer, tanto a los espíritus como a los pacientes mestizos, no podrán llevar a cabo sus curaciones más que si están vestidos con su ropa tradicional. Sólo se la quitarán durante los viajes de aprendizaje o de curación hacia lugares lejanos donde los peligros de estar pintado —exhibir su identidad indígena aumenta el riesgo de sufrir robos en las aglomeraciones—, superen a las ventajas: “Donde fueres, haz lo que vieres”, me resumía con sus palabras un viejo chamán tsachila para justificar esta actitud.

En cambio, no existe ninguna ambigüedad para los campesinos mestizos que rodean a las comunas: a sus ojos, los Tsachila son ignorantes y perezosos, además de afortunados, porque sin tener que demostrar su eficacia agrícola, se les ha concedido, nada más que por su origen indígena, el título de propiedad de sus tierras. Los colonos olvidados por la Reforma Agraria en la sierra, donde su autoctonía no les ha servido de nada para obtener ventajas territoriales, se quejan normalmente de su lucha diaria, en su opinión mucho más dura que la de los Tsachila. Esta actitud lleva incluso a revisar la historia y a que algunos hagan hincapié en el carácter igualmente extranjero de los indígenas en el territorio de Santo Domingo³⁵.

35 “Los colorados tienen iguales derechos que nosotros sobre esta tierra. También son inmigrantes [...] No es la falta de tierra que les hizo venir hasta aquí pero más bien algún tipo de enfer-

En cuanto al conocimiento práctico agrícola, para los pequeños productores de plátanos, la imagen de los campos a medio cultivar de los Tsachila es la prueba más evidente de su pereza sin que nadie haya intentado explicarles nunca que la agricultura intensiva para los Tsachila es una innovación reciente y que sus campos, más que empresas de plátanos, son los últimos suspiros de las selvas antropogénicas que rodeaban antiguamente sus chacras. Por este hecho y por la misma razón, los jornaleros mestizos o indígenas que trabajan para los Tsachila están siempre muy satisfechos del trato que reciben, muy lejos de la arrogancia de los patronos mestizos y mucho más flexibles en cuanto a producción y horarios. Los que los conocen desde hace mucho tiempo, no vacilan nunca en invocar el proceso “civilizador” por el que han pasado en comparación con el “salvajismo” que les caracterizaba tres o cuatro décadas antes.

También hay que reconocer que, si bien algunos mestizos que viven en los alrededores han tratado de invadir su territorio por la política de los hechos consumados, en cambio los primeros colonos de la región siguen siendo muy respetuosos hacia los Tsachila. Reconocen haber obtenido su confianza y su amistad, gracias a las cuales han establecido relaciones de padrino y de ayuda mutua. Relaciones que les han valido la apelación de *amiko* (del castellano tsafikizado “amigo”) o bien la de *kopare* (del castellano tsafikizado “compadre”).

Tanto los ciudadanos nacionales como los extranjeros en general tienen una imagen doble y contradictoria de los Tsachila. Por un lado, no serán considerados ciudadanos de primera antes de su completa asimilación. Se aceptan mal los particularismos culturales, sobre todo cuando suscitan problemas de cohabitación. Por otro lado, cuanto más se desprecian del “salvajismo”, más se les acusa de estar corrompidos, siendo el exotismo el único rasgo valorado de las minorías étnicas. Esta ambigüedad se hace más evidente cuando uno se adentra en el complejo mundo del chamanismo. Los chamanes tsachila son muy famosos en Ecuador y se dice que, incluso las elites, incluidos los clérigos, recurrían a ellos anti-

dad [...] A diferencia del indio de Chigüilpe, tuvimos que luchar bastante para lograr el título de propiedad de la finca [...] el Estado no me regala ninguna tierra por ser nativo de allá...” (De Suremain, 1990: 12-13). El testimonio se refiere al desplazamiento partiendo de Cocaniguas bajo la égida del Jefe Joaquín Zaracay mencionado antes.

guamente. Actualmente, en parte por la influencia del movimiento *New Age* y las medicinas alternativas, en parte debido a la revalorización de la diversidad local gracias al movimiento indígena, los elementos progresistas de las elites del país no dudarán, llegado el caso, en consultar a los chamanes tsachila, coincidiendo en eso con la gran masa de mestizos de las clases populares que nunca dejaron de acudir a ellos. Pero lo que busca esta nueva clientela en los chamanes no son maleficios o sortilegios procedentes de la tradición indígena, sino encantamientos, bendiciones de casas, o conjuros de paz que sólo tienen sentido para los poseedores de una cultura india genérica recientemente inventada en Occidente.

En cuanto a los extranjeros, tanto los turistas como los que mantienen relaciones con los Tsachila en el marco de las ONG para el desarrollo, comparten los mismos prejuicios. Por un lado, la cooperación nacional o internacional se obstina en negar la posibilidad de poner en marcha proyectos de desarrollo en sociedades que no muestran rasgos comunitarios acusados o desprovistas de jefaturas políticas centralizadas (cf. Ventura, 1996a y 1996b). Por otro, los cambios culturales que están teniendo lugar chocan con la voluntad de conservación propia del turismo que busca lo exótico, como con las asociaciones indigenistas de vocación reservista. En cuanto a qué es lo que se valora en el chamanismo tsachila, no es tanto el sistema de relaciones con el mundo de los espíritus, que le ha valido su prestigio local, como el saber fitoterapéutico que, aunque importante, no es su característica principal. En resumen, los Tsachila están condenados a gestionar como sea este conflicto permanente entre tradición y modernidad, cuyo éxito será alcanzar un compromiso que asegure la supervivencia de una identidad tsachila, al mismo tiempo que una adaptación que les permita obtener los máximos beneficios del mundo que los rodea, pero garantizando su propia permanencia como colectividad.

II

La persona

Capítulo 3

Del devenir

La vida de los Tsachila se desarrolla entre la casa, el río, la chacra, la selva, algunos espacios comunitarios y el mundo urbano¹ circundante, ya sea el *recinto*² más próximo, la *parroquia* a la que pertenecen o la ciudad que han visto crecer y que ha tomado su nombre, Santo Domingo de los Colorados primero, de los Tsachila después. Es verdad que hay días en que son muchos los vendedores ambulantes que vienen a visitar a los Tsachila. También muy a menudo, uno o varios miembros de la familia se van a la ciudad para hacer diversos recados. La vida de los Tsachila continúa, con formas contemporáneas, la apertura que ha sido su característica a lo largo de la historia. Pero en las comunas todo transcurre como si esta realidad exterior cada vez más cotidiana, apenas existiera. Dentro del territorio tsachila, la tendencia al hábitat disperso se mantiene todo lo posible y la vida cotidiana se organiza dentro de los núcleos residenciales formados por las casas troncales de una familia extensa

- 1 El término “urbano” está tomado aquí en el sentido de concentración humana, pero tanto el recinto como la parroquia son, desde luego, aglomeraciones humanas con rasgos rurales, tanto en sentido estricto (menos de 2 000 habitantes), como a los ojos de la mayoría de los ecuatorianos. Sin embargo, por la ley de las escisiones y desde el punto de vista de las personas implicadas, la relación de los Tsachila con los centros mencionados equivale a la de los aldeanos con la ciudad, con todo lo que ello conlleva de respeto, de distancia, de admiración y temor. Allí hacen las compras y las fiestas, se visten elegantes para ir, pero no se sienten totalmente a gusto y no están realmente cómodos más que a la vuelta a la comuna y más concretamente a la casa.
- 2 El territorio ecuatoriano está organizado administrativamente y por orden de importancia en caseríos, recintos, comunas y cooperativas, parroquias y cabeceras cantonales, las capitales de los cantones que forman las provincias.

más las casas de los hijos casados emancipados de sus padres y con hijos a su vez.

Un hogar sin hijos se considera incompleto y los jóvenes casados no se constituyen en núcleo doméstico independiente hasta el primer parto, o a veces, el segundo. Las razones aducidas para ello son económicas: los primeros tiempos después de la unión se dedican a hacer que produzca la tierra, a ahorrar para las necesidades básicas, para la construcción de la casa, bajo la égida de los adultos. Pero, de hecho, más que un apoyo económico, lo que tiene lugar durante este período de dependencia es una transmisión de los saberes vitales: transmisión de las técnicas, sobre todo las agrícolas, para los hombres, y de las tareas domésticas para las mujeres, entre las que se encuentran el aprendizaje por parte de la joven de los gustos de su esposo. Por otro lado, en una sociedad donde prima la virilocalidad, la ayuda de la suegra es decisiva en el momento del nacimiento del primer hijo, lo que suele ocurrir en el primer año de la unión. Será ella la que cuide a su nuera antes, durante y después del parto y la que le enseñe los secretos de la maternidad. Es verdad que se producen visitas de las mujeres de la familia extensa de la futura madre, pero la unión ha establecido una marca de pertenencia, al menos mientras dure el matrimonio, de la joven casada al núcleo doméstico de su esposo y pocos consejos podrán darse a la hija o a la hermana una vez que ésta haya dejado la casa paterna para instalarse a la de su marido. Por otra parte, el parto no reviste significación especial en las relaciones consanguíneas. A veces la madre va a ayudar a la hija, pero solamente cuando nadie, ni hombre ni mujer, del hogar de adopción, conoce la técnica del parto. Ocurre también que después del alumbramiento una joven adolescente de la familia de origen va a pasar una temporada con la parturienta para ayudar a su hermana, cuñada o prima en las tareas domésticas o en los cuidados del bebé durante los primeros días después de su nacimiento.

El cuidado de las mujeres

El embarazo está sujeto a ciertas prohibiciones en lo que concierne a las actividades productivas, en especial, la pesca: una mujer embarazada no

podrá pescar con barbasco pues podría ocurrir que los peces no murieran nunca e incluso se escaparan del cesto o de la bolsa para regresar al agua. Las prohibiciones relacionadas con la comida se limitan a la carne de cerdo, que supuestamente provoca hemorragias en la mujer embarazada. No obstante, las mujeres embarazadas participan en la vida cotidiana hasta el último momento antes del parto, salvo –y a veces incluso– cuando su salud es delicada. La frecuencia de los embarazos es quizá la razón por la cual este estado no se considera excepcional y las mujeres embarazadas no son objeto de atenciones especiales por parte de sus maridos. Así, a no ser que este estado desemboque en una enfermedad, las mujeres deben cuidarse a sí mismas, ya sea por la vía de la autosuficiencia o de las ayudas mutuas.

Antaño las mujeres tenían la costumbre de llevar encima los remedios contra los dolores asociados a la menstruación o al embarazo. El collar tradicional que realzaba la belleza femenina, formado esencialmente por *win* –cuentecitas de cristal conocidas en Ecuador con el término quichua de *muyu*³–, tenía, entre sus elementos decorativos, granos, frutas o dientes de ajo consideradas agradables a la vista por su color, al olfato por su olor, o bien útiles por sus propiedades medicinales⁴. En cuanto una mujer, la portadora del collar o alguien de su entorno lo necesitaba, se arrancaban estos granos para añadirlos a las cocciones medicinales y enseguida se sustituían por otras piezas. Entre los ingredientes más utilizados estaban los tro-

3 *Muyu* es el término utilizado en castellano para designar las pequeñas cuentas de cristal de origen centro-europeo y de plástico en la actualidad, que han sido objeto de comercio entre las poblaciones indígenas desde hace más de un siglo. Significa, en quichua ecuatoriano, tanto fruto como semilla o grano, elementos utilizados para la elaboración de los collares por muchas sociedades amerindias. Las ancianas tsachila de hoy se acuerdan de haber visto a sus madres llevar esos collares tradicionales. Siguen luciendo hermosos collares, pero en el momento actual están formados solamente por perlas procedentes del mercado.

4 El collar que rodea el cuello se llama *sopeka* (lit.: agujero de mujer o vagina –so–, detrás o trozo-*peka*), o bien *kudan win sili* (lit.: cuello bolitas cinta), mientras que las pulseras, elaboradas solamente con las perlas decorativas, toman el nombre de *win tede* (lit.: perlas brazo). Rivet (1905: 187), que propone también esta última denominación, llama al primer collar *cantopiga*, señalando a la vez que contenía, además de vainas de vainilla, colas de tatú. Según la opinión de un joven tsachila, *win* se empleaba en tsafiki antiguo para referirse al color rojo, lo que puede asociarse al color de una buena parte de los granos, pero esta coincidencia podría deberse a una simple homonimia, fenómeno muy frecuente en la lengua tsafiki. También podría ser una derivación de una palabra mimética, *wi* que significa la acción de lucir, finalidad indisociable de la pulsera (C.S. Dickinson, comentario personal).

zos de la vaina de *sunba*, los granos negros de *burutunka* (*Hibiscus acetosella*, para la variedad *luburutunka*, o *Hibiscus radiatus*, para *nafiban burutunka*, esta última conocida en castellano como ají de sapo blanco) y saquitos de hojas secas de *pinko* (*Piper sancti-felicis* por *paban pinko*)⁵ que añadían un perfume penetrante a los collares. También llevaban granos de *wanpaka* (San Pedro en castellano). La mayoría de estos remedios servían para calmar los dolores propios de las mujeres, muy próximos simbólicamente y físicamente unos de otros.

En efecto, la menstruación, *asan foleno* (sangre hacer correr), *asan kirano* (sangre ver) o *luban kirano* o *lukirano* (rojo ver), se puede denominar también como la metrorragia, *asan kiyán* (sangre enfermedad) o *luban kiyán* (rojo enfermedad), ya sea ésta debida a las reglas, a pérdidas de sangre durante el embarazo, a un aborto espontáneo o al parto⁶. Hay que reconocer que el uso del término *kiyan* (enfermedad) en lugar de *kirano* (ver) se puede deber a un préstamo del castellano, que utiliza el concepto de enfermedad para expresar el estado menstrual, puesto que en tsafiki existe otra expresión muy próxima fonéticamente. Aunque se considera que la sangre menstrual “ensucia” (vuelve impuros) a ciertos seres vivos con los que entra en contacto, no por ello las mujeres menstruantes son recluidas o apartadas de la sociedad. Ciertamente, deben evitar montar a caballo, pues el contacto directo entre la sangre menstrual y el animal pondría en peligro la vida del animal. Igualmente deben abstenerse de sembrar y recolectar frutos en este período pues las semillas no crecerían y los árboles frutales morirían. Por último, deben evitar

5 Cada uno de estos ingredientes forma siempre parte de las mezclas medicinales contra las hemorragias, los dolores menstruales o del parto o para mejorar la circulación de la sangre. Tomados juntos, en decocción, pueden constituir otros remedios más globales como la curación de las diarreas. Por otra parte, otros constituyentes de las mismas plantas se utilizan para curas idénticas. Así, la raíz *pinko* o *pinku* sirve para retener las hemorragias durante el embarazo y por tanto la pérdida del feto, en decocción con otras raíces consideradas muy potentes. Además, la liana de la planta *sunba* (*sunba sili*), hervida y tomada en el momento del parto, quita los dolores a la mujer. Como la mayoría de las plantas, los Tsachila señalan su olor agradable como una de las virtudes más apreciadas. Para otras informaciones sobre las plantas, consultar Ventura (2000a, Tomo II).

6 Otras expresiones se emplean también para referirse a las pérdidas menstruales, tales como *sona so asan ke kiyán* (mujer vagina sangre hacer enfermedad) o también *sona so asan ke puka* (mujer vagina sangre hacer poner).

las relaciones sexuales, pues los hombres se verían privados de su facultad de orinar. Esta correlación que Françoise Héritier ha desarrollado especialmente para la sociedad Samo del Alto-Volta, pero que podría ser universal, entre la sangre menstrual, la fecundidad, la aridez y la esterilidad (Héritier, 1996), pone aquí en relación directa la menstruación femenina –necesaria para la fecundidad, pero signo de su no cumplimiento– y la sequedad –la muerte para los animales, la no fecundidad para las plantas, la obstrucción de los fluidos para los hombres. Además, las mujeres cuentan que en otros tiempos se quedaban sentadas en casa durante sus primeras reglas lo que explican por la falta de compresas periódicas protectoras en esa época, y la necesidad de las jóvenes menarcas de acostumbrarse al reposo mensual. Pero, aunque se evitaban los trabajos domésticos que precisaban la apertura de piernas –como el barrer– so pena de que saliera demasiada sangre, las mujeres coinciden en atenuar las prohibiciones por razones prácticas. En efecto, cuando en un hogar no había más que una mujer, ésta estaba obligada a proseguir sus actividades cotidianas, incluso las que supuestamente provocaban pérdidas de sangre, como el contacto con el agua fría en los baños, las sesiones de lavado en el río o las jornadas de pesca.

En definitiva, la autonomía femenina se mantenía pese al aislamiento, más conceptual que físico. Algunos autores clasificarían sin duda estas restricciones como “tabúes opresores de las mujeres”⁷. Sin embargo, los Tsachila atribuyen la mayor parte de las restricciones y medidas especiales a las que se atienen las mujeres menstruantes, a un solo peligro que, no sólo no emana de ellas, sino que, al contrario, puede entorpecerlas enormemente. Se trata de *luban oko*, el espíritu rojo que supuestamente chupa la sangre y al que las mujeres se exponen cuando están en su período menstrual. Según ellas, todas las acciones que evitan a las mujeres pérdidas inútiles de sangre, están de hecho destinadas a minimizar los riesgos de ser alcanzadas por este espíritu, que podría acabar provocándoles la muerte. Algo similar les ocurre, a ellas y a los hombres, en caso de heridas abiertas por causas accidentales.

7 Cf. Stephens, W.N. (1961), “A cross-cultural study of menstrual taboos”. *Genetic Psychology Monographs* 64: 385-416, citado por Buckley y Gottlieb (1988: 11).

Existe también una relación muy estrecha entre la eliminación de la sangre en forma de hemorragia, con ocasión de un aborto, por ejemplo, y la orina. En efecto, uno de los remedios administrados para aliviar estos sufrimientos durante mi estancia fue *sirapi tape* (lit.: orina planta; *Relbrunium sp.*). También existe la *paban sirapi kiyan tape*, lit.: negra enfermedad de orina planta, e identificada como *Triolena barbeyana* y la *wa sirapi kiyan tape*, lit.: grande orina enfermedad planta, e identificada como *Triolena barbeyana*), una planta cuya utilidad primera, según los chamanes cuando se les hace la pregunta, es la de aliviar los dolores debidos a las infecciones de orina. En este caso, el aborto tiene más de eliminación de desechos como la orina, y es así como puede entenderse. Sin embargo, existe un remedio más utilizado normalmente contra los dolores de la menstruación, *luban tape* (lit.: roja planta, *Triolena husuta*; ver también *jelen luban tape* o *luli eskansel*, identificada como *Alternanthera mejicana*), considerada por los chamanes más adecuada en toda pérdida extraordinaria de sangre, con otra planta indicada para las hemorragias, *sona punta lansa* o *lu punta lansa* (*Columnea spathulata*). Por otra parte, las relaciones entre la orina y la concepción se expresan simbólicamente por ligeras prohibiciones que afectan a la mujer embarazada: si orina en un cruce de caminos, podrá dar a luz a un niño sin cabellos. Pero, como hemos visto, las relaciones entre la orina y la sangre uterina se extienden a la orina de los hombres cuando han tenido relaciones sexuales con mujeres durante su período menstrual. Varias mujeres han expresado la idea del riesgo que sufriría el hombre de ser contaminado por la suciedad que lleva la sangre menstrual. Sin embargo, no se puede hablar de tabú en sentido estricto y la apertura de espíritu de las jóvenes les permite intentar nuevas fórmulas venidas del exterior cuando tratan de tener hijos.

De hecho, las relaciones sexuales no son objeto de conversación con extraños, sobre todo si son del sexo opuesto, y, durante mi trabajo de campo, ni los hombres ni las mujeres, salvo los que se tomaban en serio su tarea informativa, se atrevían apenas a extenderse sobre el tema. Por otra parte, si las relaciones extraconyugales son objeto de debate frecuente, la práctica sexual como tal no parece ser un tema de conversación habitual fuera de un reducido círculo de confianza. Sin embargo, un vistazo al léxico –aunque esto tenga algunos riesgos– deja entrever el papel de la

mujer tanto en las relaciones sexuales como en la concepción. *Sona* (mujer) podría ser dividida en dos raíces, *so* (vagina) y *na* (niño); de hecho, el radical *so* se utiliza para referirse a la mujer en varios registros como los del parentesco: *naso* (hijo mujer/vagina) para la nuera, *akoso* (hermano mujer/vagina) para la esposa del hermano de un hombre o *soki* (mujer/vagina hacer) para la hermana de un hombre. El propio acto sexual se expresa de varias maneras, algunas más neutras como *muna jae* (desear, amar) y otras consideradas más vulgares sobre todo por las mujeres, como *sokino* (vagina hacer). Los hombres utilizan generalmente esta expresión o el verbo *delanno* (subir, cubrir), mientras que las mujeres emplean *muna jae* o bien términos que hacen referencia, no tanto a su participación como al acto mismo, tales como *oisa u oino* (unir).

Cuando el acto sexual conduce a la concepción, es llamado *na wino* (niño entrar) y a la mujer embarazada se la llama entonces *sona na pun joe* (mujer niño puesto es). Sin embargo, como ya hemos visto en el segundo capítulo, el feto no empieza a hacerse persona (*tsachi*) hasta el tercer mes aproximadamente, cuando ya no tiene apariencia de *asan bolonka* (coágulo de sangre). Durante el resto del embarazo de la mujer, el feto se va desarrollando y se puede entonces hablar de *nanaka silon inaka*, o también de *na molde ika jon*, expresiones que significan “*tsachi* desarrollándose”, a las que hay que añadir *tsachi puka kinae* que significa “el cuerpo de *tsachi* que se hace”.

La participación de la mujer en la constitución del nuevo ser se considera mínima, reducida a la de contenedor que permite al niño desarrollarse. La sustancia esencial del feto se suele atribuir enteramente al esperma (*tulu / numi pi* –lit.: pene agua o líquido). Esto procede del hecho de que “de las mujeres no emana un líquido visible en el acto sexual”. Si nos situamos en el ámbito mitológico, en la totalidad de los relatos que tratan de transformaciones en las cuales las mujeres tsachila se unen a personajes que han tomado la apariencia tsachila, los hijos nacidos de estas uniones mixtas toman a su vez, antes o después, la apariencia del padre cuando dejan el hogar. Aunque, en principio, todo parece indicar que es el semen masculino lo que transmite la vida al feto, queda abierta la hipótesis de un predominio de la apariencia no humana en el caso de una *unión entre especies*⁸.

8 Aunque menos frecuentes, existen mitos en los que los animales toman una apariencia femenina:

Llegar a la vida

Durante el embarazo, las mujeres van a casa del *pone* dos o tres veces, sobre todo a partir del cuarto mes de gestación y con más frecuencia cuando se aproxima el momento del parto. No se trata de prevención en el sentido médico ni de consulta sobre la salud de la madre, sino de sesiones de limpieza destinadas a evitar los malos espíritus que puedan entorpecer el desarrollo normal del niño⁹. El *pone* no es la persona que le ayudará a nacer pero a veces ocurre que la mujer se pone de parto durante su visita al chamán, y él, igual que los demás hombres del grupo, debe desplegar su sabiduría en esta ocasión. Los Tsachila, a diferencia del mundo andino, no tienen la figura de la partera o comadrona dotada de poderes sobrenaturales y de experiencia en la asistencia a las mujeres en el momento del parto. Entre los Tsachila adultos, todo el mundo, hombre o mujer, puede conocer las técnicas elementales para asistir a una parturienta y sólo con la práctica se adquiere esta experiencia. Así es como Agustín se hizo *na kesa karimin* (el que sabe sacar al niño, de *na* –niño–, *sakari* –salir, del castellano sacar– y *mi* –conocer–), y hoy es “partero” experimentado. Según su relato, en el primer embarazo de su mujer, se encontraban en casa de uno de los *pones* más famosos para una “limpieza”¹⁰, cuando

ver por ejemplo *Dilin* (“La mujer grillo”) en Calazacón et al. (1985: 234-237). En este caso, los niños también tienen la apariencia de la madre; por supuesto, se trata de padre desconocido que habría podido ser un grillo, ya que la transformación de la mujer tiene lugar cuando ya ha dado a luz. De todas formas, una comparación con los corpus mitológicos de otros grupos amerindios (Rivera, 2006; Ortiz, 2006) hace pensar que la identidad humana prevalece sobre el género en la procreación (ver Ventura, 2008: 113-129), o incluso que es la apariencia no humana la que predomina, en un sistema que no establece una distinción radical entre humanos y no humanos.

- 9 El relato *Otonkoro* hace referencia a un embarazo no aceptado socialmente, entre una mujer tsachila y un gusano. Como en los demás ejemplos míticos en los que la concepción tiene orígenes ilícitos, aquí el embarazo se revela extremadamente largo y a la mujer le cuesta dar a luz, razón por la cual la única solución que queda a la familia es la de recurrir a un chamán. Este prescribe el final del embarazo por medios muy contundentes –aplastar el vientre de la mujer con una *pitsa* (*Inga spectabilis*)– lo que acarrea la muerte de la mujer embarazada. En los mitos, como en la vida cotidiana, la intervención de los chamanes en los acontecimientos ligados al alumbramiento sólo tiene lugar en situaciones excepcionales. Ver *Oton Koro* en Calazacón et al. (1985: 194-201).
- 10 Carmelina concibió a su primer hijo siendo soltera, y por esa razón los líderes de la comunidad la castigaron dándola a un hombre de más edad de otra comuna. Como esta situación podía provocar riesgos para el niño, iba más a menudo a ver al chamán durante su embarazo.

Carmelina, su mujer, se puso de parto. La dejó en manos del *pone* y se fue a la comunidad de su suegra para avisarla. En el segundo parto, se encontraban ya en la comunidad de la suegra y fue el cuñado de Carmelina el que la asistió cuando llegó el momento. Agustín aprendió así, por observación, cómo hacerlo y a partir del tercer hijo –tuvieron otros cuatro– asistió él mismo a su mujer. Según él, a partir del sexto mes de embarazo se deben dar masajes a la mujer para que el niño se coloque en buena posición y hay que seguir haciéndolo cuando llegan los dolores del parto. Es durante este período cuando la mujer puede ir varias veces al *pone*, que le prescribe *supuka*, los baños de vapor producido por piedras calientes en contacto con mezclas de hojas medicinales, tan comunes en el sistema fitoterapéutico tsachila. Estos baños tomados con regularidad le evitarán tener calambres (*enpo*) en el parto.

Cuando la mujer va a dar a luz, (*na kika*, lit.: niño nacer), se pone en cuclillas –sólo las mestizas paren tumbadas, dicen las Tsachila– colocando una tela debajo de sus piernas abiertas. Antigamente ponían hojas grandes que hacían la función de cama, y la mujer se agarraba con las manos a una cuerda o liana preparada para la ocasión (*kaboteleka*, lit.: cuerda –*kabo*–, de cabo en castellano, atada –*teleka*–). Hace mucho tiempo las mujeres parían solas en la selva, agarradas a un tronco de árbol y completamente agachadas: una anciana me contó cómo había tenido de este modo a sus seis hijos. Eso explicaría por qué los Tsachila siguen considerando el parto como un acto muy poco ritualizado, que necesita siempre una gran discreción. Eso explicaría también la falta de la figura de la comadrona, tan importante en la tradición andina e hispánica, y la proximidad contemporánea entre las técnicas del parto en casa de las mujeres Tsachila y las que están en vigor en las culturas mestizas de los alrededores.

La persona que asiste a la parturienta se coloca detrás de ella y le da masajes en la espalda y en el vientre partiendo del pecho, empujando a la mujer hacia arriba. Los masajes se llevan a cabo con ayuda de aceite o de una grasa tibia, lo que permitirá a la mujer parir sin dolor. Una bebida cocinada: mezcla de aceite, *punpu tape* (*mamafana* en castellano, *Adenostemma platyphyllum*, cf. *Adenostemma lavenia*, cf. *Clibadium eggersii*), *piyo a* (pelo de choclo en castellano), *tsasenko* (conocido en castellano

como ajo macho, cf. *Mansoa hymenaea*) rallado y, si es preciso, cuerno de ciervo también rallado —que los hombres conservaban antiguamente cuando el ciervo era una pieza de caza corriente y que hoy compran en el mercado— permitirá atenuar los dolores de la mujer.

Cuando nace el bebé (*na ika*, lit.: niño venir), se corta el cordón umbilical (*ban sili*) con unas tijeras o con un cuchillo que han reemplazado al bambú de antaño. El corte del cordón (*ban sili poreka*, lit.: placenta cordón cortar) lo lleva a cabo una de las personas que asisten al parto, sin prescripción, siendo la suegra o la cuñada las que están más próximas físicamente y por lo tanto las que suelen hacerlo; si la madre no vive lejos y se la ha podido avisar, también puede hacerlo ella. Cuando no hay mujeres en los alrededores, se puede encargar un hombre. Una anciana tsachila me habló claramente de la prohibición que tiene el esposo de hacerlo. Pese a ello, Agustín cortó el cordón de sus cuatro hijos, a falta de otros miembros de la familia o del vecindario. Por otra parte, Paul Rivet (1905: 200) parece decir que el esposo a principios del siglo XX podía asistir a su mujer en el parto y cortar el cordón. De hecho, el parto tiene lugar en la intimidad pues se recomienda una gran discreción para favorecer la llegada del recién nacido. Así es como la parturienta, normalmente, no está rodeada más que de una o dos personas que la asisten y al resto de miembros de la familia se les pide que, en lo posible, esperen fuera, sin lo cual, el niño no se atrevería a salir.

Después del corte del cordón umbilical, el partero o la partera lava al recién nacido con el aceite que, durante el embarazo de la mujer, había sido *fulusa*, soplado¹¹ por el chamán, en sus visitas¹². Después de secar al niño con algodón natural, se le envuelve en un paño limpio y sólo al día

11 Traducido literalmente al castellano por soplado, este término se utiliza en el mundo de los curanderos y de los chamanes para indicar el acto por el cual el oficiante rocía de alcohol de caña a una persona o a objetos tales como lociones, con el fin de impregnarlos de *mowin* o de lanzarles un maleficio particular.

12 Varias personas aseguran que “antiguamente” le lavaban con agua tibia y jabón comprado en el mercado del pueblo, pues las plantas que producen jabón —*siwari sili* y *wawaro tape*— sólo se consideran convenientes para lavar la ropa. Estas nuevas aplicaciones podrían deberse a la intervención de las comadronas mestizas cada vez más frecuente, así como a una influencia médica debida al aumento de los partos en el hospital, puesto que una gran parte de las mujeres con varios hijos han dado a luz allí al menos una vez por diversas razones (riesgo para la madre o para el niño).

siguiente se le pondrá la vacuna antitetánica. La mujer, entre tanto, toma un poco de alcohol de caña con canela para aliviar los dolores después del parto. Para evitar la coagulación de la sangre, se hace un emplasto con cenizas calientes envueltas en una hoja de *bakwa* y con él se masajea el vientre de la mujer.

Si hay hemorragia, se recomienda la infusión de flores de *alochi* (*Brownea multijuga*, clavellín o flor de Mayo en castellano). Durante los ocho días siguientes, la mujer sufre grandes pérdidas de sangre y tiene que bañarse en agua caliente con una cocción de hojas preparadas para la ocasión, la mezcla clásica para baños calientes (*loban tape*) o también hojas de *mu* (*urucú*, *Bixa orellana*), de sanjuanito y de *wanabana* (del castellano guanábana). Será necesario esperar cuarenta días para que los esposos puedan tener relaciones sexuales, pero podrán dormir juntos inmediatamente después del nacimiento. Durante tres o cuatro días, la mujer reposa; antes lo hacía en una cama preparada para la ocasión con grandes hojas secas de plátano (*ano jakiya*) que cambiaba todas las noches teniendo cuidado de quemarlas fuera de la casa para evitar la llegada de *luban oko*, atraído por la sangre. También los restos de sangre que hubiera en la casa se cubrían rápidamente con cenizas pues supuestamente el fuego alejaba a *luban oko*. Karsten (1988 [1924]: 64) menciona la dieta a la que debía someterse el esposo durante todo el tiempo en que su mujer perdiera sangre.

La placenta (*ban*) se envuelve con una hoja de *kama* (*Xanthosoma undipes*). El paquete (*putsa*), tiene que colgarse en la copa de un árbol grande. Si se cuelga bien en lo alto del árbol, si no se vuelve allí, si no se habla de ello con nadie, se evita que la placenta quede al alcance de los humanos —que podrían utilizarla para maleficios— o de los animales, así como de los malos espíritus ya que éstos, igual que los humanos, pueden ser fácilmente engañados pese a su ubicuidad circunstancial. El *ban* se quedará en el árbol hasta que se pudra. Actualmente, a veces, se envuelve en una hoja de *kama* o de *bakwa* y además en una bolsa de plástico que lo aísla mejor y acelera su podredumbre. Se trata, no sólo de esconder la placenta, sino también de transmitir el poder del árbol al niño para evitarle una enfermedad cualquiera o la muerte, razón por la cual el árbol tiene que ser especialmente fuerte. El *aserode* (culo negro en castellano) y

el *alochi* se consideran árboles lo bastante fuertes y ambos son utilizados por los *pones* como remedios contra la debilidad. Desideria, una anciana de Cóngoma, colgó el *ban* de su hija en la copa del árbol ribereño *arin pele* (coco en castellano, diferente del *Cocos nucifera*) pero Agustín asegura que éste no es lo bastante fuerte para tener la placenta.

Las jóvenes que han sido asistidas por mujeres mestizas insisten en la necesidad de enterrar la placenta para evitar enfermedades a los animales domésticos, que podrían tragarla si simplemente se tirara, pero las mujeres de más edad hablan del riesgo que el enterramiento comportaría para los bebés, condenados, en ese caso, a no desarrollar los dientes. Se dice que antiguamente los Tsachila enterraban la placenta, y después plantaban semillas de plátano por encima. Pero la experiencia demostró que esto hacía morir los brotes y desde entonces la cuelgan de un árbol fuerte. Karsten (1988[1924]: 64-65), que no hace referencia a la placenta, cuenta que en la época de su estancia, los Tsachila depositaban el muñón del ombligo desprendido en una lama de bambú que se guardaba en un sitio preciso del tejado hasta que el niño creciera. Se suponía que tirarlo provocaba su muerte. Como hoy son los mestizos los que entierran la placenta, el relato actual bien podría ser una explicación *ad hoc* que da origen a la práctica contemporánea y la refuerza. Parra y Virsano (1994: 213) describen una situación parecida entre los Awa¹³ del Sábalo, en Colombia: estos indígenas envuelven la placenta en hojas de bijao y el padre, o bien la entierra en el sitio donde tuvo lugar el parto, o bien la cuelga en lo alto de un árbol, preferiblemente de *mascare*, lo que hará que el niño crezca vigoroso y con buena dentición. Si la cuelga en lo alto de un árbol, pone

- 11 Traducido literalmente al castellano por soplado, este término se utiliza en el mundo de los curanderos y de los chamanes para indicar el acto por el cual el oficiante rocía de alcohol de caña a una persona o a objetos tales como lociones, con el fin de impregnarlos de *mowin* o de lanzarles un maleficio particular.
- 12 Varias personas aseguran que “antiguamente” le lavaban con agua tibia y jabón comprado en el mercado del pueblo, pues las plantas que producen jabón –*siwari sili* y *wawaro tape*– sólo se consideran convenientes para lavar la ropa. Estas nuevas aplicaciones podrían deberse a la intervención de las comadronas mestizas cada vez más frecuente, así como a una influencia médica debida al aumento de los partos en el hospital, puesto que una gran parte de las mujeres con varios hijos han dado a luz allí al menos una vez por diversas razones (riesgo para la madre o para el niño).
- 13 También conocido como Awa-Quaiquer, este grupo étnico habita a ambos lados de la frontera ecuato-colombiana y lingüísticamente está próximo a los Tsachila.

allí una cruz para ahuyentar a los espíritus que presienten la sangre. Los Awa tratan de seguir la misma práctica para todos sus hijos y, ya se trate de colgar la placenta o de enterrarla, la única razón para seguir uno u otro es la costumbre observada en sus padres. En otras poblaciones de frontera de colonización, existe una cierta ambigüedad en este tema: Peter Gow cuenta que entre los indígenas del Bajo Urubamba, en Perú, la placenta se tira al río para ahuyentar a los malos espíritus, mientras que Matteson, uno de sus predecesores con los Piro, describía en los años cincuenta su enterramiento al pie de un árbol (Gow, 1991: 153). Por otra parte, los Tsachila hacen una diferencia en el tratamiento del feto procedente de un aborto, natural o provocado, entre ellos y los mestizos: éstos tienen la costumbre de enterrarlo bajo el hogar de fuego, mientras que los Tsachila lo hacen muy lejos, en plena selva sin que nadie pueda dar la razón para ello.

Antiguamente, los Tsachila fajaban al bebé en una plancha de madera normalmente de *kantare chide*, llamada *piranchi*, para que el niño creciera bien derecho y evitar que desarrollara una cabeza demasiado grande; eso les hacía un cráneo aplastado, considerado como signo de belleza. Tres agujeros permitían atar al niño a la plancha a la altura del tórax, del vientre y de los pies, quedando los brazos también atados. La mayor parte de los que hoy son jóvenes han tenido este tratamiento durante su más tierna infancia y exhiben sus bonitas cabezas planas, pero son muchas las mujeres que ya no practican esta costumbre con sus hijos. Aunque siguen, no obstante, fajándolos con una tela alrededor de todo el cuerpo, incluidos los brazos, durante los dos primeros meses, para evitar tanto las torsiones como los arañazos en la cara o en otros sitios. Así, pueden estar acostados en hamacas especialmente concebidas para los bebés (*na kuyan*) que se cuelgan en las ramas de los árboles a la sombra, con clavos o con un palo clavado en diagonal en el suelo de la casa o sus alrededores. Rivet (1905: 189) mencionaba esta práctica a principios del siglo XX, señalando que en ese momento no estaba generalizada, como tampoco lo está hoy. Añade a la descripción que los adultos iban aumentando la presión del niño contra la madera, apretando más día tras día, el tejido en el que estaba envuelto el cuerpo, contra el *piranchi*. El objetivo era aumentar progresivamente el efecto de la deformación del cráneo, que se prolongaba durante los tres primeros meses de vida del niño.

El chamán que, como se ha dicho no interviene durante el parto, tampoco es necesario para prestar los primeros cuidados al niño. Los Tsachila no recurren a él salvo en caso de mal de ojo al que los niños son muy sensibles debido a su fragilidad y debilidad, siendo el síntoma indiscutible el llanto excesivo del niño. La propia madre es capaz de diagnosticarlo fro-tándole un huevo en el cuerpo y abriéndolo después en un recipiente: determinadas formas que tome la clara del huevo lo pondrán de manifiesto. Sólo entonces decide la familia llevarlo a casa del *pone* para que le haga “una limpia” o, a falta de *pone* cercano, a casa de un *wepana kasikamin*, un experto en la eliminación del *wepana*, afección popularmente conocida en toda América Latina como espanto. También puede ocurrir que sea la madre la que esté alcanzada de *wepana* y que el niño se haya contaminado. Entonces la mujer también será sometida a una limpia por el chamán o por el *wepana kasikamin* con ayuda de un huevo, de *warente* (el alcohol de caña de azúcar fermentada) y de manojos de hierbas. Pese al carácter condicional de estas afecciones, las familias hacen casi siempre una visita al chamán en las primeras semanas de vida del recién nacido igual que durante el embarazo, pues siempre existe el riesgo de que le dé un mal aire (*piyan oko wuu kimin joe*). Una solución corriente en espera de que la mujer pueda andar hasta la casa del *pone*, es la cremación de un preparado de hierbas hoy de tradición hispánica, como el romero y el palisandro, que reemplazan a los elementos tradicionales destinados a ahuyentar a los malos espíritus y el mal aire, sobre todo el humo del ají o de los termiteros. Esta mezcla llena de humo día y noche el lugar donde se encuentra el niño.

Además de los malos espíritus, existe un riesgo real de que el niño sea atacado por el *chiyaku*, traducido en castellano por tétanos. Se trata de una correspondencia en los síntomas y en los efectos, pues el *chiyaku* se manifiesta durante los primeros días de vida del niño por torsiones del cuerpo, expulsión de espuma por la boca y la muerte, igual que en el tétanos. Uno de los ancianos Tsachila que reflexionaba sobre ello comparaba el *chiyaku* con el trapiche, pues el efecto en el niño es el mismo que el del molino al triturar la caña de azúcar. Pero el origen del *chiyaku* ha sido mucho más elaborado por la tradición tsachila. En efecto, los árboles grandes poseen un *mowin* (especie de fuerza espiritual de la que hablare-

mos más adelante) muy potente, que atrae sobre todo a los recién nacidos causándoles enfermedades irreversibles dada su fragilidad y el hecho de que su desarrollo está todavía incompleto. Ésta es una de las razones que impide al padre, durante al menos el primer mes de vida del recién nacido, abatir árboles. Si lo hace, tiene que evitar el contacto con su hijo. Entre el *mowin* de los grandes árboles se encuentra el denominado *chiya-ku*. Éste se introduce en el cuerpo por medio de un polvo (*chide seiton luku*) que emana de las hojas de estos árboles cuando sopla un viento muy fuerte; el riesgo de ser alcanzado aumenta para los adultos cuando éstos tienen una herida que facilita su rápida introducción. La vacuna del tétanos sustituye al remedio antiguo, diferente si se trataba de una herida —que había que limpiar con leche de *tsotsola* (copal en castellano, *Protium tenuifolium*)— o bien de la afección de los recién nacidos —curable con una bebida a base de *chiyaku tape* y baños calientes preparados con una cocción de la misma planta mezclada con otros vegetales considerados calientes, como *punta lansa* (*Columnea spathulata*). Sin embargo, esta preparación no se administraba nunca de forma preventiva como se hace ahora con la vacuna, que por otra parte ha sido totalmente incorporada a las prácticas que rodean al parto.

El padre, por su parte, no tiene ninguna restricción en lo que se refiere a las salidas de caza. Muy al contrario, debe hacerlas más a menudo pues el estado de su mujer la obliga a alimentarse mejor. Las sopas de pescado y de pollo revitalizan a la madre, que toma regularmente *lun mala* (también llamada *mala chukula*, chicha de maduro en castellano, plátano maduro hervido, batido y no fermentado), a la que se atribuye la virtud de favorecer la subida de la leche materna en el nacimiento de los bebés, que mamarán hasta la edad de uno o dos años.

La persona y sus componentes

Como acabamos de ver, el nacimiento no es un acto público. Durante el embarazo, que puede ser objeto de conversaciones en sí mismo, las mujeres no hablan de la vida del futuro bebé. Eso se debe tanto a la falta de proyección de la vida cotidiana hacia el futuro, como a la discreción que

debe rodear todo acto importante de la vida individual de los Tsachila, tal como ocurre con las enfermedades y las curaciones. No existe un ritual destinado a hacer entrar al recién nacido en sociedad. La primera etapa de su existencia está siempre rodeada de precauciones y cuidados que le permitan alcanzar la completud, que no llegará hasta que el niño muestre su independencia, la capacidad de actuar, de moverse, de andar solo, gracias a la presencia de un *tenka* que le permita la vida como persona.

Volviendo a las consideraciones expuestas en el segundo capítulo, existe una relación muy estrecha entre el cuerpo humano (*tsachi puka*) en su sentido orgánico y el *tenka* con su doble sentido orgánico –corazón– e inmaterial –capacidad de actuar y de reaccionar, alma. La persona madura, completa (*tsachi puka*), homónimo del término empleado para hablar del cuerpo humano, (*tsachi puka* también) no llega a ser así hasta que el niño respira, momento en el cual se utilizan también otros términos más cargados de ternura como el de bebé (*tsotsoka*, con el sufijo *ka* indicador de completud). Algunas mujeres tsachila creen que al cabo de unos seis meses de embarazo, cuando el niño empieza a moverse dentro del vientre de la madre, tiene ya su *tenka*, considerado para esto tanto alma como corazón ya que la primera habita el segundo. En cambio, otras creen que es en el momento mismo en que el niño respira, cuando toma el impulso de la vida, cuando expresa la presencia del *tenka*. Aquí es el *tenka* como corazón, órgano corporal necesario para la respiración; pero es también el *tenka* como capacidad de reacción ya que, como vimos antes, hay también otras que creen que el niño muestra definitivamente su *tenka* sólo cuando aprende a andar. Ahora bien, hay otra noción que interviene decisivamente en la constitución de la persona, *silon*, que se desarrolla, como el *tenka* y el cuerpo, en el seno materno y seguirá con la persona hasta la muerte. *Silon* se ha descrito como la fuerza de la vida, como la vida misma, y si bien algunos Tsachila establecen una clara diferencia entre éste y el *tenka* –limitando éste último ya sea al corazón físico, ya sea a la conciencia y a la capacidad de reaccionar, al pensamiento, y situando el *silon* en el seno del *tenka* en el sentido de la conciencia– varios Tsachila otorgan una coincidencia de atribuciones a estos dos componentes, lo que conduce a una utilización indiferenciada de ambos términos. Estas opiniones, aparentemente contradictorias, no lo son del todo pues se podría

considerar que la adquisición del *tenka* y del *silon* se produce de manera conjunta y progresiva. La primera expresión de las dos es la movilidad sin conciencia, que se hace consciente con la capacidad de andar, definitivamente razonante en la edad adulta, se va debilitando con las enfermedades y debería extinguirse con la muerte. Para entender mejor este desarrollo progresivo de la persona, es preciso analizar ahora sus componentes y tratar de deducir el marco semántico en el que se despliega este concepto.

Tenka, silon

Los Tsachila aprenden por la cabeza. Ésta (*misu*) es el depósito y el instrumento del saber (*miino*), y todo hombre al que se considere gran conocedor será designado como *miya*, el jefe, el que conoce. Conocer, saber, está además asociado al lenguaje: los Tsachila llaman a la lengua, como órgano corporal, *mikaka* (de *mi*, saber y *kaka*, ojo, fruto, elemento cumplido)¹⁴. Sin embargo, los Tsachila expresan el “pensamiento” por el corazón como ocurre entre otros grupos amerindios (Surrallés, 2003): el tsafiki posee al menos una veintena de giros que indican el concepto occidental de pensar¹⁵, todos procedentes de la raíz *tenka*. *Tenka*, como hemos visto, se traduce fuera de contexto por corazón, pero utilizado de manera más genérica para referirse al tórax, incluyendo tanto el pecho como el corazón, aunque el tsafiki distingue “tórax”, *tenka chide* (literalmente “árbol o palo¹⁶ del corazón”) y corazón, *tenka nika* (literalmente, grano o semilla del corazón). Todos los humanos están dotados de *tenka*, pero el que no llega al nivel estándar de la lógica, hace tonterías, olvida cosas o se equivoca, será acusado de *tenka iton*, de no tener corazón o capacidad de pensar, mientras que aquel al que se le reconoce una gran

14 La relación entre el jefe (*miya*) y la capacidad oratoria (por lengua, *mikaka*) forma parte de las asociaciones de atributos otorgados a los ‘titular chiefs’ según las tipologías evolucionistas desarrolladas para América especialmente por Lowie (1948) y revisadas después por Clastres (1962 y 1980).

15 De nuevo agradezco a C.S. Dickinson por haberme facilitado la lista de las locuciones existentes en tsafiki que designan el concepto occidental del verbo “pensar”.

16 En tsafiki (*chide*), como en castellano de Ecuador (palo), se utiliza el mismo término para palo que para árbol.

capacidad intelectual será considerado *tenka pun* (que tiene pensamiento, que es inteligente)¹⁷.

De hecho, independientemente de la localización de esta atribución, *tenka* remite directamente al órgano corporal visible y tangible ya que todos los animales que lo poseen corresponden exactamente a los que están dotados de una caja torácica, como los mamíferos y las aves, pero también de pulso vital, como los peces y los reptiles.

Tabla 1
Algunos términos formados a partir de la raíz *ten*

Tenfeno (corazón - vencer, llegar a)	Esforzarse
Tenhino (corazón - hacer, llevar a ser)	Darse cuenta, descubrir
Tenjano (corazón - venir)	Tener una opinión
Tennano (corazón - acercarse)	Creer que, estar casi seguro
Tenpano (corazón - hablar)	Discutir, planificar
Tenrano (corazón - estar en posición)	Creer, confiar en, Tener en la cabeza
Tenwiyano (corazón - casi)	Descubrir casi
Tenkabe nenano (corazón - asociativo - andar)	Tener cuidado con
Tenkachike (- yo femenino /yo genérico)	Para sí mismo
Tenka iton (tenka - no tener)	Tonto, idiota
Tenka kano (corazón - tomar, recoger)	Pensar, animarse, darse cuenta
Tenka kirano (corazón - mirar)	Observar, mirar atentamente, pensar bien
Tenka kuwano (corazón - dar)	Dar una opinión sobre algo
Tenka manta (corazón - otra vez)	A sí mismo
Tenka miino (corazón - saber, aprender)	Adivinar, presentir
Tenka muna (corazón - deseo)	Por gusto
Tenka oko (corazón - espíritu, rico)	Inteligente, sabio
Tenka sulono (corazón - saltar)	Agitar el corazón, trastornar el espíritu
Tenka tano (corazón - tener [para los objetos físicos])	Ser inteligente
Tenka puno (corazón - tener una calidad de)	Tener talento
Tenka weno (corazón - mover)	Latir el corazón [el corazón late]

17 En tsafiki hay varias locuciones y palabras utilizadas para insultar o simplemente referirse a la tontería o a las personas torpes. Es interesante señalar que entre las más utilizadas, está *tonki*, especie de caracol enorme comestible casi desaparecido en la región, que significa la lentitud, y *epela* (mudo), para referirse a la falta de capacidad comunicativa.

Por otro lado, poseer *tenka* –provisionalmente “tener la capacidad de pensar o de movilizarse”– no puede considerarse como “estar dotado de capacidad comunicativa” aunque esta acepción parecía estar asociada a la otra a primera vista. Entre los personajes que interactúan con los humanos –de los cuales los más frecuentes son los espíritus, los mamíferos y las aves– se encuentran también las serpientes, especialmente *tsapini*, que suelen aparecer también como interlocutores de los humanos en los mitos, y que representan incluso espíritus auxiliares para algunos chamanes, es decir, que se comunican. Ahora bien, las serpientes, aunque no posean *tenka*, en el sentido físico, sí lo tienen en cambio en el sentido de capacidad de razonamiento, es decir, como aptitud para reaccionar frente a los acontecimientos y a las relaciones intersubjetivas en una interacción elemental (una serpiente que se cruza con un humano, se queda con los ojos fijos y luego huye). Desde cierto punto de vista, toda demostración del instinto de supervivencia de cualquier ser, se atribuye a su *tenka*, y en este sentido el tratamiento es el mismo para los hombres, las mujeres y los animales. Así, el reino vegetal, especialmente los grandes árboles, supuestamente tiene también *tenka*, por el hecho de tener las respuestas necesarias para asegurar su supervivencia en su entorno, tal y como lo expresó Eduardo, uno de los chamanes con los que hablé a veces de este tema.

Tabla 2
Términos que indican “estados subjetivos” a partir de la raíz *ten*

Sonban <i>tenka</i> (fuerte - corazón)	Valiente
Tenka kano (corazón - tomar, recoger)	Animarse, pensar, darse cuenta
Tenka muna (corazón - deseo)	Por gusto
Tenka sulono (corazón - saltar)	Agitar el corazón, perturbar el espíritu
Tenka weno (corazón - mover)	Latir el corazón
Tenpano (corazón - hablar)	Discutir (enérgicamente)
Tenrano (corazón - estar en posición de)	Confiar
Lu <i>tenka kano</i> (vergüenza - corazón -tomar)	Tener vergüenza

Tabla 3

Términos que indican “estados subjetivos” no compuestos a partir de la raíz *ten*

Asan sonban (sangre - fuerte)	Rabia
Jele (miedo / selva / grande)	Miedo
Jeleino (miedo / selva / grande - Llegar a)	Temer
Kaka (onomatopéyico)	Reír, sonreír
Kurano (cada uno / celos - infinitivo)	Estar celoso
Laki ino (triste - llegar a)	Estar triste, lamentar
Laki jano / laki rano (triste - ir)	Amar, tener piedad, estar pensando
Laki tano (triste - tener)	Dar pena, compadecer, estar triste
Mukeno (deseo - hacer)	Desear (objetos físicos)
Munaino (deseo - llegar a)	Enamorarse
Munajano (deseo - ir)	Amar, desear (a una persona)
Munarano (deseo - estar en posición de)	Necesitar
Pansi (quizá / hablar - grado)	Contento, alegre, tranquilo, olvidar
Papun (hablar - poner)	Enfadado, furioso
Son jun (alegre/vivo/desperto/tranquilo -estar)	Estar contento, estar vivo
Wareno (llorar)	Llorar
Yuka kurano (malo - cada uno/celos)	Odiar, calumniar

Así el *ten* expresa tanto la inteligencia como la capacidad de supervivencia, que es en definitiva la aptitud para reaccionar, tanto en el sentido de dar respuestas rápidas e inteligentes a las contingencias, como sencillamente en el de moverse. La sola capacidad de moverse es suficiente para caracterizar el *tenka*, como demuestra la atribución de *tenka* a *To ayan* (la madre de la tierra), esta entidad que habita bajo la tierra y cuya única actividad conocida es moverse ligeramente de vez en cuando, provocando así los temblores de tierra. Según Agustín, estas pequeñas reacciones se deben a su *tenka*, a *To ayan tenka* pero solamente porque, según él, la madre de la tierra es de hecho *Sonpura*, uno de los malos espíritus más temibles al que los chamanes consiguieron atar en el tiempo mítico para evitar los seísmos.

Tenka se puede concebir también como la capacidad de producir emociones. No sólo porque los estados subjetivos clasificados como emociones en la tradición occidental se expresan a veces por la palabra *tenka* (un

cierto número de expresiones que remiten a la emotividad están formadas partiendo de la raíz *ten*), sino también porque cierta acepción de la enfermedad, concretamente la que la tradición hispánica ha llamado mal de ojo, remite directamente al *tenka* como órgano abstracto, depósito de los estados subjetivos. Jacinto, un viejo Tsachila de Cóngoma, explicaba esta afección cuyo síntoma inmediato es la tristeza, mediante la introducción en el corazón de la víctima del espíritu de un muerto que vaga (cuando su *tenka* no ha sido enviado al mundo de los muertos). Así, es la melancolía del que mira al niño y a veces incluso al adulto, la que penetra en el *tenka* de éste por medio de *puyan oko*, el espíritu del muerto. Sin embargo, aunque algunos estados subjetivos están situados dentro del *tenka*, hay que reconocer que un gran número de términos que expresan estos estados no hacen referencia a la palabra “corazón”, su supuesta fuente, como se aprecia en los cuadros que presentamos.

Tenka como órgano corporal, corazón, expresa los estados que hacen referencia al espíritu, como hemos visto en el cuadro sobre el campo semántico de “pensar”. La razón, el pensamiento, la inteligencia, la capacidad de actuar y reaccionar, son atribuciones del corazón para los Tsachila. En cambio, a diferencia de otras sociedades amerindias, como los Candoshi de la Amazonía peruana estudiados por Surrallés (2003), los términos que conciernen a las relaciones de comunicación intersubjetiva, más próxima a las fuerzas de atracción —y que podrían estar asociadas al *mowin*— no proceden del mismo campo semántico. Derivan de varias raíces indicativas de estados diversos. Destaquemos, no obstante, la asociación entre la idea de “pensar” y la de “tristeza”, como en *laki rayoe* (estar triste) utilizada también para “estar pensando”.

Tabla 4

Palabras que indican “estados subjetivos” compuestos a partir del radical *pa*, *pala* y *pano*

Pamiyano (hablar -conocer -sufijo ?)	Importunar, enojar, contrariar
Pa kiraka (hablar - mirar)	Echar mal de ojo/ mirar enfadado
Mipano (conocer - hablar)	Indicar, señalar
Tenpano (corazón - hablar)	Discutir (enérgicamente)
Pa (hablar / irritar, enojar, enfadar)	Cólera, enfado, enfurruñamiento
Panhano (hablar - ?)	Preguntar, hacer una pregunta
Palaino (hablar - ? - llegar a)	Equivocarse, mezclar
Palano (hablar - ? - infinitivo)	Mezclar
Palapono (hablar - ? - poner)	Hacer equivocar, hacer confundir
Paino (hablar - llegar a)	Aconsejar
Paino (hablar - llegar a)	Enfadarse
Pajono (hablar - Clasif. verbal - infinitivo)	Escuchar / hacer ruido
Pakaano (hablar - mutuamente)	Combatir, batallar
Pakaka (hablar - ojo)	Rostro que causa miedo
Palakino (hablar - ?, hacer)	Importunar, enojar, contrariar
Pamiyato kirano (hablar - conocer ? - sufijo?, mirar)	Burlarse, bromear
Pa mukeno (hablar - deseo)	Enfurecerse, enfadarse, sin razón
Papun (hablar - poner)	Malvado, irritado, enfurecido
Pasuwano (hablar - causativo /impartir calidad /enfático?)	Importunar, enojar, contrariar
Pasuwakaino (hablar - causativo /impartir calidad enfático? - mutuamente)	Importunarse mutuamente
Pataano (hablar - ? - mutuamente)	Ser enemigo de
Pataatumin (hablar -? - sufijo que sustantiva)	Humilde

También es interesante señalar el paralelismo entre “estar vivo” (*son joe*), “estar despierto” (*son joe*) y “estar contento” (*son joe*), que nos recuerda el hecho de que la vida, la actividad y la movilidad están asociadas al *tenka*, como lo está el hecho de “animarse” (*tenka kano*).

En este sentido, *Sonpura*, personaje mítico ya mencionado, asociado a un mal espíritu (*seiton oko*), significaría etimológicamente “vida abandonada”, de *son* (vida) y *pura* (desecho) o “trozo de vida” si se toma *pura* en su sentido de “trozo”.

Se desprende, en lo referente al conjunto de términos que derivan de los radicales *pala* y *pano* –algunos de los cuales son indicativos de estados subjetivos–, una relación bastante directa entre la acción de hablar y algunos de estos estados hacia los interlocutores. Es decir, que el conjunto reúne un cierto número de relaciones intersubjetivas que se expresan tanto por la comunicación oral (hablar, discutir, preguntar, aconsejar, burlarse, equivocar), como por otros códigos de comunicación (enfadarse, señalar, echar mal de ojo). Observemos que existe cierta ambigüedad entre los significados de *pala* y *pano* y que podrían ser interpretados como radicales homónimos¹⁸. Pero la relación entre el significado de los tres, unido a la importancia de la oralidad, tanto en la comunicación pacífica como en las relaciones tensas de una sociedad no guerrera¹⁹, me hace inclinarse más bien por un solo campo significativo. De donde se desprende la consideración de la importancia de la palabra y de la comunicación codificada para el establecimiento de las relaciones sociales, de manera paralela pero opuesta a la comunicación no codificada que se establece por medio de otro componente de la persona que desarrollaremos más adelante, el *mowin*.

Así pues, uno de los elementos constitutivos de la persona viva es el *tenka*, una de las partes que no se pueden ver, pues *tenka* también es considerado como la energía que hace vivir a la persona, el pulso (*tenka kirano* tomar el pulso). En otro contexto, la ceremonia tradicional que permite enviar al espíritu del difunto al mundo de los muertos, *Pipowa*, se llama *tenka ereka* (enviar *tenka*), lo que permitiría traducir esta palabra también por “alma”. En efecto, si tomamos las acepciones del término castellano “alma”, podemos mantener para la traducción del término varios de sus sentidos estrictos, tales como “principio que da forma y organiza el dinamismo vegetativo, sensitivo e intelectual de la vida”, “sustancia o parte principal de cualquier cosa”, que se añadirían a otras acepciones de la palabra, como “viveza, espíritu, energía” y aquellas que aunque referidas exclusivamente a los seres humanos en castellano, expresan también el sentido

18 El Diccionario Tsafiki elaborado por Pikitsa (ver la “Nota sobre la transcripción del Tsafiki”) traduce *pa* por rabioso y *pano* por hablar. En efecto, es el uso corriente contemporáneo de estas dos raíces, tal y como las traducen los propios Tsachila. Pero, vista la similitud de los contenidos semánticos de estas dos raíces, se podría establecer una estrecha relación entre los derivados de uno y otro, al igual que con *pala* (mezclar).

19 Ver también el próximo capítulo.

de la palabra tsafiki *tenka*, tal y como lo he descrito antes, como “Sustancia espiritual e inmortal de los seres humanos”, o “Vida humana”²⁰. Sin embargo, *tenka* se puede traducir como alma solamente para las personas vivas; después, se hablará de *puyan oko*, el espíritu del muerto²¹. Después de la muerte, *tenka* no conserva el sentido de “alma” más que en el marco del ritual *tenka ereka*, cuando esta entidad se queda a mitad de camino entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Las personas vivas no tienen *oko* sino *tenka* y en el caso de que alguien sea visitado por una aparición con forma de persona viva, no es el espíritu de la persona el que aparece sino *luban oko*, el espíritu rojo que ha tomado su forma²², u otro *oko* cualquiera. Incluso durante los viajes del chamán cuando ingiere el alucinógeno *nepi*, se dice que es su *tenka* el que se va lejos (*yachi tenka loka jon*), su alma, pero no su *oko* (espíritu). En cambio *oko* es una entidad incorpórea que sale del *tenka* en el momento de la muerte para convertirse en *puyan oko* (el espíritu del muerto), o que existe independientemente de la humanidad. *Oko* no tiene *tsachika*, carne, *oko* no tiene cuerpo, se le ve y desaparece inmediatamente. Parece que se le ve especialmente en los viajes provocados por el *nepi*: *oko kirayoe* (de *kirano*, ver), dice el chamán; es la visión del mundo sobrenatural, muy diferente de los sueños del mundo onírico, en el que se ven revelaciones (*kipi kirayoe*), pero no espíritus. Ahora bien, *oko* es claramente esta forma incorpórea que los chamanes conocen bien, pero el término se utiliza también en la vida corriente para referirse a la sombra, la sombra de las personas, de los animales, de las plantas y de las cosas. En este caso, se le llama *oko pinchu*, refiriéndose *pinchu* a la fugacidad y a la imprecisión de la visión, razón por la cual *oko pinchu*, sombra, es homónimo de luciérnaga, el insecto que brilla intermitentemente en las noches del trópico, y del cual se dice también que representa la sombra de los muertos.

Una de las acepciones del *tenka* tal y como lo acabamos de describir, se superpone a la del término *silon*. En opinión de algunos Tsachila, lo que otorga al *tenka* la capacidad de conciencia, lo que le guía, es el *silon*,

20 Ver la entrada “Alma” en el Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia de la Lengua, vigésima Segunda Edición, 2001.

21 También llamado *puyanko* o *piyan oko*.

22 Ver los ejemplos más adelante.

traducido así como fuerza vital, como la vida misma. El *silon* se desarrolla en el seno materno al mismo tiempo que el *tenka* y el cuerpo. A partir de ese momento el *silon* se hace el dueño de la persona, el *tsakumin*, el que activa y dirige la vida. Así, cuando la persona cae enferma, los chamanes dicen que el *silon* se ha debilitado y su trabajo de curación consistirá en fortalecerlo. Cuando el *silon* se apaga definitivamente, cuando la persona ya no respira, sobreviene la muerte. Agustín decía que cuando una persona muere, este *silon* no se va a ninguna parte, y si los parientes próximos del difunto oyeran ruidos poco después de la muerte, sería *puyan oko*, el espíritu del muerto, el que molestaría a los vivos no su *tenka*, tampoco su *silon*. En cambio otros Tsachila consideran que lo que los chamanes envían a *Pipowa* en el ritual *tenka ereka* es precisamente el *silon*. Una vez, Matías, un viejo Tsachila que estaba hablando de este tema con Felicia cuya hija había muerto de un maleficio unos años antes, contó cómo el *silon* de ésta última lloraba y hacía ruidos, por lo cual emprendieron la celebración del ritual *tenka ereka* durante el cual el chamán le habló; poco después, el *silon* de la difunta volvió en forma de agutí. Matías y Felicia eran de la opinión de que era el *silon* de la hija muerta el que había tomado la forma de guatuso. El guatuso llegó muy cerca de la casa, lo que es muy poco habitual en este tipo de animales y por eso hizo sospechar a la familia. Para asegurarse, lo mataron y lo pusieron a hervir, pero era insípido, señal evidente de su identidad. Echaron el agutí a los perros y el *silon* de la difunta no volvió más. Observamos aquí la utilización del término *silon* con una de las acepciones atribuidas antes al *tenka*, extendiendo el significado del continente a su contenedor. Pero, a diferencia del *tenka*, el *silon* es exclusivo de los humanos y de algunos animales, mientras que los grandes árboles no lo poseen. Según Agustín, los que tienen el *silon* más fuerte (*sonba silon*) son los chamanes, que lo adquieren gracias a su capacidad de viajar espiritualmente hasta el sol. El sol, con la luna y las estrellas, pueden fortalecer un *silon* debilitado; la fuerza inherente de estas entidades no les viene de ningún *silon*: son eternas, por lo tanto no tienen *silon* pues éste nace y muere como la vida misma. En cambio Agustín se quejaba de que el *silon* de los Tsachila es cada vez menos potente: éstos ya no viven hasta los cien años como hacían aquellos que se alimentaban solamente de productos de la selva; la carne doméstica y los productos intro-

ducidos con la cultura mestiza –decía– son los responsables del debilitamiento generalizado del *silon* de los Tsachi.

Mowin, suman

Otro elemento se revela necesario para la vida activa de una persona tsachila: el *mowin*. Pero, una vez más, este elemento no es exclusivo de los humanos. El *mowin* de los grandes árboles era antiguamente uno de los seres temibles en toda salida al monte. Hablar del *mowin* como ente puede ser inexacto, pero los Tsachila le otorgan esta identidad cuando representan su imagen. *Mowin* es, en efecto, una fuerza incorpórea y etérea, más próxima al aire que a una masa material, pero que puede hacer su aparición en forma de persona cuando se hace visible. Aunque en el curso de las conversaciones he observado superposiciones de contenido entre los términos *mowin* y *oko*, parece bastante claro que no se trata de las mismas entidades. Los *oko* son verdaderamente seres sin carne con una fuerte identidad individual. *Mowin* en cambio es una fuerza inherente a un ser, humano, animal, vegetal o espiritual, que puede eventualmente vagar en busca de un nuevo ser cuando el que lo albergaba muere o no está ya disponible, pero que no tiene vida independiente. Así, para las personas, el *mowin* es un constituyente, que, presente desde el nacimiento, estará más o menos activado según las circunstancias de las trayectorias individuales. Los enamorados atraen a sus parejas gracias al *mowin* que, si no es muy potente, será activado por la sabiduría de un chamán. Los cazadores atraen a la caza también en virtud de su *mowin* que puede ser, del mismo modo, activado por el chamán pero también por el contacto con el *mowin* de ciertas piezas de caza particulares ya que los animales, a su vez, poseen *mowin*. Si el *mowin* de un cazador experimentado vaga por la selva después de su muerte hasta que encuentre un nuevo *tsakumin* (dueño), las personas también pueden ser atraídas por el *mowin* de los seres de la selva, sobre todo los grandes árboles como el *pechi chide* (*Ceiba pentandra*) y el jaguar. En cuanto a los chamanes, su *mowin* se va activando a medida que van aprendiendo y expresan este proceso por el fortalecimiento de las relaciones de comunicación y de amistad con ciertos *oko* así

como del *mowin* que las piedras chamánicas, herramientas indispensables de los *pones*, adquieren gracias a estos *oko*.

Existen, desde luego, diversas calidades de *mowin* y también diversos emplazamientos. Así, si los chamanes adquieren *janpeno mowin* (fuerza para curar) en el curso de su aprendizaje, los curanderos sólo adquieren *tede mowin*, fuerza en la mano, que les permitirá preparar los remedios²³. También hay que añadir el don para la siembra, el *sen tede*, equivalente a la fortuna (*suman*) para la pesca o la caza. Esta última también se puede activar por medio de encantamientos de los chamanes o a partir de ciertas hierbas que servirán también para contrarrestar la mala fortuna para la caza (de los cazadores, de los perros de caza), *pola*. Pero estas diferencias no llegan hasta la diversificación de los *mowin* dentro de una misma persona o entidad ya que sólo existe un *mowin*, que será benéfico o maléfico según las circunstancias. Éste, por lo tanto, se puede definir como una fuerza y, más concretamente, una fuerza de atracción. En efecto, *mowin* deriva de *mo* (deseo) y *win* (de *wino*, entrar), y es esta fuerza lo que permite una relación fluida, a veces draconiana, una comunicación, en definitiva, entre los humanos, los seres de la naturaleza y los sobrenaturales, de la que las personas tendrán necesidad en un momento u otro de su vida. Pero, más que marcar la identidad de los individuos, el *mowin*, como parte constituyente de la persona, ofrece una posibilidad de relación entre los diferentes individuos de la misma categoría o de categorías diferentes y así resulta ser un elemento que permite a la persona participar en la vida social en sentido amplio, incluyendo en esta noción la relación tanto con los Tsachila como con los individuos de otras especies. El *mowin* es, por tanto, la capacidad de comunicación y la fuerza, mientras que la sagacidad y la inteligencia, la conciencia, el instinto de supervivencia, los aporta el *tenka*. Uno de los personajes que expresa estas dos entidades de manera muy evidente es *Wela*, ese ser mítico ya citado, *tsachi kuwenta*

23 Distingo a los chamanes, considerados como verdaderos *pone* por los propios Tsachila, que han seguido todo el proceso de aprendizaje, capaces de comunicarse con el mundo de los espíritus, de los demás curanderos llamados vegetalistas en castellano y *tape mi joe* (que conoce las plantas) o *janpeno tape mi joe* (que sabe curar con plantas), o también *tapechi janpemin* (que sabe curar con plantas), que han adquirido solamente la práctica fitoterapéutica y algunas otras técnicas complementarias como la cura del mal de ojo o del *wepana* (espanto). Este tema se desarrolla en el capítulo 5.

(con apariencia de Tsachila), pero *mowin* de hecho –lo que le da una fuerza sobrehumana–, dotado de un *tenka* extremadamente potente, de una inteligencia que le brinda la capacidad técnica y la estrategia para vencer siempre a los enemigos.

Puka

Pero las personas no están formadas únicamente por vida, fuerza, alma, inteligencia, capacidad de comunicación y socialización, y espíritu. El cuerpo, *puka*, es el elemento más visible y, como ya he expuesto anteriormente, una persona no es considerada como tal más que a partir del momento en que su cuerpo está formado completamente, deviniendo *tsachichi puka*. *Puka* hace referencia directamente a la completud; el mismo término es usado para nombrar los frutos y el sufijo *ka*, para todo lo que es redondo y completo²⁴. Así, *tsachichi puka* señalaría el momento en el que la persona, *tsachichi* –también “carne” si va acompañado del sufijo *ka*– está completa. Por ello la persona no es tal hasta el momento en que está dotada del elemento que le da la posibilidad de la existencia: el *tenka*. Ahora bien, el cuerpo no puede ser considerado como un simple contenedor de los constituyentes de la persona. Tiene una función primaria, tanto desde el punto de vista social e individual como cosmológico.

En la mitología tsachila, sobre todo en los mitos transformacionales, parece que el cuerpo hace el papel de funda. Pero, igual que en el sistema mitológico amazónico, no se puede considerar como una máscara que oculta esencias distintas, como se podría deducir a primera vista al ver las diversas actividades de los animales que se “disfrazan” de humanos o a la inversa. Como ya he mencionado en la exposición del mito *Kela 1* en el segundo capítulo –en el que el jaguar se transforma en indio cayapa y ve a los Tsachila como presas de caza–, la ropa no cumple la función de tapar una identidad particular. Los seres en cuestión se describen en los relatos

24 El sufijo *ka* que indica una acción terminada, quizá proceda de la idea universal de redondez representada entre los Tsachila por los ojos, llamados *kaka* (C.S. Dickinson, comentario personal). Ver también la nota 34.

co-mo colectivos sociales, organizados en familias, cocinando, cazando, igual que los humanos. Pero, como expuso Descola (1986: 120) “el referente común a todos los seres de la naturaleza no es el hombre como especie, sino la humanidad como condición”. En efecto, estos “personajes” exteriorizan un comportamiento social humano, pero no son humanos. Su diferencia es manifiesta, no en su apariencia corporal, sino a través de lo que Viveiros de Castro (1996: 447) llama “habitus”, y Descola (1986: 120) llama “esencia” y que se podría resumir como disposición afectiva que radica en el cuerpo y que determina una manera de actuar. En resumen, el cuerpo en la mitología tsachila no es un marcador identitario que distinguiría a los humanos del resto de los seres, o a los humanos de los demás humanos. Pero más allá del ámbito mítico, el cuerpo sigue siendo la manifestación visible y sensible de la identidad, humana por un lado, étnica por otro.

Si consideramos la función del cuerpo en la conceptualización de la enfermedad, hay que partir del hecho de que el dolor se siente físicamente. Sin embargo, excepto en las enfermedades consideradas “de los blancos” (*feto kiyán*), la etiología de los males corporales rara vez se atribuye a un origen físico y su tratamiento rara vez se limita a remedios que actúen sólo en el cuerpo, y todavía menos en un cuerpo individual. En otro tiempo, los chamanes extraían la enfermedad del cuerpo succionándola (*chu kino*) y enseñándola después en forma física, como dardos de espina de chonta (*awe*), granos (*puka*), piedrecitas (*su*) o gusanos (*chinikoro*). Karsten (1988[1924]: 70-72) y Von Hagen (1988[1939]: 118) sólo mencionan la espina de chonta, succionada por el chamán del estómago del enfermo y enseñada inmediatamente a las personas que asisten a la cura; pero los viejos que oyeron hablar de ello a sus abuelos hablan de los cuatro objetos citados. Estos elementos externos representaban el mal que había sido enviado por agentes inmateriales. Estas representaciones hacían sufrir y la sensibilidad del sufrimiento se materializaba en el cuerpo. De ahí la necesidad de proteger el cuerpo de los sufrimientos procedentes del exterior. Este tema se abordará con más detenimiento en los próximos capítulos, pero es útil señalar aquí que la enfermedad tiene un fuerte componente social y que su manifestación física en un cuerpo individual es sólo circunstancial. *Patso kika* (hacer protección), uno de los rituales tra-

dicionales recuperado por algunos Tsachila recientemente, nos proporciona un buen ejemplo de ello.

El ritual *Patso kika* sólo lo celebran hoy algunas personas. Abandonado desde hacía más de veinte años, al menos dos *pone* lo han recuperado recientemente. Está destinado a proteger el cuerpo de agentes exteriores nocivos cuando se perciben o directamente se sienten amenazas. Este ritual fortalece, *sonba puka* (lit.: poner fuerte), y está especialmente aconsejado cuando las sesiones regulares de cura no logran atajar la causa de la enfermedad. El ritual dura dos noches y normalmente reúne al menos a una familia extensa y a algunos miembros de los hogares vecinos. Esto es importante porque, como he dicho antes, las enfermedades –es decir, tanto los dolores físicos como los problemas sociales o ambientales– se perciben como un problema para todos los parientes –según el alcance de la enfermedad, afectará a la familia nuclear o extensa– y en consecuencia, los remedios prescritos por los chamanes, especialmente las dietas alimentarias y sexuales, conciernen a toda la familia, incluso cuando los males físicos afecten solamente a uno de sus miembros. Así, aparte de las “limpias” individuales que han sido incorporadas en la versión contemporánea del ritual, el momento crucial de la celebración es aquel en que el *pone*, que ha preparado la pintura mágica –con una mezcla de *mali* (*Genipa americana*), *sabe* (caucho) y *nepi* (*Banisteriopsis caapi*)–, hombres y mujeres por separado, pintan sus cuerpos con rayas negras. Al final de la segunda noche, van juntos al río a tomar un baño purificador con una mezcla de hierbas elaborada previamente por el chamán. Por último, los participantes se untan las manos con *mu* (achiote, *Bixa Orellana*) y las presentan como un saludo a oriente y occidente. Las rayas negras de *mali*, cuya finalidad es proteger –el *tenka* o el *silon*, según los informadores– construyendo una especie de coraza, se convierten entonces en una funda suplementaria para estos cuerpos humanos, reafirmando su identidad humana distintiva frente a los espíritus que los amenazan y que están desprovistos de ella; según esta interpretación, el *mali* parece actuar como una frontera que refuerza el espíritu sobre el cuerpo y marca los límites entre la condición humana, expuesta a los males físicos, y el resto de las entidades que pueblan el mundo y que, por su cualidad espiritual, son insensibles a ellos. De hecho, dado que la finalidad declarada del *Patso*

kika es la de hacer fuerte (*sonba puka*), la acción del *mali* se define también como *tenka mateika* (corazón cubrir /ocultar), pues la funda corporal no es suficiente por sí sola para salvaguardar el *tenka*.

Actualmente, este ritual puede tomar también un sentido nuevo. Los cambios que han acompañado a la práctica desaparición del *Patso kika* –económicos y sociales, pero también ideológicos: la escuela, la introducción progresiva del sistema médico occidental y la presencia de las misiones evangelistas– no han traído una mejora de las condiciones de vida de los Tsachila. Con una economía más dependiente del mercado y una alimentación menos diversa, éstos se han debilitado, su *silon* encogido. Siguen padeciendo enfermedades, a las que se añade una ansiedad creciente debida al hecho de que los chamanes creen haber perdido sus poderes curativos mientras que la asistencia médica sigue estando muy lejos, geográfica y económicamente. Además, muchas implicaciones de la medicina occidental entran en contradicción con su noción de enfermedad, especialmente cuando ésta es provocada por la brujería en sentido amplio. En un contexto de crisis, de transformación, de adaptación a una situación nueva y de reafirmación ante la alteridad social y étnica, la reanudación del ritual *Patso kika* podría muy bien interpretarse como la necesidad de buscar un espacio para una vida aún débil ante el exterior. Hoy, la exterioridad inmediata está huérfana de la pléyade de espíritus que la poblaban antes. Pero los Tsachila siguen sintiendo la necesidad de identificarse como humanos y de interponer entre ellos y el mundo una coraza, una protección, tanto corporal como identitaria.

Además, si el cuerpo no basta para marcar una identidad humana diferencial y hay que reafirmarla fortaleciéndola, la identidad étnica, la manera en la que los Tsachila se identifican y son identificados frente a su alteridad étnica, pasa también por las rayas negras sobre el cuerpo, que forman parte de su adorno corporal. Hemos visto que los Tsachila no exhiben ya esta pintura que los caracterizaba hasta hace más de veinte años. Sólo algunos hombres mayores se visten con *manpe tsanpa*, aunque la mayor parte de las mujeres adultas siguen llevando su *tunan*, pero la pintura corporal de achiote así como las rayas negras²⁵, han desaparecido casi

25 Rivet (1905: 188) describe la pintura corporal exhibida por una mujer durante su visita, mucho

por completo de su atuendo, excepto el achiote que los hombres de edad y algunos jóvenes líderes o militantes siguen aplicándose en los cabellos. Una sola mujer, Cristina, tenida por la más anciana de Cóngoma y viuda del fundador de la comuna, exhibía a veces, sobre todo los días de fiesta, las rayas negras en el torso desnudo y en las piernas.

Otras ancianas han vuelto a usar este aderezo para hacerse fotos, como algunos chamanes, conscientes de que estas rayas forman parte de su ornamentación tradicional. Las rayas negras aparecen en los dibujos de personas que hacen los niños tsachila en la escuela, y los profesores jóvenes, así como los músicos que tocan la música folclórica tsachila, no olvidan nunca exhibirlos en las diferentes representaciones que tienen lugar en el territorio nacional. Sin embargo, todo el mundo coincide en distinguir el sentido de estas rayas, dibujadas con el tinte extraído del fruto del árbol *mali* (*Genipa americana*), del tinte que ha sido preparado para el ritual *Patso kika*, realizado con una mezcla de *mali*, *nepi* (*Banisteriopsis caapi*) y *sabe* (caucho). Las dos pinturas, cuyo efecto es parecido para ojos profanos²⁶, no tienen el mismo sentido en el pensamiento indígena. Pero tienen, igual que en el plano estético, un efecto similar en el contexto de las afirmaciones identitarias: la segunda identifica a los Tsachila en tanto que personas humanas; la primera, en tanto que grupo étnico, pero ambas modifican la apariencia corporal. El cuerpo, en ambos casos, no identifica a las personas pero es a través de él como puede ser elaborada la identificación —no individual, sino social, colectiva y étnica—.

más elaborada, especialmente en la cara, que la que los Tsachila reproducen hoy cuando visten sus trajes tradicionales. Karsten (1988[1924]: 60) menciona a los hombres manchados de negro como los jaguares, añadiendo que esto les permitía adquirir su fuerza. Von Hagen (1988[1939]: 101) por el contrario, cuenta que la mayoría de los hombres se pintaban con rayas negras sobre el cuerpo untado de achiote, como las rayas horizontales de sus ropas y que solamente algunos diversificaban los dibujos, sin especificar su forma. En cambio menciona la costumbre, que sigue presente en los hombres que desean vestirse a la antigua, de pintarse los pies y una parte de las piernas completamente de negro, produciendo el efecto de unos calcetines. Según los chamanes, esto se explicaría por el hecho de que muchas enfermedades entran en el cuerpo por los pies, considerándose siempre nocivo el contacto con la tierra —donde habitan los espíritus y las impurezas— y por eso la necesidad de reforzar la coraza protectora en esta parte del cuerpo.

26 Las dos aparecen como realmente mágicas, no haciéndose visibles más que unas horas después de haber sido aplicadas en la piel.

No obstante, el cuerpo sirve también para identificar al individuo en ciertas circunstancias, en relación con el ámbito de la enfermedad: como ya he mencionado en otra ocasión (Ventura, 2003), es difícil en el momento actual, en un contexto chamánico caracterizado, ahora como antaño, por intercambios interétnicos permanentes, distinguir lo que procede de una tradición hispánica, de aquello procedente de una tradición *puramente* indígena; pero el hecho es que los Tsachila, igual que los *yachac* andinos y los curanderos mestizos, hacen un uso abundante de las partes del cuerpo para provocar y resolver maleficios. En estos casos, la mínima parte de un cuerpo humano –un pelo, un cabello, una uña, una huella en un bloque de tierra– le servirán al chamán para identificar a la persona ante sus espíritus auxiliares. Pero no sólo está el cuerpo. La imagen, por medio de las fotografías, que remiten a la apariencia diferencial, y el nombre, cumplen la misma función. El nombre será el objeto del capítulo siguiente.

Capítulo 4

Ser en relación

El nacimiento no configura la identidad individual del recién nacido, y el nombre tampoco depende, en principio, de una identidad atribuida de entrada al niño. A diferencia de muchas sociedades africanas u oceánicas e incluso amazónicas, tampoco está sujeto a normas de transmisión genealógicas o de linaje. Sin embargo, en el momento actual existe una duplicación nominal que confiere un gran interés al sistema onomástico tsachila. Aunque la tecnonimia está muy poco desarrollada, la abundancia de apodos, que se suceden a veces a lo largo de la vida, abre la vía a la interpretación de las modalidades de individuación en esta sociedad. Nos dedicaremos, pues, a la función significativa que desempeña en la vida social la construcción de las individualidades, las cuales se desvanecen con la muerte de la persona al no existir entre los Tsachila la memoria de los antepasados, ni la herencia de los nombres¹.

1 Se apreciará una diferencia sustancial con los sistemas de nominación amazónicos, sujetos a normas de transmisión como en los Matis estudiados por Erikson. Para éstos, aunque “el individualismo y el sentido del humor de los Pano” no puedan conformarse “con una onomástica puramente genética”, los particularismos individuales, destacados por el apodo “desde luego, pueden expresarse”, pero “simultáneamente son negados por la concepción misma del nombre (Erikson, 1993: 330; 1996: 164).

Formas de nombrar

Los primeros nombres tsachila que podemos leer en los documentos coloniales corresponden en su mayoría a apellidos extendidos hoy, tales como Zaracay y Calazacón. Frank Salomon señala que entre los indígenas “Colorados de Niguas”, encontramos en los años 1660 los nombres de Combla, Concho, Fibantoca o Fibanto y Conso, así como otros terminados en *sacon* como el actual Calazacón.

Por otra parte, entre un grupo de Colorados, llamados “Colorados de Cansacoto”, encontramos también Calazacón, escrito Calascón (Salomon, 1997: 81). En los documentos citados por este autor, se leen en 1659-1669, los siguientes nombres de “caciques” colorados de Niguas: Gaspar Ynga (que no pertenece a su lengua), Gerónimo guali (que podría ser *wali*, nombre del pez conocido en castellano como barbudo), Gerónimo pasisacon (*pasi* se podría referir a *pasi*, una planta local, o bien a “enfadarse”, si *sacon* actúa como clasificador del nombre que, según Dickinson², podría proceder de *tsako*, que significa “verdaderamente”; el nombre entero significaría entonces “enfadarse verdaderamente” o “la verdadera planta *pasi*”), Gerónimo sisi (la palabra *sisi* tal cual no existe pero podría ser una mala transcripción de *siti*, “amigo”, de *chichi* “una especie de pez” o también de *susu* “perro”, pero también de otras muchas palabras), Alonso fibanto (“de la tierra blanca” o “de la tierra de los blancos”, de *fi*ban, blanco y *to*, tierra) y Mateo pone (donde *pone* se puede referir al uso actual de la palabra, “chamán”)³.

En otro documento de 1744 relativo a los “indios yumbos”, aparece Ignacio Pizon (*pi* es “agua”, *zon* una terminación de origen desconocido; el nombre podría ser una mala transcripción de Piton, que aparece más abajo) quien es señalado como ejemplo de las extorsiones sufridas por los indígenas⁴.

2 Comentario personal.

3 En Cuadernos de Tributos de cuya renta gozan las monjas Bernardas de Madrid 1659-1669, ANH/PQ, Encomiendas 2. Cuaderno 9, 10 y 11, Quaderno que pertenece a los Pueblos de la Partte de los Yumbos = Niguas = Yambe = Cançacottos y sus ânejos..., fl (ANH de Quito). Obsérvese que los nombres de los indios considerados como apellidos se escriben siempre en minúscula.

4 Ver Autos contra el Gobernador de Alóag, Don Fernando Liquinzumba, sobre que no les cobre a los indios en especies de sera ni los aga trabajar sin pagarles, 27 Junio 1744 ANH /PQ I Indígenas 182, Hojas sueltas, fl. (ANH de Quito).

Y en un tercer documento, éste de 1758, sobre los mismos indígenas y un proceso similar, se refiere a varios nombres tsachila, tales como Visente y Asencio Calasco (de *cala*, “plata”, y *sco*, probablemente un derivado de *saco* o *tsako* que vimos antes), Eugenio Sarcay (que ha pasado a ser el popular Zaracay, cuyo significado es difícil de establecer), Balentin Pagui (que podría ser *paki*, porque el fonema /g/ no existe en tsafiki, un término que forma parte del nombre de varias plantas, especialmente la caña guadua), Luis Delag (siendo *de* un radical que designa “borde” y *la* un clasificador de colectividad, el nombre completo *dela* significa también “roto, destrozado”), Simon Piton (podría ser *pi* “agua” y *to* “tierra” y por tanto “la tierra del agua”, podría venir también de *pi iton*, por tanto “no hay agua”), también Luiz Dela (esta vez sin la “g” final lo que lo hace más significativo), Antonio Miranda (nombre castellano, podría ser, no obstante, un término tsafiki hispanizado por los escribanos, puesto que *mi* es un radical extendido que significa “saber” y el nombre completo “el que sabe”), Domingo Calasacon, Roque Auavili (del actual Aguavil, término también de consonancia hispánica tal y como está establecido en la actualidad, pero que podría derivar de un término tsafiki, *wa* que significa “grande” y *wili* un “pez” o *bili* un “árbol”, pero aquí sería arriesgado adelantar un significado pues el orden no corresponde a la estructura del tsafiki)⁵, y finalmente Polinario Liquinsumba (siendo *liki* “escama” y *sonba* “fuerte”, pasa a ser “escama fuerte”)⁶.

Hay que reconocer que algunos de estos antropónimos, más próximos a los nombres corrientes en las tierras altas, podrían corresponder a los nombres de los caciques de los Yumbos, derivados de la lengua prequichua hablada en ciertos sitios de la sierra. Estos jefes habrían sido la contrapartida en la selva de los antiguos cacicazgos andinos reconverti-

5 Connie S. Dickinson, comentario personal.

6 Ver Autos de los Indios Yumbos de los pueblos de Sto. Domingo y San Francisco, AHQ-I Indígenas 72, 1758, 29f. En este texto aparece igualmente Don Joachin Liquinzumba, Cacique Principal del pueblo de Aloa. Dos hipótesis son posibles: los antepasados de los indios mencionados en el texto vivieron en las tierras altas (Alóag se encuentra a la entrada de un valle andino que era el punto de partida de una de las rutas que unían la sierra con Santo Domingo de los Colorados y la costa y que lo sigue siendo), o bien el nombre viene de los habitantes de las tierras altas andinas, que hablaban una lengua emparentada con el Tsafiki actual en la época preinca, y de ahí la correspondencia de sentido.

dos en encomiendas durante la era colonial (ver Salomon, 1997: 79). Pero en general, pese a lo arriesgado de las acepciones que se proponen, los ejemplos que acabo de citar de manera tan exhaustiva nos permiten creer que los nombres establecidos por la administración colonial podrían venir de los nombres autóctonos por los que se designaba entonces a los Tsachila y corresponder al sistema de denominación autóctono que sigue presente en la sociedad tsachila. De hecho, los apellidos que existen actualmente, muy reducidos en número, derivan de los mismos nombres antes citados, o bien de otros nombres no citados en los documentos, para los cuales se podría encontrar también correspondencias en la lengua tsafiki. En este último grupo, que completa los nombres muy extendidos de Calazacón, Aguavil y Zaracay, encontramos Oransona (de *oran* u *oraran*, “bello, bella” y *sona*, mujer, que da “mujer bella”, y Dusona (de “colina” y *sona* “mujer” es decir “mujer de la colina”), hasta los años cincuenta aplicados únicamente a las mujeres; *Lochi* (del verbo *lono* “salir” y *chi* clasificador que significa “para” o “de”, que da “para salir”), *Alopi* (*alo* que remite al árbol *alochi* y *pi* que significa “agua”; sin embargo, como el orden de la posible interpretación no estaría de acuerdo con la estructura del tsafiki⁷, no proponemos traducción), *Gende* (probablemente una traducción al castellano del término étnico tsachila, gente, que significa “gente” en castellano) y también *Sauco*, quizás *tsa oko*. En general, no encontramos, como ocurre en la sierra, apellidos españoles que hayan pertenecido a antiguos hacendados, pues los Tsachila no fueron incorporados al sistema colonial del *huasipungo* ni a otras instituciones similares, ya que la *concertación* fue muy efímera.

Por otra parte, si en estos textos los nombres son cristianos, esto sólo puede atribuirse a su contacto con las misiones, sin que conozcamos el alcance real de éstas en la vida cotidiana de los Tsachila. La tradición de los nombres cristianos continuó, y desde el siglo XVII se conoce a algunos Tsachila con nombres cristianos. En 1905 Rivet hace la genealogía de la familia de Quiterio Aguavil, de la estancia del arroyo de Pove, sin mencionar ningún nombre de origen indígena. El mismo hecho se desprende

7 Connie S. Dickinson, comentario personal.

de los archivos parroquiales relativos a los bautizos y las bodas⁸ entre 1906 y 1940, en los que, con toda evidencia, los curas no tenían la menor intención de anotar en sus cuadernos otros nombres más que los que legitimaban su misión. Sin embargo, Von Hagen (1988[1939]: 114) asegura que los Tsachila utilizaban, en 1936, dos nombres: uno puesto por la familia, normalmente, el nombre de un animal, y otro puesto por los padres dominicos en su bautismo. También señala que el uso del nombre autóctono estaba restringido al espacio doméstico, y especialmente el de las mujeres, de tal forma que en toda su estancia no oyó ni uno solo de éstos. Pero en otro texto es más explícito sobre el camino recorrido para llegar a esta conclusión: asistió a una ceremonia de lo que llama *kimfudse*, en la que iban a perforar la nariz a un joven púber. A éste le llamaban Kototo (sapo), de donde Von Hagen debía deducir que los nombres autóctonos solían ser nombres de animales, conclusión, como mínimo, un poco arriesgada. En efecto, asegura que “les encanta ser bautizados y que se les pongan nombres cristianos; pero conservan los nombres originales que les pusieron sus padres, de manera que se puede afirmar que han adoptado la clasificación binominal de Linneo. [...] Kototo tenía un nombre cristiano, Nicolás, pero como Kototo significa sapo y su temperamento nos recordaba al de este anfibio, contradecíamos a los curas y le llamábamos Kototo”⁹. Lo que ocurre en la práctica, al menos en el momento actual, es que los Tsachila son llamados por medio de términos descriptivos, ya sea por su aspecto físico—que recuerda o no al de un animal—, ya sea por su comportamiento, por ejemplo, a partir de cualquier anécdota que ocurre en un momento dado de la vida de la persona y que después se hace significativa. En este caso, puede dar lugar a un segundo nombre, que se puede usar a voluntad, o bien reemplazar totalmente al anterior.

8 Ver el Libro de bautismos de la montaña de Santo Domingo de los Colorados 1906-1933 y el Libro de matrimonios de la montaña de Santo Domingo de los Colorados 1906-1940, parroquia de Santo Domingo de los Colorados, Ecuador.

9 “They nevertheless adore to be baptized and to be given *nombres Christianos* [sic]; yet they retain their original name given by their parents, and so can almost be said to have adopted Linneaus’ binomial classification. [...] Kototo had a Christian name, Nicholas, but as Kototo means “frog” and as his temperament reminded us of this amphibian we gainsaid the *padres* and called him Kototo” (Von Hagen, 1937: 387). La cursiva del texto original, correspondiente a los términos castellanos, es de Von Hagen.

Los nombres autóctonos no son completamente secretos. Pero los Tsachila establecen una frontera muy clara entre los nombres “oficiales”, aquellos con los que se inscribe a los niños en el registro civil, y los de uso corriente. Los primeros se usan siempre en la escuela, en las visitas al médico o en las gestiones de la ciudad, asociados con las instituciones de alcance nacional. Se trata con frecuencia de nombres cristianos, que suelen corresponder al santo del día de nacimiento o de la inscripción del recién nacido. Pero estos nombres –entre los que se encuentra Darwin, u otros de personajes públicos– no siempre son nombres aceptados por la Iglesia y en el momento del bautismo, que no está generalizado, el cura puede proponer otros. Así, una misma persona puede experimentar cambios de nombres considerados oficiales a lo largo de su vida y a veces jugar con varios nombres “oficiales”, llamados ahora por los Tsachila *tsa mumun*, “el nombre verdadero” o, según la interpretación dada en el capítulo 2, “el nombre de referencia”. En cambio, lo que antiguamente debía ser “el nombre de referencia”, convertido en apellido con el contacto colonial y que sigue existiendo de manera paralela, se considera ahora como un apodo, un “falso nombre” que se llama en tsafiki *tensa mumun* “nombre para jugar”. Como para los primeros, los apodos pueden sufrir modificaciones durante la vida del individuo, a causa de diferentes hechos. Ocurre así que una persona pueda tener al mismo tiempo varios apodos, algunos de uso más restringido que otros, y también puede ocurrir que algunos de los apodos puestos por sus compatriotas sean mal aceptados por el destinatario a causa de su significado. Sin embargo, la mayoría de los apodos tienen un lado irónico y son bien recibidos debido al buen humor de los Tsachila. Dado que no se ha encontrado más que un caso de recurrencia en los apodos, no coincidente en el tiempo, su carácter claramente descriptivo así como la teoría indígena, permiten negar toda tendencia cíclica a este tipo de onomástica, pues los apodos no aparecen normalmente hasta que unos hechos los sugieren. Los apodos pertenecerían, pues, al orden de las identidades exclusivamente individuales.

Los *tensa mumun* rara vez se mencionan a las personas no tsachila, salvo cuando la relación es estrecha, y los apodos de ciertos individuos no son conocidos fuera del núcleo de la familia extensa, sobre todo los de las mujeres. En efecto, Von Hagen tenía razón cuando aseguraba que los apodos de las mujeres estaban restringidos al ámbito doméstico. Hay que reco-

nocer que hoy muy pocas mujeres tienen un apodo, y cuando esto ocurre, lo pierden inmediatamente al casarse. Con la unión matrimonial, pasan a ser “la mujer de”, siendo el hombre el jefe de la casa, y más tarde, con el primer hijo, “la madre de”, siendo el niño más importante que los antepasados para la constitución de la sociedad tsachila¹⁰. Aunque el apodo pueda ser atribuido a los hombres por un miembro de la comunidad, a menudo de la misma franja de edad, en el caso de las mujeres, lo normal es que se lo pongan los padres u otros miembros de la familia restringida.

Tabla 5
Algunos apodos de hombres Tsachila

Tensa Mumun	Motivo	Significado	Destinatario (edad aproximada)
Wala pipoka	Testículos de toro	Valentía	50 años
Wala pipoka	Testículos de toro	Valentía	Hombre anciano Tsachi fallecido, el nombre permanece en el recuerdo. Aparentemente, sin relación de parentesco con el anterior.
Diablo (esp)	Diablo		40 años
Mugre (esp)	Suciedad		Próximo a los cien
Ye	Ardilla	Parecido	
Nelo	Cangrejo de río/de mar	Gusto alimentario	
Tabla	Mesa de madera		60 años
Venado (esp)	Ciervo	Su mujer le engañaba	
Unpi	Tortuga	Lentitud	50 años
Mendosa (apellido esp.)	Apellido (esp.)		50 años también Unpi
Cuy	Conejillo de Indias	De pequeña estatura	30 años
Kudansili	Cuello	Cuello pronunciado	25 años
Poyo (esp)	pollo	Constitución física	60 años
Britaniko (esp)	Británico	Albino, rubio	30 años

10 Este fenómeno llega también a otras sociedades de las tierras bajas donde también puede ser asociado a normas de parentesco muy específicas, como en los grupos Gê y Pano (cf. Viveiros de Castro, 1992:147), de las que los Tsachila, sin embargo, carecen. En éstos la maternidad otorga un estatus de plenitud a las mujeres de manera mucho más clara que la paternidad a los hombres. No obstante, algunos hombres tsachila son a veces llamados “padre de fulano” pero esto es mucho menos frecuente que para las mujeres.

En el cruce de caminos: identidad, cosmología y chamanismo tsachila

Mese / mese kaka	Gato/ojos de gato	Ojos verdes, como el gato	70 años
Buru kaka	Ojos de sapo	Parecido físico de los ojos	Próximo a los cien
Mantsa	Perezoso (el animal)	Parecido en el carácter	Mayor, fallecido en los años 80
Bolsa (esp)	Bolsa		45 años
Topi	Agua sucia		80 años
Kuru sitika	Pene pelado de agutí	Costumbre obscena atribuida	80 años, también Topi
Kiro	Pájaro paletón	A este pájaro le gusta el plátano maduro, como a él	33 años
Berrako (esp)	El cerdo macho	Parecido físico	60 años, chamán
Fai	Cojo	Rasgo físico debido a una operación quirúrgica	65 años
Apachi	Apache, indio salvaje	Rasgo del carácter, descrito como autista	30 años
Kabika	Cosa tomada		8 años
Kabika	Cosa tomada		10 años (primo hermano del anterior)
Matasiete (esp)	Que mata a siete	La alegría de comprar el primer fusil le hizo descargar siete veces seguidas	70 años
Chinche (esp)	Chinche		35 años
Punpu	Mariposa		35 años
Paya	Oso		Anciano Tsachila fallecido, el nombre permanece en el recuerdo
Sino oni	Hombre <i>sino</i> (nombre del árbol <i>Triplaris cumingiana</i>)		Anciano Tsachila fallecido, el nombre permanece en el recuerdo
Palon uni	El hombre del pantalón	El primer Tsachila en llevar pantalón	Hombre anciano fallecido en los años 60
Salvaje (esp)	Salvaje	Cabellos muy largos	20 años
Dimelo (esp)	Dímelo	Pregunta hecha en el momento de atribuirle un nombre, ha quedado como apodo	7 años
Samo	Diminutivo de Samuel	Samuel es un viejo pone al que no gustan los Mestizos, como la madre del niño lo era, el nombre es irónico	5 años
Jefferson	Nombre de un gran corredor ecuatoriano, Jefferson Pérez	Afición del padre al deporte	1 año

Tabla 6
Algunos apodos de mujeres tsachila

Tensa Mumun	Motivo	Significado	Destinatario (edad aproximada)
Komino (esp)	Comino	Tamaño en el nacimiento	Joven de 20 años a la que ya no llaman así, tras su matrimonio
Kayapa	Cayapa (Chachi) grupo indígena vecino	Como ellos, habla muy poco porque es muy pequeña	Niña de 2 años
Mulu	Graso, gordo	Estaba gruesa	33 años, ya no la llaman así, tras su matrimonio
Chanchai	Nombre chino oído en la televisión	Gusto por este nombre, puesto por el hermano mayor	19 años, recién casada, pero sin hijos, por el momento, conserva su apodo
Nama	Niña	La única niña de tres hijos, el resto de la familia extensa la llama también Nama, aun en presencia de otras niñas	Niña, 5 años
Chunkita	Palabra derivada, <i>butu chuchunka</i> significa nalga, <i>chun</i> sentarse	Tiene grandes nalgas	Joven de 25 años madre de tres hijos, conserva el apodo, <i>solamente utilizado</i> por la familia extensa quizá porque al no ser su esposo Tsachila, está con frecuencia ausente de la comunidad y conserva un cierto estatus de muchacha soltera
Tsarunka		arrugado	60 años

Como muestran estos cuadros, los apodos contemporáneos se crean tanto en tsafiki como en castellano. Conservan la función descriptiva antes mencionada, pero en el significado hay atribuciones de influencia mestiza, como Venado o Mugre, pues los Tsachila y los mestizos conciben las relaciones sexuales extra-maritales y la higiene corporal de distinta manera.

Pero el gusto de atribuir nombres distintos de los oficiales se extiende a más allá de los propios indígenas. En efecto, surgida de una forma de relación con el mundo tanto como de la necesidad de precisar y a la vez de ocultar su identidad –necesidad sobre la que volveremos más adelante–, la costumbre de poner apodos se extiende también a los personajes no tsachila que tienen contacto habitual con ellos, y, por tanto, una identidad precisa a sus ojos, un lugar en su mundo.

Tabla 7
Algunos apodos aplicados a personas no tsachila

Tensa Mumun	Significado	Motivo	Destinatario	Puesto
Paisano	Compatriota		Hombre manabita	Jornalero
Cuy (esp)	Conejillo de Indias			Jornalero
Kinki feto	Garrapata blanca	Supuestamente las tiene, desde la sierra	Hombre quichua de Quito	Vendedor ambulante de hilos, caramelos, dinamita y pan
Bibu oko	Espíritu/ ojo de pan	Hombre bizco vendedor de pan	Hombre mestizo del pueblo	Vendedor ambulante de pan
Kokolo	Restos de alimentos pegados a la cacerola	Gusto por estos restos de alimentos	Hombre de Manabí	Jornalero
Rojo (esp)	Rojo	Color de la camisa más utilizada	Joven Chachi	Profesor bilingüe, unido a una mujer tsachila
Mulu	Graso, gordo	Parecido físico	Joven mestizo que vive en los alrededores de Cóngoma	Vecino
Pastor	Pastor	De aspecto parecido a un pastor evangelista	Joven mestizo	Jornalero
Guaranda	Guaranda, ciudad de la costa	Origen geográfico	Hombre de Guaranda	Jornalero
Kilinka sona	Mujer gringa	Origen geográfico extranjero por excelencia. No es peyorativo	Mujer norteamericana	Lingüista
Bare to sona / Uyan to sona	Mujer de una tierra lejana / mujer de otra tierra o de una tierra extraña	Origen geográfico no común	Mujer catalana	Etnóloga

A muchos Tsachila que no tienen apodos descriptivos se les llama, no obstante, por otro nombre distinto del oficial pudiendo ser ambos nombres cristianos¹¹. Esto se explica por la costumbre de ocultar el nombre, sobre todo ante los desconocidos¹². Un testimonio de ello es el hecho de que mis primeros cuadernos de campo estén llenos de nombres cristianos de personas a las que yo no lograba identificar después. Cuando empecé a ser conocida y mi presencia se reveló pacífica, empecé a oír los *tensa mumun* de los Tsachila con asiduidad, y el problema fue entonces encontrar las correspondencias, ya que en la vida cotidiana, el nombre oficial, el *tsa munmun*, no se utiliza nunca. Sólo entendí de qué se trataba el día en que para entrar en contacto con una mujer mayor, empecé por preguntarle su nombre. Ella no dudó en informarme de que no tenía ninguna intención de “dármelo”, dado el riesgo certero de que yo me lo llevara. Comprendí que el problema era más difícil de superar para la gente de edad avanzada, pues no tenían tanta facilidad para identificarse con nombres falsos de apariencia oficial como los jóvenes. Al principio relacioné este temor con una tradición muy extendida en toda la América hispánica sobre el rapto de niños indígenas por extranjeros, *viracocha*, blancos o gringos según las épocas y las regiones. Y que por la misma razón, podían sospechar que yo fuera a robarles sus nombres. Pero rápidamente me di cuenta de que el rapto físico de personas pertenecía para los Tsachila a un orden de cosas distinto de la necesidad de preservar el nombre.

11 Los apodos descriptivos conocidos por la colectividad se ponen sobre todo a personas con una vida pública más intensa, es decir, a individualidades más “sobresalientes”. El resto de las personas menos públicas tienen, o apodos descriptivos de uso más restringido, o simplemente otro nombre “cristiano” que no corresponde al verdaderamente oficial. Es el caso de muchos niños que no tienen apodo. Se les llama por un nombre cristiano que puede corresponder al santo del día en que nacieron o en el que fueron inscritos, pero siempre diferente del que consta en el registro civil.

12 La prohibición que pesa sobre el nombre parece generalizada en las tierras bajas amerindias, como atestiguan muchos trabajos sobre la Amazonía (cf. Petesch, N., 1984 *Le nom, la relation. Analyse du système nominatif dans les sociétés amazoniennes*, memoria de D.E.A., Université de Paris X-Nanterre; y Texeira Gonçalves, M.A., 1988, *Nomes e Cosmos, uma descrição da sociedade e da cosmologia Mura-Pirabã*, memoria de ‘maestría’, Universidade Federal do Rio de Janeiro, citados por Erikson 1996: 152). Pero la particularidad que cada grupo étnico imprime a la prohibición hace que siga siendo un tema de interés inmediato para entender el lugar que ocupa el individuo y la concepción de la persona en el seno de una sociedad determinada.

Como ya he dicho, el nombre no confiere ninguna identidad individual *a priori* al recién nacido. Pero eso no impide que esté estrechamente ligado a la persona y, lo mismo que las partes del cuerpo se emplean para lanzar maleficios, el nombre también se ha convertido en un punto de referencia identificador en el mundo chamánico. En las sesiones de cura, cuando el *pone* decide que debe *interceder* entre el paciente y el mundo de los espíritus, sobre todo cuando existe un maleficio que practicar o que anular, pregunta el nombre del paciente. Sin embargo, está claro que el chamán conoce perfectamente el nombre del paciente cuando éste es Tsachila, sobre todo cuando proviene del vecindario; pero en la medida en que los nombres de uso corriente dentro de la comunidad son apodos, sólo puede garantizar la eficacia de su tarea si pregunta al paciente su *tsa mumun*, el nombre de referencia, nombre verdadero u oficial del cual no necesariamente estará al corriente. Puede parecer extraño que el nombre del registro civil se considere más adecuado para los asuntos cosmológicos que el que se usa verdaderamente en la vida cotidiana, sobre todo cuando éste último procede del sistema nominativo autóctono. Pero, desde el momento en que éste es considerado *tensa mumun*, nombre para jugar, parece poco serio para dirigirse a los espíritus. Ignoramos lo que ocurría antes de la generalización de los nombres oficiales en esta sociedad, pero creo que debía de haber igualmente dos nombres, uno casi permanente, reemplazado ahora por el nombre oficial y quizá derivado de una posición estructural dentro de la sociedad, y el otro, procedente de las particularidades individuales y variables de los mortales, hoy *tensa mumun*. Esto es probablemente demasiado especulativo, pero está también el hecho de que la variación que pueden experimentar los apodos a lo largo de la vida de las personas disminuye su eficacia distintiva frente las entidades no humanas. De ahí, la idea de que las entidades individuales distintivas expresadas por el apodo permanecen en un orden diferente del que cabe atribuir al cuerpo o a sus protecciones —entre ellos quizá el *tsa mumun*— como marcas identitarias. La posibilidad de ocultarse bajo un apodo debe quedar lejos de los asuntos con los espíritus.

La reticencia a revelar el nombre a los desconocidos y la necesidad de hacerlo para llegar a establecer contactos eficaces con los espíritus, no es más que una expresión de un fenómeno más general, en consonancia con la fórmula clásica de J.L. Austin “cuando decir es hacer”: el evitar desig-

nar las cosas por su verdadero nombre. De eso se deriva no sólo la atribución de apodos a las personas, sino también a los espíritus, especialmente a los más temibles, como *luban oko*. *Tota oko*, por ejemplo, no es más que uno de los nombres que ocultan el verdadero nombre del espíritu cuya cólera, rabia, venganza o malicia se quiere evitar. Por más que los Tsachila conozcan la ubicuidad y sagacidad de estos espíritus, tratan de no activar su acción restringiendo las ocasiones de contacto con ellos, evitando sobre todo, una acción performativa como pronunciar su *tsa mumun*, como si el hecho de oír su nombre los despertara¹³.

Ahora bien, el papel identificador del nombre en contextos de curaciones en los que se recurre a los espíritus, también forma parte de una larga tradición mestiza. La red chamánica más significativa en este sentido es la que se centra en torno a la imagen de San Gonzalo Chiquito y de sus famosos guardianes de la región andina de Ambato. Conocido –y a la par perseguido– en Ecuador por haber sacudido a la prensa sensacionalista en 1996 en un juicio popular de “brujas”¹⁴, queda por hacer una investiga-

13 Hago aquí referencia a la obra clásica del análisis del discurso de J.L. Austin, traducida al castellano en 1982 con el título “Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones”, en Paidós, Barcelona, que en su versión francesa fue traducida con el sugerente título *Quand dire c'est faire* (1970 [1962]).

14 A mediados de julio de 1996, dos mujeres mestizas fueron acusadas por la comunidad indígena de Calhuasig Grande, a 30 kilómetros de Ambato, de brujas y “tramposas”. Recibían enormes cantidades de dinero gracias a su papel de intermediarias entre brujos locales y uno de los “libros negros” de San Gonzalo, en el que escribían el nombre de las víctimas y la cantidad de sucres pagada por el que había practicado la brujería –del tipo “Ana María Vaca, te pegarás con tu marido hasta la separación, 120 000 sucres” o “Aída, muérete, mujer maldita, 470 000 sucres”– cantidad que había que superar para desactivar el maleficio. Algunos miembros de la comunidad habían muerto por esto y otros habían caído gravemente enfermos. Creyéndose víctimas de maleficios, y una vez descubierta la estafa, estas dos mujeres fueron detenidas y castigadas públicamente por la comunidad ante la pasividad de las autoridades oficiales y del objetivo de las agencias internacionales de prensa (cf. los periódicos *El Comercio*, *Hoy*, *La Hora*, *Últimas Noticias* y *Extra* del 18 de julio de 1996 y de los días siguientes). El hecho inquietó a las autoridades, que emprendieron una persecución contra los chamanes indios, sobre todo en la sierra, lo que provocó a su vez protestas indígenas reclamando respeto para la medicina tradicional (cf. el periódico *Hoy* del 26 de julio de 1996 sobre el encarcelamiento de los curanderos de Salcedo, Latacunga, y las manifestaciones de los líderes comunitarios). Sin embargo, estas brujas mestizas no estuvieron más que unos meses en la cárcel: acusadas de estafa pero no de brujería, fueron puestas en libertad al cabo de seis meses (cf. el periódico *Extra* del 13 de diciembre de 1996). Lejos de estos avatares, algunos chamanes tsachila seguían en la misma época “trabajando” con San Gonzalo, sin por ello atreverse a pronunciar el nombre ni de los intermediarios ni de los curanderos que hacían su contraparte en Ambato, lo que dificultaba la investigación sobre esta red.

ción a fondo sobre esta red de alcance nacional. Más allá de los intermediarios mestizos considerados como “tramposos” por las enormes cantidades de dinero que reciben, algunos chamanes y curanderos tsachila se han metido en ella y muchos pacientes han sufrido sus desastrosas consecuencias. Se trata de uno de los métodos más duros –y a la vez más caros de desactivar– de provocar maleficios. El chamán que se compromete a producir el maleficio, recurriendo a estos intermediarios, envía el nombre de la víctima a uno de los curanderos de Ambato que se supone que guardan al Santo. Este curandero lleva un libro con los nombres de las víctimas que, mientras su nombre figure en este registro satánico, sufrirán sus efectos en su cuerpo: pérdida progresiva de la salud, adelgazamiento, dolor físico generalizado, mal humor, sensación de quemazón en todo el cuerpo o algunas de sus partes más vulnerables, pudiendo llegar incluso a la muerte si entre tanto el nombre no es borrado del libro. Este proceso de desactivación también requiere cantidades enormes de dinero, del que se benefician los intermediarios y, a menos que se conozcan muy bien los elementos de la red, hay riesgo de que estas sumas no lleguen nunca a su destino, lo que obligará a recomenzar la serie de visitas al chamán, consultas, comprobaciones y el pago de nuevas indemnizaciones para la anulación del maleficio. Algunos *pone* tratan primero de hacer que entren en juego las fuerzas contrarias, siendo uno de los medios de contrarrestar el mal producido por San Gonzalo la utilización de la intervención divina a través de “misas de salud”, que los pacientes deberán encargarse al cura del pueblo, pero esta técnica no siempre es eficaz. Sea como fuere, lo que nos interesa aquí es el riesgo que comporta la publicidad del nombre y el hecho de que el maleficio será tanto más eficaz cuanto más acompañado esté el nombre de otros elementos que identifiquen a la persona, muy a menudo una foto o la huella del pie en un bloque de tierra.

Así pues, la identificación de la persona con ciertas partes del cuerpo, muy común en los Tsachila, forma parte también de la tradición mestiza. Ahora bien, aunque esta asociación pueda haber estado influida por la medicina popular de origen hispánico –que, según Duverger (1987), Galinier (1997), Gow (1994) y Gruzinski (1991), podría estar influida a su vez por el sistema indígena desde el principio de la colonización– hay que añadir que el ritual tradicional tsachila para que el indi-

viduo establezca sus primeras relaciones sociales fuera de la familia, se ajusta bien a esta idea.

Tewe pureka o *tewika poreka* (lit.: uñas – *we* – de la mano – *te* – cortadas – *poreno* –) es el ritual por el cual antaño el niño entraba en sociedad. Digo antaño porque actualmente pocas familias lo hacen –durante mi estancia en el campo no oí hablar más que de un caso–, pero la mayoría de las personas que están hoy en torno a la treintena lo experimentaron en su infancia. No hay acuerdo sobre la edad ideal para practicar este corte de uñas, y aunque la familia que lo llevó a cabo últimamente lo hizo cuando el niño tenía menos de un año, las mujeres ancianas aseguran haberlo realizado cuando sus hijos llegaban a la edad de cinco, seis, o siete años. Karsten (1988[1924]: 65) escribe que la finalidad de esta ceremonia era nombrar un compadre o un padrino para el niño. La persona elegida se designa efectivamente como *kopare* (palabra castellana tsafikizada que procede de compadre, mientras que el término para que el niño se dirija a él será *amanka junnan* (niño abrazado, de *aman* o *amankeno*, abrazar). Pero si bien este término es ambivalente –también se utiliza en los bautizos católicos–, la verdadera designación del ahijado en la ceremonia de *tewe poreka* es *tewe pureka junnan* (niño al que se le cortan las uñas de la mano) o también *teweka poreka naka kopare isaten jae* (niño al cual el compadre le corta las uñas de la mano) y la finalidad, según algunos Tsachila, era la de “hacer que el niño respete a los adultos”. Pero como este valor ya ha sido adquirido con anterioridad a la ceremonia en el seno de la familia nuclear e incluso extensa, parece claro que el respeto a los adultos que pretende esta ceremonia es el respeto a la sociedad, la asunción de las relaciones y las normas sociales más allá del ámbito familiar. De hecho, la persona designada como *kopare* no debía pertenecer a la casa. Algunos Tsachila admitieron que a menudo buscaban que el *kopare* fuera un *pone*, de manera que a la vez que se establecían relaciones de fidelidad, se garantizaba una cierta paz, visto el temor que los chamanes suscitan todavía hoy. Pero de hecho, la única prohibición era que los *kopares* fueran los progenitores. El *kopare* estaba acompañado por su esposa, que pasaba a ser *komare*, y la única obligación que adquirían con este ritual era, en palabras indígenas, “aconsejar” al niño en la ceremonia y “ofrecerle *warente*” en los posteriores encuentros ocasionales. Los *kopares* le cortaban al niño

las uñas de la mano y un poco de cabello de la coronilla (*misu butu*). Mezclaban esto en un cuenco (*baku furin*) lleno de *elan mala* (chicha a base de caña de azúcar fermentada) o, si no fuera posible, de alcohol puro (*warente*) y tomaban el preparado sin cocer. El resto de los participantes no podía beberlo, particularmente los progenitores y el niño objeto del ritual. Este acontecimiento, sin embargo, era absolutamente público y estaba precedido por una gran fiesta abierta a todo el vecindario. Los invitados bebían alcohol o chicha de yuca (*kuchu mala*) hasta ponerse ebrios (*winan*), y se pasaban la noche entera bailando. Eso permitía, como siempre, evitar la vergüenza que los Tsachila, por su carácter tímido, sienten ante toda demanda de este tipo. El día siguiente era, pues, el momento elegido para llevar a cabo el *tewe poreka*.

El ritual, según las personas con las que hablé, no afectaba al *tenka* del niño, pero si Karsten (1988[1924]: 65) asegura que las uñas contenían el alma del niño – y se trata de una deducción posible –, hay que añadir que a través de su ingestión, los compadres adquirirían una parte de su identidad, una especie de endocanibalismo en vivo y que, por medio de esta incorporación, establecían una relación imperecedera de por vida con el que acababa de hacer su entrada en el mundo. De hecho, las uñas ya habían sido cortadas varias veces por los tíos, o los abuelos para el momento del ritual, pero los progenitores no podían llevar a cabo el corte, probablemente con tal de evitar un acto paralelo a una especie de incorporación incestuosa pues la finalidad del ritual futuro debía ser el establecimiento del vínculo social del niño.

El ritual *tewe poreka* presenta algunas similitudes con el bautizo católico y quizá sea éste el motivo por el cual éste último ha sido tan bien aceptado. En efecto, excepto durante un período de éxito de los evangelistas entre los años cincuenta y ochenta, la mayoría de los Tsachila han sido bautizados siguiendo el rito católico. Es una aceptación que viene de antiguo, si se tienen en cuenta los documentos de los archivos, en los que se ve la presencia, intermitente pero persistente, de las misiones de los padres dominicos. Aparte de los Tsachila que permanecieron al margen de las religiones, incluso los católicos reconocen que la única diferencia existente entre los evangelistas y ellos se reduce a dos prohibiciones de los primeros: la participación activa en las fiestas (bailar, fumar y beber alcohol)

y la posibilidad para las mujeres de llevar pendientes y ponerse pantalones, complementos que, aunque no forman parte de los ornamentos tradicionales tsachila y estaban prohibidos por las leyes étnicas hasta hace poco, son hoy muy deseados debido a la influencia mestiza. Por otra parte, el catolicismo popular impregna las creencias mestizas, y el seis de junio de 1996 (6/6/96), en la periferia de las comunas tsachila se extendió la noticia de que estaba próxima la llegada del Anticristo y para evitarla era necesario el bautismo. Sin que me sea posible establecer directamente la correlación, el aumento del número de bautizos celebrados durante el verano de 1996, tanto entre los mestizos de los alrededores como entre los Tsachila, permite, no obstante, esa hipótesis. Aparte de este catalizador, el número considerable de bautizos a los que pude asistir durante ese período puso de manifiesto otras dos finalidades tácitas del bautizo: organizar una bonita fiesta, según los modelos mestizos populares y encontrar un buen *kopare*. La relación con el *tewe poreka* se puede establecer en otro nivel social: si éste permitía la entrada en sociedad en el ámbito de la comunidad tsachila, el bautizo en cambio abre la vía a los indígenas para acceder al mundo mestizo a través de una red de compadrazgo y de ayudas mutuas, es decir, a la sociedad en el marco interétnico.

Desde principios del siglo XX, época en la que los bautizos y las bodas empiezan a registrarse de modo sistemático, vemos que los bautizos permiten a los Tsachila establecer relaciones con los mestizos más acomodados de la región. Éstos últimos, que solían tener el dinero suficiente para hacer venir a los curas desde su sede de Alóag, trataron de formar redes de dependencia con los indígenas que éstos aceptaban de buen grado, lo que permitía a los Tsachila obtener productos del exterior a crédito, aunque esto les condujera a relaciones de inferioridad evidentes. Los Tsachila de más edad se acuerdan de la “ayuda” de tal o tal otro colono de la región en sus estancias en Santo Domingo, donde el compadre les ofrecía, no sólo un sitio para dormir, sino también alcohol en abundancia. De esta manifestación pública pueden proceder los recuerdos de los primeros habitantes de Santo Domingo que dibujan la imagen de los colorados ebrios al borde de la ciudad nueva. Hemos visto que ningún Tsachila muestra amargura al recordar esa época y que, muy al contrario, expresan un cierto reconocimiento hacia sus compadres mestizos. Se recordará también que muchos Tsachila

que no han establecido esta relación institucional de compadrazgo llaman, y a su vez son llamados por ellos, compadres a los mestizos de la región con quienes mantienen relaciones económicas o de otro tipo. Este hecho, ya documentado por Von Hagen (1988[1939]: 114), sigue siendo evidente si se leen los testimonios de los primeros colonos de la región (López, 1991: 357-375) y todavía se constata en el momento actual. Hoy también se busca a los compadres para el bautizo entre los personajes poderosos del mundo mestizo que aceptan asumir su función, que consiste, siempre, en hacer un regalo al ahijado y, así, por extensión, ayudar a la familia en contextos de crisis. Tener un compadre entre los militares, los cargos políticos o entre la gente considerada acomodada económicamente, es el primer objetivo. Cuando esto no es posible, se buscará a un Tsachila con fama de generoso hacia la comunidad. Un *pone* o un *janpeno tape mi joe* sigue siendo, como para el *tewe poreka*, el ideal.

Además de la ventaja de obtener de un compadre en el sistema mestizo, el bautizo puede ser una ocasión para la atribución de un nombre nuevo, igualmente oficial, que puede ser diferente del nombre del registro civil en caso de no ser aceptado por la Iglesia. Probablemente, este nombre no introduzca cambios importantes en la utilización de los otros, ya sean *tsa mumun* o *tensa mumun*: más bien la adquisición del nuevo permitirá “jugar” pues puede dar juego a confusiones cómicas en situaciones de distensión.

La socialización

Excepto el ritual *tewe poreka*, que ya casi no se practica, y los bautizos, que siguen sin estar generalizados, la socialización del niño tiene lugar progresivamente en el marco del hogar y, desde hace algunos años, de la escuela bilingüe. En el seno del hogar, los niños aprenden de los adultos sin demasiada rigidez. Rara vez se verá llorar a un niño tsachila por haber sido castigado por sus padres. Muy al contrario, los adultos responden tranquilamente con grandes carcajadas cuando los pequeños se confunden o se entregan a acciones no aceptadas socialmente. Estas bromas alegres producen, no obstante, sus frutos: el niño comprenderá enseguida que tiene que cambiar de costumbres si no quiere ser objeto de bromas o ha-

cer el ridículo a los ojos de sus parientes, pequeños y grandes. Esta reacción jovial del adulto tiene lugar cuando el niño no sigue las normas mínimas –existen, desde luego, comportamientos no válidos para los adultos pero aceptados para los niños– o incluso cuando los juegos tratan de temas de la vida de los adultos. Una vez, en Naranjos, la pequeña Carmelina jugaba a curar a uno de sus hermanos rociándole con agua como hacen los chamanes con alcohol a sus pacientes. De repente, salió corriendo de la casa, con lágrimas en el rostro. Su madre acababa de recordarle, con una gran sonrisa, que las niñas no podían jugar a “ser *pone*” porque no hay mujeres chamanes. Ahora bien, hay dos razones por las que la burla se considera más eficaz que cualquier castigo físico: por un lado, no existe la idea cristiana del purgatorio, y no se podría imaginar la necesidad de infligir un castigo corporal como resultado de un comportamiento inmoral y, por otro, los niños están muy mimados y, aunque se les deja una considerable libertad de movimientos, también se tiene mucho cuidado con su seguridad física. Por ello, hay que transmitirles algunos temores, por ejemplo, hacia las serpientes o los malos espíritus, para evitar que se adentren en la selva, fuente de peligros. Ésta era antiguamente una de las finalidades de ciertos relatos, que hoy en día ya no se narran.

Ahora bien: la imitación de los adultos sigue siendo el juego más frecuente y es de manera progresiva, casi sin esfuerzo, como los niños empiezan a asumir responsabilidades. Para las niñas, entre jugar “a las mamás” y vigilar efectivamente a sus hermanos pequeños, apenas hay transición. Por otra parte, los niños entienden rápidamente cuáles son los comportamientos censurados por los adultos ya que, en las casas desprovistas de intimidad, se convierten en testigos pasivos tanto de escenas de pareja como de las disputas que tienen lugar de vez en cuando entre parientes próximos. Aprenden sus causas y sus desarrollos, haciéndose así una idea de lo que es mal aceptado por la sociedad. También están obligados, como si se tratara de guardianes de los adultos, a acompañar a éstos últimos a hacer recados y, siempre que sea posible, a hacerlos ellos mismos, sobre todo cuando a los adultos les da cierta vergüenza llevarlos a cabo, como ocurre en la demanda de préstamos. Enviar a los niños a buscar a su padre que está emborrachándose en una casa vecina es también un medio utilizado por las esposas para evitar la vergüenza de esa gestión y a la vez va impregnando a los niños

de las miserias de la vida cotidiana que ya no les sorprenderán cuando la vida les enfrente a ellas. Acompañar al padre o a la madre en las salidas a la aldea servirá para prevenir una eventual mala conducta, sobre todo si existe una sospecha de adulterio. Yo misma aprecié este tipo de control en mis primeras visitas a los hogares tsachila, en las que la hija mayor de mi familia de acogida les servía de mensajera informando de mis conversaciones en las otras casas, lo que a la vez tranquilizaba a aquellos a los que visitaba ya que gracias a su compañía, me hacía cada vez menos sospechosa.

La transición hacia la vida adulta no es, pues, muy clara, salvo que actualmente el fin de la escuela obligatoria se ha convertido en un momento apropiado para obligar a los jóvenes a adquirir la responsabilidad de los adultos. Esto ocurre generalmente a la edad de doce años para las niñas, un poco más tarde para los chicos, cuando sus padres deciden que pueden continuar los estudios en la escuela de la aldea más próxima. Sin embargo, antiguamente existía un ritual de pubertad masculina, destinado a perforar la nariz de los jóvenes, lo que les iba a permitir en la vida adulta exhibir el *sope*, adorno nasal de plata. Paul Rivet (1905: 189 y 201) hace referencia a ello en el apartado dedicado a las mutilaciones y después en el relativo al ritual de la boda, y Karsten (1988[1939]: 113-115), que treinta y cinco años después sigue hablando de ello como de un acto vivo, lo describe como la última huella de un antiguo rito de paso de pubertad. Por mi parte, yo sólo he conocido a un hombre tsachila muy mayor que presentaba todavía una perforación nasal, y todas mis informaciones a este respecto se reducen a los recuerdos de las personas mayores. Éstas coinciden en creer que este ritual permitía a los chicos más valientes convertirse en adultos eminentes, temidos más tarde por su valor, pero a diferencia de Karsten, que lo describe como propio para los jóvenes adolescentes, los relatos que yo he recogido se refieren a hombres que ya habían superado la veintena. *Kinfu foro chide puka* (nariz agujero tronco trozo), que Karsten llama *kinfúde wáma* (Lit : nariz gran día, nariz Día de Pascua de Resurrección), se celebraba en efecto el día de Pascua, también llamado *Kasa ma* (lit.: nuevo día)¹⁵, la época de las grandes fiestas. El

15 Antiguamente, los misioneros llegaban en Pascua, época en la que tenían lugar las bodas y otras celebraciones, de ahí el término recogido por Karsten.

miya (jefe) según mis informaciones de campo, el *pone* (chamán) o el hombre más anciano de la familia según Karsten, se encargaban de perforar la carne entre el hueso y el cartílago hacia la fosa nasal derecha, por medio de una espina de chonta, a veces una aguja larga. Una vez llevada a cabo la perforación, los novicios mantenían en ella un hilo, que debía ser manipulado para agrandar los orificios, reemplazado quince días más tarde por un pequeño tronco de madera de naranjo (*lansa chide*) y, finalmente, por el *kinfu chide* (tronco de la nariz), o *chide puka* (trozo, cuerpos de tronco) para toda la vida. Los que tenían los medios, sobre todo en las grandes fiestas, podían ponerse el *sope*, adorno nasal de plata de donde colgaba una pieza cuadrada decorativa, también de plata. No todos los hombres soportaban la perforación y dicen que sólo los más fuertes superaban el dolor físico y ello sólo después de dos días de fiesta y alcohol. Esta forma de iniciación masculina, mediante marcado del cuerpo, es bastante frecuente en las tierras bajas amerindias. Seeger et al. (1979: 15) la definen como “penetración gráfica, física, de la sociedad en el cuerpo, que crea las condiciones para engendrar el espacio de la corporalidad, que es a la vez individual y colectiva, social y natural”. Vista la selección instituida entre los hombres por medio de este ritual en función de su valor, parecería que el *kinfu foro chide puka* pusiera de relieve una vez más la exteriorización de las individualidades en el seno de la colectividad, individualización ritualizada hoy desaparecida, pero probablemente canalizada hacia otros medios de selección que producen la emergencia de individuos sobresalientes dentro del grupo, como los aprendizajes en el exterior llevados a cabo por los chamanes o por otros jóvenes audaces, que han emprendido estancias de otro orden en el exterior, igualmente valoradas por la colectividad.

Por otra parte, no existen rituales de iniciación femenina y en los documentos históricos no se menciona ninguno. En cambio, algunos recuerdos se refieren a la perforación de las orejas de las mujeres como castigo. No hay acuerdo en este punto: otros aseguran que los castigos, relacionados sobre todo con los adulterios, se reducían a los azotes con un látigo que los *miya* y los curas infligían a las personas sorprendidas en falta, significativamente llamadas *asote kika* (latigazo –del castellano, azote–, hacer). La perforación de las orejas como castigo podría ser una mitifica-

ción de un elemento ornamental convertido en fuente de conflicto, actualmente prohibido por las leyes comunitarias y últimamente por los pastores evangelistas, muy deseado por las mujeres contemporáneas, pero no es posible zanjar la cuestión sobre la veracidad de esta afirmación. No obstante, la atribución de significados tan distintos a las perforaciones rituales femenina y masculina no es fortuita y contribuye a la reserva de las ancianas a llevar pendientes. Pese a esta carencia histórica de rituales de iniciación femenina, algunos Tsachila han empezado a festejar la entrada de las hijas en la vida adulta por medio de celebraciones ofrecidas a la comunidad cuando la joven cumple quince años, igual que los mestizos.

Tampoco el matrimonio está acompañado de ritual colectivo. Antiguamente los padres de un chico de siete u ocho años le buscaban una pareja, acompañando la demanda de un regalo en forma de caza. Si la familia de la chica aceptaba, era ella la que fijaba una fecha para la unión, que no se consumaba hasta varios años después. Cuando los jóvenes se enamoraban de una pareja diferente, su salida era la huida, conducta que se castigaba de entrada con el ostracismo para, con frecuencia, ser aceptada más tarde. Hoy, cuando la opinión de los padres es menos respetada, muchos Tsachila se unen a escondidas esperando el acuerdo de las familias respectivas ante los hechos consumados, lo que refuerza la no celebración de esponsales. De todas formas, éstos suelen llevarse a cabo después del nacimiento del primer hijo o incluso del segundo, en el marco de la Iglesia católica y en menor medida, evangélica. La enfermedad y la muerte, que abordaremos en los capítulos siguientes, siguen siendo los dos momentos del ciclo vital más ritualizados. En resumen, el curso de la vida cotidiana parece muy poco ritualizado, de acuerdo con una forma de relación dominada por la discreción, ya observada en relación con el nacimiento. Es lo que trataremos de analizar a continuación.

La relación con lo colectivo

Los Tsachila adquieren, mediante el nombre, una identidad particular en función de su relación particular con el mundo, identidad que les otorga la sociedad. Pero el nombre no interviene en la construcción de la perso-

na. En cambio la palabra, la comunicación, la relación con el mundo expresada por el lenguaje, definen el lugar de cada persona en la sociedad. La persona está así situada en la sociedad de manera relacional y relativa.

En la parte dedicada a los elementos de la persona, exponíamos que el cuerpo, pese a su carácter poco definido, es la base de la identificación de los Tsachila en tanto que humanos y en tanto que grupo étnico diferenciado. El cuerpo es su base, pero solamente cuando está reforzado por una apariencia externa subsidiaria, como las rayas negras pintadas en la piel. Pero, como ya hemos señalado, el cuerpo no basta para identificar a las personas; expresándose el carácter, los hábitos, la esencia por un comportamiento diferencial. Así que cabe pensar que lo que distingue verdaderamente a los Tsachila del resto de las especies en el sistema cosmológico, así como del resto de los humanos en el sistema étnico, es ese comportamiento que se expresa precisamente por una forma de relación, compartida por la colectividad, pero que permite al mismo tiempo variabilidades individuales dentro del grupo.

Los núcleos residenciales¹⁶ –formados por una familia extensa– definen el marco de la socialización y constituyen unidades de cooperación, pero es el hogar, la casa, lo que forma la unidad de participación. El hogar está formado por la familia nuclear y otros miembros singulares, temporales o adoptados, como una abuela viuda, una hermana soltera, un joven ajeno a la casa invitado para colaborar en las tareas domésticas, u otros individuos acogidos temporalmente a raíz de situaciones particulares. Excepto los residentes indiscutiblemente temporales, como por ejemplo los trabajadores no tsachila, los miembros de una unidad doméstica forman una unidad social asimilable a un núcleo exogámico en el que el incesto es imposible, ya sea real o simbólico. En este sentido, se puede observar que los chamanes, a los que les está prohibido curar a los parientes consanguíneos más próximos –como a sus hijos–, están, en cambio, facultados para tratar a sus hijos e hijas que viven fuera del hogar. No es una prohibición que afecte sólo a los hijos no casados: un viejo *pone* que, al quedarse viudo

16 El análisis que sigue, fruto de un interés compartido con la lingüista C. S. Dickinson, procede de un diálogo que empezamos en mi estancia de campo y hemos proseguido después, sobre este tema. Siendo el análisis lingüístico la piedra angular para ello, tengo que aclarar que las páginas que siguen no son más que reflexiones preliminares de una investigación proyectada cuyos primeros resultados aparecieron en Ventura (2002).

volvió a vivir a casa de su hermano mayor, casado y padre de varios hijos, no pudo desde entonces curar a esta parte de la familia.

Del mismo modo, en las curaciones a escala doméstica, el oficiante tiene que ser elegido entre los parientes afines del núcleo residencial, pero no del hogar. Incluso la lengua expresa de una manera muy fina las relaciones del hablante con su interlocutor y con su contexto, de acuerdo con la percepción y el conocimiento del mundo del primero, y nos ofrece un nuevo ejemplo de esta concepción del hogar como unidad de participación. El sistema lingüístico evidencial es muy marcado en tsafiki. Gracias a los trabajos de Dickinson (2000) sabemos ahora que el tsafiki presenta tres distinciones fundamentales de evidencialidad:

- informaciones obtenidas directamente a través de la experiencia sensorial directa, como aquellas en las que el hablante es testigo directo de los acontecimientos de los que habla. Estos casos no están marcados morfológicamente. Ejemplo: Manuel *ano fie* (“Manuel ha comido”, en el que el hablante lo ha visto comiendo).
- informaciones deducidas de la evidencia física directa, marcadas por el morfema *nu*. Ejemplo: Manuel *ano finue* (“Manuel ha comido” en el que el hablante ha visto los platos con restos de comida).
- informaciones deducidas a partir del conocimiento general del mundo por parte del hablante, marcadas por una forma verbal nominalizada más un auxiliar. Ejemplo: Manuel *ano finkee* (“Manuel debe de haber comido” ya que come siempre a las ocho y ahora son las nueve) (Dickinson, 2000: 407-408, ejemplos 45a, 45b y 45c).

A estas tres distinciones, hay que añadir un marcador de discurso indirecto, *ti*, clasificado también como evidencial, que se puede utilizar con uno de los otros tres, y que se puede repetir para indicar hasta tres fuentes entre el hablante y el acontecimiento original. Como en los casos citados, reproduzco un ejemplo ofrecido por Dickinson:

- Manuel *ano finutie* (“El /ella ha dicho –o ellos/ellas han dicho– que Manuel ha comido”).
- *Mantoka jitie titie tie* (“Él/ella ha dicho que él/ella ha dicho que él/ella ha dicho que él /ella se ha ido a Manto –para Santo Domingo”) (o

también: “ellos/ellas han dicho que ellos/ellas han dicho que ellos/ellas han dicho que él/ella se ha ido a Manto –para Santo Domingo” (Dickinson, 2000: 408, ejemplos 46 y 47).

El estilo indirecto en esta lengua posee, desde luego, una función diferente de la que tiene en castellano, en francés o en inglés, en los que se asocia fácilmente a la sospecha del hablante en cuanto a la veracidad de las afirmaciones. En tsafiki parece sencillamente destinado a localizar la fuente de información fuera del hablante, sin que eso remita a otras connotaciones. El tsafiki no es la única lengua que expresa la evidencialidad por un sistema de discurso indirecto tan marcado. En otras lenguas amerindias con esta misma característica, parece tener la misma función. En los Arawete estudiados por Viveiros de Castro (1992: 17-18), la manera de citar lleva al autor a inferir una primacía de la tradición individual sobre la impersonal, que dota de autoridad a las palabras de los chamanes o de determinados antepasados que se citan en los discursos, más que a una ancestralidad genérica. En tsafiki, más allá de la individualización de la percepción de la cotidianidad, este sistema de citas va todavía más lejos y remite a lo que acabo de exponer sobre el hogar como unidad de participación. Según Dickinson (2000: 409): “la utilización de la forma directa no es solamente la experiencia directa, conciente, del hecho, sino que incluye igualmente el grado con el cual la información está integrada en el conocimiento general”. Dickinson cuenta el ejemplo en el que la esposa del sujeto agente de la frase, aún no habiendo visto personalmente la acción realizada por su esposo –irse a Santo Domingo–, no utiliza el discurso indirecto, sino la forma de evidencia directa, como si lo hubiera presenciado, y eso en virtud de la posición privilegiada de la mujer hacia las actividades de su marido y, por tanto, del grado de integración de las actividades de éste en su conocimiento general. En cambio, el vecino que hablaba con ella, no habiendo asistido a la marcha del marido, tiene que utilizar el marcador de estilo indirecto:

- esposa: *Ya Mantoka jie* (“Se ha ido a Santo Domingo”)
- vecino: *Ya Mantoka jiyoe tie* (“Ha dicho que se ha ido a Santo Domingo”) (Dickinson, 2000: 410, ejemplos 50a y 50b).

Aunque este ejemplo parece indicar que las relaciones de parentesco desempeñan una función decisiva para determinar el grado de integración de las informaciones, esto no abarca completamente el alcance del sistema, ya que la misma fórmula se puede utilizar cuando la persona que realiza la acción habita en el hogar de manera permanente sin por ello formar parte de la red de parentesco: más que el parentesco lo que importa es el grado con el cual la información es una parte integrante del conocimiento general del hablante, y este espacio de saber lo confiere el hogar. Por tanto, se puede concluir, al menos provisionalmente, que el hogar es una unidad de participación más pertinente que el parentesco y que este marcado lingüístico corresponde a una lógica social fluida, más de acuerdo con las relaciones coyunturales y dinámicas establecidas sobre la base del hogar, que con una relación de parentesco estructuralmente definida. Este dinamismo está reforzado por el carácter efímero de la residencia tradicional, expresado también por el léxico: ocupar un espacio, habitar una casa, son acciones temporales, significando *chun* tanto “habitar” como “estar” en alguna parte, en la casa, en un momento preciso o incluso “sentarse”¹⁷. En la cosmología, ámbito poco definido donde los haya, donde el espacio y el tiempo se ven afectados por la misma fluidez que la que caracteriza a las formas de los seres, señalaremos la presencia del *mowin* (“fuerza”) o bien de un *oko* cualquiera con este mismo término, *chun*, mientras que por definición estos seres, desprovistos de funda corporal, no pueden en ningún caso ponerse en ningún sitio.

El olvido sistemático de los nombres, no sólo de los parientes fallecidos, sino también de los que viven lejos del hogar, por muy próximos que sean genealógicamente –como sobrinos, primos hermanos, e incluso hermanos– constituye otra prueba de esto, ya que este olvido se produce solamente cuando las relaciones han pasado a ser prácticamente

17 *Chuno*, el infinitivo, se puede traducir, según el contexto, por vivir / estar en alguna parte / estar sentado. Efectivamente, palabras derivadas como sentarse (*chun*) o el asiento (*chudino*) o incluso escribir (*pila chudino*, fijar en papel), o también la raíz central (*chunchuka*) remiten a la idea de fijación (en un trozo de madera, en una casa, en un papel), pero esta fijación nunca es definitiva, y así es como se preguntará *A'pa chun?* al llegar a casa de alguien (“¿está el padre?”), expresión que en otro contexto significa también “¿vive aquí el padre?”. Además, el hecho de que vivir en un sitio o pasar allí un momento se exprese con el mismo término que el de sentarse nos informa sobre la mutabilidad de la residencia.

inexistentes, cuando hace mucho tiempo que ya no se ve a estas personas y se ha perdido la referencia que los sitúa. Desde luego, la etnogénesis reciente de este grupo podría estar en la base de esta disolución de los vínculos que el parentesco sigue imprimiendo en la organización de otras sociedades amerindias. La tendencia a organizar la relación con los demás partiendo del hogar podría obedecer a esta forma de resistencia colonial que ha hecho que primara la huida sobre la oposición directa. No obstante, las indicaciones lingüísticas permiten pensar en una forma de relación mucho más antigua. Ahora bien, esta escasa importancia concedida al parentesco no disminuye, sin embargo, la valoración de la cooperación y la solidaridad entre parientes próximos, especialmente entre los que conforman el núcleo residencial. Aunque han desaparecido las salidas colectivas de caza –pérdida que tanto lamentan las mujeres–, en las que reinaban la alegría y la camaradería, los Tsachila siguen demostrando una gran afición por las actividades colectivas, como la pesca, que se organiza muy a menudo entre varios hogares de una familia extensa, particularmente de un núcleo residencial, pero también por las fiestas o las visitas, mucho más valoradas que el exceso de trabajo dedicado a la acumulación. También las ayudas mutuas y la solidaridad se despliegan sobre todo en este nivel social, y muchos mitos y normas recuerdan a los más jóvenes la necesidad de la reciprocidad y la solidaridad en beneficio de la colectividad.

La sobriedad en la palabra

A diferencia de otros grupos étnicos como los Achuar, que valoran mucho la retórica en algunos de sus diálogos estereotipados, como en los saludos (Descola, 1993; Gnerre, 1986), los Tsachila, son muy sobrios en cuanto a sus manifestaciones lingüísticas en los encuentros o en las despedidas. Los saludos en los cruces de caminos se reducen a una pregunta de cortesía de escaso contenido semántico: “¿Hacia dónde vas?” (*nunchi?*), a la cual se responde por una evidencia: “Voy hacia arriba” (*fèchi*) o también “Voy hacia abajo” (*pelechi*). En cambio, la llegada a casa de un visitante da lugar, casi invariablemente, a un diálogo recurrente, centrado en informaciones generales relativas al visitante, al anfitrión y a sus entornos respectivos.

A pesar de su recurrencia, este diálogo no se puede considerar especialmente ritualizado, dada la necesidad normal de ponerse al corriente de las novedades en un medio de hábitat disperso en el que la comunicación sería difícil de otro modo. De hecho, incluso en este caso, la llegada se hace con mucha discreción, casi de forma imperceptible para alguien que no esté muy al corriente. Rivet señala incluso que “los sentimientos afectivos en los indígenas no tienen manifestaciones ruidosas y, a primera vista, parece que no existan” (Rivet, 1905: 199) cuando narra la actitud silenciosa y aparentemente indiferente de la esposa de un hombre tsachila que había estado ausente del hogar varios meses, el día de su llegada. Además, durante las salidas colectivas a Santo Domingo, o a la pesca, o al cementerio o a las asambleas, aunque las mujeres sobre todo intercambien noticias y opiniones de manera informal y divertida, no es inusual que se instalen largos silencios, que no se consideran nunca como signos de tensión social. En cuanto a las partidas, suelen ser muy discretas o, acompañadas, como mucho, de un breve “-me voy” (*majinayoe*), al cual el interlocutor responde cortésmente con un “-¿te vas?” (*jinayun?*). La sobriedad de la palabra, destinada a evitar conflictos al máximo, se expresa también en otros ámbitos de comunicación, como la evitación de la mirada durante los diálogos o durante las sesiones de danza. De hecho, es muy extraño para un extranjero ver que se desarrolla un diálogo en una casa entre dos personas que están sentadas dándose la espalda. Las palabras y no la expresión que las acompaña, están en juego. De hecho, la evitación del conflicto forma parte de la lógica cultural tsachila que incita a preferir la mudanza a los enfrentamientos directos en caso de tensiones entre vecinos. Incluso cuando fallece un miembro del hogar, la evitación de la presencia del espíritu del difunto obliga a la mudanza, ya sea real o simbólica. Del mismo modo que el nombre debe pronunciarse con prudencia, y que se economiza la palabra e incluso la mirada y la presencia en el transcurso de la vida cotidiana, hay que evitar ciertos gestos. Hay que esforzarse en no señalar a las personas con el dedo, y cuando es necesario hacerlo, los Tsachila prefieren designar a alguien con un movimiento de los labios. Correlativamente, tampoco se puede señalar con el dedo a las estrellas cuya madre (*Tsabo ayan*) es la guardiana de las enfermedades. El que lo hace en vida será, después de muerto, condenado por ella a contar

indefinidamente granos de arena¹⁸. A esta sobriedad del gesto, hay que añadir también que las atenciones o las caricias a los niños son muy poco frecuentes. Los Tsachila apenas se abrazan, como tampoco se dan la mano. Incluso los juegos amorosos entre hombre y mujer son silenciosos, pues la falta de intimidad no permite perturbar el silencio de la noche. Sin embargo, las relaciones interpersonales tsachila distan mucho de ser frías. El contacto físico es muy frecuente y buscado, desde la madre que durante un largo período de su vida lleva siempre a un niño a la espalda y a una panda de chiquillos alrededor, hasta los niños que, en sus encuentros con hermanos o primos hermanos, forman juntos muy a menudo esas bolas elásticas humanas, debajo de una manta o en una hamaca, muchachas y muchachos revueltos, en donde sólo se distinguen las carcajadas. Los propios adultos, aunque de manera menos manifiesta, prefieren dormir varios juntos si son del mismo sexo, a menos que se trate de una pareja, y una persona sola difícilmente pasará una noche entera sin al menos la compañía de un niño que, llegado el caso, será “prestado” por otra unidad del núcleo residencial para evitar ese sin sentido de la soledad.

Por otra parte, a diferencia de otras sociedades en las que el don de la oratoria es uno de los requisitos que deben reunir los líderes políticos (Clastres, 1962; Hendricks 1988), y que actualmente se ha reemplazado por la capacidad de comunicación con el mundo exterior (Chaumeil, 1990; Brown, 1993), los Tsachila no valoran esta cualidad para sus dirigentes comunales. Con una tradición democrática tan reciente, los dirigentes, étnicos o comunitarios, son elegidos más bien siguiendo otras consideraciones, como la necesidad de mantener el equilibrio social interno y el reparto equitativo y rotatorio del poder. A veces también, la elección recae en un chamán. De hecho, la tradición designa a los líderes autóctonos —el chamán (*pone*), el jefe (*miya*)— más dotados para hablar en público, pues su palabra será siempre respetada en las asambleas comunales. El sistema de discurso indirecto expuesto antes pone de manifiesto la impor-

18 De nuevo, los Tsachila no son los únicos en tener esta prohibición que forma parte también de las tradiciones afro-ecuatorianas del occidente del país. Moschetto (1995: 134) señala que los negros tienen la prohibición, no de señalar con el dedo, sino de contar las estrellas y la falta de cumplimiento de esta restricción provoca el castigo divino que consiste en contar los granos de arena del mar.

tancia que se otorga a la palabra de los antepasados o de los chamanes cuando alguien se refiere a ellos por el nombre. Los asistentes a las asambleas, a los cuales no se les pide el don de la oratoria, son, en cambio, muy poco elocuentes, evitan los grandes discursos y muestran más bien una cierta vergüenza en ser protagonistas de reuniones con demasiada gente. Este fenómeno se pone de relieve en el momento de votar, en el que sólo las bromas permiten atenuar la timidez ante la acción pública.

La vergüenza de exhibirse en público es flagrante en las interacciones individuales que lleven a situaciones de inferioridad: demandas de préstamos o prórrogas de deudas. La vergüenza que sienten ante estos desequilibrios ha sido en parte eludida gracias a la escritura, recurso más frecuentemente utilizado por los jóvenes alfabetizados que escriben, salvo raras excepciones, en castellano. La vergüenza (*lu*, rojo), cuya acción se compone también de un derivado del término *tenka*, *lu tenka kano* (tener vergüenza, lit.: rojo, corazón tomar) remite a la discreción, a la timidez. No estando ésta desvalorizada, rara vez se asocia con la culpabilidad tal y como se entiende en el pensamiento judeocristiano. Este fenómeno se encuentra en otras culturas amerindias: el lingüista F. Queixalós (1990) demuestra que entre los Sikuani de Brasil se reprueba la falta de vergüenza que conduce a hablar demasiado, mientras que se aceptan la timidez superada o el valor necesario para hablar en público como los blancos.

En cambio, hablar demasiado no está bien visto. Por más que el sistema lingüístico evidencial, con su marcador de discurso indirecto *ti*, que permite la personalización extrema de las fuentes de información (“él dice que ella ha dicho que él ha dicho que...”), restrinja las posibilidades de invención, no dejan de ser frecuentes los chismes y rumores, alentados por las grandes distancias entre las casas. De todas formas, el que habla demasiado (*tsanke epele palakiman*)¹⁹ es sancionado y son muchas las acciones individuales que tienen por finalidad evitar revelar actos privados a los demás, precisamente para calmar los rumores. Esto puede llegar hasta a evitar tomar los caminos principales, andar tarde por la noche o

19 En Puka 11: 75. Puka es un largo relato, expuesto por Jacinto Aguavil y Catalina Calazacón de Cóngoma para responder a las preguntas etnográficas de su hijo Alfonso en 1997, en el que esta expresión ha sido traducida al castellano por “el que habla de gana”, el que habla por hablar. Agradezco al colectivo Pikitsa haberme permitido consultarlo.

muy temprano por la mañana para reforzar la discreción de los desplazamientos, e incluso borrar la huellas después de su paso. Incluso la mitología reprueba el exceso de palabras, y su repertorio ofrece demostraciones constantes de este precepto. El relato de Kunta (trueno)²⁰ es un buen ejemplo:

Kunta era un Tsachi que ayudó a otro Tsachila a pescar. Sin esfuerzo y en muy poco tiempo reunió una enorme cantidad de peces. No se separó del hombre más que para dormir. De vuelta a la casa, alertó al otro Tsachila de que no debía anunciar a nadie que él le había ayudado a pescar. Pero un día de embriaguez, éste contó la historia a los suyos. A partir de ese momento no pudo volver a pescar.

El relato de Biali (nutria)²¹ va en el mismo sentido:

Biali ayudó a un Tsachi a pescar, y éste se comprometió a no contar nunca el hecho. Pero un día, completamente borracho, lo contó. Por ello, perdió la buena relación con el *mowin* de Biali que le había ayudado y, por tanto, la capacidad de pescar en abundancia (*suman*) que éste le había otorgado.

Sin embargo, la aptitud para la palabra dista mucho de estar anatematizada. Uno de los términos que designan la tontería, la ignorancia o la irresponsabilidad es, paradójicamente, *epela*, que en sentido estricto equivale a “mudo, el que no habla”, como expuse en el capítulo precedente. No obstante, hay que añadir aquí que esta equivalencia también está presente en otros sectores del mundo amerindio, especialmente los que han sufrido un proceso intensivo de dominación española, como los indígenas andinos. Según Howard-Malverde (1990), la falta de dominio de la lengua española equivalía para los conquistadores a la ignorancia y este insulto –mudo–, así como la negativa a hablar ante los españoles, había sido asumido por las víctimas mismas del rechazo. Según Thierry Saignes (1989), que profundiza más en el análisis, esta reticencia no habría sido superada más que durante los días de embriaguez, en los que precisamente el uso extensivo

20 Ver M25 en Ventura (2000a, Tomo II).

21 Este relato me fue narrado por Florinda Aguavil, de Cóngoma, el 24 de julio de 1997.

del castellano se podría interpretar como una manifestación de resistencia a la dominación. Al no haber sufrido los Tsachila la presión colonial hasta tal punto, la acusación de *epela* debería entenderse de otra manera. Hablar es, al fin y al cabo, señal de sabiduría y no carece de sentido recordar aquí que el término que designa el órgano corporal que permite la palabra, “lengua” es *mikaka* (“el ojo o el fruto del saber”).

Para entender la concepción de la palabra y el estatus de la comunicación que ella permite en la sociedad, estudiaremos más de cerca la semántica referente al hablar. Ya hemos visto en el capítulo anterior el conjunto de términos que derivan de las raíces *pa* (cólera) *pala* (mezclar) y *pano* (hablar). Si nos detenemos en el análisis de los términos desde el punto de vista de los códigos de comunicación, nos damos cuenta de que las raíces *pa*, *pala* y *pano*, conceptos generales que abarcan la palabra, sirven para definir tanto las relaciones de comunicación establecidas por la oralidad (hablar, discutir, preguntar, aconsejar, burlarse, engañar) como las que remiten a otros códigos de comunicación no verbales (echar mal de ojo, señalar, enfadarse), pero incluyendo siempre el intercambio de un mensaje entre un mínimo de dos interlocutores, teniendo por resultado un cambio de estado de uno de ellos (echar mal de ojo, enfadarse) o la intervención de un tercero (señalar). Si por el contrario, nos situamos en la perspectiva de las formas de relación que se establecen por la oralidad u otros medios de comunicación, observamos que estos términos remiten a dos niveles elementales de relaciones inter-subjetivas: unas pacíficas (hablar, preguntar, aconsejar, señalar), las otras no pacíficas (discutir, burlarse, engañar, echar mal de ojo, enfadarse). Pero todas estas acciones y los derivados nominalizados de estos términos (como *papun*, rabioso), forman parte de un mismo campo semántico, el de la comunicación. Lo que cuenta entonces es expresar la existencia de una relación que, independientemente del estado subjetivo con que se asocie, organiza la sociedad. La sociedad tsachila, pacífica y acostumbrada a resolver las tensiones por medio de la palabra –calmada o excitada– o por el silencio y la marcha, demuestra por medio de su lengua una forma de relación entre los humanos así como entre éstos y el resto de las especies y de las entidades del mundo.

Palabra y relaciones con la naturaleza y la cosmología

Si hablar, en tanto que relación de comunicación básica, forma parte de una cierta ambivalencia —el valor se demuestra por una palabra que se expresa en los mismos términos (*pa*)— y si, por otra parte, la evitación de la palabra está tan pronto valorada, como desvalorizada, es que la justa medida de las palabras remite también a una justa medida en otros campos comunicativos. Los Tsachila no despliegan rituales destinados a amortiguar el desequilibrio que se establece en la caza, la pesca, la recolección y la agricultura, entre los humanos, la naturaleza y el mundo sobrenatural. Sin embargo, la prudencia prohíbe la acumulación excesiva de caza o de productos vegetales en general y de la misma manera, hay que evitar molestar a los espíritus. Una de las estrategias de esta prevención es la discreción, que preside, como ya hemos visto, otras conductas sociales. Esta discreción se manifiesta de dos maneras. Por un lado, el cazador se reserva la información relativa a la buena caza, como mucho, sólo la comparte con su esposa, ya que el secreto (*patuna*) forma parte de los valores asociados a la caza. Por otro lado, el cazador evita vanagloriarse abiertamente de su buena suerte y de su valor, dos estados que, sin embargo, le producen una enorme satisfacción. Esta conducta reservada evita que una avalancha de cazadores acuda al mismo sitio, y además permite mantener la relación particular que el cazador establece con la fuerza (*mowin*) del animal cazado. Es lo que ocurre cuando el cazador guarda para él el hecho de estar en posesión de una parte especial del cuerpo del guatuso, que le confiere el don de atraer a esta presa en el futuro, solamente con la condición de guardar el secreto²².

Mowin, como ya hemos expuesto, es el componente que poseen las personas, algunos animales, los espíritus y las plantas curativas. Es lo que permite un cierto nivel de comunicación entre dos entidades de la misma especie o de especies diferentes. A parte del *mowin*, todas las especies —excepto las plantas— están dotadas del medio de comunicación por excelencia, el lenguaje. Los personajes míticos hablan y a veces lo hacen en una lengua comprensible para los humanos. Varios relatos míticos hacen refe-

22 Ver los capítulos 4 y 5 en Ventura (2000a, Tomo I).

rencia a los tiempos en que “los jaguares podían comprender” y en los cuales los Tsachila trataban de engañarlos por medio de las palabras²³. Pero ciertos seres están también dotados de un lenguaje especial: expresiones tales como “ano yano” que significan “tengo hambre” sólo pueden ser empleadas por *luban oko*, el espíritu rojo, y sólo se oyen en los relatos míticos²⁴. En cuanto a los animales que, en algunos relatos están dotados del lenguaje de los humanos, también poseen una lengua especial genéricamente llamada *siyo*, que abarca la gama de expresiones españolas particulares para indicar los sonidos proferidos por cada una de las especies, no comprensible para los humanos. Eso no impide que estos últimos entren en comunicación con ellos por otros medios, sobre todo por la fuerza de atracción que permite el *mowin*. Los mitos, por su parte, se consideran *senke payun*, la buena palabra, o la buena comunicación según la interpretación propuesta antes. Ahora bien, esta buena palabra es así por el hecho de estar enunciada por antepasados concretos –habitualmente marcada por la sucesión de morfemas evidenciales *ti-* y, cuando no se los conoce, o hay que marcar la distancia genealógica, los Tsachila recurren a la fórmula del discurso indirecto *tilatitie* que indica “la colectividad de las personas que han dicho una cosa”. Muy a menudo, el final de los relatos míticos va seguido por la pregunta “¿será verdad?” y de la autorespuesta: “así es como hablaban los antiguos”, señalando que no se asume esta palabra como tradición genérica, sino por el hecho de que “alguien” en quien se confía lo dijo.

Existen varias locuciones para referirse al secreto: *Patuna* (no hablar, de hablar, *pa*, no, *tu*) o *nosa mirano* (callarse, *nosa*, saber, *mirano*) utilizadas cuando se trata de no transmitir una información. Pero paradójicamente, los chamanes traducen su capacidad de curar, su saber práctico, y el *mowin* que le está asociado, por secreto cuando hablan en castellano y por *palami* o *palano mirae* en tsafiki, remitiendo ambas expresiones a los radicales “hablar” y “conocer”, o también por *palaka* el “hablar cumpli-

23 Ver, por ejemplo, *Walpa panamin* (el que cargaba una gallina) en Calazación et al. (1985: 254-257).

24 Se podría tratar de una expresión antigua desaparecida del lenguaje corriente –como se destaca en el Diccionario Tsafiki de Pikitsa–, de ahí que sólo aparezca en los mitos, e incluso en boca de los espíritus que probablemente no están sometidos a los cambios coyunturales de la lengua, pero este hecho en sí mismo sería igualmente significativo.

do” (en virtud del morfema *ka*). Pero, dejando aparte la fase de aprendizaje, la eficacia del *mowin* de los chamanes es también fruto de la discreción, de donde viene la insistencia en guardar el secreto de las curaciones, tanto de la consulta propiamente dicha como de los remedios y tratamientos proporcionados que, a su vez, están dotados de *mowin* y por lo tanto de “secreto”. En efecto, cuando comencé a asistir con asiduidad a las sesiones de cura, los chamanes me expresaron su temor de que los acontecimientos que se desarrollaran allí fueran divulgados. Uno tras otro, todos me recordaron que tenía que dar prueba de discreción en lo referente a los objetivos de las visitas de los pacientes. Desde luego, podía traer información “a mi tierra”, incluso dejar escuchar sus voces en las cintas, pero era preciso a toda costa que no revelara a los Tsachila de la comunidad, especialmente a los otros chamanes, lo que ellos me estaban contando. Era preciso ocultar el nombre de los pacientes y sobre todo que los otros chamanes no llegaran nunca a conocer su método, su secreto. El secreto debe guardarse, en primer lugar para evitar que la buena marcha de la cura no se interrumpa por el deseo de venganza de los enemigos, pero igualmente por “respeto” hacia los espíritus que trabajan en ello, que a su vez también necesitan de esa discreción que reina en la vida cotidiana de los Tsachila. Los propios pacientes tsachila gestionan sus dolencias con una gran discreción, y si por un lado cuentan con facilidad a los más próximos los males que los aquejan, por otro mantienen un silencio explícito sobre las visitas al *pone* con las personas externas a la familia más próxima, la cual está inevitablemente al corriente de los movimientos de cada uno de sus miembros. Solamente cuando hayan recobrado la salud, hablarán de ello abiertamente.

Por otra parte, igual que los jefes comunitarios no valoran la oralidad, los chamanes no insisten en este atributo cuando ejercen su saber práctico. Según Tambiah (1968), el ritual está constituido por actos y por palabras y cada ritual de cada cultura particular hace hincapié en uno u otro de sus componentes. Ahora bien, los rituales de curación tsachila se caracterizan principalmente por los actos, siendo la función y la presencia de las palabras muy secundarias. Aunque los mitos recuerdan breves letanías que actúan como cantos mágicos, hoy estos cantos, como son los encantamientos o las frases estereotipadas, están ausentes del ritual de curación

más extendido. Y si el canto del chamán forma parte del ritual *Patso kika*, igual que del antiguo *Mu kika*, en ninguno de los dos las palabras ocupan un lugar privilegiado. Muy al contrario, la falta de palabras, el silencio y el secreto son las condiciones del ritual. Así, no solamente hay que evitar nombrar a ciertos espíritus por su nombre, como decía antes, sino que la relación con ellos debe quedar en la intimidad individual o no ser compartido más que por un número limitado de personas, particularmente el cónyuge del paciente para el cual se celebra el ritual. Existen, ciertamente, oraciones recitadas por el chamán que forman parte del bagaje aprendido del exterior y que multiplican la eficacia terapéutica. Pero se trata a veces de oraciones recitadas en castellano o en quichua cuyo sentido el propio chamán puede incluso ignorar.

El relativo desconocimiento de las palabras pronunciadas en la cura chamánica, cuya eficacia procede precisamente de la falta de literalidad del significado, junto a la tenue función de los enunciados en el ritual concuerdan con una cierta fluidez del chamanismo ampliamente extendida en el mundo amerindio. J. Overing ha analizado esta fluidez para la sociedad Piaroa (Overing, 1990) sobre la base de la teoría hiper-relativista de Nelson Goodman. En conjunto, se trata de desconstruir las interpretaciones del discurso simbólico realizadas a la luz de una lectura metafórica, basadas en la convicción de que las culturas chamánicas tienen que constituir un sistema unitario. Overing propone que la versatilidad de los enunciados chamánicos y su variación según los contextos, están de acuerdo con la función del chamán como constructor de versiones del mundo internamente coherentes, teniendo cada una su marco de referencia. En los Tsachila, esta versatilidad que rodea la descripción de las entidades espirituales está en perfecto acuerdo con el carácter evidencial de la lengua y su manera especial de reflejar con una gran fidelidad la percepción del mundo que cada cual posee en cada momento. En efecto, en el curso de mi trabajo de campo, percibí una especie de regularidad por parte de los chamanes con los que tuve largas conversaciones, en describir y transmitir precisamente bajo una apariencia irregular, los mismos acontecimientos y las mismas entidades de su mundo sobrenatural. Lo que para un extranjero aparece muy confuso y casi inverosímil, no es más que una constante cultural por medio de la cual se transmite la transfor-

mación permanente que sufren las representaciones de las entidades en el seno de su cosmología. A esto hay que añadir también el universo mitológico y sus transformaciones, así como los cambios de perspectiva que experimentan las entidades míticas, en la misma línea analizada por Descola (1992, 1996) y Viveiros de Castro (1996). El perspectivismo amerindio de las sociedades animistas se hace absolutamente patente en esta sociedad que marca, también por medio de su lengua, el punto de vista del hablante y su posición dentro de la sociedad.

Pese a estas precisiones, sería precipitado reducir esta cultura a un relativismo estructural. La perspectiva diferente de los seres en el mundo mítico o la perspectiva que la experiencia diversa de los chamanes materializa en sus descripciones de la cosmología, forman parte de una concepción más compleja de la persona en el mundo. Una concepción en la que las individualidades se convierten en punto de referencia de su universo circundante, razón por la cual es imprudente generalizar el menor dato sobre el conjunto de las actividades, ya sea en el plano de la producción, de la reproducción o bien de la comunicación, y ello entre los humanos o las entidades cosmológicas.

Recordemos por último que la persona (tsachila) es un punto de referencia de la humanidad, tanto en la vida cotidiana como en la cosmológica. Ahora bien, la desaparición o la huida, como respuestas de adaptación culturalmente codificadas, se expresan también por medio del marcador de referencia tsachila por excelencia, *tsa*. Escondarse (*tsaino*), o esconder (*tsano*), formados por la misma raíz, podrían así ser traducidos por “hacerse verdad o referencia”, es decir, no verse más bajo la apariencia. De donde se podría concluir también que la existencia no está basada en la ecuación ser humano = cuerpo = persona, sino en la idea de una referencia individual compartida por una colectividad.

Precisión de la palabra

Si, como decía antes, hablar demasiado no está bien visto, los mestizos que tienen relación con los Tsachila, habladores de profesión por su oficio de vendedores ambulantes, suscitan la desconfianza de algunos Tsachila. La

evitación no se practica en el marco del intercambio económico, que sigue existiendo, sino por el mutismo que acompaña a estas interacciones. La razón que se alega es la experiencia de que estas personas actúan como transmisores de información, a menudo tergiversada, entre los propios Tsachila.

No obstante, el silencio, como expresión de barrera comunicativa es también una respuesta de rechazo a situaciones de desacuerdo. El pacifismo tsachila, que guía todas las prácticas culturales –salvo el chamanismo– lleva, como decía antes, a la resolución de los conflictos por la vía de la retirada más que de la confrontación abierta. Así, la indignación o el desacuerdo con los mestizos se suelen manifestar por el silencio y la desaparición. Callarse es siempre una respuesta codificada para los Tsachila. Pueden dejar de acudir a una cita sin justificarse por ello, si no han recibido un tratamiento justo. Este silencio, a veces difícil de mantener, se puede reemplazar por la disimulación de la verdad, lo que forma parte de la misma conducta a los ojos de los Tsachila. En efecto, de la misma manera que callarse o huir sin explicación son actitudes que corresponden al desacuerdo, pueden también reemplazarse, por cortesía, por respuestas inverosímiles, del tipo “no te puedes quedar a dormir en casa porque hay muchos mosquitos, que te van a comer”, en lugar de “no quiero alojarte”²⁵. Estas expresiones se conciben como mentiras obviamente, pero las mentiras de cortesía no se consideran malas. En otras ocasiones, las tergiversaciones de la verdad son más creíbles que el ejemplo precedente, y tienen por finalidad desembarazarse de alguien a quien no se quiere alojar o informar. Así, dar falsas informaciones equivale a mentir (*nene*), pero la persona que lo hace no es considerada mentirosa (*nene pun*) y esta actitud, lejos de ser reprobada, es aceptada claramente como un mecanismo defensivo, culturalmente codificado, frente a las conductas irrespetuosas hacia la intimidad tsachila²⁶.

25 Este caso, que me ocurrió tal y como lo describo, lo cuenta de manera casi idéntica Philippe Erikson (1996: 35) para los Matis de la Amazonía brasileña, los cuales alegaron el riesgo que corría el etnólogo de “ser mordido por los perros” para no acogerlo.

26 Los Tsachila no son los únicos que muestran conductas prudentes hacia los extranjeros. J.D.Ehrenreich (1989: 246-263) analiza lo que él llama el “secretismo” de los indios Awa-Coaiquer de la frontera ecuato- colombiana, considerándolo como un comportamiento que tiende a la conservación cultural y a la evitación del conflicto.

Pero la timidez asociada a esta conducta de evasión no equivale a la sumisión en su sentido estricto. Muy al contrario, es el orgullo lo que guía estas resoluciones. Callarse ante los españoles fue también una práctica que llevó a los Tsachila a su actual región de refugio. Y pese a la explotación territorial, no se ha documentado ninguna revuelta indígena en la historia escrita. Desde luego, hubo muchas quejas al *Defensor de los Indios*, y Frank Salomon señala varias reacciones indígenas con ocasión de la explotación sufrida por los Yumbos durante la abertura del camino (Salomon, 1986: 619-620), pero nunca rebeliones sangrientas como las que otros indios llevaron a cabo durante la colonización. Varios informes de misiones reportan la huida de los indios cada vez que el *cobrador de tributos* anunciaba su llegada²⁷. Sin embargo, la huida, la evitación del conflicto, no se pueden explicar satisfactoriamente por el asalto colonial. En mi opinión, estas conductas forman parte de un *etos* cultural llevado al extremo en momentos de la crisis del contacto interétnico. No obstante, no por ello la cultura tsachila se encuentra encerrada en sí misma. Muy al contrario, una parte de su bagaje cultural es el contacto y el intercambio interétnico del que ha ido tomando elementos a su medida. La institución que muestra esta cualidad por excelencia es el chamanismo y el carácter abierto de su cosmología es su expresión esencial. Pero igual que esta última, la acogida que los Tsachila exteriorizan en las relaciones cotidianas, no impide la prudencia y la reserva de su intimidad. Por ese motivo, la negación de la información, la contención lingüística, el silencio o la transformación de la “verdad” forman parte de la misma conducta prudente. Podríamos incluso arriesgar un poco el análisis y proponer que el olvido, que se manifiesta de manera extrema en la pasividad y la negativa a transmitir los mitos, no es más que una expresión de esa huida defensiva destinada en última instancia a la supervivencia.

La mentira (*nene*) se expresa de varias maneras entre los Tsachila, pero queda claro que es la oposición a la verdad o, según una de las interpretaciones propuestas, a la referencia, ya que puede ser descrita como *tsa iton* (no hay *tsa*, verdad o referencia). La mentira se utiliza a menudo como sinónimo de engañar (*nene paka*), con la raíz *pa* que se ha considerado como el concepto genérico de comunicar, y la persona que engaña es considerada

27 Ver Salomon (1997).

epele, siendo los mentirosos *epele nene panyoe*. Pero engañar es muy a menudo descrito como *enkanaino*, la tsafikización del castellano engañar, lo que demuestra que al menos una de las acepciones de este término, igual que *pekado* (del castellano pecado), no existía antes en tsafiki. Mentir no es demasiado incorrecto para las normas de buena conducta tsachila, y está claro que hablar en exceso es para la mayor parte de las personas con las que he hablado de este tema, mucho más censurable que no decir la verdad. Por otra parte, muchos enunciados que en determinados contextos consideraríamos como mentiras, no lo son para los Tsachila. La vergüenza (*lun joe*) no está asociada con la mentira, y todavía menos el pecado (*pekado*), y algunas expresiones que remiten a la voluntad de no dar informaciones, como *mi itoyoe* (no lo sé), no se consideran *nene*, igual que las locuciones de cortesía mencionadas antes. En cambio, el que traiciona un secreto (*patuna*) es *nene pun*, mentiroso, salvo si lo hace en estado de embriaguez, que excusa las faltas cometidas. El estado de embriaguez, que permite en muchas circunstancias superar la vergüenza, se considera también como un estado venido del exterior, que entra en el cuerpo (*winan*, ebrio, de *win*, entrar). Este hecho permite a los Tsachila no sentir remordimientos cuando se ha tenido un comportamiento inconveniente en este estado y si éste acarrea consecuencias enojosas, estos golpes de mala suerte no se deben nunca a la voluntad de los hombres. Así, cuando alguien comete un asesinato en estado de embriaguez o incluso por error, eso no provocará en él un sentimiento de vergüenza ni de culpabilidad. Todo lo más, se pondrá *wepana* (espantado) por temor a la policía o también *pachi* (rabioso) si el hecho que provocó el acto sigue siendo un motivo para la cólera, pero no un sentimiento de culpabilidad. Mentir después de un robo se puede considerar como un acto de mala conducta, pero no tanto por negar la responsabilidad de los hechos como por el acto mismo ya que la propiedad privada, incluso restringida, es muy respetada por los Tsachila.

El sistema lingüístico evidencial, tan marcado en tsafiki, entra aquí en combinación con lo que los lingüistas llaman miratividad o “estatus de la proposición en relación con el sistema de conocimiento general del hablante”²⁸. Las investigaciones de Dickinson, han puesto de manifiesto

28 DeLancey, S. (1997: 3) “Mirativity: The grammatical marking of unexpected information” *Linguistic Typology* 1, p.33-52, Berlín: Mouton de Gruyter, citado por C. S. Dickinson (2000).

que existen en tsafiki dos conjuntos de marcadores de miratividad: uno se emplea cuando la fuente de información (habitualmente el hablante) es el participante principal de la frase. El otro cuando la fuente de información no es el participante principal. El primer conjunto distingue las frases siguiendo patrones de formas conjuntas y disjuntas: las formas conjuntas se emplean cuando las percepciones inmediatas de los acontecimientos y los estados internos del hablante son congruentes con su conocimiento general (ej.: *tse Tsachi joyoe*, “soy una Tsachi”). Cuando existe un conflicto entre la percepción que tiene el hablante de un acontecimiento y su conocimiento general, se emplea la forma disjunta (ej.: *ya/nu Tsachi joe*, “él/ella es /tú eres un Tsachi”)²⁹. Estos marcadores se superponen con otros según los tipos de verbos que se utilicen y la intencionalidad de la acción: *la yaka machitechi poreyoe* (“le he herido [intencionadamente] con el machete”) o *la yaka machitechi poreie* (“le he herido [no intencionadamente] con el machete”)³⁰. Las consecuencias de este sistema para nuestro análisis son claras: los Tsachila señalan siempre mediante su lengua las acciones que se han hecho sin intencionalidad y también sin conciencia directa, lo que remite a su concepción de la verdad y, si se profundiza el análisis, al alcance limitado de la mentira y de su corolario, el sentido de culpabilidad. No obstante, absolutamente todos los Tsachila mayores con los que he hablado largamente coinciden en considerar la mentira como fruto de la influencia mestiza y aseguran que antiguamente los Tsachila no tenían la costumbre de mentir. Esta aseveración queda confirmada por la fineza de la lengua, que permite al menos detectar el grado de conciencia de los hechos y, por tanto, cabe suponer, la responsabilidad de las acciones.

Esta forma de relación con lo colectivo que acabo de esbozar queda explícita cuando se observa la reacción de los Tsachila corrientes ante las crisis existenciales por excelencia que son la enfermedad y la muerte. En los próximos capítulos vamos a intentar descifrar el fondo de la relación que los Tsachila fuera de lo común, los chamanes, mantienen con la sociedad y el mundo de los espíritus.

29 Dickinson (2000: 382-383, ejemplos 6a y 6b).

30 Dickinson (2000: 387, ejemplos 15a y 15b).

III

Los caminos del cosmos

Capítulo 5

Una figura de relación social

Las formas de relación descritas en el capítulo anterior se hacen evidentes cuando se entra en el ámbito del chamanismo. Ya he anticipado que el silencio y la discreción acompañan a la enfermedad y a la curación. En efecto, esto es consecuencia de su relación con el mundo de los espíritus, muy sensible a los conflictos y que no puede ser gestionada más que a título individual. Sin embargo, da la sensación de que con el retroceso de la selva, los Tsachila hubieran experimentado un empobrecimiento de su relación con los espíritus que ahora es ya propiedad exclusiva de los chamanes, los verdaderos gestores de una cosmología que parece cada vez más alejada de la cotidianidad material de la vida tsachila contemporánea. Pero, ¿quiénes son realmente estos personajes?

Los orígenes inciertos

Es imposible determinar el papel de los chamanes en la época pre-inca. Según los restos arqueológicos, parecen haber gozado de un poder superior al que tienen ahora. Las figurillas precolombinas que los habitantes de las tierras bajas suelen encontrar por doquier al desbrozar los campos o cerca de los arroyuelos se han interpretado en varias ocasiones como representativas de un personaje simbólicamente eminente entre las poblaciones que las modelaron. Estas interpretaciones son a menudo demasiado aventuradas, debido a la falta de investigaciones arqueológicas sistemá-

ticas en la región tsachila¹. En cambio, es conocida la fama adquirida por los chamanes tsachila entre otras poblaciones indígenas en la época colonial. No obstante, falta por ver la función social que este personaje pudo desempeñar en el seno de la sociedad tsachila a lo largo de su historia, sobre todo su relación con los jefes políticos², tema ampliamente tratado por la etnología comparada de las sociedades chibcha. En efecto, uno de los trabajos etnohistóricos que tratan sobre el área circumcaribe (tal y como la definió J. Steward en el HSAI en 1948), partiendo de datos antillanos, muiscas, del valle del Cauca y del Panamá (Helms, 1980), expone la existencia, entre todas estas sociedades, de dos tipos de sucesión: una, determinada genealógicamente, y la otra, cuando la primera no era posible, marcada por la capacidad de controlar el orden social, natural y sobrenatural. Esta última habría podido ser adoptada como normativa desde la desestructuración de las sociedades indígenas del Pacífico ecuatoriano, lo que concuerda con mi conclusión preliminar de que los jefes políticos y los chamanes habrían podido estar representados por la misma persona entre los antiguos Tsachila en ciertas circunstancias.

Por otra parte, la historia poscolombina es rica en documentos que describen la función de los jefes indígenas como intermediarios con la sociedad colonial. El historiador jesuita Jouanen (1941: 79) expone la estrategia para la elección de jefes indios bajo el control de los representantes de la Iglesia para que se encargaran, entre otras cosas, del control de los curanderos y de los “brujos” contra los cuales los jesuitas libraron una dura batalla. Pese al alcance más bien andino de esta política, de ella se

- 1 El proyecto Pichincha Occidental, llevado a cabo bajo los auspicios del Banco Central del Ecuador durante los años ochenta (Lippi, 1986 y 1991), sobre las poblaciones niguas y yumbos, así como el proyecto La Cadena-Quevedo (Guillaume-Gentil y Ramírez, 1997), llevado a cabo por investigadores de la Universidad de Neuchâtel, sugieren unas conclusiones significativas en cuanto a la antigua ocupación tsachila de las regiones costeras, pero sólo alcanzan a una pequeña parte del territorio ocupado efectivamente por los antiguos Tsachila y todavía no disponemos de datos sobre las investigaciones más recientes. En cambio, un estudio sistemático y a largo plazo sólo se ha llevado a cabo hasta ahora en la costa propiamente dicha (Santa Elena, La Tolita, Esmeraldas), donde se encuentran las altas culturas del Pacífico ecuatoriano, lo que sólo nos puede servir, como mucho, de punto de referencia para la comparación.
- 2 Es sabido que las etnias prehispánicas tenían una estructura social y política mucho más compleja que la que encontramos en la actualidad. Ver la síntesis hecha en este sentido por Carmen Fauría (1995) sobre el funcionamiento sociopolítico de los grupos étnicos de la costa de Ecuador antes y después de la colonización.

deriva una separación de las funciones de chamán y de jefe político, al menos desde la Conquista, que se habría extendido hasta las tierras bajas. La existencia de una figura llamada Gobernador de los Colorados en el siglo XVIII (Navas, 1990: 89) en la región de Angamarca donde los jesuitas habían establecido su reducción muy temprano en la era colonial, constituye otro indicio de ello. Entre los Tsachila, ya lo señalé antes, varios testigos orales atribuyen la elección del jefe indio a los curas misioneros que visitaban periódicamente la región hacia principios del siglo XX, y confirman la función de éstos: el control social externo, siendo responsables de impartir castigos, especialmente en las transgresiones de la moral cristiana. Sin embargo, la mayoría de los antiguos Tsachila aseguran que los antiguos *miyala* (de *miya*, jefe) eran también chamanes. Existe sin duda un solapamiento entre estas dos figuras, dado que, al menos cuando los propios Tsachila elegían al *miya* según su tradición, uno de los criterios para ello era elegir el personaje más poderoso, rasgo atribuido necesariamente a los chamanes. El gobernador, el líder político elegido hoy bajo la regulación procedente de la ley comunitaria, es siempre un *pone* o al menos, un curandero³. Desde el primer gobernador elegido oficialmente, Alejandro Calazacón, que fue sucedido por su hijo mayor Abraham y éste por su primogénito Nicanor, la figura del jefe coincide de hecho con la de un chamán famoso. Sin embargo, el elegido no era el único chamán famoso de la región; los más ancianos se acuerdan, en efecto, de otras figuras eminentes que ejercieron como chamanes en los últimos cincuenta años. La coexistencia de estos personajes podría derivarse de la antigua dispersión del hábitat, concentrado en torno a núcleos residenciales alejados unos de otros y cada uno con una figura considerada la más poderosa; todo esto, también, además de la presencia simultánea de personajes reconocidos que ejercen su influencia en varios núcleos. Cuando Nicanor fue desposeído de su jefatura vitalicia, en el interregno antes de haber sido elegido de nuevo, la comunidad Tsachi fue gobernada por Manuel Calazacón como resultado de una elección popular tras la reforma de los Estatutos; no era chamán, pero sigue siendo uno de los curanderos más conocidos y más acomodados económicamente de toda la sociedad tsachila.

3 Ver la distinción en la nota 85.

Por otra parte, existen individuos eminentes en la sociedad tsachila, aunque no formalmente reconocidos, cuya opinión es escuchada siempre por el resto de la población y que ejercen temporal y parcialmente la función de jefes de facto, sin por ello ser chamanes.

La poliginia era en otro tiempo privilegio de los chamanes y de los jefes. A decir verdad, ni los textos etnográficos clásicos ni los relatos de viajeros mencionan tal institución, pero sigue estando viva en la memoria oral. Así, si la figura del *miya* se podía superponer a la del *pone*, gozando ambos de una situación material más desahogada que el resto del grupo, parece que la poligamia no estaba restringida a estas posiciones sociales sino que estaba abierta a todos los que tuvieran la capacidad de tener a dos esposas en el hogar. Sea como fuere, la mayor parte de los mitos que hablan de ella la asocian al *pone*.

En cuanto a las funciones que se atribuyen a cada uno de estos personajes, *miya* y *pone*, hay que destacar, como hemos visto en el segundo capítulo, que los conflictos situados en un pasado más o menos mítico fueron resueltos de distintas maneras: si los conflictos de carácter histórico, como la batalla contra los Dobes y otras similares, los resolvieron los Tsachila recurriendo a personajes salvadores externos (como *Wela*), otros problemas mencionados en los mitos se resuelven siempre recurriendo a los chamanes, sin mencionar en ningún caso la figura del *miya*. Y es que, *miya* o *pone*, los Tsachila confían en una persona dotada de la capacidad de actuar sobre sus destinos, ya sea en el marco de lo social o en el orden cosmológico. Pero, si bien el *miya* sólo puede resolver conflictos terrenales, el ámbito del *pone* abarca ambos mundos, el social y el cosmológico. Philippe Descola (1988) sintetizó bien esta función multidimensional de los chamanes en su crítica del concepto de poder de P. Clastres, otorgándoles una definición más abierta y polivalente: “uno de los atributos más comunes del chamán amerindio es sin duda esta función de control simbólico que ejercen en ciertos recursos materiales o ideales de los que depende la existencia colectiva”; por esto el chamán amerindio parece estar dotado de un verdadero poder político si se acepta “que la facultad de aparecer como la condición para la reproducción armoniosa de la sociedad es un componente fundamental del poder político en todas las sociedades premodernas” (Descola, 1988: 826).

Sea como fuere, los Tsachila no mencionan el período en el que sólo había chamanes para destacar su función política, sino para poner en valor su función de curanderos ante la proliferación de médicos que se está produciendo hoy en la ciudad de Santo Domingo.

Aprendizaje

A diferencia del carácter marginal que los especialistas del mundo siberiano han otorgado históricamente a la figura del chamán, y como había avanzado Métraux (1967[1944]) y más recientemente Chaumeil (1983), el chamán amerindio es un personaje integrado en el grupo y ejerce en él una función social de la cual la colectividad no puede prescindir. De acuerdo con esta función, el *pone* tsachila no es una figura al margen de la sociedad, aunque su poder inspire al grupo un cierto temor y, por tanto, un respeto que lo distingue de los Tsachila comunes. Pero el chamán tsachila recibe un trato muy diferenciado a lo largo de su existencia, y está efectivamente apartado de ciertas actividades sociales, fenómeno designado por el concepto indígena de “dieta” que desarrollaremos más adelante.

Habitualmente, es la familia la que decide el destino del futuro aprendiz, pues la decisión se toma cuando todavía es un niño de corta edad. No existe relación entre la decisión de la familia y la existencia de un don, un carácter especial o una tendencia mística atribuida al pequeño. La decisión tampoco está determinada genealógicamente. No obstante, es muy usual que un chamán se convierta en maestro de uno de sus hijos o sobrinos. Los Tsachila no explicitan normas para esta correlación, excepto la proximidad física y la facilidad de relación que se deriva de la confianza hacia un pariente próximo, que de otro modo sería temido y respetado por su función. Existen, no obstante, individuos que han seguido el proceso de aprendizaje con un chamán con el cual no estaban emparentados, pero es mucho menos común y este tipo de relación termina antes o después en relaciones de compadrazgo. El hecho de que el padre haya sido aprendiz o ayudante de un *pone* durante su juventud, incluso sin haber seguido todo el proceso de aprendizaje, puede estar en la base de la elección de éste como maestro.

El aprendizaje empieza por la presencia asidua del joven neófito (*pone mi inae*, “el que se va a convertir en *pone*”) en casa del *pone*. Allí escuchará las palabras del maestro (*pone mi*, “el que tiene el saber del *pone*”) y empezará a ayudarlo en la preparación de las mezclas fitoterapéuticas, que los *pone* más famosos están obligados a elaborar de antemano, en previsión de visitas inesperadas. Le acompañará en la selva para la recolección de plantas silvestres y en la casa para su preparación. Igualmente, estará atento durante las sesiones de curación, en las que puede prestar sus servicios en calidad de “oficial”. Al cabo de un cierto tiempo, fijado por el chamán, el joven puede decidir abandonar su aprendizaje, en ese caso éste será considerado como una experiencia de adolescente que busca la adquisición de ciertos conocimientos. Pero también puede decidir continuar su carrera, cuando llega el momento de introducirse en el mundo más cerrado de los espíritus. Este período de familiarización inicial es relativamente común en los Tsachila y una cantidad considerable de hombres ha sido, en un momento de su vida, ayudante de un *pone*. Por otra parte, todos los niños han hecho muchas visitas al chamán en su infancia y el ritual les resulta muy familiar. Incluso forma parte de sus juegos y, como hemos visto, su capacidad de observación permite la reproducción muy fiel de técnicas y objetos. Así, unas piedras negras, unos manojos de hierbas, unos palitos que parecen flechitas e incluso el humo de cualquier papel o aspersiones de agua que hacen el oficio de *warente* (la bebida alcohólica que acompaña las sesiones de cura), se convierten fácilmente en los objetos de un ritual recreado a la medida de los niños. Sin embargo, si la familiaridad con las curaciones y los utensilios rituales facilita las ayudas mutuas entre el chamán y la gente corriente, e incluso una participación regular como “oficial” de un *pone*, la mayoría de los Tsachila alegan las tensiones y las dificultades relacionadas con el período subsiguiente como motivos para haber abandonado su proceso de aprendizaje. De hecho, este aprendizaje se puede iniciar sin perspectivas de finalización, lo que favorece los intercambios de adolescentes entre hogares tsachila, beneficiándose de ello tanto los chamanes como otros Tsachila acomodados.

Como hemos visto, existen dos tipos de aprendizaje: el que conduce al saber chamánico propiamente dicho después de un largo recorrido, y el que pretende adquirir el saber fitoterapéutico, reservado ahora a los espe-

cialistas pero que antiguamente pertenecía al saber colectivo. Igual que otros grupos indígenas que han experimentado la presencia colonial⁴, los Tsachila distinguen actualmente dos grupos de especialistas de la curación: el *pone* en sentido estricto, que traduzco por chamán, también llamado *tsa pone* (verdadero *pone* o *pone* de referencia) y *uru pone* (el *pone* que sigue la dieta, tal y como describiremos más adelante) al que llamo curandero, a veces llamado por este mismo término genérico en castellano⁵, más conocido en los medios mestizos e indígenas de la región como vegetalista y que los Tsachila designan unas veces con este término hispánico y otras con su traducción literal en tsafiki *tapechi janpemin* (de *tape*, planta, *chi*, instrumento, *janpe* curar y *mi* saber), a veces *tape min joe* (“el que conoce las plantas”). Esta diglosia se explica por la relativamente escasa profundidad histórica de la farmacopea como mecanismo distintivo de las especialidades en el seno de las técnicas de cura. Eso no quiere decir que los remedios fitoterapéuticos no se utilizaran antes. Al contrario, tanto el desarrollo de la terminología etnobotánica en este ámbito, como la amplia utilización de los vegetales curativos todavía en vigor entre las personas más ancianas, ponen bien de manifiesto el arraigo de este saber en el tiempo⁶, aunque Kvist y Barfod (1994: 160), sin negar su antigüedad, crean que su importancia actual es más bien reciente. Por otra parte, si los *pone* más famosos hacen alarde hoy del amplio repertorio botánico-medicinal que dominan, que obedece más a una adaptación a la demanda que a un saber atávico, sigue habiendo *ponela* locales, cuya influencia es menor en el exterior, que siguen haciendo una cuestión de honor del hecho de no utilizar, e incluso no conocer, las plantas curativas.

En cambio, se constata una diversificación del saber en lo referente a los tratamientos de carácter espiritual. Según Genaro Aguavil, que abandonó su aprendizaje deliberadamente, según él, debido a las duras prue-

4 Ver Galinier (1982).

5 No obstante, hay que reconocer que según el uso popular del término, la distinción no es tan clara, y que la palabra curandero puede eventualmente referirse al especialista del trabajo con el mundo de los espíritus, designado tanto con la palabra brujo, cuando se trata de hacer o “des-hacer” un mal, como por el primero, curandero, término que se debe considerar en ese caso, un nombre genérico.

6 El trabajo de campo ha permitido documentar 185 plantas medicinales con datos etno-botánicos y etno-médicos, de las que se han identificado sistemáticamente 69.

bas del proceso, el *pone* y el *tapechi janpemin* se distinguen en que el primero se comunica con los espíritus, que le permiten “adivinar” el origen de las enfermedades, mientras que los especialistas que no tienen esta aptitud se tienen que limitar a los relatos de los pacientes para establecer su diagnóstico y el remedio pertinente, siempre a base de plantas. Ahora bien, esta diferencia contemporánea se superpone a otra más antigua: la existente entre el *pone* propiamente dicho y el *wepana kasikamin*. *Kasikamin* significa “el que sabe limpiar” (de *kasino*, limpiar, barrer y *mi*, saber) y *wepana* se traduce en castellano por susto o espanto, esta afección tan extendida en América Latina. Este especialista conoce también la técnica de la limpieza del *wu* o *seiton wu* (mal aire), el mal aire hispánico, otra enfermedad que recorre la geografía latinoamericana e ibérica, y también el *wu kaka* (lit.: aire ojo) o *sonba kaka* (lit.: fuerte ojo), mal ojo o mal de ojo, el tercer punto del debate en torno a los orígenes de la medicina popular de este lado del Atlántico. Los remedios para combatir estas afecciones están igualmente extendidos en muchas culturas americanas, siendo las técnicas más comunes el huevo, las letanías, (aquí, cuando existen, recitadas en quechua o en castellano) y las señales de la cruz practicadas con una cinta roja. Por más que estos males procedan de una causa sobrenatural, la habilidad para combatirlos no requiere un largo aprendizaje ni una relación elaborada con el mundo espiritual. A diferencia de los *tapechi janpeno* actuales que precisan un mínimo de aprendizaje, cualquier persona puede adquirir estas técnicas nada más que con la observación atenta de varias sesiones de cura, y éstas serán tanto más efectivas cuanto mejor dotado esté el oficiante de *sen tede*, la buena mano que abarca también otros ámbitos, como el de la agricultura. Encontramos tantos hombres como mujeres entre los *wepana kasikamin*, de los que hoy sólo queda un número reducido. Desde luego, el *pone* lleva a cabo también estas técnicas y, salvo por razones de impedimento, –alejamiento físico, falta de dinero–, los pacientes escogerán a éste último para curarse pues su saber práctico se sigue considerando superior en todos los ámbitos, especialmente cuando se trata de un comercio con el mundo de los espíritus.

El ayudante, *tsachi manka ayudaimin joe* “un tsachi que sabe ayudar” –en el que el término *ayudaimin* es una tsafikización de la palabra castellana ayudar que no tiene equivalente en tsafiki– se encuentra en una

situación de subordinación hacia su maestro, sobre todo cuando ayuda con la única finalidad de adquirir conocimientos elementales sobre las plantas. En efecto, todo chamán con una clientela numerosa necesita una persona que le secunde en los trabajos más toscos de su oficio, desde la recogida de hierbas medicinales y su preparación, hasta el traslado de los útiles cuando sale para realizar sesiones de cura. Este ayudante hace más la función de trabajador del *pone* que de verdadero aprendiz. A veces son incluso los trabajadores contratados por la unidad doméstica del chamán para llevar a cabo las tareas agrícolas los que acaban ayudando al *pone* en actividades claramente más delicadas. Además los chamanes que se desplazan para las sesiones de cura necesitan siempre a alguien que los acompañe, no sólo para los pequeños encargos, sino también por la falta de sentido que tiene la soledad en esta sociedad. A veces, en situaciones excepcionales, cuando el chamán emprende una ceremonia colectiva, como el *Patso kika* del que hablaremos más adelante, y no ha llevado ayudante, puede elegir a un joven de la casa en la que se practica el ritual para que le ayude sin que la relación vaya más allá de la circunstancia y sin que el elegido tenga la más mínima iniciación en el oficio. Bastará que el *pone* le indique cuidadosamente los pasos a seguir en cada momento de la sesión, reduciéndose su tarea normalmente a ventear a los pacientes con fines purificadores, con manojos de hojas que previamente el chamán ha rociado con alcohol de caña.

En cambio, el aprendiz que desee seguir todo el proceso, incluyendo las largas noches de ingestión de *nepi* (*Banisteriopsis caapi*) y de tabaco, no puede asumir al mismo tiempo la función de ayudante. Pero, incluso en ese caso, la actitud de respeto hacia el maestro impregna las relaciones de aprendizaje y se extiende más allá del fin de la enseñanza. La transmisión del saber implica una relación de por vida, establecida a través de los espíritus que acompañan las curas de uno y otro, maestro y aprendiz. En la práctica, la elección del maestro determina el valor añadido de la habilidad del aprendiz. Un maestro famoso confiere un plus de confianza por parte de los futuros pacientes del joven neófito, razón por la cual los *pone-la*, sobre todo al principio de su carrera, hacen alarde del maestro que los ha orientado en su recorrido hacia el conocimiento. Así, como la mayoría de los chamanes contemporáneos han seguido aprendizajes con varios

maestros, los jóvenes principiantes no dejarán de hacer observar las estancias realizadas con los más famosos, vivos o ya fallecidos, incluso aunque las estancias hayan sido cortas.

Las piedras son uno de los elementos esenciales dentro de los utensilios que forman parte de la “mesa” de curación. Pero, si la fama del maestro marca en alguna medida la confianza de los pacientes hacia el nuevo chamán, el *mowin* de las piedras, moldeado a lo largo de los años de trabajo de un chamán poderoso, también puede transmitirse con la transferencia de las piedras. Así, la herencia de instrumentos chamánicos con un buen “pedigrí”, determinará igualmente el “espíritu” con el cual actuará el heredero y es muy corriente que toda afirmación sobre la calidad de un chamán esté acompañada del corolario que hace referencia al anterior propietario de los utensilios. Esta idea se suele designar en castellano con la palabra *artes*, especie de fórmula comodín que indica a la vez los instrumentos y el *mowin* que habita en ellos. Aunque estos instrumentos sean muy distintos en el momento actual –incluyen entre otras cosas figuritas precolombinas, estampas cristianas, cristales y objetos variados procedentes de etnias de reconocido prestigio chamánico– los Tsachila siguen designándolos con el término *pone su*, las piedras del *pone*. El destino de los instrumentos de un chamán famoso suele ser objeto de discusión, pudiendo aspirar varias personas a heredarlos, lo que contribuye a la aureola de misterio que rodea la transmisión del poder de los grandes chamanes. Además de la reputación de un maestro u otro, la diversidad de mentores es, al menos en el momento actual, la mejor premisa de un aprendizaje completo. El aprendiz, aparte del primer maestro que empiece a frecuentar y que será su punto de referencia, en cuanto adquiera una cierta autonomía iniciará las visitas a otros chamanes reconocidos. En primer lugar, Tsachila; después especialistas de otras tradiciones de reputación chamánica, tales como los Chachi, los otavaleños, e incluso chamanes de algunas etnias amazónicas que cierran el círculo de las redes chamánicas de la región. En el capítulo 1 vimos ciertos recorridos de aprendizaje, en la región de Cayapas, en la Amazonía o en la cordillera andina. De hecho, la red se extiende mucho más allá.

Isidro, de unos treinta años, hizo su aprendizaje con Gabriel Calazacón, hermano del famoso Abraham, de Chigüilpe, y José María Aguavil,

de Otongo-Mapali, los cuales habían aprendido por su parte con otavaleños, y con chamanes del Putumayo colombiano y con la ayuda de cuadernos de los Rosacruz respectivamente. Isidro, a su vez, prosiguió su búsqueda de fuentes de poder con cortas estadías en casa de otros *pone*, tsachila primero, después en el exterior, igualmente con chamanes del Putumayo y otros de Carabuela, en la región de Otavalo. Completó su enseñanza con un chamán chachi y un curandero negro de Batallón Montúfar, en la provincia de Esmeraldas. Isidro sigue siendo, en el momento actual, uno de los chamanes más jóvenes que ha seguido el proceso de aprendizaje tradicional y, pese a un cierto debate entre los más mayores en torno a su pleno reconocimiento, muchos Tsachila confían en él. Ernesto, quincuagenario y tío de Isidro, no hace nunca ostentación de su saber siguiendo los consejos de su maestro, y asegura no haber terminado su aprendizaje que, sin embargo, había durado quince años, hasta su unión marital. Yerno de Simón Calazacón, pone él mismo hasta su conversión al evangelismo y hermano de Gabriel y de Abraham, Ernesto había aprendido con estos dos últimos y como la mayoría de los *ponela* contemporáneos, fue una vez a que le hicieran una “limpia” en el lago de San Pablo con colegas chamanes otavaleños. Augusto, sexagenario, hijo adoptado y sobrino de Simón, aprendió con éste y heredó al menos una gran parte de sus piedras chamánicas cuando éste último abandonó la profesión. Más tarde, le hicieron una “limpia” y se bañó en varios lagos de Otavalo, y viajó a la ciudad de Loja, donde un curandero mestizo instruido por los indígenas de la Amazonía peruana le mostró los efectos del *yopo*.

Estos sitios de aprendizaje, que son lugares de prestigio para toda la población del país y siguen siendo extremadamente famosos como fuentes de poder, son al mismo tiempo puntos de origen de los aprendices que quieren completar su saber con los chamanes tsachila, conocidos en esta red con el nombre de Colorados. Los Tsachila, ya lo hemos señalado en el primer capítulo, son muy apreciados como curanderos, pues su origen selvático les ha otorgado una aureola de poder como a algunas etnias de las tierras bajas amazónicas, sobre todo las de las regiones pertenecientes a la frontera de colonización (Chaumeil, 1994; Gow, 1994; Ventura, 2003). Pero, si su función de maestros de curanderos de otros orígenes está ya documentada en el siglo XVIII (Laviana Cuetos, 1995), su reputación se

extendió a lo largo del siglo XIX. Kvist y Barfod (1994) consideran que el principio de la época gloriosa de los curanderos colorados data del primer cuarto de este siglo, remitiendo a Karsten (1988[1924]) cuando hacía referencia a los viajes de los pacientes de Quito a Santo Domingo en 1917. Pero estamos en condiciones de asegurar que, a partir de la construcción de la amplia red de comunicación de los años cincuenta, comenzó una mayor difusión de sus conocimientos. Vimos en el primer capítulo cómo los comerciantes mestizos u otavaleños se convertían en fuentes de intercambios chamánicos. Algunas referencias bibliográficas contribuyen a corroborar el alcance de la red: Fernando Ortega (1983: 13) nos ofrece una visión sugerente del instrumental de un curandero de la provincia andina de Cotopaxi, el cual, después de haberse formado con chamanes colorados, utiliza un sombrero de lana rojo en las sesiones terapéuticas como símbolo de filiación con sus maestros. Por otra parte, Sánchez-Parga y Pineda (1985: 529-530) hacen referencia a los Colorados, con los Cayapas y los indios amazónicos, como fuentes a las que acuden los *yachac* de la sierra para completar sus conocimientos gracias al poder misterioso atribuido a los indígenas de las tierras bajas, relación ya estudiada por Salomon en diversos trabajos (1980 y 1983, entre otros). En su estudio sobre la enfermedad en Pindilig, en la región andina de Cañar, Carmen Muñoz-Bernand (1986: 79-81) relata la historia del aprendizaje de un curandero de la región que, habiendo sido él mismo maleado, y tras recorrer un largo itinerario terapéutico por todo el país, no encontró alivio a su mal más que en casa de Abraham Calazacón que le enseñó la técnica de la eliminación de los gusanos que representan los males en los cuerpos de las víctimas de embrujamiento. De hecho, las relaciones con la sierra son muy frecuentes y hemos visto que la mayoría de los chamanes han realizado un viaje a la región de Otavalo con fines de aprendizaje y “limpieza”. Las relaciones con el oriente amazónico son menos corrientes en nuestros días pues la distancia es mayor y el coste del trayecto más elevado.

No obstante, como los chamanes quichua amazónicos están muy valorados en la clasificación chamánica ecuatoriana, hemos visto que algunos chamanes y curanderos tsachila hacen referencia a una estancia en estos lugares o bien en la región del Putumayo, como una etapa de su aprendi-

zaje. La investigación sobre la extensión de la red me llevó hasta la región shuar, donde también se ha desarrollado, aunque en menor medida, una relación chamánica con los Colorados. Este tipo de relación se suele establecer por los curanderos que tienen más contactos con el mundo exterior en sus culturas respectivas y presentan una mayor uniformidad técnica y formal de sus ritos. Por este hecho, parece que la transmisión de los conocimientos durante estas estancias es menos evidente. Sin embargo, los chamanes tsachila son a su vez considerados como poderosos chamanes por los curanderos shuar, y uno de ellos, Pedro Kunkumas que habitaba en el centro shuar de Yakuteis, cerca de San Luis de Upano (Sucúa), me contó que su mujer había sido embrujada por un curandero tsachila en su territorio. Kroeger y Barbira-Freedman (1992: 181-182), por su parte, cuentan cómo Ariolfo Kuman, chamán shuar del Upano, había recibido en su juventud flechitas mágicas de los chamanes colorados, que le enseñaron también a utilizar el alcohol para aumentar las visiones alucinógenas. Como fácilmente se puede adivinar, la relación con otros grupos indígenas sigue estando totalmente abierta ya que la cadena indirecta de influencias puede crecer hasta el infinito. Kvist y Barfod (1994) citan a Barrett para señalar que a principios del siglo XX (1908-1909) algunos chamanes de la región del Choco aprendían con los Cayapas. A su vez, Anne-Marie Losonczy (1990: 79) informa de los largos viajes que hacían los chamanes Embera del Choco⁷ como parte de su experiencia iniciática en el mundo exterior, sobre todo entre los Sibundoy, los Guajiros, los Ingas y los Tucanos, cuyos rituales presentan una cierta homogeneización, fruto sin duda de estos contactos permanentes.

Conviene ahora proseguir con los avatares del proceso de aprendizaje tal y como se desarrolla en las comunas tsachila, partiendo especialmente de los relatos de tres *ponela* de la comuna de Cóngoma: Ernesto, Isidro y Augusto, y otros expertos, tales como Agustín de Naranjos y Venancio y Genaro de Cóngoma.

La finalidad del aprendizaje es iniciar en un primer momento, y reforzar después, una relación con el mundo de los espíritus en general y con

7 “Cholos”, el término utilizado por Barrett, es el nombre por el cual se conoce también a los indígenas del Choco colombiano, según Telban (1988: 78).

un espíritu en particular. La comunicación buscada y lograda con este último debe llevar, en última instancia, a una relación de alianza duradera entre el aprendiz y el espíritu auxiliar, lo que marcará el fin del aprendizaje y el principio de la actividad pública del *pone*.

La plena comunicación con el mundo de los espíritus no se establece de un día para otro. El neófito debe primero fortalecer su cuerpo y acostumbrarlo a las duras pruebas físicas que los viajes chamánicos le van a imponer. La ingestión del alucinógeno *nepi* requiere, no sólo una preparación previa en lo que se refiere a la geografía cosmológica y su constitución, sino una adaptación progresiva a sus efectos en el organismo, incluidos los vómitos. Con este fin, el maestro administra al aprendiz una mezcla de hojas aplastadas de *yo kantsa* (lit.: sol hiel), *kela kantsa* (*Vernonia* sp., lit.: hiel de jaguar) y *tako* (tabaco). Esta preparación refuerza “la boca” según dice Venancio, lo que permitirá al futuro chamán soportar los productos corrosivos, tales como el alcohol de caña que deberá ingurgitar a menudo para rociarlo como purificador. El amargor del *kela kantsa*, parecido al del *nepi*, y que como éste produce vómitos, permite contrarrestar los efectos nocivos de los productos dulces que antes del aprendizaje habrá consumido sin duda el joven y que impedirían la venida de los espíritus. Según los relatos de los antiguos, el nombre de *kela kantsa* procede de la época en la que los jaguares rodeaban a los Tsachila. El jaguar masticaba esta planta lo que hace que, por asociación, cuando la toman los Tsachila, su corazón se haga fuerte como el de un jaguar y a la vez los aprendices pierdan el miedo a los espíritus.

Durante el primer periodo de iniciación, el joven debe participar regularmente en las sesiones de curación del maestro, pero también y sobre todo, tiene que dedicar noches enteras, bajo la vigilancia del *pone*, a penetrar en el mundo desconocido de los espíritus. Al menos dos o tres veces por semana, el aprendiz deberá ingerir el alucinógeno que el maestro le administre, acompañado al principio de una cocción de hojas de tabaco. A pesar de las investigaciones realizadas sobre los productos coadyuvantes a las visiones que se ingieren con el *Banisteriopsis* en muchas culturas chamánicas (cf. Schultes y Hoffmann, 1982: 120) especialmente en la Amazonía, entre los Tsachila nadie ha hecho la asociación entre el jugo de tabaco y las visiones inducidas por el alucinógeno *nepi*. El tabaco no se

mezcla en la cocción sino que se cocina aparte y se bebe poco después de la absorción del *nepi*, dos o tres veces en la noche. Los chamanes dicen que el tabaco, por sí solo, es más fuerte que el *nepi* pero que no es necesario para el desencadenamiento de los efectos alucinógenos de éste último. Sea como fuere, el *nepi* se toma con regularidad durante este período de aprendizaje, después los chamanes van reduciendo su consumo a medida que el aprendiz va madurando. El *nepi* es concebido semánticamente como sustancia de movilidad, de búsqueda y de luz: *pi* significa agua y por extensión líquido, *ne* es una raíz de la que derivan palabras como *neyano* (buscar), *nenano* (andar), *nede* (piernas y pies) y *ne* (huellas) por un lado, así como *neme* (la oscuridad) y *nemeneme* (el amanecer) por el otro.

Detengámonos un instante para descifrar la función del *nepi* en el chamánico tsachila. A diferencia de otras tradiciones chamánicas, en las que el propio *Banisteriopsis* se considera como un espíritu muy poderoso que guía la búsqueda del chamán, aparentemente en los Tsachila no existe esta relación. El *nepi*, sin embargo, se considera necesario en todo ritual que incluya un comercio con el mundo de los espíritus, y todos los participantes en estas sesiones deben consumirlo, con frecuencia en cantidades demasiado pequeñas para experimentar los efectos alucinógenos. Es el acto que simboliza la participación: todos los participantes, incluidos los niños, deben beber *nepi* para “acompañar” a los espíritus, igual que los propios espíritus lo hacen por invitación del *pone*. Solamente los bebés están exentos, pero reciben de todas formas, un chorro del elixir en la cabeza. Es el acto que otorga la cualidad de miembro de pleno derecho en toda manifestación chamánica. Fuera de este uso, el *pone* prescribe el *nepi* a los enfermos en ciertas enfermedades consideradas “frías”, pues el *Banisteriopsis* es una planta “caliente” (*loban tape*). Dejando a un lado el efecto purgante inmediato, que lógicamente le da un carácter purificante, el *nepi* forma parte de las mezclas de raíces destinadas a fortalecer el cuerpo. Pero sólo el chamán toma esta liana con todas sus consecuencias, regularmente durante su aprendizaje y eventualmente después, durante su ejercicio profesional. Ahora bien, existen variedades de esta liana que cada chamán ha sembrado cuidadosamente y que utiliza selectivamente según las circunstancias. Las dos variedades más empleadas, llamadas corrientemente *wa nepi* (*nepi* grande) o *lake nepi* (*nepi* amarillo) y *na nepi* (*nepi*

pequeño), cultivadas por Augusto en su jardín, tienen propiedades diferentes: la primera, menos eficaz como alucinógeno, se prescribe más bien por sus virtudes medicinales contra los dolores fuertes y los “escalofríos”, siempre después de haber examinado cuidadosamente la orina del paciente para evitar inconvenientes posteriores, dada la potencia de sus efectos. En cambio el *na nepi* se utiliza más en pequeñas dosis y junto con otros productos fuertes, contra enfermedades “frías”, pero sobre todo como sustancia alucinógena para los chamanes. Según Augusto, “el secreto del *na nepi* es más bonito”. También se emplean otras variedades del *nepi*. Isidro por ejemplo, posee tres variedades en su jardín, de las cuales una que él llama *nepi* sin más, proviene de una semilla de su abuelo, y crece a expensas de un árbol de *bisala* del campo cultivado más próximo. Los otros dos tienen virtudes y usos claramente distintos en su opinión: el *kala nepi* (*nepi* plata), una liana gruesa que crece sobre un árbol *bili* muy robusto del jardín, procede de un intercambio con la Amazonía, y el *nepi luli* (*nepi* de flor) que crece muy cerca de la casa y procede de un intercambio con la región de Esmeraldas. *Kala nepi* es considerada como la variedad más poderosa, e Isidro la toma cuando tiene que luchar contra fuerzas dañinas, ya sea a causa de hechizos, ya sea para llegar a la mejora de la situación económica precaria de un paciente. Es el *nepi* lo que va a permitirle comunicarse de forma óptima con su espíritu auxiliar, el toro. *Nepi luli* en cambio, más suave, (el amargor del *nepi*, rasgo físico que remite al sentido del gusto, se asocia con su poder)⁸, le permite viajes chamánicos más tranquilos: “cuando lo tomo, veo todo muy bonito, todo está lleno de flores” y se utiliza para sesiones destinadas a obtener una mejor fortuna para los asistentes y en los casos de ingestión colectiva, donde la capacidad alucinógena se valora menos. La tipología de Isidro refleja la relación generalizada entre la diversidad de las especies y de los orígenes y la diversidad de los espíritus y de sus efectos. El propio Isidro me expresó de la manera más didáctica la función del *nepi* para los chamanes: “el *nepi* es el instrumento indispensable del *pone*, es como el machete: el trabajador necesita el machete y una camisa para evitar que le piquen los mosquitos; yo, tengo el *nepi*”.

8 La relación entre el olor y el sabor de las plantas y sus cualidades medicinales ha sido referenciado también en otras sociedades de las tierras bajas. Ver por ejemplo Chaumeil (1983: 104), que lo documenta para los Yagua de la Amazonía peruana.

Una vez adquirida la luz y realizada la búsqueda, los chamanes podrán librarse de los sufrimientos causados por el *nepi* durante el ejercicio de su actividad cotidiana. Existe sin duda una razón práctica: los pacientes van aumentando con los años, y los chamanes no podrían después soportar noches enteras de curación sin descanso en un estado de conciencia alterada. Pero existe también una explicación relacionada con la eficacia: si la comunicación con el mundo de los espíritus está establecida definitivamente, ya no necesitan la planta que les ha permitido conseguirlo. Nada más que con los sueños, a veces los sueños que se fuerzan a tener despiertos durante las horas previas a las curas, llegarán fácilmente al intercambio comunicativo con los espíritus que iluminan su oficio. Sólo dedicarán algunas noches, de vez en cuando, a sesiones de búsqueda y reflexión, de diálogo con el más allá, para mantener el equilibrio y la relación, o cuando una crisis particularmente aguda no se puede resolver sin la ayuda de los espíritus, o sin librar duras batallas chamánicas. Según Ernesto, el *nepi* es necesario porque si no se toma, “los *oko* se mantienen apartados”.

Durante esas noches iniciáticas, el maestro revela su mundo particular al alumno. Canta las letanías dedicadas a atraer a los espíritus más importantes de la cosmología y a sus propios espíritus auxiliares. Relata acontecimientos y encuentros que reproducen el paisaje y los escenarios habituales de sus periplos chamánicos:

Espíritu del tigre, espíritu negro del tigre cruza, viene corriendo [...]; espíritu del chivo negro asoma; todos los espíritus de las colinas, de los ríos, [...] espíritu de los hombres tsachila, de las mujeres tsachila, venid, venid con los *ponela*, tomad *warente*, tomad *nepi*, tomad *tako*, venid a darnos fuerza, venid a darnos valor... .

El aprendiz escucha, asimila, memoriza y durante sus propios viajes poco a poco irá conociendo ese mundo. El conocimiento se forja a la manera de una nueva amistad. El maestro le presenta a los espíritus uno a uno, sobre todo a los espíritus que le ayudan y que, si se establece positivamente la comunicación, van a ayudar a su discípulo. El encuentro tiene lugar durante los viajes inducidos por el *nepi* y el neófito tiene que ejercer lo mejor posible sus talentos sociales, debe ser generoso, ofrecer bebida a los

espíritus, ser pródigo y especialmente amable. Cuando se adquiere la confianza, el maestro une las manos del aprendiz con las del espíritu que se convertirá en su espíritu auxiliar. Con las manos unidas, dirige el acto de unión casi marital con el espíritu escogido, aquel con el que el aprendiz ha establecido la relación más estrecha. Pese a la extensión etnográfica de las alianzas chamánicas (Hamayon, 1998; Saladin d'Anglure 1998), la relación que se establece entre los Tsachila es más una amistad ritual. Empleo no obstante la expresión “casi marital” tomándola directamente de varios chamanes al describir la alianza chamánica como un matrimonio. Un indicio suplementario de esta alianza metafórica son los celos que experimentan los espíritus cuando el chamán se acuesta con una mujer, lo que explica la abstinencia sexual durante el período de aprendizaje, y más tarde en toda comunicación estrecha con el mundo sobrenatural. Pero, a diferencia de las sociedades en las que se ha estudiado una unión de este tipo (cf. Daillant, 1998; Hamayon, 1998; Saladin d'Anglure, 1998), en los Tsachila la relación de alianza está muy poco elaborada, no se suele mencionar más allá de su establecimiento y no he localizado ninguna referencia a un comportamiento parental de las partes interesadas de esta relación. Además, el sexo de ciertos espíritus varía según las circunstancias, lo que complica la conceptualización como alianza de la relación espiritual, siendo esta última descrita como más próxima a la camaradería que a la relación habitual entre un hombre y una mujer. La seducción inicial reaparece, sí, en las invocaciones a los espíritus que el *pone* hace las noches de cura, y eso en una sociedad que preserva muy poco su carácter predador. Sin embargo, a veces se manifiesta una relación de dominación de los chamanes hacia los espíritus en las sesiones, en las que estos espíritus “aliados” se consideran también subordinados. Por otra parte, la falta de referencia a conductas de tipo parental, simétricas u opuestas a las de la vida cotidiana, impide avanzar en este aspecto del análisis. Sea como fuere, una vez establecida la unión, el nuevo chamán está desde ese momento, en condiciones de pedir a su espíritu auxiliar un apoyo para sus futuras tareas. Además, ha adquirido un conocimiento suficiente, no solamente de la cosmología tal y como es percibida por su maestro, sino también de los avatares de la negociación, conocimiento indispensable para el ejercicio del chamanismo. Conocer bien los puntos fuertes y débiles de cada espí-

ritu le será necesario para lograr la disponibilidad de estas entidades cuando las necesite y es esta capacidad la que será juzgada por el chamán para decidir si la iniciación se ha completado y si el neófito es capaz de ejercer correctamente su función. Evidentemente, todo ello ha de ir acompañado de la habilidad para manejar los instrumentos y las técnicas empleados en las curas, que el aprendiz habrá adquirido simultáneamente gracias a la asistencia asidua a las sesiones de curación de su maestro.

El maestro declara el fin de la iniciación y antiguamente este logro se coronaba por un ritual colectivo, conocido genéricamente como *Mu Kika*. La expresión *Mu Kika* remite a toda ceremonia colectiva, como la madurez de un *pone*, el acompañamiento del espíritu de un difunto al mundo de los muertos (*tenka ereka*), o también los grandes momentos de crisis que necesitan de la intervención de los chamanes, en las grandes lluvias, o en males colectivos. Sin embargo, el *Mu Kika* que vamos a describir se traduce en castellano como ceremonia de coronación. Este ritual, desaparecido desde hace unos veinte años, permanece en la memoria de los chamanes que asistieron a él, siendo en el momento actual muy pocos los que lo experimentaron. La finalidad del ritual es la incorporación simbólica del iniciado al mundo de los espíritus mediante una liana (*mi sili, pone sili, uru sili*, o también *rawi sili*), tejida por las mujeres *uru*, mujeres vírgenes que han seguido la “dieta”. Este hilo de algodón unía el más allá, por el lado del sol, con sus intermediarios sobre la tierra, representados por una *pone su*, una de las piedras del chamán, en la casa. Terminado el ritual, este hilo era llevado junto con las piedras de curar, a casa del nuevo *pone*. Esta última etapa no era más que la culminación de un largo ritual de seis días en el que todos los participantes comían la mejor caza y bebían *nepi* y jugo de tabaco en pequeñas dosis, no para prepararse a un viaje chamánico, sino para “acompañar” al iniciado. Durante estos días preparatorios, los participantes realizaban bajo la dirección del *pone*, el *Patso kika*, la ceremonia destinada a proteger el alma de los males, gracias a las rayas negras que se pintaban en la piel con *mali* (*Genipa americana*), *nepi* y *sabe* (caucho). Los aprendices bebían igualmente una cocción preparada a base de doce raíces ralladas (*chide pele*) consideradas muy potentes⁹, mezclada con

9 El número puede variar según la disposición, pero el número doce salía en cada nueva conversación sobre el tema.

guijarros negros de río triturados y agua corriente. Durante los dos primeros días, los participantes bebían *uru mala*, la cerveza de mandioca elaborada especialmente por las mujeres *uru*. Llegado el momento de la coronación, todos los participantes se levantaban a media noche y bailaban, acompañados del sonido de los *tuntu*, palos de bambú con los cuales golpeaban el suelo. Bailaban sin parar, en fila india, hasta la aurora, agitando con la otra mano unos manojos de hojas de chonta. Al final del baile, todos los hombres debían aplastar su bambú contra una gran piedra. Si no eran lo bastante fuertes para hacerlo, el *pone* les daba a beber jugo de tabaco a fin de evitar las consecuencias nefastas de esa debilidad, susceptible de acarrearles la muerte. El final del ritual se desarrollaba en el río, donde todos los participantes iban a tomar un baño matinal, frotándose el cuerpo con una nueva mezcla de raíces y de hojas “olorosas”¹⁰. Por último, se pintaban el cuerpo y los cabellos con achiote, con la ayuda de varios asistentes, los hombres por un lado, las mujeres por otro, y presentaban sus palmas primero a *fечи* (saliente), después a *pelechi* (poniente). Eran necesarios la participación y el valor de todos los asistentes así como la ingestión de los productos purificantes o fortalecedores, de la misma manera que se requiere la participación de la familia al completo en toda crisis vital que, aunque no golpee directamente más que a una persona, afecta al final a toda la colectividad. Participación necesaria del prójimo en toda enfermedad, pero aislamiento forzoso durante todo el período de aprendizaje que viene a cerrar a este ritual: éste es el principio condensado en la “dieta” de la que hablaremos a continuación.

Estar aparte

Las tensiones y dificultades del ejercicio chamánico están directamente relacionadas con la “sobriedad” de la vida que tiene que llevar un aprendiz, así como con la discreción que deberá desde entonces rodear su exis-

10 Esta mezcla, también presente en el final del ritual *Patso kika*, es considerada especialmente purificante, y está constituida por hojas de plantas de las cuales se subraya sobre todo su cualidad “olorosa”. Se trata, como para el ritual que culmina el aprendizaje, de un complejo cuyo número ideal de ingredientes es doce.

tencia. La “dieta” y el secreto son en efecto las nociones claves de la relación con el mundo de los espíritus, de los que el *pone* es el intermediario por excelencia. La “dieta”, término castellano que expresa en toda la América hispánica la práctica de la frugalidad que rodea al mundo de la enfermedad y la curación, adquiere en los Tsachila una acepción bien amplia. Siendo *uru* el término más frecuente para definirla en tsafiki, introduce a la vez los conceptos de pureza, de abstinencia sexual y alimentaria, y de aislamiento de la vida social. *Uru* describe el estado que los *ponela* deben alcanzar para llegar a la madurez plena de su aprendizaje, siendo *uruino* la forma verbal utilizada para la práctica de la dieta. Hemos visto ya la noción de *uru* aplicada a los *uru sona*, las mujeres vírgenes que en otro tiempo ayudaban en los rituales tradicionales tales como *Mu kika*, el ritual colectivo de curación, o la imposición del *pone sili*, en la confirmación de los nuevos chamanes. Pero, la misma templanza debe presidir la existencia entera del aprendiz a fin de llegar en las mejores condiciones, al establecimiento de una relación equilibrada con los espíritus que le van a apoyar durante el resto de su vida de chamán.

Es precisamente la abstención obligatoria de toda relación sexual lo que explicaría, según la mayoría de los Tsachila, la falta de mujeres chamanes en esta sociedad. Ninguna prohibición explícita niega a la mujer la posibilidad de emprender un aprendizaje chamánico. Aunque poco numerosos, existen, sin embargo, algunos mitos en los que se menciona a mujeres con poderes chamánicos, tales como el que evoca la epidemia de *Asan Pe* (disentería) donde es una mujer chamán la que, tras una sucesión de rituales sin éxito celebrados por *pone* masculinos, consigue echar a su espíritu¹¹, o el relato *Tsabo 1* (M6) en el que los personajes principales son dos mujeres aprendices de un chamán¹². Por otra parte, Agustín ha sido el único en referirse a la pérdida de chamanes, sobre todo de mujeres chamanes, a causa de la “caza de brujas”. Sin poder precisar la fecha, había oído hablar de la persecución y de las hogueras a las que los *ponela* habían sido condenados por las autoridades de Quito. Sea como fuere, no existe en el momento actual más que una mujer tsachila, Namita Calazacón, que ejerce la función de chamán. Se trata, no obstante, de una mujer no

11 En Calazacón et al. (1985: 54-61). Ver el resumen en el próximo capítulo.

12 Ver *Tsabo 1* (M6) en Ventura (2000a, Tomo II).

integrada en la comunidad y que, aunque haya aprendido su oficio con su padre Gabriel, un antiguo chamán muy famoso, reparte ahora su tiempo entre Guayaquil y su casa tsachila de Chigiülpe en la que ejerce esporádicamente para pacientes de fuera. Se le atribuyen hijos clandestinos en su residencia de la costa, aunque conserva su reputación de soltera en su aldea. Por otra parte, no he conocido más que a una sola joven que haya emprendido el proceso de aprendizaje chamánico, como consecuencia de circunstancias accidentales por las que tuvo que ser educada por su abuelo, también él antiguo chamán muy famoso, de la comuna de Mapali. Cuñada de un joven *pone* de Cóngoma con quien he tenido largas conversaciones, intervenía de vez en cuando para matizar algún aspecto de mis preguntas dirigidas a su pariente. A pesar de su juventud, daba muestras permanentemente de un dominio excepcional del mundo cosmológico y fitoterapéutico, sin manifestar nunca ningún orgullo en este tema. Había interrumpido su carrera debido a su matrimonio a la edad de quince años. Según los chamanes hombres, el principal obstáculo que las mujeres deben superar en las duras pruebas del proceso de aprendizaje, y la razón que se suele mencionar para explicar la falta de mujeres chamanes, es su “debilidad”. Pero, en cuanto se trata de precisar la respuesta, lo primero que surge es siempre la dificultad que encuentran las mujeres en alcanzar una cierta edad sin tener relaciones duraderas con un hombre y sobre todo sin tener hijos. Aunque esto se quede siempre en el terreno de lo implícito, se hace hincapié en la estabilidad marital más que en la sexualidad propiamente dicha. Isidro subrayaba a menudo los celos de los que dan pruebas los espíritus, que tienen que compartir a su maestro, el chamán, con una mujer, así como la necesidad en la que se encuentran los *pone* de dormir al lado de la mesa de curación, lo que impide la cohabitación. Por eso, la decisión de una muchacha de hacerse chamán es mucho más delicada, puesto que estará condenada a la marginalidad el resto de su vida, mientras que los hombres chamanes encuentran fácilmente una esposa tras acabar su proceso de aprendizaje, hacia la cuarentena, edad en la que pueden todavía emprender una vida conyugal casi normal.

La dieta debe ser respetada de manera más estricta durante los primeros años de aprendizaje, y requiere un esfuerzo y una comprensión parti-

cular por parte de la familia, que a veces tendrá que seguirla también y en todos los casos, estar atenta a las restricciones impuestas a aquel con quien se comparte el espacio y la existencia. La madre de Isidro se quejaba a veces del trabajo suplementario que la carrera de su hijo representaba en la vida cotidiana. En efecto, la alimentación es uno de los aspectos más destacados tanto de la socialización, como hemos visto, como de la templanza que reina en la vida del chamán. Desde que se compromete a penetrar el mundo de los espíritus, tiene que evitar ciertos alimentos y condimentos, y, lo que todavía es más restrictivo: su comida deberá ser cocinada aparte de la del resto de la familia. La impureza y la fuerza negativa tienen que ser controladas en este momento de transición en el que no se ha adquirido todavía la plena confianza de los espíritus protectores y en el que la negociación cosmológica en curso debe estar rodeada de las máximas precauciones. Isidro hablaba de prudencia, de discreción, pero conceptualizaba las reacciones de los espíritus, todavía poco familiares en el aprendizaje, en términos de celos, lamentos, agresión, reacciones muy próximas a las de los humanos durante el período en el que se establece una confianza recíproca, una amistad naciente. Estas reacciones son comprensibles si se tiene en cuenta la relación que, sobre todo en ese momento, se sitúa en el ámbito de la diplomacia, en el que se hace hincapié permanentemente en el mantenimiento de un equilibrio.

Los alimentos prohibidos a los aprendices de chamanes son los mismos de los que habitualmente se priva a los enfermos durante la terapia. Comprenden sobre todo los productos grasos, como la carne o la manteca de cerdo, la carne de armadillo y de otras piezas de caza con gusto fuerte, pero también los productos grasos de origen vegetal, como los cacahuetes o los aguacates. Los neófitos también se ven privados de todo pescado de origen marino. Además, el alimento tiene que ser puro y en ese sentido están prohibidos los huevos del mercado, los plátanos injertados (sólo hay una especie de plátanos que pueden consumir los aprendices, siendo precisamente *uru ano* el término por el que se designa) y los productos sintéticos en general. Los dulces y las bebidas azucaradas o con gas también están desaconsejados, así como la sal y los condimentos y complementos alimentarios picantes, sobre todo el ají, el ajo y la cebolla. Esto explicaría el aislamiento alimentario del aprendiz que debe alimentarse apartado de

los demás: tiene no sólo que cocinar o que le cocinen las comidas en una cacerola aparte, sino también consumirlas de manera discreta. Isidro analizaba la necesidad de alimentarse en solitario como un medio de evitar las tentaciones, no por temor a una falta de voluntad, sino por la dificultad de rechazar una invitación a comer durante una visita, lo que implica un apartamiento de la vida social, coherente con la exigencia de frugalidad individual. El hecho de que los Tsachila sean poco ávidos de alimentos picantes refuerza esta evitación. Así, Isidro se acordaba del día en que, invitado a curar en una comuna de la sierra, tuvo que aceptar un plato de carne de cerdo, que vomitó inmediatamente después, no tanto a causa de la dieta que todavía tenía que seguir, como porque no estaba familiarizado con ese tipo de comidas. Las prohibiciones alimentarias no se reducen al consumo: los aprendices de chamanes deben aislar los racimos de plátanos que son para ellos. Tienen que colgarlos bien altos en un tronco y consumirlos a medida que lo vayan necesitando sin separar las pieles del racimo. Esta precaución formaba parte en otro tiempo de la dieta habitual de los enfermos durante su convalecencia, pero ya no está en vigor. Los aprendices también tienen que evitar tirar los restos de alimentos en el suelo después de haber comido, a diferencia de la norma común: una vez acabada la comida, los Tsachila echan al suelo los huesos o las peladuras que quedan en los platos (antes, en las hojas de *bakuwa*). Un gesto que forma parte de la cadena alimentaria, puesto que, después de las comidas, se permite la entrada en la casa a los animales domésticos para que vengán a buscar su comida y así limpien el suelo. La prohibición forma parte de las medidas que previenen la contaminación pues los chamanes o los aprendices son susceptibles de ser portadores de suciedad y de poder transmitirla a través de los elementos con los que están en contacto. Por último, los aprendices de chamanes se ven privados de las celebraciones colectivas, sobre todo de las fiestas. No obstante, confiesan que este tipo de manifestaciones lúdicas les gusta y es una de las escenas más evocadas en los viajes chamánicos: la relación con el mundo de los espíritus se desarrolla muy a menudo en el marco de fiestas donde no faltan la música y el baile.

Dejando aparte las prohibiciones referentes a la vida social, lo que hace a estos personajes tan especiales para la sociedad es el poder que adquie-

ren durante las largas noches de aprendizaje y el régimen de aislamiento que conlleva. El aislamiento es material por la separación física de los acontecimientos de la vida colectiva, pero es también comunicativo por el secreto que rodea su vida.

Como vimos en el capítulo anterior, el secreto (*patuna*) es una constante de la actividad chamánica, ya afecte a la relación entre el chamán y el mundo de los espíritus, al marco mismo de las prácticas, o a las relaciones con los pacientes y sus recorridos terapéuticos. La discreción, que rodea las relaciones privadas de todos los Tsachila hacia las entidades sobrenaturales, tiene que ser llevada al extremo por estos gestores por excelencia de la cosmología, pues su situación privilegiada se puede volver contra ellos cuando no se respeta esta reserva. El aprendizaje mismo debe ser llevado discretamente, toda ostentación del saber adquirido es considerada negativa por los chamanes. Los espíritus, vejados por la indebida divulgación pública de sus asuntos, podrían responder negativamente a la búsqueda del neófito, y las consecuencias pueden ir hasta la enfermedad y la incapacidad definitiva de éste último. Pero, como ya he señalado, secreto es el término que se emplea así, en castellano, para referirse al *mowin* que el chamán adquiere durante este período de aprendizaje, y que incluye tanto la noción del conocimiento y la buena mano, procedentes de una relación lograda con los seres sobrenaturales y su espíritu auxiliar en particular, como la de disimulación de este éxito al resto de los mortales.

En el mismo orden de ideas, la transmisión del saber de los maestros exige su silencio ante los no iniciados. Según Ernesto, el “secreto” es el saber de los *ponela* que se puede transmitir a los iniciados, pero no comunicar abiertamente. El “secreto” es también la capacidad de encontrar soluciones a los conflictos, a los males, a las enfermedades, especie de traducción para “remedio” o “panacea”. Por ello, el mantenimiento de la eficacia del chamán depende de su capacidad de mantener la distancia hacia el resto de los humanos, pues la proximidad no hace más que aumentar las posibilidades de comunicación y por tanto los riesgos de no respetar esta “dieta” global que exige mantenerse apartado de las prácticas cotidianas del prójimo, permanecer al margen de la vida colectiva, sin por ello convertirse en un personaje marginal. Pues el chamán tsachila es, como veremos más adelante, una figura de relación social.

La fluidez del mundo

El “secreto”, el *mowin* que adquiere el *pone* a lo largo de su aprendizaje, igual que el *mowin* de los cazadores o de los enamorados, es una fuerza de atracción y de comunicación. A veces se la llama *janpeno mowin*, *mowin* para curar. Le va a servir para atraer a los espíritus benevolentes o que le son particularmente favorables. Son esos espíritus a los que ha domesticado durante su aprendizaje, y que le ayudarán a descubrir los orígenes de los males y le indicarán las estrategias que deberá seguir para eliminarlos. Son ellos los que le ayudarán en las luchas “cuerpo a cuerpo” si es preciso, contra los espíritus causantes de los males. Conviene señalar aquí que el bien y el mal no existen en un sentido abstracto y que lo que cuenta es la calidad de la relación que el chamán desarrolla con los espíritus particulares. Relación cuyo carácter positivo viene determinado, no tanto por una correspondencia moral con las actitudes que conlleva, como por la buena comunicación que conduce a conseguir un *mowin* más o menos poderoso, es decir, más o menos apto para resolver los desequilibrios. Esta tensión, mantenida por una vocación negociadora del *pone*, es la finalidad de su búsqueda.

Mencionar las luchas “cuerpo a cuerpo” en una descripción del mundo de los espíritus puede resultar paradójico. Pero me refiero aquí, no solamente a la representación que los chamanes se hacen de ellos en su relatos, sino también a una cualidad específica de la cosmología tsachila y de sus entidades: los seres sobrenaturales, salvo algunos que están invariablemente representados bajo una forma incorpórea como el viento (*wuu*), por más etéreos que sean, se presentan siempre a los ojos humanos bajo una apariencia corporal, y sus actos son acordes con esta apariencia. Su caracterización particular forma parte del bagaje individual de cada chamán, pero parece que el número de esencias es finito y culturalmente determinado. Como expuso C. Severi, la cosmología chamánica, con su carácter adaptativo, refleja tanto la memoria y el devenir histórico colectivo como la experiencia individual de los chamanes (Severi, 1996: 23 y sig.). Sin embargo, las esencias cuyas apariencias varían individualmente parecen diversificarse también según el atributo relativo que haya que destacar en cada ocasión, de ahí, el carácter quimérico de toda tentativa de

establecimiento de un repertorio cerrado de las entidades chamánicas.

Por esta razón el espíritu tsachila por excelencia, *luban oko* (espíritu rojo, caracterizado por su costumbre de chupar la sangre), puede revestir una multiplicidad de formas, sobre todo humanas y animales. Agustín, por ejemplo, describía así a *luban oko*:

En otro tiempo en Cóngoma había muchos *luban oko*. La familia de Carmelina volvía de La Unión, pasando por el camino de Chinto. Allí había muchos *luban oko*, que tomaban la forma de loros, de pavos, chillando, como la guatusa de noche. Una vez, mató a una mujer, que murió desangrada. Carmelina, pequeña, acompañó a su madre que iba a ver [lo que pasaba]. Primero, en el camino, cayó una hoja de pambil. Después, apareció un puerco, con la mitad del cuerpo pintado como si se tratase de una guanta, con rabo azul, ojos cerrados, recostado, bien grande. Carmelina volvió corriendo y avisó a Adolfo. Fueron a buscar al finado Julio. Ya no había nada. Sólo señales [de que *luban oko*] había estado recostado. Ni siquiera las pisadas. *Luban oko* no deja nunca más de dos o tres pisadas, después desaparecen.

Luban oko andaba como gente, como guatuso, como caballo, gritaba como gente, silbaba, tocando flauta, a veces sube arriba del palo [árbol], como hojas de pambil, así, haciendo bulla, macheteando los palos... no dejaba tranquilo... Quemando esto [una mezcla de hojas, con ají, huesos de vaca y cangrejos de río] dos o tres veces [y en varios sitios de la platana y de la casa], y se acabó.

Uno de los rasgos que lo identifican es que, aunque pueda aparecer bajo diversas formas, éstas se desvanecen en cuanto está al alcance de los humanos. Aparte de sus frecuentes apariciones, este espíritu es doblemente temible cuando alguien está herido o cuando las mujeres tienen la menstruación, por su tendencia a chupar la sangre, lo que hará adelgazar a la víctima hasta la muerte. Quemar ají (*tun*) o comején (*waranta, dondo y julú* sobre todo, termiteros) y masticar jengibre (*tunbaka*) son tres de los remedios más utilizados para alejar a *luban oko* de los sitios propios de los humanos, como la casa o los recodos del río que las familias han domesticado. En un día próspero de caza, los restos de sangre en el suelo se recu-

bren rápidamente con puñados de tierra para evitar que *luban oko* se sienta atraído por ellos.

En cambio, otros espíritus parecen haber desaparecido con la destrucción de la selva. Es el caso del resto de los *seiton oko*, los malos espíritus que habitaban antiguamente la región:

Seiton oko golpea, coge a la gente, las mata, vomitando como venado se mueren. También hace el mal aire, hace torcer el pescuezo [de la gente]. Esto era más antes. Ahora, ya no hay. Ahora anda mucho carro, mucha moto. Hay mucha gente cruzando [los caminos los alrededores]. Antes, mucha montaña, mucho *seiton oko* donde no hay gente. *Seiton oko* andaba como forma de saíno, de cuchucho... Los *ponela* eran muy fuertes antes, los descubrían. Ahora ya no hay más *seiton oko*. *Luban oko* sí hay.

Entre los seres que ya no existen más que en los mitos, se encuentra *Isowe*, el que tenía la boca detrás de la cabeza, o *Sonpura*. *Sonpura* tiene el aspecto de una serpiente que, habitando en las lagunas (*wa pilu*), ocupa el lugar del árbol *pechi* cuando se pudre, después de ser abatido. Está considerado como el *tenka* del árbol *pechi*, su corazón, y como una fuerza muy maléfica (*seiton mowin*) que persigue a los Tsachila cuando éstos derriban el árbol. Según algunos, su actividad llega incluso a provocar los gruñidos de *Tó Ayan*, la madre de la tierra. *Sonpura* es también objeto de varios relatos míticos. En *Mala kuchiminla* (Los bebedores de chicha), *Sonpura* surge del mundo subterráneo con apariencia de armadillo y mata a los que tratan de cazarlo¹³. En otros relatos, *Sonpura* es el brazo vengador de un chamán. Aparece en forma de un caballo rojo que mata a casi todos los presentes, en represalia por un conflicto pasado¹⁴ o bien en forma de serpiente en la celebración de una fiesta¹⁵. Otro personaje, Juli, se aparece a un Tsachi curioso en *Sabe kimin Tsachi* (el recogedor de caucho) en forma de pato con dos cabezas, una de las cuales en el lugar del ano. Éste no mata a nadie pero se traga el hacha del recogedor de caucho¹⁶.

13 Ver este relato en Calazacón y Oranzona (1982: 142-146).

14 Este relato forma parte de Calazacón et al. (1985: 182-187).

15 Este relato forma parte de Calazacón et al. (1985: 284-285).

16 Ver este relato en Calazacón y Oranzona (1982: 238-241).

Pero quedan sitios, poco visitados, siempre temidos, donde se cree que habitan los *seiton oko*. Uno de estos sitios es Konadu, la colina más elevada de la comuna de Cóngoma. Habiendo manifestado mi interés por subir a ella, todo el mundo se esforzaba en disuadirme, las mujeres en primer lugar, pues el riesgo que corrían los niños era importante, pero también los adultos. Historias terribles se repetían una y otra vez, hombres que se habían quedado sordos al pasar cerca de ese sitio, y otras muchas calamidades. Un *pone* y un joven avisgado que buscaba sitios para llevar a posibles turistas, fueron los únicos Tsachila que se decidieron a acompañarme al lugar. El joven, convencido de que si yo quería ir, también lo desearían otros extranjeros, estaba deseoso de conocer la colina. El chamán, que me había descrito con detalle sus rincones, estaba él mismo curioso de conocer su estado actual: se cree que Konadu es el refugio de un terrible jaguar que los *ponela* de antaño lograron atar en una caverna. Desde entonces, éste se queja día y noche suplicando que los chamanes lo liberen de su cautividad, aullando su firme decisión de no hacer nunca más daño a los Tsachila. Pero los *ponela*, que no confían en él, nunca lo han liberado. Se teme el día en que él solo rompa la liana que lo mantiene atado. La compañía de un *pone* como guía tranquilizaba un poco a la gente a quien yo había anunciado mi proyecto sin que esto decidiera a nadie a acompañarnos. La expedición tenía que hacerse por la noche, Augusto, el *pone*, había previsto rociar todo aquello de alcohol de caña, soplar allí el humo de tabaco para tranquilizar a los *seiton oko*, y llevar *nepi* para el ritual. Nada de todo esto tuvo lugar al final. Llegada la noche, el grupo, al que se habían añadido otros dos jóvenes, se dirigió hacia la colina, embargado por la angustia del peligro y de la oscuridad, con relatos míticos ofrecidos por Augusto como telón de fondo. Pero no encontramos la caverna del jaguar, y la aventura se terminó bruscamente, cuando unos insectos peligrosos picaron a uno de los jóvenes que se había unido a la expedición en el último momento. Sin ninguna explicación sobre las causas del hecho, el *pone* decidió dar media vuelta y volver en otro momento de día.

Dejando aparte esta experiencia, la localización de los sitios donde habitan *luban oko* y otros *oko* tales como *Suyun* (arco iris) es una preocupación habitual de la vida cotidiana. Los Tsachila, atentos a los inconve-

nientes que los espíritus provocan (se les sigue atribuyendo el “mal aire”), se esfuerzan en adivinar su presencia, pero siempre es el *pone* el que tendrá la última palabra sobre la posibilidad de que un malestar cualquiera sea debido a espíritus nefastos que habitan cerca de los lugares domésticos, pues una de sus tareas es descubrir su existencia, su identidad y su localización y encontrar el remedio que facilite la vuelta a la calma cotidiana. En efecto, se supone que estos espíritus habitan en rincones salvajes, pero se los encuentra igualmente cerca de los arroyuelos próximos a las casas.

Aparte de la diversidad extrema de las visiones del mundo expresadas por los diferentes chamanes con los que he hablado, existe un acuerdo general sobre el hecho de que el universo está dividido en varios niveles de base cuyas características principales coinciden. La tierra (*to*) está representada como una selva. En la tierra habitan los Tsachila, pero también las colinas, los ríos, las lagunas, los animales, los árboles, las plantas y todos los espíritus. Por encima de la tierra está el mundo de arriba, donde habitan los *Wa tsachi*, los Tsachila gigantes. Más arriba se encuentra *yo kido* (el mundo celeste, literalmente “piel del sol”), donde habitan las aves y más arriba aún el sol, la luna y las estrellas. Debajo de la tierra están los *Tsanina naka tsachi*, los pequeños tsachila, así como una pléyade de espíritus con formas animales, sobre todo los jaguares y su dueño, *Kela ayan* (la madre del jaguar). Todavía más abajo se encuentra *To ayan*, la madre de la tierra, cuya apariencia varía –tortuga, cerdo, caballo, o conejo– según los chamanes, que son los únicos que la han encontrado en sus viajes chamánicos. Cuando *To ayan* se mueve, toda la tierra tiembla y se producen los terremotos. La tranquilidad habitual de *To ayan* se debe a los propios chamanes, que consiguieron atarla en una sesión chamánica de los tiempos míticos. Más allá de la tierra, más lejos del mar, pero no necesariamente hacia el Oeste, se encuentra *Pipowa*, el mundo de los muertos.

Tabla 8
Los niveles del cosmos

<p>El mundo de arriba</p> <ul style="list-style-type: none"> · <i>Yo</i> (sol) / <i>Pe</i> (luna) / <i>Tsabo ayan</i> (la madre de las estrellas) · <i>Wa tsachi</i> (tsachi gigantes) · <i>Baro</i> (urubu) · <i>Suyun</i> (arco iris) / <i>Kunta – Pinde</i> (trueno-relámpago)
<p>La Tierra</p> <ul style="list-style-type: none"> · Tsachila · <i>Du</i> (colinas) / <i>Pi</i> (agua) / <i>Wa pilu</i> (lagunas) / <i>Wa su</i> (grandes piedras) · <i>Kela</i> (jaguar) / <i>Jodo</i> (tatú) / <i>Para</i> (pecarí) / <i>Mana</i> (ciervo) / <i>Juchichi</i> (coatí), todos los animales · <i>Luban oko</i> (espíritu rojo) / <i>Wuu</i> (viento) / <i>Sonpura</i> · <i>Jelen oko</i> (espíritus de la selva) · <i>Pechi chide</i> (el árbol <i>pechi</i>), todos los grandes árboles, las plantas
<p>El mundo de abajo</p> <ul style="list-style-type: none"> · <i>Tsanina naka tsachila</i> (tsachi pequeños) · <i>Kela ayan</i> (la madre del jaguar) / <i>Kela</i> (jaguar) · <i>To ayan</i> (la madre de la tierra)
<p><i>Fechi</i> (Este, arriba): el mundo de los <i>feto</i> (blancos) <i>Pelechi</i> (Oeste, abajo): <i>lamari</i> (el mar), <i>Pipowa</i> (el mundo de los muertos)</p>

Además de los *oko* más domésticos, existe todo un abanico de espíritus de la cosmología que sólo conoce el chamán debido a su largo aprendizaje. La selva tsachila, más imaginaria que real después de las transformaciones sufridas en estos últimos decenios, sigue siendo el lugar de concentración por excelencia de las fuerzas y de los seres sobrenaturales. Si se escuchan las descripciones de los viajes chamánicos, los seres evocados corresponden bien a los que habitan esta selva exuberante cuya desaparición es lamentada: el jaguar y los grandes animales, pero también todos los habitantes pequeños de los elementos más destacados del medio, especialmente las colinas (*du*), los ríos (*pi*), las lagunas (*pilu*), las cuevas (*foro*), las piedras (*su*) y los grandes árboles (*sonba chide*), así como el arco iris (*Suyun*), el trueno (*Kunta*), y el relámpago (*Pinde*). Estos coexisten con el sol (*Yo*), la luna (*Pe*) y las estrellas (*tsabo*), sobre todo la madre de las estrellas (*Tsabo ayan*), que tienen una identidad individual bien definida. En este marco, la función de *Tsabo* se considera positiva, como la del sol, mientras que la luna se considera unas veces benefactora y otras, perjudicial.

Hay que añadir que los *oko* de todos estos elementos toman formas humanas a los ojos de los *ponela*, y que corresponden invariablemente a personajes con apariencia de Tsachila, en vestimenta tradicional, hombre o mujer según el elemento (la estrella y la luna se presentan como mujeres, el sol y los habitantes de los grandes árboles como hombres, los seres de las colinas y de los ríos como hombres o mujeres, mientras que las cuevas sirven de refugio tanto a personajes antropomorfos como a otros con apariencia animal o etérea). Por otra parte, hemos visto que existen hoy varios especialistas, clasificables en cierta medida según su grado de proximidad con el mundo de los espíritus. Los chamanes más poderosos son capaces de ver a unos espíritus que no están al alcance de los demás, como *To ayan* (la madre de la tierra) o el sol, teniendo acceso los especialistas menores a los *oko* más corrientes de la cosmología, excepto a *luban oko* y a todos los *sen oko* y *seiton oko* que pueblan las colinas, los ríos o las lagunas. Se trata, no obstante, de *ponela* que han seguido el proceso de aprendizaje completo. Estos *ponela* son capaces de resolver la mayor parte de los problemas que perturban la vida cotidiana de los Tsachila, lo que no está al alcance de los curanderos, los *tapechi janpeno* ya mencionados.

Hemos visto cómo las transformaciones ocupan un lugar privilegiado en la mitología tsachila, pero también que los mitos son el reservorio de un pasado fijo que ya no es compartido por los jóvenes. Por el contrario, el mundo chamánico se revela muy vivo. Así, a las metamorfosis asociadas habitualmente al mundo no ordinario de los chamanes —en los sueños o en las ingestiones de *nepi*—, hay que añadir las mutaciones morfológicas de la iconografía personalizada por cada chamán. Por ello, en el momento actual, el mundo visionado durante la ingestión de *nepi* es mucho más amplio: en sus viajes, el chamán vuela, vuela sobre las montañas, sobre la selva, sobre el mar, pero muy a menudo va a la ciudad, a la capital, a Quito, a Guayaquil, donde hay muchas fiestas con orquestas como en las fiestas mestizas que proliferan en las comunas tsachila, donde todo el mundo bebe *warente* y baila, lo que el chamán no puede hacer en la vida ordinaria a causa de su estricta dieta. En estas orquestas, toca un instrumento, acompañado de todos los demás espíritus, en un mundo en el que reina la alegría. Una alegría nunca completa y siempre amenazada por los combates y los peligros. Pero se trata de un juego de

equilibrio en el que el saber hacer del *pone* debe permitirle dominar los avatares de su viaje.

Simón, uno de los últimos grandes *ponela* que han abandonado su práctica del chamanismo tras su conversión al evangelismo, describe así su percepción del mundo bajo los efectos del *nepi*:

Con el nepi y el tako, así era posible curar, uno se volvía muy fuerte. Hace como ruido de campanas, del río, como [si fueran] voces, como una banda [de música], sonidos diferentes. Parece que [había gente] que conversa... pero no se puede levantar [con el *nepi*]...

Augusto, que había aprendido con este último, narra así sus primeros viajes inducidos por el *nepi*:

Se oyen como aviones, un tractor, sonido de carros, el rato que está chumado [cuando se ha tomado *nepi*]. Parece que uno esté en el aire, que vuele...

Por su parte, Agustín –que aunque no es *pone*, demuestra un amplio saber sobre el mundo del chamanismo y él mismo fue aprendiz de joven, entre otros, con un cuñado shuar–, expresa así sus experiencias inducidas por el *nepi*:

Todo bien brillante, como espejo, todo de colores, como película, bailando, como mariposa, todo bien bravo, como militares. Todo brillante, como desfile del 3 de julio [la fiesta de Santo Domingo], celeste, amarillo, rojo, como luz...

Además, como ya he mencionado, los *oko* a los que el chamán llama en las sesiones de curación, toman también formas muy diversas, desde las más fieles a la iconografía mítica, pasando por las de los Tsachila con vestimenta tradicional, hasta las de individuos representativos de la enorme variedad de etnias, vestimentas y posiciones sociales circundantes: *feto* medios, militares, doctores, abogados, señores con corbata, patronos de haciendas, curas, monjas, gringas –siempre rubias–, indígenas de Otavalo, de la Amazonía, Cayapas, manabitas, morenos de Esmeraldas, así como

los chamanes más poderosos, fallecidos o no, que hayan intervenido en el proceso de aprendizaje. Entre estos *oko*, están necesariamente los responsables potenciales de las enfermedades, y en esta categoría van a entrar sistemáticamente los morenos, algunos indígenas y los militares. Pero no se trata de una categorización absoluta; en las luchas chamánicas, estos espíritus, caracterizados más por su poder y capacidad de violencia que por una posición imaginaria en una frontera irreal entre el bien y el mal, pueden convertirse en aliados. El saber hacer del chamán se manifestará eligiendo un espíritu auxiliar poderoso que le ayude valientemente en las luchas contra estos *oko*.

En este sentido, Isidro describía como sigue el mundo que veía en sus primeros viajes chamánicos:

Al día siguiente, Gabriel [el maestro] preguntaba [...] yo mandaba avisar qué se presentaba en visiones: distintas clases de aves, de formas, soñaba así culebras, como personas, como parecido abogados, doctores...; distintas formas, así soñaba. También gringos, magia roja Colorados, magia blanca Otavalos. Andaba y ofrecía así un vaso de trago; los Tsachila, ofrecían un vaso de *nepi*; el tigre también. Él no ofrecía nada, sólo asustaba. Quería saltarme encima. Quería asustarme. Cuando venía, quería subir encima de mí, quería asustarme. Entonces yo tenía que dominar [la situación], si no, me enfermaba. Cogía fiebre, sin ánimo de andar, no tenía ya fuerza física, caía enfermo. Entonces tenía que parar muy duro y muy fuerte, no temer nada. Luchar con mis armas. Durante mis sueños, tengo armas, tengo revólveres, tengo carabinas, tengo todo mi instrumental completo. Así, ahorita, no tengo, pero durante mis sueños, tengo todo. Carabina, revólver y un cuchillo.

Una vez llevada a término la alianza chamánica, incluso los espíritus más violentos se vuelven pacíficos. Los chamanes aseguran haber perdido el miedo gracias a la forma humana de estos espíritus y a la relación humana que se crea en la alianza que todo *pone* establece con su espíritu principal bajo el padrinzago del maestro:

Ya en los sueños él [el maestro] indicó que nosotros estábamos casando, cogiendo la mano, Así, como saludando, cogió mano; él tomaba mi mano

y me decía: tienes que hablar con el espíritu de magia negra; [...] eran como personas, como humanos, como humanos; y así yo no sentía mal, nada, porque eran humanos mismo. Pero yo era bien llevado así, les daba colitas [bebida con gas], trago, todo esto, así todos a mi estimaban, con cariño,... así andaba, todos juntos; [...] eran sueños bonitos, ¿no? Así, ciudades, así capital, así fiestas, tocaban orquestas, bandas, sueños bonitos. Ahí, no daba miedo...

Otro día, contaba el peligro que corría durante sus viajes:

La otra noche soñé que andaba sobre el agua. En el mar. El mar está cerca, aquí, más abajito de la tierra. En mis sueños, todito es puro mar, no hay tierra. Nosotros estamos encimita, así, tapadito. Tierra planeta. Así, sueño. Encima del agua camino. [...] Pero sufro, me puedo caer, mi *tenka* sufre así andando. Cuando vuelo así, a veces caigo abajo, todo está bien oscuro, oscuro... de repente no salgo, puedo amanecer muerto aquí...

Ernesto, por su parte, contaba como sigue sus experiencias bajo los efectos del *nepi*:

[Cuando se les llama] los *oko* se acercan, se quedan, saludan, hablan, como gente, como Tsachi, hombres y mujeres como personas. [...] Los antiguos *ponela* cantaban y tocaban el *tuntun* [un bombo pequeño] para llamarlos. Yo, nada más que con la palabra [en tsafiki]. Ellos vienen de los cerros, de los ríos, de los árboles mismo. Yo sólo he aprendido a invocar a los de los cerros. Son como Tsachi, como gente, como caballeros, vestidos de militares, con camisa como los *feto*, a veces como las mujeres, mujeres *feto*, mujeres tsachila. A veces como animales. Distintas formas. Los *ponela* de antaño sabían ver el sol. Había que ser muy fuerte. Yo sólo he aprendido a ver a los *oko* de los cerros...

Los espíritus de los cerros (*du okola*) son los más buscados por los chamanes tsachila. Karsten (1988[1924: 56 y 69] atribuía este hecho y la presencia de ciertas grandes montañas en su cosmología y su mitología, a una antigua ocupación tsachila de las tierras altas andinas. Sin embargo, la amplia red de intercambios con los indígenas de la sierra, sobre todo entre los chamanes, refuerza la hipótesis de un intercambio simbólico de los

refugios de los espíritus supuestamente más eficaces contra ciertos males, estando los de los cerros más extendidos en los Andes. Augusto otorga diversas formas humanas a los espíritus de los cerros:

Los espíritus de los cerros acompañan al maestro cuando limpia a un enfermo, avisan qué tiene y cómo limpiar. Los espíritus de los cerros son como forma de Tsachi, algunos con *manpe tsanpa* [la ropa tradicional], otros como *feto*, como patrones, como doctores, con bonitas camisas. Las mujeres también son Tsachi, llegan como patronas, con bata, con buenos vestidos. De repente también como *patele* [curas], como monjita, como gringa. Como otavaleños hay más, porque son también curanderos. Otavaleños y otavaleñas. Morenos también, son *seiton oko*, *yukan oko* [malos espíritus]. Los Cayapas, éstos son *sen oko*, ayudan bastante. A veces llegan como viento, tocan música, como guitarra 'ting, ting, ting', como forma de marimba, ahota también como disco-móvil; antes sólo guitarra, flauta, como banda de música, con bombo, tocan secreto.

La fluidez de este mundo está acentuada por el hecho de que los espíritus son propios de cada nuevo *pone* y se diversifican en cada nuevo relato, pero las transformaciones siguen presentes como se ve en el relato de Isidro:

...Pero yo, cualquier mal que hago, cuando no guardo dietas, comiendo así los chanchos, comiendo los pescados de mar, sardinas, atún, entonces ahí sí, tenía malos sueños; la persona [por *oko*], siendo persona, formaba como culebra, culebra con forma de toro; entonces ahí ya daba miedo; formaba como tigre, entonces tenía miedo, me asustaba en el sueño. Al día siguiente amanecía enfermo, sentía medio mal; no tenía ánimos de andar por caminos; no podía ni pasear ni nada; por eso yo tenía que guardar dieta; de ley tenía que guardarla.

Sin embargo, pese a la diversidad de las apariencias, la mayor parte de los seres mencionados son seres genéricos, como decía Ernesto:

Yo no sé dónde viven, no tienen nombres, no conozco a sus familias.
Uno a uno vienen. Cuando no se les ve, están en los cerros.

Son seres genéricos, en el sentido de que su personalidad, su esencia es objeto de adaptaciones según las circunstancias y por tanto no se puede hablar de seres individualizados. Pero todo *pone* conoce perfectamente la forma de su espíritu auxiliar, la única que, entre los *oko* anónimos, no sufre transformaciones. Además, aunque la encuesta sobre el terreno no haya alcanzado a todos los chamanes tsachila, se podría decir, sin duda, que los seres susceptibles de convertirse en “compañeros” de los chamanes son limitados en número, siendo probablemente una de las causas el hecho de que habitualmente el maestro los transfiere al aprendiz. Entre los espíritus auxiliares repertoriados, el jaguar y el toro siguen siendo los más frecuentes. No se trata tampoco de un jaguar o de un toro particular, sino de su esencia, que se presenta siempre con la misma apariencia y permanece invariable a los ojos de cada chamán.

La relación con los espíritus auxiliares es muy ambivalente. Por un lado, hay que cuidarlos con bondad, pedir su ayuda rogándoles, ofrecerles *nepi*, *warente*, hacer fiestas como en el mundo real e invitarlos, para que estén contentos y se sientan apreciados. Por otro, ya lo hemos visto, son subordinados del *pone*, que los utiliza como trabajadores y al cual prestan servicios como lo harían los empleados de otras etnias que los Tsachila contratan habitualmente en la vida cotidiana y a los que no se dan nunca órdenes. Seducción y dominación, que equilibran la relación por medio de la negociación. Esta negociación reproduce las tensiones y las contradicciones interétnicas de la vida cotidiana; pero al mismo tiempo, la exteriorización física de la identidad tsachila es necesaria para la buena marcha de estas relaciones. En efecto el atuendo tradicional forma parte de la vestimenta de los buenos chamanes, entre otras razones por el aspecto conservador de este oficio, que es, no obstante, innovador. Pero es también la base de una relación lograda con los espíritus¹⁷. Isidro expresaba así la necesidad, sino de ponerse el *manpe tsanpa*, al menos de lucir el achiote en los cabellos durante las sesiones chamánicas:

17 Pintarse con achiote no sólo da fe de una necesidad —más acusada últimamente— de lucir los signos externos de una identificación étnica. El achiote (*mu*) forma parte de los rituales chamánicos tradicionales y es incluso la base de los que son designados por la expresión *Mu kika*, “hacer achiote”, es decir, untarse de este producto que posee propiedades positivas tanto para la continuidad de la vida como para la prevención de lo que puede tener de malo.

Es lo que los *ponela* de más edad me han enseñado. [Pero es también que] los espíritus están pintados con achiote, con los que están pintados con los que tengo mayor amistad. Es una relación entre los Colorados y los *oko*. Entonces, si yo no estoy pintado, siento vergüenza, no tengo ganas de acercarme a los *oko*, en los sueños me quedo apartado, no quiero acercarme porque no estoy pintado. Es así. Me alejo de los espíritus. Como los espíritus están pintados, yo tengo que pintarme también.

Las relaciones entre los humanos y los seres sobrenaturales podrían así, ser un corolario idealizado de las relaciones sociales ordinarias, sin que esto se considere una interpretación anticuada del animismo que atribuiría un espíritu a cada ser de la naturaleza permitiendo una relación personal con los humanos. Siguiendo a Descola (1992: 114), los sistemas animistas utilizan las categorías elementales que estructuran la vida social para organizar, en términos conceptuales, las relaciones entre los seres humanos y las especies naturales, constituyendo así un modo de objetivación social de la naturaleza. Es el caso de la relación que mantienen los Tsachila entre los humanos y los no humanos. En resumen, estas relaciones que cada chamán construye en función de su experiencia particular nos muestran bien cómo el espíritu de búsqueda de las fuentes de poder y de equilibrio se mantiene en la tradición tsachila. Ésta ha reemplazado la primacía de la selva y del jaguar por nuevas fuentes de poder, tales como las grandes ciudades y la vida que se lleva en ellas, y los espíritus antiguos por nuevos personajes, salidos del mundo desigual y multiétnico circundante. La interpretación que remite a la colonización del imaginario (Gruzinski, 1991) da cuenta en parte de la presencia de estos símbolos, así como de su corolario: el hecho innegable de que los intercambios van en doble sentido¹⁸. Pero la manera idiosincrásica por la cual la alteridad étnica se ha hecho omnipresente en la cosmología de las sociedades fronterizas podría ser mejor entendida si pensamos en la función de los chamanes amerin-

18 Dejando aparte los intercambios atestiguados por los etnohistoriadores entre las poblaciones indígenas y mestizas a lo largo de la historia colonial, éstos han existido entre los Tsachila en varios ámbitos, como vimos en el capítulo 1, pero son todavía más llamativos cuando se observan las prácticas de las poblaciones mestizas de los alrededores tsachila. Un ejemplo es el atado del hilo que permite la salida del alma del difunto en el entierro (práctica que se expondrá más adelante), que fue adoptada por algunas familias no indígenas que habitan la región tsachila.

dios como traductores, relación tan bien expuesta por M. M. Carneiro da Cunha (1998: 14): “el trabajo del chamán, su esfera de competencia, es esta tentativa de reconstrucción del sentido, de establecer relaciones, de encontrar lazos íntimos”. Lo que queda es la esencia de las relaciones necesarias para la supervivencia de esta cosmología y para la eficacia chamánica. El *mowin* que los *ponela* adquieren a lo largo de su aprendizaje, la comunicación y la capacidad de negociación son la base de la lógica social de esta sociedad. Es también una transferencia de la capacidad de comunicación y por tanto de socialización desde el mundo antiguo de los espíritus al más contemporáneo de los vecinos pertenecientes a otros grupos étnicos.

Capítulo 6

Un hilo de vida

Los chamanes, que gracias a su aprendizaje han alcanzado una relación privilegiada con el mundo de los espíritus, son los administradores del bienestar de la gente así como de su desgracia; esta doble sabiduría es la razón tanto del respeto que inspiran al grupo como de su posición privilegiada dentro de él. El *pone* interviene en diversas facetas de la vida cotidiana de los Tsachila, desde la caza, la agricultura, la ganadería y la pesca, hasta los éxitos amorosos. En la actualidad, la mayoría de las visitas al *pone* están motivadas por la agricultura y por la cría de cerdos y gallinas principalmente, que sufren las enfermedades y los maleficios del vecindario en la misma medida que los humanos. En el ámbito de la caza, que se practica menos que antes, los encantamientos y los hechizos permanecen a menudo como un asunto privado, si exceptuamos los encantamientos practicados por el *pone* en las plantas destinadas a un tipo de caza en concreto, como los *kuru paki* y el *wale paki*, o directamente frotando estas mismas hierbas –*paki* es el genérico para toda planta amansadora– previamente rociadas por el *pone*, sobre el cuerpo del cazador, lo que va a darle *mowin* para atraer toda clase de caza, así como “buena suerte” para la pesca. En cuanto a la horticultura, una de las técnicas habituales de los mestizos, ahora practicada también por los Tsachila, es “echar una suerte” en un trocito de tierra o en las semillas con la esperanza de una buena cosecha. En todos estos casos, es *oko mowin*, el espíritu de la atracción, el que se deposita en las personas, las plantas, la tierra o las semillas con el fin de otorgarles buena suerte. Y

cuanto más fuerte sea el *janpeno mowin* (la fuerza de atracción para curar) del *pone*, tanto más eficaz será la acción.

Los males

Janpeno mowin es el término utilizado para referirse a la capacidad de curación adquirida por los chamanes y a la de las piedras de las que son poseedores. *Janpeno* es un término tsafiki cuya raíz existe también en quechua. En esta última lengua, *janbi* significa tanto “remedio” como “veneno” y la forma *janbina* (o *anbina*), “curar”, se utiliza también para “pescar con veneno”. Los Tsachila, para los que la raíz *janpe* significa igualmente “veneno” utilizan la forma tsafiki de *janpeno* en el sentido de “traficar para lograr una meta deseada por mediación de un producto”. *Janpeno* se utiliza por ejemplo cuando el chamán fuma y riega con *warente* una planta destinada a reforzar la buena suerte de un cazador, como en *kuru tapeka janpeka joe* (“la planta del guatuso está curada”) en el sentido de que se ha intervenido en la planta para cambiar su estado con el fin de que, una vez frotada en el cuerpo del cazador, éste adquiera *mowin* para atraer a la caza. Por el contrario, cuando el chamán tiene que reforzar el *suman* del cazador, utiliza *kuru miinlasa*, en el que la acción que interviene es la de “conocer, saber” de *miin*. Por otra parte, *janpeno*, aparte de su sentido más extendido de “curar”, sirve para expresar los actos relacionados con la utilización de productos químicos en las plantas y los animales, como la fumigación o cuando los equipos de lucha contra el paludismo del Ministerio de la Salud llegan a las comunidades para rociar las casas con productos contra los mosquitos. *Janpeno* parece una palabra muy arraigada y yo la he oído incluso hablando del maíz cuando se mezcla con el jugo de caña para acelerar su fermentación. En todos estos casos, se traduce por el castellano “remedio”. Sin embargo, su empleo en el registro chamánico no debe ser muy antiguo pues no aparece nunca en los relatos míticos¹. En éstos se oye *mukinatie*, la conjugación de *Mu kika* “hacer mü”, es decir, “hacer achiote” que se emplea en los mitos para refe-

1 C.S. Dickinson, comentario personal.

rirse a las sesiones chamánicas dedicadas a restablecer el orden en caso de algún malestar. Esto remite a la profundidad histórica relativamente escasa de las sesiones de curación que incluyen tanto los cuidados individuales como la prescripción de remedios, hecho que, como dije antes, formaba parte antiguamente del saber colectivo. A decir verdad, todos los Tsachila coinciden en señalar que los antiguos *ponela* sólo intervenían cuando un maleficio, siempre sospechado por determinados síntomas (adelgazar rápidamente, perder el apetito y el sueño, estar cansado), se había introducido en el cuerpo de una víctima y había que extraerlo succionando el mal. Las pequeñas afecciones, ya sean “dolores” (*kiyan, fuda*), o malestares ligeros (*epe kiyan joe*, lit: poco importante enfermedad es), se curaban en el ámbito doméstico, pues todo el mundo conocía, no solamente el repertorio fitoterapéutico, sino también las precauciones alimentarias que debían tomarse en la convalecencia. El uso de las plantas no se limitaba a su ingestión, y eran corrientes las “limpias” en este tipo de cura. Hoy las limpiezas con huevo y una vela, tan extendidas en toda la América hispánica, se han añadido a las limpias con plantas, y este campo curativo se ha transferido a los chamanes porque el número de especialistas domésticos, los *wepana kasikamin*, ha disminuido considerablemente.

La extracción del mal que realizaban en otro tiempo los “verdaderos chamanes”, los *tsa pone*, los chamanes de referencia, es una técnica que los chamanes actuales rechazan porque consideran que ponen en peligro su propia vida. Muy utilizada en la Amazonía (Chaumeil, 1993), lo que sigue situando a los chamanes de esta región como más poderosos a los ojos de los Tsachila, es descrita por Karsten (1988[1924]: 70-72), que habla de su representación por una espina de *chonta*. Las personas mayores tienen el recuerdo de esta técnica a través de sus padres, pero quedan muy pocas personas que la hayan vivido en su propia carne. Y sólo algunos *pone* la han visto en sus maestros. Según Felicia, cuando un maleficio era lanzado por un *pone* por instigación de un enemigo (*patala*), la víctima sentía el dolor recorrer su cuerpo y tenía que acudir a casa de un *pone* de confianza para contrarrestarlo. El mal se representaba físicamente por un trozo de bambú *paki*, una piedrecita (*su*), o un gusano de dos cabezas (*chinikoro*), que los *pone* poderosos extraían del cuerpo de la víctima succionándolo y luego lo mostraban a los asistentes. Materialmente, la succión (*chuno*) ha

sido reemplazada por la limpieza con huevo, y los chamanes actuales justifican esta sustitución por el temor a que el mal aspirado se quede en el cuerpo del chamán si no es lo bastante fuerte para eliminarlo y, por lo tanto, que la cura se vuelva contra él. Durante el primer período de contacto intenso con la sociedad nacional se inició una combinación de las dos técnicas, como atestigua la gente que conoció la época gloriosa de Abraham Calazacón: se trata, tal y como lo cuenta un curandero de Pindilig, de la técnica de limpieza con huevo, que consiste en la absorción de las impurezas del cuerpo mediante el frotamiento de un huevo de gallina campera en el cuerpo de la víctima, mostrando un gusano que el chamán descubre en el interior de la yema una vez rota la cáscara. Previamente, el chamán ha succionado los miembros de la víctima hasta que ésta sienta las arterias salir de su pierna (Muñoz-Bernand, 1986: 81). Esta técnica permite conservar la idea de la extracción física de la enfermedad incorporando a la vez una de las técnicas más difundidas hoy en la medicina popular de origen hispánico, la “limpieza con huevo”.

Hay que señalar que esta técnica tiene mucho en común con la empleada por algunos *yachac* famosos de la región de Otavalo: en mi intento de reseguir las redes chamánicas tsachila, me fui a Carabuela (región de Otavalo) a casa de un viejo *yachac* (curandero andino) que había recibido a Isidro en sus inicios, y la técnica de limpieza que observé durante una noche de cura es la misma que la descrita por el indígena de Pindilig a propósito de Abraham Calazacón, siendo la única diferencia que la succión del primero se aplicaba a las articulaciones superiores y que el mal succionado no se mostraba físicamente después. Hay que señalar además que la succión no está ampliamente documentada. Sánchez-Parga y Pineda (1985: 551) sugieren que su uso se limita en la sierra a algunos *yachac* solamente y a ciertas afecciones, tales como los dolores intestinales o los dolores de cabeza unidos a aturdimientos y náuseas, a menudo dolores localizados en partes del cuerpo que el oficiante succiona, escupiendo inmediatamente después. Sin embargo, el uso tsachila contemporáneo, aparentemente la simple absorción de las impurezas por el frotamiento del huevo, tirado inmediatamente después sin análisis de su contenido, sigue necesitando una relación privilegiada con los espíritus. En efecto, la fuerza necesaria para que esta extracción sea posible tiene que ser adqui-

rida en el universo sobrenatural y entra en juego durante las luchas chamánicas contra los espíritus (*seiton oko*) que han contribuido a la introducción del mal con la ayuda de las armas mágicas de que dispone el chamán. En este contexto, la enfermedad procedente de un maleficio se representa siempre por un objeto material, como un animal pequeño, una piedra o una vela, pero permanece en el ámbito de lo simbólico.

Estos males, cuya extracción acaba de ser someramente esbozada, forman parte de lo que la tipología tsachila considera *yuka kika* “mal hacer” o *yuka kika kiyán*. Como he expuesto en otras ocasiones (Ventura, 2000c), *yuka* es un término muy impregnado de la tradición cristiana que parece haberlo utilizado como palabra comodín para traducir la noción de diablo. Augusto lo describe así:

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

Dejando aparte la existencia contemporánea de este ser, que no es objeto de relatos míticos particulares, el término *yuka* se emplea normalmente como adjetivo indicando lo nocivo, como en *yuka ofô* (lit.: mala gripe) para designar la neumonía o en *yuka bichi* (lit: mala plaga) para una de las expresiones que designan la leishmaniasis. Que su aplicación al mundo del mal judeo-cristiano no es más que una adquisición reciente a través de la religión cristiana, se puede demostrar por la expresión *yukan toka* (tierra de *yukan*), que se pretende como traducción de infierno, pero que no se menciona nunca cuando un Tsachi describe los mundos que constituyen la cosmología ni nunca se ha utilizado, al menos en mi presencia, para asustar a los niños con una finalidad pedagógica, mientras que los *seiton oko* siguen siendo mucho más populares en este ámbito.

De hecho, los términos fundamentales del vocabulario cristiano, tales como *Diochi* (de Dios), *Yukan* (diablo, mal), *yokido* (cielo, lugar del sol), *ohkóh* (alma, espíritu, sombra) habían sido recogidos por los primeros

etnólogos (Rivet, 1905; Karsten 1988[1924]), pero su contenido semántico cristiano no parece haber sido asimilado más que de manera parcial. En cambio, otros conceptos como el de pecado (*pekado*; *uzá* según Beuchat y Rivet, 1910; *hozá* según J. Jijón y Caamaño, 1941; *ju'chá* según Bruce Moore, 1966, todos traducidos por “malo”) y el de la idea de culpabilidad cristiana, que remite a la dicotomía del bien y del mal, no han sido incorporados en absoluto, como demuestran muchas situaciones de la vida cotidiana. El combate entre Dios y el Diablo nos proporciona un ejemplo: Eloy Alopi, un Tsachila mayor convertido al catolicismo, lo interpreta como una lucha clásica entre dos chamanes muy poderosos que, practicando la brujería, han dado nacimiento a las plantas cultivadas (cacahuets, maíz, caña de azúcar) y silvestres (caña amarga) respectivamente. De esta lucha, el chamán más poderoso, *Diochi*, sale vencedor y envía al contrario², *Yukan*, debajo de la tierra, donde habitan, por otra parte, otros personajes no forzosamente malos. Una versión un poco diferente de este mito ya había sido recogida por R. Karsten en 1917 (1988[1924]).

Pero el *yuka* de los maleficios, ciertamente nocivo, no se acerca a la idea de un espíritu malo del tipo de *luban oko* u otros *seiton oko*. *Yuka kiyan* es, pues, una enfermedad producida por un mal, enviado por un enemigo, actualizado en un objeto, no un espíritu, todo lo más un objeto que los malos espíritus o los espíritus enemigos han ayudado a enviar. En este sentido, uno de los elementos emblemáticos de los maleficios tsachila, que los acercan a la noción de brujería en vigor en toda América Latina, es la utilización metonímica de objetos, del nombre, o de algunas partes del cuerpo de la persona que ha de ser embrujada, que representan a toda la persona. En el curso de una sesión chamánica, no es raro ver entrar a una mujer con un paquete fabricado con una hoja de *bakuwa* conteniendo un terrón de tierra con la huella de un enemigo. El chamán contratado para “hacer daño” tendrá que lanzar en él su hechizo y la mu-

2 “Contrario”, enemigo, utilizado para designar al que echa o encarga un maleficio. Igual que otros términos del vocabulario de la curación, tales como “suerte”, se utiliza a menudo en castellano, incluso en los discursos en tsafiki, hecho que refuerza la idea de intercambios con la medicina popular de origen hispánico.

jer disolver la huella en el río tirando en él el bloque de tierra para que la víctima empiece a padecer de artritis o de otra enfermedad “fría”. La huella puede depositarse en el cementerio y entonces la víctima está en peligro de muerte si el maleficio no se contrarresta a tiempo. De hecho, desde la extensión de las curas tsachila a los pacientes mestizos, estas técnicas se han sofisticado, incluyendo, por ejemplo, la colocación de fotos de la víctima en el frigorífico, pero los Tsachila están lejos de utilizarlas. No obstante, la tierra y el nombre como medios de infligir maleficios se han extendido, sobre todo el nombre, desde que algunos curanderos “vegetalistas” y chamanes tsachila han entrado en la red de curanderos mestizos “que trabajan” con San Gonzalo Chiquito, el santo “malo” de Ambato ya mencionado. El alcance de esta red es difícil de delimitar. Comprende sin duda todo Ecuador y su descripción excede en todo caso el ámbito de este estudio, pero bastará observar que los relatos actuales de los Tsachila hacen remontar esta influencia lejos en el tiempo. Agustín menciona los estragos causados por este tipo de brujería en su familia de Naranjos hace casi treinta años:

Mi finado papá fue maleado así y murió. Dos veces consiguieron borrar el nombre, y otras dos veces el contrario vuelta siguió [lo volvieron a poner con el santo de Ambato]. [Si no se borra el nombre del santo, la víctima muere. Hay muy pocos *ponela* capaces de quitarlo. Augusto puede, pero a veces ni siquiera él lo logra]. Entonces hay que ir a casa de un curandero en otro lugar. En aquel tiempo, muchos Tsachila morían así. Esto no mata rápido, hace secar el cuerpo o duerme bien y amanece sin poder caminar... Así murió mi finado papá. Un *pone* dijo que mi papá había maleado a un primo [...a causa de] una discusión sobre lindes de tierras. El primo andaba vendiendo el nombre de mi papá [a los intermediarios que trabajan para los curanderos de Ambato que cuidan la imagen del santo]. Mi papá pagó mucho a los chamanes para borrarlo, pero perdió todo, al final murió.

Los itinerarios terapéuticos para superar los males no se limitan a las redes chamánicas del país. Los itinerarios personales se trazan también de acuerdo con las experiencias individuales. Agustín nos cuenta así una enfermedad de su mujer que ningún chamán tsachila podía curar:

Una vez, Carmelina enfermó, embarazada de tres meses. El guagua murió, pero un tumor quedó [dentro de ella...]. El doctor la limpió, pero no sanó. [Lo mismo hicieron varios *ponela*, dos años]. Un pastor evangélico quería llevarla a Quito para operarla, pero la noche antes, la mujer del pastor que sabe rogar con Dios, oró toda la noche. Clementina tenía la barriga bien grande del tumor. Al día siguiente, ya bajó la barriga y sanó.

En este caso, estaba claro que se trataba de un *yuka kika*, que una buena relación con un espíritu de los más poderosos, Dios en ese momento, consiguió quitar. La ubicuidad de este tipo de afecciones hace posible la ampliación de las técnicas y de los medios de curación más allá de las técnicas concretas de la tradición tsachila. No obstante, el tratamiento de muchas molestias sigue estando sujeto a las prácticas locales que preservan los objetos como medio de transmisión del *yuka kika*. Una vez, después de una entrevista, Augusto me dio una raíz de jengibre (*tunbaka*) para la mujer de una casa a la que yo iba, que sufría de males desconocidos atribuidos por la comunidad y por la propia víctima a *yuka kika*. Rebeca, la destinataria, me miró con desconfianza y tiró inmediatamente el jengibre, ante la posibilidad de que el *pone*, que tan generosamente le ofrecía este remedio por mi mediación, fuera culpable de la brujería de la que había sido objeto y que una serie de acusaciones y contraacusaciones en las que estaban mezclados los tres chamanes más famosos de Cóngoma, hacía evidente. Por su posición en la red social y familiar de las partes del conflicto, Augusto se revelaba como uno de los chamanes potencialmente al servicio del enemigo, que no era otro que la familia del esposo de Rebeca.

Por otra parte, *kíyan*, ya lo hemos visto al tratar de la sangre menstrual, se suele traducir por “enfermedad” o “mal” pero a menudo el término remite a nuestra idea de “dolor”, más claramente contenido en la noción de *fuda*. En el ejemplo de la sangre menstrual, es la idea de un “mal” y no de un dolor lo que se expresa. Probablemente, *fuda* expresa una idea más física del dolor y se utiliza para heridas o dolores pasajeros en partes externas o bien localizadas del cuerpo. Así en tsafiki se emplea *fuda* cuando hay que señalar un dolor en la espalda (*betende fudan joe*), en los hombros (*panchi fuda joe*), en el estómago (*pekolo fudan joe*) o en la cabeza (*misu fudan joe*). Sin embargo, algunas de estas partes pueden incorporar tam-

bién la idea de *kiyan*. Excepto los distintos usos sintácticos de uno y otro término³, para muchos Tsachila, el umbral semántico entre las dos nociones no es evidente. Para Augusto, se trata más bien de una diferencia de grado (*fuda* designaría un dolor ligero y *kiyan* uno más grave) mientras que para otros no existe una verdadera diferencia, aparte del uso. En la práctica, un dolor concreto ligero no es objeto de asistencia chamánica, a no ser que sea un malestar general con una batería de síntomas y percibido como *fuda*. Es siempre la presencia de un mal abstracto, de una “enfermedad”, lo que necesita la intervención de un *pone*. Y es en este sentido en el que traduzco *kiyan* por enfermedad. Porque los males asociados a una intervención externa, no específica, producidos por *seiton oko*, por la intervención directa de un chamán, por accidente o por contagio, se expresan por *kiyan*.

Las enfermedades se clasifican como *inte kiyan* (enfermedad de aquí) o *jelen kiyan* (enfermedad de la selva), incluyendo a veces los *yuka kika* (mal hacer), también llamados *yuka kiyan* (mala enfermedad, derivadas de un maleficio) por oposición a los *diochi kiyan* (enfermedades de Dios) o *doctori kiyan* (enfermedades de doctor) y a veces incluso *feto kiyan* (enfermedades de los blancos). Hay que reconocer que algunas de estas categorías se superponen y sería inútil tratar de establecer una tipología fija. Más bien estudiaremos ahora los diferentes cuadros nosológicos propuestos por algunos chamanes.

Ernesto describe las “enfermedades” elaborando una lista que incluye los males de origen “natural” como las picaduras de animales, las micosis, los catarrros derivados de baños fríos cuando las personas están sudando, y los accidentes ordinarios como la caída de un árbol o el corte con un machete. Todas estas afecciones, clasificables individualmente como enfermedades frías (*isan kiyan*) o enfermedades calientes (*loban kiyan*), se pueden curar con plantas medicinales, que a su vez se describen como plantas frías (*isan tape*), que sirven para aliviar las enfermedades calientes, y plantas calientes (*loban tape*) destinadas a curar las enfermedades frías. No obstante, las enfermedades son a veces “complejas” (*palake junjo joe*), frías y calientes a la vez, sobre todo cuando proceden de un maleficio y sólo el *pone* podrá adivinarlo con la ayuda de los *oko*.

3 C. S. Dickinson, comentario personal.

Según Ernesto, los maleficios (*yuka kiyán*, que él llama *yuka kika jun kiyán* –“mal hacer enfermedad”– y que en general se designan sencillamente como *yuka kika*, “hacer mal”) también forman parte de las *inte kiyán*. Dejando aparte estas afecciones, cita las *diochi kiyán* (enfermedades de Dios, entre las cuales clasifica todas las afecciones dolorosas descritas antes como *fuda*, tales como el dolor de cabeza, el dolor de riñones y las infecciones, curables también con plantas sin que sea necesario el *pone* si el enfermo conoce la terapia. Otras molestias son clasificadas independientemente por la mayoría de los *pone*: el espanto (*wepana*), el mal aire (*seiton wu*) y el mal de ojo (*kaka kirano* “mirar ojos” o *sonba kaka* “ojo fuerte”). Estas tres categorías las puede curar tanto el *wepana kasikamin* como el *pone*.

Augusto enumera igualmente el espanto, el mal de ojo y el mal aire por separado, y clasifica las enfermedades en *diochi kiyán* y *yuka kiyán*, correspondiendo las primeras a las afecciones corrientes tales como la gripe, la anemia, la diabetes, la artritis, los calambres, los escalofríos, los problemas de circulación, los dolores localizados, curables con limpiezas con huevo y remedios vegetales según los criterios de caliente y frío y para las cuales la medicina occidental es la mejor solución. Estas enfermedades se designan a veces como *doctori kiyán*. Augusto las definía también como *epe kiyán* (“enfermedades sin importancia”) que traduce al castellano como “enfermedad particular”. No son enviadas por un *pone* mal intencionado ni tampoco son causadas por un mal espíritu que las introduce en el cuerpo: simplemente “ocurren”. En cambio, algunos accidentes, como un corte con el machete, una picadura de serpiente o herirse al caer se pueden atribuir a *luban oko*, el espíritu ávido de sangre. Por otra parte, para Augusto existen las *yuka kiyán*, “suciedades” o “mala cosa” según su expresión, solamente contrarrestadas por el *pone* mediante una limpieza con huevo, ramilletes de hojas, el *warente* y las velas. Si el *pone* es fuerte, y los espíritus lo aconsejan, la fitoterapia se puede revelar adecuada cuando el diagnóstico establece que se trata de una enfermedad térmicamente “complicada”, que es lo habitual cuando se trata de un maleficio. A diferencia de otros especialistas, que rechazan explícitamente la religión cristiana, Augusto se declara católico y hace un uso abundante de su iconografía, tanto para su mesa de curación (en la que ha dispuesto una gran

diversidad de vírgenes) como en sus viajes chamánicos en los que la Virgen y Dios junto a la pléyade de espíritus familiares a los demás chamanes, son ayudantes inevitables de toda curación.

Agustín, por su lado, considera que entre las *inte kiyán*, las enfermedades de aquí, no hay más que las definibles como *isan kiyán* y *loban kiyán*, frío y caliente. Son también las enfermedades de la selva (*jelen kiyán*), tales como *suyun kiyán* (enfermedad del arco iris), mientras que el resto, *uyan kiyán* (enfermedades otras) son *feto kiyán*, enfermedades de los blancos. Entre estas últimas, clasifica la gripe (*ofó kiyán*), el dengue, la rubeola, la viruela, la artritis, las diarreas, y el resto de las enfermedades de origen exterior, que, igual que para Augusto, nadie las envía, sino que simplemente “ocurren”, a veces por contagio. Este tipo de males se puede curar tanto con remedios vegetales como con la medicina occidental. En cambio, Agustín no distingue *diochi kiyán* como categoría plena. Para él, cuando un *pone* dice que una enfermedad es *diochi kiyán*, es porque no es capaz de curarla, en el sentido de que esta categoría achaca la causa del mal a un origen externo que la sabiduría del chamán no sabría identificar, como tampoco el médico, por otra parte. En todo caso se trata de una categoría extranjera y su utilización se acerca a consideraciones de la medicina galénica que, cuando un mal no es tratable, atribuye el desgraciado destino a la voluntad divina. No obstante, como el resto de los Tsachila, Agustín considera los maleficios como una categoría clara: *yuka kika* es esta categoría de enfermedades enviadas por un enemigo por mediación de un chamán. También, como el resto de los Tsachila, afirma que cuando un mal es *yuka kika*, el doctor no solamente no puede hacer nada, sino que su intervención puede incluso perjudicar a la víctima. Lo mismo ocurre con las tres categorías expuestas al principio: espanto, mal aire y mal de ojo, que en ningún caso pueden ser tratadas por la medicina occidental.

Isidro en cambio presenta un cuadro más elaborado de enfermedades, que se basa en una tipología de la “magia” aprendida de su maestro José María, pero que al final, remite a las mismas clases que las expuestas anteriormente: las enfermedades son producidas directamente por los *seiton oko*, los malos espíritus que pueblan el mundo, sobre todo por los *luban oko*. En este caso, hay que curarlas siguiendo los principios de la medicina tsachila, a la que llama “magia roja”. También pueden ser originadas

por un maleficio (*yuka kika*), que exigirá “magia negra”. Por último, también pueden ser *diochi kiyan*, y, en este caso, habrá que recurrir a la “magia blanca” para aliviarlas. Como Isidro reconoce explícitamente no dominar demasiado el *tapechi janpeno*, la curación con los remedios vegetales, no contempla las enfermedades del tipo *inte kiyan* que los chamanes precedentes incluyen en sus clasificaciones. Sin embargo, completa todas sus curas con las inevitables prescripciones de bebidas calientes o frías o los baños de vapor de los que hablaremos más adelante, que forman parte de todas las terapias tsachila. Solamente el carácter caliente o frío de una enfermedad es añadido a las otras tres categorías, que tienen más que ver con el mundo de los espíritus que con los síntomas. En efecto, para Isidro, más que una distinción entre terapias —éstas pueden ser más o menos sofisticadas, pero se basan siempre en la clásica limpieza con huevo—, lo que los diversos diagnósticos, siempre obtenidos con ayuda de los *oko*, ponen de relieve es la necesidad de recurrir a espíritus diferentes para curar. Así, si se enfrenta a males del tipo *diochi kiyan* (en el que se encuentran las enfermedades de los blancos, tales como la gripe, la artritis, etc.), recurrirá durante sus viajes chamánicos a la ayuda de los *oko* que toman la apariencia de otavaleños, que supuestamente curan con ayuda de la Virgen y de los símbolos cristianos. Si por el contrario, se trata de *yuka kika*, un mal introducido en el cuerpo de la víctima, es gracias a los *oko* “vestidos” como indígenas cayapas o incluso amazónicos, y luchando con flechitas, como podrá llegar la solución. En este caso, como cuando se trata de los *seiton oko* omnipresentes, los espíritus de apariencia tsachila así como los más próximos a la iconografía local, como el jaguar —siempre representado con rayas negras como el adorno tradicional tsachila—, la anaconda y el espíritu auxiliar particular, harán también oficio de ayudantes. Es que Isidro —como por otra parte, Augusto y Ernesto que comparten la tipología que expongo a continuación—, distingue a los espíritus según su papel. Si algunos son buenos para curar, (dejando aparte los espíritus de carácter tradicional, como los del sol, la luna y la madre de las estrellas, menciona muy a menudo, no solamente a los espíritus vestidos de otavaleños, y a veces a otros Tsachila, sino también a *oko* con apariencia de doctores con bata blanca, mujeres rubias como las gringas, monjas y enfermeras), otros son mejores para defenderse de los males (militares, motoristas, sol-

dados y gente armada en general, tanto con carabinas como con flechitas y lanzas, a veces también los Cayapas, y sobre todo, los *du oko*, los espíritus de las colinas), y todavía otros para enviar maleficios (los jaguares y otros felinos, pero también personas de etnias diversas de aspecto “bravo”, como los morenos y los Cayapas).

Calor y frío

Como ya he mencionado varias veces, además del origen de los males y sus síntomas, los Tsachila conceptualizan las enfermedades y las plantas medicinales, siguiendo los principios térmicos del calor y del frío. Esta clasificación no es más rígida que la que deriva de la etiología y no permite establecer correspondencias sistemáticas entre orígenes, síntomas y nivel térmico de las enfermedades. Dejando a un lado el hecho de que ciertos síntomas se relacionan generalmente con el frío (artritis, gripe, calambres, escalofríos, dolor de estómago, nerviosismo) o con el calor (dolor en el hígado, en los riñones, en el corazón, náuseas, diarreas, paludismo), mientras que el chamán no haya consultado a los espíritus, habrá incertidumbre. De hecho, ciertas afecciones, tales como los dolores de cabeza o las fiebres, pueden fácilmente tener un doble diagnóstico. Por otra parte, el origen chamánico de un malestar puede conllevar una enfermedad térmicamente “complicada” que debe ser tratada con remedios igualmente mixtos. Una buena solución consiste en delimitar la parte del cuerpo alcanzada por el mal frío (a menudo de cintura para abajo) y la afectada por el calor (probablemente incluyendo el corazón) y tratarlas con los remedios más adecuados (calientes y fríos respectivamente). Eventualmente, hay que mezclar las hojas frías con las calientes y aplicar baños tibios en todo el cuerpo. Las enfermedades “complicadas” son las más difíciles de curar, y su tratamiento suele ser una fuente de discusiones entre los Tsachila, que están siempre dispuestos a escuchar la opinión de los más experimentados en el tema, sean chamanes o no. En todos los casos, como hemos visto, las hierbas medicinales son apreciadas por sus cualidades “olorosas” o “gustativas”, siendo la intensidad de su fragancia y el amargor los indicadores de sus propiedades terapéuticas.

Los Tsachila, sobre todo los de más edad, la mayoría de los *ponela*, y los *janpemin tapechi joe*, hacen alarde de un amplio saber acerca de las propiedades de las plantas medicinales. Son capaces de decidir qué afección puede curar una planta u otra. Sin embargo, la mayor parte de los remedios se preparan con mezclas de más de una decena de plantas, cuya cualidad destacada es siempre el nivel térmico. Así, las preparaciones fitoterapéuticas tsachila se pueden reducir a tres mezclas clásicas: las destinadas a los baños, las destinadas a las bebidas y las destinadas a los baños de vapor. Entre las dos primeras hay que distinguir también los baños calientes y los fríos, y lo mismo ocurre con las bebidas. Por último, hay todavía una serie de mezclas a menudo mencionadas por los *ponela* como, por ejemplo, la mezcla de raíces para fortalecer el corazón o el cuerpo en general, o también la mezcla destinada a los participantes de ciertos rituales, desaparecidos (como el *Mu kika*, coronación del nuevo chamán) o todavía en vigor (como el *Patso kika*). Otras enfermedades particulares son aliviadas o curadas con preparaciones menos variadas, en las que dos o tres plantas, y algunas veces una sola, bastan para producir los efectos deseados. La lista de plantas que intervienen en estas preparaciones varía en número según los chamanes o los conocedores e incluso varían en diferentes conversaciones con la misma persona. Pero todos se ponen de acuerdo en un número de alrededor de doce hierbas básicas que constituyen las diferentes mezclas, y la mayor parte reconoce que algunas de estas hierbas vienen a reemplazar a una u otra de las consideradas más eficaces cuando faltan en un sitio o en un momento dado. La lista ideal que me proporcionaron en las conversaciones podría ser más amplia que la realmente utilizada en las curas, en las que solían faltar algunos ingredientes, pero la desviación no era nunca considerable. Los Tsachila, siempre ávidos de saber, escuchan a las personas más sabias y también escuchan los consejos que vienen del exterior. Sin duda es esta razón la que ha permitido que un cierto número de plantas no autóctonas, que ni siquiera tienen denominación en tsafiki, se utilicen ahora con regularidad⁴, de la mis-

4 Más allá de las plantas de terminología castellana, como la santamaria (ya documentada a principios del siglo XX por Rivet, ver más adelante) o tsafikizada, como la *lamari tape*, cultivándose algunas actualmente en los jardines tsachila, existen otras plantas que son objeto regular de comercio entre los otavaleños que habitan la región y los chamanes tsachila que las adquieren, como la guayusa.

ma manera que se han adoptado otros remedios cuando reemplazaban con ventaja a los tradicionales⁵ o cuando aportaban beneficios inexistentes hasta entonces, como algunos medicamentos de la industria farmacéutica⁶.

Tanto Rivet (1905: 202) como Karsten (1988[1924]: 75-76) mencionan varias plantas medicinales entre las más utilizadas hoy, describiendo su uso: masticadas, frotadas o en infusión, algunas con fines mágicos. Sin embargo, ni ellos ni las demás descripciones etnográficas de la primera mitad del siglo XX hablan explícitamente de la existencia del principio caliente/frío entre los Tsachila⁷. Esto podría llevarnos a la conclusión de Kvist y Barfod (1994) de que se trata de una adquisición reciente originaria de la sierra⁸. Otros autores como Foster (1980: 125 y sig.) llegan hasta atribuir la oposición caliente/frío a la influencia hispánica, pues se trata efectivamente de una clasificación común en la antigua metrópoli, procedente de la vieja tradición hipocrática. No obstante, este punto ha sido discutido, entre otros, por Audrey Butt Colson y Cesáreo de Armellada (1983), que proponen un origen indígena de estos conceptos, dada su extensión en una gran parte de la América del Sur indígena. En mi opinión, tanto la extensión y la uniformidad de los baños calientes, fríos o de vapor, como las mezclas para las bebidas calientes o refrescantes, así como

5 Es el caso de la pasta dentífrica, cuya textura y componentes reemplazan a veces la savia del *lonko* (*tangare* en castellano), antes mezclada con *yo kantsa* para tratar las llagas de la piel (*kiri*, leishmaniasis cutánea), o la vaselina, que hoy reemplaza al *lonko* para, mezclada con el achiote, dar cuerpo y brillo a los cabellos.

6 Siendo la aspirina, el Mejoral y ciertas vitaminas y vacunas los ejemplos más claros.

7 Dejando aparte el *nepi*, al que todos los etnólogos hacen referencia, Rivet habla de las plantas *larini*, *escansole*, *guaíta*, *santamaria*, *verbina*, *äsapuüaja* y *kiritape* y Karsten describe los usos de *mutru*, *larindi*, *iskanséli*, *üeva* y *simayuka*. Hay que señalar, no obstante, que, sin entrar en las tipologías indígenas, Rivet hace algunas observaciones en cuanto a los rasgos “frescos” o febrifugos de algunas de las hierbas que cita.

8 Si buscamos las correspondencias con las plantas andinas clasificadas por los habitantes de las tierras altas como calientes o frías, llegamos a la conclusión de que el único elemento que se mantiene en las dos tradiciones es el de los criterios de la clasificación. En efecto, si miramos, por ejemplo, la lista de plantas calientes y frías encontradas en los mercados de Quito (Ortega, 1988: 59), nos damos cuenta de que muy pocas plantas coinciden con las existentes entre los Tsachila (ver Ventura, 2000a, Tomo II: 211-251), de ahí, la conclusión de que la única influencia externa en los Tsachila habría podido ser la de los habitantes mestizos de la costa, sin duda influidos por la tradición indígena. Para una comparación con el repertorio fitoterapéutico de aquellos y el de sus vecinos chachi, ver M. Ríos (1993 y 1994) y Kvist y Barfod (1994).

la clasificación frío/caliente de los remedios elaborados a base de plantas autóctonas tsachila, nos remiten a la necesidad de un análisis más profundo antes de avanzar la menor conclusión. Antes de todo, habrá que tener en cuenta el hecho de que la relación con la sierra es muy anterior a los cincuenta últimos años y que los Tsachila están situados tanto geográfica como históricamente, en una zona de confluencia, de contactos y de relaciones. Por otra parte, las plantas medicinales son conocidas por toda la población y parece arriesgado proponer una fuente exterior de un saber tan arraigado en la sociedad. Por otra parte, cuando los chamanes representan las enfermedades recientes y las nuevas relaciones sociales en su universo cosmológico, lo hacen por medio de manifestaciones de apariencia no indígena. Ahora bien, las plantas medicinales, sobre todo las más corrientes y más poderosas de su repertorio, están dotadas de principios espirituales representados bajo apariencias tsachila. En efecto, si las enfermedades pueden tener *oko* que las representan y las simbolizan muy claramente, ciertas plantas con virtudes medicinales se supone que poseen *mowin*. Ciertamente, durante las entrevistas parecía fuera de lugar hablar de los espíritus de las plantas. Las plantas, sin capacidad evidente de reacción, no sólo no tienen *tenka*, sino que tampoco tienen *oko*. Pero algunas plantas con virtudes medicinales reconocidas, muy empleadas por la totalidad de los Tsachila y sobre todo por los chamanes, como el *tepun* (albahaca), el *anpuru ja*, y todo el conjunto de hierbas que constituyen las mezclas clásicas, especialmente las más perfumadas, se supone que poseen *mowin*, un *sen mowin* para curar. No es un espíritu que se aparece al *pone* durante sus viajes o sus sueños, sino una forma corporal “parecida a la adquirida por los *oko*” según las palabras de Augusto, por lo que éste habla de *oko mowin*, el espíritu del *mowin*, que es “como un espíritu”, *oko kuwenta*. Este *mowin*, representado por una persona con apariencia de Tsachila, vestido con la ropa tradicional, es hombre o mujer según la especie (existen en la tipología etnobotánica tsachila plantas machos y hembras), pero nunca aparece con forma de mestizo o de indígena no tsachila.

El espíritu de los males

Los males extraídos por el chamán son enviados al río para que las aguas los arrastren hacia el mar. Pero, según la cosmología tsachila, todas las enfermedades son cuidadosamente guardadas por *Tsabo ayan*, la madre de las estrellas, representada por una mujer tsachila en *tunan*, la ropa tradicional. *Tsabo ayan* encierra en su casa, como en un gallinero, las enfermedades destinadas a los Tsachila. Desde el momento en que un chamán es requerido para enviar un mal cualquiera contra un Tsachi, traza un camino imaginario que une la tierra con el mundo de las estrellas para que la enfermedad pueda hacer el recorrido. Cuando otro chamán tiene que eliminarlo, lo primero que tendrá que hacer será borrar ese camino para impedir la llegada de nuevas enfermedades.

En la tipología tradicional, los desórdenes corporales se manifestaban antiguamente de manera inmaterial o en forma de pequeños seres con apariencia más bien inspirada en el mundo animal. Hoy han incorporado igualmente apariencias próximas al universo multiétnico y multisocial cada vez más presente en la realidad tsachila, sobre todo para las enfermedades contemporáneas consideradas *feto kiyán*, enfermedades de los blancos. En el repertorio de Isidro, cada enfermedad se presenta bajo una forma humana diferente. Así, la gripe (*ofó*) es transmitida por un comerciante mestizo de *pitsa (inga)* a través de las frutas que vende. La varicela a su vez es producida por la ingestión de choclo, la mazorca tierna de maíz servida por una comerciante indígena de Latacunga. La rubeola es transmitida por un indígena serrano vendedor de *colitas* (bebidas frescas). La disentería, por un mestizo de la sierra comerciante de panecillos. La peste aviar, por un pequeño espíritu con unas ganas insaciables de comer pollo.

Entre las enfermedades que provienen de los blancos, algunas tienen nombres autóctonos, como la gripe (*ofó*) o la neumonía (*ofó seka*), y remedios bien establecidos (como preparaciones de hierbas calientes, pues la gripe se considera fría). Otras tienen incluso una gnoseología autóctona, como el *chiyaku*, el tétanos. El tétanos, a diferencia de los males que acabo de citar, no es una enfermedad de Dios sino una enfermedad causada por un espíritu malo (*seiton oko*). Este espíritu malo se describe como una masa incorpórea que habita en algunos árboles de la selva, que los chama-

nes ven en forma de *du tsachi* (gente de la sierra). Ataca a su paso a los seres particularmente frágiles como los recién nacidos. Aunque existe una planta especialmente indicada para esta enfermedad (*chiyaku tape*), hoy la inyección antitetánica se considera indispensable para los bebés, pues los blancos han extendido y reforzado la influencia de esta enfermedad, antiguamente menos extendida, según algunos Tsachila. *Chiyaku* penetra en el cuerpo en forma de polvo, por lo que es más fácil contraerla cuando se tiene una herida. La inyección levantará una barrera para que la enfermedad no penetre, al igual que se manifiesta claramente la noción de recinto protector del cuerpo en el ritual de curación *Patso kika*.

Como en el caso de *chiyaku*, la disentería, *asan pe*, es una enfermedad de los blancos muy antigua entre los Tsachila. Probablemente hacia finales del siglo XIX, los Tsachila fueron víctimas de una epidemia de disentería siempre presente en la memoria oral, que dio lugar a un éxodo de familias enteras desde Cocaniguas hasta la actual Santo Domingo. Por este hecho, aunque hoy la disentería ya no existe, es conocida por un nombre autóctono (*asan pe*, “sangre excremento”), está presente en un conjunto de relatos míticos y posee un contenido simbólico que le da un lugar en la cosmología. *Asan pe* está, en efecto, representada por un personaje con apariencia de vendedor mestizo de panecillos según Isidro, pero también en una forma más general descrita en los mitos:

Asan pe era una persona rica que perseguía a los Tsachila hasta sus casas, golpeándolos con un palo hasta la muerte y devorándolos inmediatamente después. Un perro sufrió el mismo infortunio, y murió defecando sangre. Este personaje se comió así a todos los miembros de una familia, y permaneció tumbado en una hamaca en la casa vacía. Los chamanes decidieron poner fin a la desgracia con el ritual *Mu kika*. Había que hacerlo salir de la casa y enviarlo a su tierra lejana. Los chamanes se esforzaron en ello, pero no lo consiguieron.

Había una mujer chamán cuyos padres, no teniendo hijo varón, hicieron aprender el oficio a su hija. Ésta era la mejor chamán. Dijo: “los hombres no lo han logrado, yo voy a luchar a mi manera de mujer”. Cantando las palabras del ritual, subió a lo alto de la casa y orinó por un agujero del tejado. Así *asan pe* cayó de la hamaca gritando “llueve, llueve”. Entonces los chamanes hombres se unieron al esfuerzo de la mujer y lograron ha-

cerlo salir. Cantando las palabras del ritual y tocando el *banbutu* lo llevaron lejos de la casa. En el camino había una casa. *Asan pe* había pasado el primero, con la apariencia de un vendedor de panes. El jefe de la casa tomó un pan, pero lo guardó. Antes los Tsachila no acostumbraban a comer pan. Más tarde, los chamanes llegaron, cantando y tocando el *banbutu*. En aquel tiempo, cuando *asan pe* vivía, así moría la gente. Ahora este *asan pe* ha sido botado al mar. Por eso la gente ya no muere de *asan pe*. Así termina esta historia⁹.

En otro relato, *asan pe* toma la forma del hombre que, desobedeciendo doblemente las normas (ir a un sitio infectado de disentería y cometer adulterio) muere víctima de esta enfermedad:

El hombre que se cubrió de hojas de *kama* [*camacho* en castellano] tenía otra mujer. Era en los tiempos de *asan pe*. La enfermedad tenía una forma de persona, un cuerpo de persona. También había chamanes. Los chamanes decidieron enviar el espíritu de *asan pe* a Panpa [el nombre autóctono de San Miguel de los Colorados]. Y oímos que en Panpa había *asan pe* y que no había que ir allí, porque estaba el espíritu de *asan pe*. Entonces la esposa dijo al Tsachi que el maíz y los *pitsa* [*inga*] ya estaban maduros, en su punto para ser recogidos. El hombre fue a ver. En el camino, decidió ir a ver a su otra mujer. Para pasar cerca de Panpa, se cubrió con hojas de *kama* y fue a ver a la mujer. No fue a coger el maíz porque era demasiado tarde, y mintió a su mujer, diciendo que el maíz no estaba en su punto. En la casa había tres mujeres. Rabiosas, fueron a ver el maíz y los *pitsa*, lo cogieron y entraron inmediatamente. Entre tanto los hombres de la casa oyeron al entrar el ruido del Tsachi que se retorció por el suelo en un charco de sangre. La mujer tiró el maíz y se fue a la casa llorando. En el camino oyó el ruido, que venía en una mula, detrás de los hombres que huían. En la casa, el esposo estaba allí y mintió otra vez a la mujer, diciéndole que había cogido otra enfermedad, enseñándole una nalga para demostrárselo. Entonces la mujer le puso un poco de pimienta roja en el ano, que era ya bastante grande, y se fue. Así es la historia. Se acabó¹⁰.

9 Ver *Asan pe tsachi* (el *tsachi asan pe*) en Calazacón et al. (1985: 54-61).

10 Ver *Cama Putsaimin Tsachi* (El *tsachi* que se envolvió con hojas de *kama*) en Calazacón y Oranzona (1982: 84-91).

A diferencia de *chiyaku*, no existen remedios autóctonos para esta epidemia con apariencia mestiza y cuya eliminación se atribuye a los chamanes. Existe, por otra parte, un término específico para las epidemias, *kupara kiyan*, y otro para las enfermedades contagiosas, *pule*, como en *puka pule chunae* (contagio de la viruela) o *asan pe pule chunae* (contagio de la disentería). Como en el caso de las enfermedades corrientes, su destino tras la eliminación, es el mar.

Otra afección muy corriente, clasificada en este caso como *inte kiyan* y con una representación mítica muy extendida es *suyun kiyan*, la enfermedad del arco iris. Como enfermedad autóctona, existe también en otras regiones de la selva y de los Andes (Kroeger y Barbira-Freedman, 1992: 128 y 210; Sánchez-Parga y Pineda, 1985: 546). *Suyun* (arco iris) es el origen de muchas afecciones, sobre todo de la piel. Ser cogido por *Suyun* se expresa por *suyun fika*, y la víctima lo siente normalmente como si se tratara de un golpe: en la espalda, en la pierna... La idea de flagelación se expresa igualmente por *suyun asote kinae* (“el *suyun* ha dado un azote”, de *asote*, del castellano “azote” y *kinae*, del verbo *kino*, hacer). Felicia expone el riesgo de ser alcanzado por *suyun* de la siguiente manera:

Suyun sabe estar en hoyas, en cuevarrones, en Cóngoma hay. Después del atardecer, cuando llueve, sale como fuego, muy bonito, verde, amarillo, rojo... sale del agujero y se ve en el cielo. Si alguien sale en ese momento, él le azota en el cuerpo, y eso se queda rojo, es *lu suyun* [arco iris rojo]. Otras veces, es peor, salen como ampollas que se aplastan, es *paban suyun* [arco iris negro].

Según Felicia, no es cuando el arco iris brilla en el cielo cuando ataca a la gente, sino cuando aparece o en el momento en que alguien pasa cerca de su escondite. *Suyun* tiene que tratarse con una preparación de plantas frías (*isan tape*) o con barro amarillo, que hará secar la herida. En última instancia, habrá que recurrir al *pone*. Éste, al limpiar el cuerpo del enfermo, podrá saber el origen del mal y, cuando se trata de un *seiton oko*, como *luban oko* o el mismo *suyun*, podrá igualmente adivinar el sitio en el que vive, habitualmente una cueva escondida en la orilla del arroyo más próximo a la casa, en el que la familia se baña. Además de la limpieza del

cuerpo de la víctima, el chamán tendrá también que echar al *seiton oko* de su refugio. Una técnica muy empleada es la de quemar plantas que supuestamente tienen el poder de alejarlo, entre otras, el ají (*tun*) e incluso los comején o termiteros, o masticar jengibre (*tunbaka*) cerca del lugar peligroso. Ciertamente, estas soluciones no son nunca definitivas y aunque la familia cambia temporalmente el lugar del baño o el itinerario para ir a éste por prescripción del chamán, es muy habitual que al cabo de unos meses, el mal espíritu vuelva y ataque de nuevo. Por esta razón, las familias fieles a la cosmología tradicional son clientes también muy fieles de los chamanes. De todas formas, reconocen, no sólo que hay que creer en esos espíritus para ser víctima de ellos, sino también que sólo las personas débiles sufren sus nefastas consecuencias.

Aparte de los maleficios, las enfermedades del lugar y las consideradas propias de los blancos, encontramos en los Tsachila afecciones como el espanto (*wepana kika*), el mal aire (*seiton wu kika*), o el mal de ojo (*kaka kika*), habitualmente consideradas por la etnomedicina como enfermedades populares de origen hispánico¹¹. Su tratamiento combina también prácticas claramente tsachila con técnicas populares mestizas (como la utilización de una cinta roja - cf. Ortega, 1996) y andinas (como las letanías quechuas), sin duda aprendidas en la sierra.

El mal aire (*seiton wu*) tiene una sintomatología que lo aproxima a *suyun kiyán*. Es un mal espíritu que da como un latigazo en una parte del cuerpo de la víctima, provocando en el acto un dolor terrible en esa parte, que suele ser la espalda, la cabeza, o la nuca. Puede habitar cerca de lugares domésticos. Tiene una forma incorpórea, pero los *ponela* lo ven como Tsachi durante sus viajes chamánicos. Las técnicas para eliminarlo se reducen a la clásica limpieza con huevo, pero se amplía cuando la etiología se atribuye a la presencia de un *piyan oko*, el espíritu de un muerto, ocasión en la que el mal aire se llama también *piyanko wu* (muerto espíritu aire). En este caso, ataca sobre todo en los días siguientes a un fallecimiento y en sitios próximos a los cementerios o a la casa del difunto. El espíritu del muerto se considera entonces molesto y furioso y produce mal aire y

11 Foster (1980: 132-136) pone en relación estas tres afecciones con las que encuentra en España, pero sugiere que algunas de las formas del "mal aire" americano podrían ser anteriores a la Conquista.

espanto en los niños, a veces incluso mal de ojo, pues los niños se consideran demasiado débiles para oponer una barrera eficaz. Pero el mal aire también alcanza a los adultos. Aparte de las limpias mencionadas antes, una técnica tradicional que se sigue practicando es humear a la persona afectada. La víctima expone sus pies a las brasas, lo que ahumará tanto las piernas como todo el cuerpo permitiendo así la expulsión del mal aire. De hecho los baños de vapor (*supuka*) (obtenidos por la cocción de hierbas medicinales) destinados a expulsar las enfermedades con la transpiración, son muy corrientes entre los Tsachila. Forman parte de una concepción del cuerpo y del mundo que sostiene que las “cosas sucias”, enfermedades y malos espíritus que habitan en la tierra, entran en el cuerpo por los pies. Ello también explica a ojos de los Tsachila la disminución de muchas *intekiyan*, enfermedades de aquí, a partir del contacto intenso con la sociedad ecuatoriana que ha dado lugar, entre otras cosas, al uso generalizado de botas de caucho para el trabajo en el campo.

En cuanto al espanto (*wepana*), aunque es común en todo el mundo hispánico, y los Tsachila la clasifican entre las enfermedades de Dios, habitualmente de origen extranjero, los *ponela* mencionan una planta para curarla conocida en tsafiki como *wepana paki*. Se trata de una planta habitualmente cultivada, utilizada tanto en las limpiezas como en la preparación de las bebidas terapéuticas. Otro tratamiento consiste en limpiar el cuerpo de la persona afectada con flores de *waita* (*waita luli*), planta cultivada en los jardines, o de *loki* (*Brugmansia sp.*), una especie alucinógena muy consumida en el mundo amazónico pero que en la costa se utiliza solamente por sus virtudes en el campo de la estética, habitualmente cultivada cerca de las casas de los mestizos. Augusto declara recurrir a ella para las limpiezas de niños afectados por *wepana*. Hoy los *wepana kasikamin* tsachila limpian el espanto con huevos, alcohol y agua de colonia al modo mestizo, y los que añaden letanías, aseguran haberlas aprendido con los curanderos blancos, mientras que las otras técnicas se aprenden por observación con los *ponela* o con otros *wepana kasikamin*. Además, tanto algunos de estos curanderos intermedios, como algunos *pone*, han incorporado a la técnica contra el espanto la cura con una cinta roja. Se trata de tomar en las manos una cinta roja que el especialista dobla sobre la frente, el pecho y la espalda de la víctima a la vez que se ruega a

los poderes (espíritus y/o Dios) que haga salir el espanto del cuerpo¹². Los síntomas del espanto son similares a los reconocidos por los mestizos: afecta especialmente a los niños, que lloran sin razón aparente, pierden el apetito y el sueño, hasta la intervención del *wepana kasikamin*. El espanto se puede contraer al tomar un baño, al andar por un camino, en muchos momentos y actividades de la vida cotidiana, sobre todo al atardecer y en los sitios donde se concentran los malos espíritus. Con mucha frecuencia, es el espíritu de un muerto (*puyan oko*) el que molesta a los vivos.

El mal de ojo (*kaka kiyan*) se produce por la mirada fija e intensa de una persona, a menudo en un niño. La persona que echa el mal de ojo no está dotada de un *mowin* particularmente potente, sino de un *sonba kaka*, una mirada muy fuerte. Ernesto decía que las personas capaces de echar mal de ojo no son conscientes de ello, sino que poseen tres ojos, uno de ellos invisible. Cuando el cuerpo de la persona sospechosa de ser víctima de un mal de ojo se frota con huevo y luego éste se rompe en un vaso, la textura de la yema ofrecerá indicios para conocer su causa: si se trata de un mal de ojo, se verán pequeñas líneas rodeando un punto. Una vez hecho el diagnóstico, el niño será llevado a casa de un *wepana kasikami* del vecindario para que le hagan una limpieza o, si no es posible, la familia irá a casa del *pone*. Pese a la diversidad de las causas atribuidas al mal de ojo entre los mestizos, entre las cuales están la mirada voluntaria o involuntaria de una persona de gran energía, las entidades sobrenaturales o los antepasados (Ortega, 1996), los Tsachila opinan que está causado más bien por la presencia del espíritu de un muerto. Los muertos, lo veremos más adelante, son enviados a *Pipowa*, el mundo de los muertos, pero desde la extensión de los cementerios, no se realiza la ceremonia de expulsión de los difuntos más que cuando la familia siente el malestar de la presencia de un muerto cerca. Cerca o lejos, puede entrar en una víctima débil y producirle los efectos de un mal de ojo. Lo que ocurre por la mirada de un Tsachi cualquiera, se agrava y se hace más peligroso cuando el que fija la mirada es un adul-

12 Foster (1980: 133-134) documenta, en la región afroecuatoriana de Esmeraldas, la práctica de una técnica similar, pero aplicada a la diagnosis del mal de ojo. El especialista mide el perímetro del tórax del niño con la cinta roja, después toca diferentes puntos del cuerpo doblando una y otra vez la cinta, después vuelve a medir el tórax. La coincidencia de las distancias diagnosticará el mal de ojo del niño.

to enfadado o un moribundo, cuyo *tenka* supuestamente puede abandonar el cuerpo enfermo antes del tránsito. Ante estos diversos riesgos, los Tsachila, para quienes la evitación de la mirada forma parte, en cualquier caso, de los buenos modales, no carecen de buenas razones para recordar a los niños *Ka'kale kinamin* (“evita mirar demasiado”).

El *kaka kiyán*, como el *seiton wu* y el *wepana* pueden tener efectos temibles, y si no se reacciona a tiempo, la persona afectada puede morir. Pese a este riesgo, un *wepana kasikamin* está en condiciones de poder contrarrestar fácilmente el mal de ojo con una simple limpieza, puesto que la presencia exógena permanece en el marco superficial del cuerpo. La limpieza del cuerpo, con huevo y agua de colonia y, sobre todo, con el *warente* rociado y el humo del tabaco soplado en la cabeza de la víctima, bastan para restablecer la normalidad. Como de costumbre, el huevo deberá ser tirado al río para alejar el riesgo de contagio. Los síntomas, que como en los casos precedentes varían según el ejemplo, se pueden resumir en la tristeza, la falta de sueño y de apetito, los aturdimientos y la fiebre.

En resumen, estas tres últimas afecciones están muy próximas a los males nombrados del mismo modo en castellano y extendidos en toda la América hispánica. Pero en su expresión tsachila, coinciden con otras enfermedades propias de su tradición, tales como las producidas por *luban oko*, *suynun*, y el resto de los *seiton oko*, tanto en los síntomas como en las representaciones que de ellas se hacen los chamanes. No obstante, tienen en común una misma etiología que les confiere una misma lógica: casi siempre son causadas por la presencia de *puyan oko*, el espíritu de un muerto. Enfermedades del lugar u otras categorías, son parte integrante de la cosmología.

La muerte

Hemos visto que la enfermedad se trata con discreción y que los chamanes deben a su vez guardarse de una vida demasiado pública. La muerte está rodeada de las mismas precauciones. No es que los Tsachila rechacen hablar de la muerte; al contrario, tienen siempre presente su posibilidad. Muchas veces, con ocasión de mi partida, al ir a despedirme por las casas

más próximas, pronunciaba un “nos volveremos a ver dentro de unos meses” y la respuesta invariable era “quizá te hayas muerto para entonces”. Lejos de indicar un deseo en cuanto a mi destino, o una necesidad cultural de forzar la desgracia, esta observación destacaba la imprevisibilidad del futuro para una sociedad que vive al día y cuya propia lengua expresa de manera tan matizada el futuro lejano¹³. Pero mientras que los Tsachila mencionan abiertamente la muerte, los muertos personalizados son objeto de una gran prudencia. Utilizo aquí el término personalizado con todo su significado: el *tenka*, uno de los constituyentes de la persona, se convierte en objeto de un tratamiento minucioso cuando se separa del cuerpo y cuando su apego obstinado al mundo de los vivos se hace evidente¹⁴. Y, si bien el disgusto suscitado por la separación de un ser querido no se desvanece de un día para otro, la angustia provocada por su falta debe ser eliminada lo antes posible, mediante el olvido de los muertos.

En los Tsachila, no existe el culto a los antepasados, ni ningún indicio de reciclaje de las almas de los muertos. Cada nueva persona desarrolla un *tenka* propio, cuyo destino es el mundo de los muertos tras su fallecimiento. Así es como *Pipowa* se describe como un lugar espacioso, lleno de gente –de *tenka* antropomorfos– que llevan una vida muy humana. La tradición quiere que cuando sobreviene una muerte, la familia se empeñe, no sólo en olvidar al difunto (*puyaka*), sino también en evitar su presencia (*puyan oko*). En otro tiempo, cuando moría un jefe de familia, éste era enterrado bajo el hogar mismo, y la casa era abandonada inmediatamente después. La familia podía volver a ella sólo durante el período comprendido entre la muerte y la putrefacción del *tenka sili*, la liana que traza el camino que va desde el cuerpo muerto, sitio de su *tenka*, hasta el mundo de los muertos, *Pipowa*.

Según Augusto, antiguamente se enterraba al muerto bajo la casa, envuelto en listones de bambú *guadua*; en el fardo funerario, o en sus cos-

13 Ver Dickinson (2000) y Ventura (2000c y 2002).

14 Recordaremos que el *silon*, uno de los componentes de la persona que algunos Tsachila mencionan en lugar del *tenka*, sería sólo un elemento que lo habita, como vimos en el capítulo 3, razón por la que el análisis que sigue toma el *tenka* como punto de referencia, siendo *tenka* por otra parte la noción más mencionada en los discursos que rodean a la muerte. Evidentemente, para los Tsachila, salvo un eventual retorno no deseado, tanto el *silon* como el *tenka* se paran en el momento mismo de la muerte.

tados, la familia añadía las cosas necesarias para llevar una vida cómoda en *Pipowa*. Según él, no se trataba de alimento, pues *Pipowa* es una tierra rica llena de caza, sino de objetos de intercambio, como las bolitas *win* (*muyu*) blancas, a veces directamente dinero, y fósforos, sin los cuales el muerto no podría cocinar sus comidas. En los viajes chamánicos, tras la ingestión de *nepi*, los *ponela* no consiguen ver *Pipowa*, pues esto es muy peligroso, pero pueden comunicarse con el *tenka* de los muertos cercanos. Aprovechan entonces para informarse sobre la vida de allá:

Él conversa que está bien, que están entre montaña, que hay bastante cacería, saíno, puerco bravo, pescado, río, si hay bastante comida. Pero conversa que llora, porque no hay con qué prender [fuego], no hay fósforos ni con qué comprar, es su único sufrimiento. Hay comida, pero no puede cocinar, porque el día del entierro no han puesto fósforos...

De hecho, la falta de fuego para cocinar es una preocupación de la cultura tsachila: es objeto de varios relatos míticos¹⁵ y se extiende, transformada, en unos entes particulares de la cosmología tsachila, los *tsanin naka tsachi* ya mencionados. Estos seres van más lejos que los muertos en sus rasgos anti-civilización, siendo el más señalado la imposibilidad de alimentarse por su carencia de ano. Ahora bien, el recuerdo de Augusto sobre los entierros, tomado de sus antepasados, no corresponde exactamente a la primera descripción escrita de la que disponemos. Msr. Krautwig, correligionario del Obispo Schumacher, había observado un entierro tsachila en su misión a finales del siglo XIX (probablemente en 1882), donde los indígenas enterraban igualmente algo con lo que cocinar (carbón), pero también alimentos:

Típico es su modo de enterrar a los muertos. Cavando bajo la tierra construyen un cuarto. Cuelgan allí una hamaca y en ella ponen el cadáver. En el suelo depositan lo que perteneció en vida al difunto y varias vasijas con carbón y maíz. Atan luego la mano del cadáver a una gran cuerda y la fijan a un árbol en la parte superior. Cubren la sepultura con ramas y tierra. Los

15 Por ejemplo M13 y M23 en Ventura (2000a, Tomo II), y la versión de *Yo imin Tsachi* publicada en Calazacón y Oranzona (1982: 14-28).

parientes vienen todos los días a visitar el sepulcro hasta que la cuerda se pudra; cuando se ha podrido las visitas cesan, porque tal señal indica que el espíritu del muerto ha abandonado ya la sepultura... He visto con mis propios ojos esta costumbre (Schumacher, 1968 [1908]: 157).

El propio Obispo Schumacher expone cómo, en su misión con los Tsachila, tuvo que officiar funerales, durante los cuales la familia del muerto había colocado alimentos en el altar. Felicia asegura que en otro tiempo los Tsachila tenían la costumbre de enterrar o colocar encima del fardo funerario los objetos personales, comida y agua para beber, a fin de que el muerto no pasara ni hambre ni sed durante su última estancia. Yo misma he visto a los Tsachila ir el día de Todos los Santos a los cementerios de Cón-goma donde estaban enterrados los parientes recientemente fallecidos. A los habitantes de Cón-goma les corresponden tres cementerios, de los cuales uno es exclusivamente tsachila y en los otros dos se entierra tanto a los Tsachila como a los mestizos que habitan los alrededores de la comunidad. En estos últimos, los visitantes se limitaban, de forma relativamente distendida, a consumir ellos mismos alimentos, bebidas y helados vendidos por un comerciante avisado. El único homenaje que se rendía a los muertos consistía en unas velas encendidas sobre las tumbas, mientras que una gran indiferencia saludaba los esfuerzos del cura llegado en el último momento para officiar su responso. En el cementerio tsachila en cambio, las tumbas estaban cubiertas de comida y bebida y el alcohol circulaba entre los hombres, que tocaban incluso música. Felicia explica que durante su infancia, cuando los muertos eran agasajados con plátano molido (*ano ila*), maíz fermentado (*pako*), huevos (*pipoka*) y pescado (*kere*), los mestizos les reprochaban esta costumbre recordándoles que “los muertos no comen”.

Pero estas ofrendas son relativamente efímeras. En otro tiempo, la noche siguiente al deceso, el muerto era velado por la familia y la vecindad, que había sido avisada mediante disparos de fusil, pero estas reuniones no duraban mucho tiempo. En comparación con la larga semana de velatorio fúnebre que transcurre actualmente después del entierro en el cementerio, las despedidas eran antes mucho más breves. Cuando el muerto era enterrado en la casa, la familia se marchaba rápidamente para construir otra a una distancia considerable, volviendo para reponer alimentos sola-

mente en pleno día y solamente durante el primer período, cuando el *tenka* seguía atado al cuerpo. En esto había también excepciones: cuando la muerte había sido inducida por *luban oko*, por ejemplo en el caso de una mujer fallecida a causa de una hemorragia durante el parto, el riesgo de que los parientes fueran alcanzados por este espíritu ávido de sangre los alejaba de los despojos, al menos hasta que el *pone* hubiera celebrado el *tenka ereka*, y la familia se hubiera construido una barrera corporal mediante la celebración reiterada del ritual *Patso kika*. La misma precaución se tomaba cuando la muerte era provocada por enfermedades consideradas contagiosas, tales como *oko seka*, la neumonía. Y si el difunto era un *pone*, entonces había que salir lo más deprisa posible de la casa, pues el riesgo de consecuencias nefastas era aún más grave en razón del poder que había ostentado el muerto.

Ahora bien, el olvido de los muertos no es inmediato. Antes los parientes próximos volvían al cabo de un año a visitar al muerto, a menudo tras la destrucción espontánea de la casa vacía, y un período similar transcurría entre una muerte sobrevenida en plena selva, lejos de la casa, y la vuelta de los parientes próximos. Según Agustín, cuando tenía lugar una muerte accidental lejos de la casa, el difunto era enterrado inmediatamente después en el mismo sitio, y sólo un año después, cuando el cadáver se descomponía y su *tenka* se alejaba, sus parientes próximos iban a buscar sus huesos para llevar a cabo un segundo enterramiento cerca de la casa, esta vez sin abandonarla. *Mali*, uno de los relatos que cuenta Agustín, evoca la historia de un chamán que vuelve al cabo de un año a buscar los huesos de una de sus dos mujeres fallecida. A pesar del tiempo transcurrido, el cadáver no se había descompuesto y la muerta empezó a molestar a los vivos. La razón subyacente era la brujería que había causado la muerte¹⁶. Por el contrario, Eloy y otros Tsachila aseguran que en otro tiempo los Tsachila ya no volvían a visitar a los muertos. Se reunían varios cuando tenía lugar una muerte, con el fin de aliviar tanto la pena como el terror que inspiraba el tránsito. Los familiares tenían miedo del *puyan oko* y evitaban a cualquier precio el contacto con los sitios del entierro y muy especialmente la marcha nocturna en solitario. Quizá por esto la fragan-

16 Ver *Mali* (M26) en Ventura (2000a, Tomo II).

cia penetrante que a veces se huele por la noche se asocia con el “olor de los muertos”, *puyanko puban*.

De hecho, muchos Tsachila confiesan conocer los lugares en los que se encuentran antiguas sepulturas, bajo los vestigios de casas de la época en la que los cementerios no existían. A veces, sobre todo a la caída de la tarde, algunos Tsachila aseguran haber oído ruidos, o haber visto figuras humanas pasando cerca de estos lugares. Existen muchas anécdotas sobre este tema, siempre partiendo de acontecimientos precisos que terminan en males, como la atribución del mal aire a los espíritus de los muertos. A veces, estos espíritus vienen al encuentro de la gente. Desideria, de Cón-goma, contaba uno de estos encuentros habidos durante su juventud:

Un día, siendo chiquita, como del porte de [este guagua, unos once años] había quedado sola en casa. La casa estaba entonces a ras de suelo, y dormíamos en una *loa*, muy elevada por encima del suelo. Estaba sola, los demás se habían ido. Entonces se presentó este *oko*. Me cogió de la mano, hasta el antebrazo. Tenía la mano muy fría, pelos en el brazo. Yo estaba aterrada y grité, llamando a mamá. Ella llegó. Era *puyan oko*.

En la práctica, cuando *puyan oko* toma formas humanas es para engañar a la gente y llevarla a *Pipowa*. Agustín cuenta una historia que le ocurrió a su familia:

El pequeño se había quedado solo en la casa. Mamá llegó a buscarlo: “venga, vamos”. Era como mamá, igualito. El pequeño la siguió hasta una poza de agua. La [verdadera] mamá dándose cuenta lo buscó llorando. Lo encontró. Era *puyan oko* que quería llevarse al niño a *Pipowa*. Entonces ella bañó al niño en agua caliente.

Estos encuentros, entre niños y adultos, provocan el *seiton wu*, mal aire, también llamado *puyanko wu* o *wu kika*. Entonces la víctima empieza a sentir un malestar general, dolor de cabeza, pérdida del apetito, escalofríos, dolor en el cuerpo, a veces fiebre... Pero no sólo los humanos causan el *seiton wu*. Los espíritus de los caballos muertos, de los perros, como antiguamente del jaguar, son también una fuente potencial del mal aire. Por otra parte, la extensión del cristianismo y de los cementerios ha crea-

do una ambigüedad escatológica, y muchos Tsachila aseguran que los muertos tienen tres *tenka*, uno que va a *Pipowa*, otro a *yokido* (Cielo), designado también como *diochi toka* (la tierra de Dios) o a *yukan toka* (Infierno) según la actitud moral del difunto durante su vida, y un tercero que se queda en el *pantion*, el cementerio, donde permanecen los *puyaka chide* (los huesos del muerto). La existencia de este tercer *tenka* se hace evidente cuando, incluso después de haber realizado el ritual *tenka ereka* para enviar el *tenka* a *Pipowa*, la proximidad del cementerio provoca males entre los vivos. Según Augusto, es probablemente éste el que vaga por los caminos y aparece en forma humana. Jacinto, a su vez, atribuye el mal de ojo, *sonba kaka*, a esta presencia. Pero si *tenka* es el componente de la persona que parte del mundo de los vivos para llegar a *Pipowa*, lo que queda y molesta a los vivos es concebido por algunos Tsachila como el *mowin* del muerto, razón por la cual *puyan oko* se traduce a veces al castellano por “fantasma”. Según estas versiones, el *mowin* se separa de las personas a su muerte y busca a un vivo en el que penetrar.

El rasgo sobresaliente del entierro tradicional era la atadura del *tenka sili* al difunto. La cosmología tsachila es rica en caminos y lianas que unen dos mundos (Ventura, 2004). El *tenka sili* es una cuerda hilada con algodón, que antiguamente los Tsachila ataban a un dedo del difunto o, según algunos, a una cruz confeccionada con listones de palmera chonta. La mano, o la cruz, se ponían sobre el *tenka* del muerto. Una vez el muerto enterrado bajo el hogar (o al lado de la casa cuando se trataba de un niño), el otro extremo de la cuerda se ataba al tejado de la casa en el caso de que fuera el jefe de la familia, o de un tejadillo construido para la ocasión en los demás casos. Wiener, que hizo una corta estancia con los Tsachila a fines del siglo XIX, cuenta:

Quando muere un miembro de la tribu, se le viste con sus mejores galas y se le coloca en su propia choza. Se ata una cuerda a su cintura y al tejado. Toda la tribu baila alrededor de la choza y cada uno hace un corte en un pilar al pasar, hasta que la casa cae y el cadáver se queda enterrado bajo los restos del hogar. En cada luna nueva, se tira de la cuerda que une al difunto con el tejado de su casa. Mientras que la cuerda no ceda y el cuerpo no se mueva, el alma permanece unida al cuerpo. Pero cuando se logra

tirar de la cuerda, entonces el alma sale hacia el otro mundo de las almas de los Sacchas, donde se sienta en un trono de oro macizo... (Wiener, 1885: 274).

Las versiones que cuentan las personas mayores no se corresponden exactamente con la de Wiener, pero mantienen lo esencial. El *tenka sili* estaba atado al tejado y, mientras permaneciera firme, el *tenka* del muerto no se había ido: sólo su putrefacción era la señal de que había emprendido el camino a *Pipowa*. El hilo servía de soporte y de guía al *tenka*, que, según Augusto, lo empleaba para salir del cuerpo escalando hasta *Pipowa*. Pese a la ambigüedad de la que hablaba antes referente al desdoblamiento del *tenka* visto el aumento del número de destinos post-mortem, se mantiene la función del *tenka sili*. Actualmente, muchos entierros tsachila siguen incluyendo el *tenka sili*, que va desde el cuerpo del difunto, saliendo del féretro, hasta una cruz plantada en la tierra, o hasta un tejadillo que en casi todos los casos protege las tumbas tsachila. Se mantiene la duda sobre el destino del alma que sale tomando este camino, tan bien preparado por los vivos, en el momento del duelo por el ser querido. Pero, ya sea *Pipowa*, ya sea tierra de Dios, los muertos tsachila merecen un destino, del que los vivos se ocupan activamente.

El duelo se guarda estrictamente durante el período siguiente a la muerte. Los familiares más próximos –hermanos, padres, cónyuge e hijos– no participarán en las fiestas ni en la vida social activa. A esto se añade la frugalidad en todos los ámbitos, y el viudo o la viuda deberán esperar al menos un año antes de rehacer una vida conyugal públicamente. Pero, sobre todo durante el período de duelo, no se van a pintar. Esta prescripción se mantiene hoy casi exclusivamente para los hombres, pero antes, cuando las mujeres lucían también achiote en la cabeza, era un deber para ambos sexos. Al ser tan importante el achiote para la identidad tsachila, la abstención de pintarse, que se asocia siempre a la enfermedad y a la muerte, añade un motivo suplementario de tristeza y sigue siendo la manifestación más explícita de duelo. Se abre entonces un período de aflicción real, de lágrimas y lamentos, pero también de idas y venidas a casa del *pone*, sobre todo cuando la familia se considera atacada por el *puyan oko* del difunto. Cuando se detecta el menor síntoma de esta presencia, como ruidos anor-

males, pesadillas, visiones espantosas o enfermedades, se impone una visita al chamán. Él será quien decida la pertinencia de practicar el ritual *tenka ereka* para acompañar al *puyan oko* a *Pipowa* y de este modo impedir que siga buscando en la tierra el calor de los seres queridos.

Varios Tsachila me han confesado que los muertos molestan menos que los vivos en el momento actual, tanto por el uso de cajas a modo de féretro y por su confinamiento en los cementerios, como gracias a las misas del cura, que simbólicamente parecen haber ocupado el puesto del *tenka ereka* para eliminar los espíritus de los muertos. Pero el *tenka ereka* sigue practicándose sobre todo cuando la muerte ha tenido lugar en circunstancias extrañas o como resultado de *yuka kika*, un maleficio. Este ritual puede incluso realizarse varias veces, cuando la familia está dividida en facciones enemigas que, sintiéndose amenazadas por el mismo fallecimiento, no logran llegar a un acuerdo para celebrarlo juntas.

La finalidad de la ceremonia, celebrada por el chamán en presencia de la familia que lo ha solicitado, consiste en presentar a este espíritu que amenaza la vida de los que quedan, las bondades del mundo que le espera. Bajo los efectos del *nepi*, la comunicación se hace muy humana. Augusto contaba el procedimiento como sigue:

Hace una canoíta para que vaya a *Pipowa*. Hay que engañarle, hacerle creer que la familia está allí, que vaya visitando [...]. Como ahorita puedo enviarte a Manto [Santo Domingo], él no tiene que tener pereza. Así el maestro debe engañarle, prepararle bien todo, construirle la canoa, para que vaya al agua. El maestro mismo tiene que hacer una demostración para que a él le entren ganas, preparar bien la canoa para que entre. Llorando, llorando disque va *Puyan oko* pero termina por entrar y marcharse. [...] El *pone* puede mandarle a través del viento. Provoca viento fuerte con secreto y eso hace venir a todos los que están en *Pipowa* para recibirle. Ahí se muestra la familia, papá, mamá finados. Maestro hace venir viento y lo jala nomás. Ya no regresa. Si no quiere ir, llora. Si *puyan oko* insiste en que no tiene ganas de irse de su casa, que ya está enseñado, que no tiene ganas de ir al extranjero [por *Pipowa*]..., entonces el chamán tiene que hacerle chumar. Le ofrece trago, le ofrece *nepi*, le da de tomar *pansi paki mala* [bebida elaborada con la “hierba olvidona”], y así, ya sin conocimiento, se va nomás...

Liborio, de Chigiülpe, hermano del famoso Abraham Calazacón, con más experiencia, parecía tener más recursos para facilitar esta dura tarea al espíritu del muerto. Me contaba que era preciso mostrarle el lado agradable de *Pipowa* mientras le ofrecía alcohol, de manera que sintiera enseguida que la vida en *Pipowa* es agradable, que las mujeres allí son muy guapas, que todo el tiempo están de fiesta, para que se fuera contento.

No se aconseja el contacto entre el *pone* y *Pipowa*. Todos los chamanes confiesan que eso es muy arriesgado y que, incluso bajo los efectos del *nepi*, hay que evitar ir hasta *Pipowa* para evitar el riesgo de sentirse atraído y no regresar nunca más. No obstante, los familiares del muerto tratan de entrar en contacto con él y la comunicación con los *puyan oko* forma parte de las tareas del chamán. Puede hablar con ellos a condición de haberlos conocido, y así puede darse cuenta de cuándo el *tenka sili* está definitivamente roto, si el *tenka* del muerto está ya en *Pipowa* o sigue todavía en la tierra.

Pipowa está normalmente situado detrás del mar y del sol. Augusto explica que está “allí donde se termina la tierra, donde acaba el mundo, muy lejos”. Isidro, mucho más explícito, describe *Pipowa* como una gran montaña, también llamada *Wanasa du* (“la colina *Wanasa*”, donde *Wanasa* se traduce como “el sitio de reunión de los antepasados”) que él llama incluso Chimborazo, indicando que no se trata del Chimborazo que conocemos¹⁷, sino de otro que está al otro lado del mar. El mar dibuja una barrera detrás de la cual el viaje no tiene retorno. Sin embargo, puede ocurrir que un enfermo llegue hasta el borde y el chamán pueda recuperarlo antes del fin definitivo. La vida en *Pipowa* es agradable, allí reinan la música y la danza, y este lugar no se presenta nunca como un mundo de angustia o desesperación.

Dejando aparte la menor significación de *Pipowa* como destino post mortem, la ceremonia *tenka ereka*, cuando se practica, ha sufrido también algunos cambios de contenido que hay que señalar. Muy pocos *ponela* siguen celebrándola siguiendo el ritual tradicional, y entre los que hacen

17 El Chimborazo es la montaña más elevada de Ecuador (6 310m). Es uno de los elementos simbólicos más importantes para los indígenas de los Andes, y una de las colinas invocadas por los chamanes tsachila durante sus sesiones de curación.

este servicio a los miembros de la familia de los difuntos, algunos han incorporado usos mestizos y andinos al ritual. El traspaso es del mismo tipo que el observado en las técnicas de extracción de la enfermedad, ahora reemplazadas por la limpieza superficial con huevo, y donde lo que queda de la lógica antigua es la relación particular con el mundo de los espíritus. En el momento actual, la ceremonia *tenka ereka* está destinada, no tanto a acompañar a las almas de los muertos hacia su destino final, como a expulsarlas de aquí abajo por medio de fumigaciones.

Así, se queman hierbas (como el romero) y termiteros, antes de rociar los alrededores de la casa y los dormitorios con agua bendita. Esta es más efectiva si ha sido bendecida por siete iglesias, lo que no está al alcance de los Tsachila, que sólo tienen acceso a la de Santo Domingo y eventualmente a la de Puerto Limón, salvo que la adquieran de los comerciantes ambulantes de productos esotéricos. Además, la casa del difunto se rodea con velas encendidas. Estas técnicas de procedencia externa e incorporadas muy recientemente, van siempre acompañadas de un discurso que trata más sobre el destino lejano de los muertos que sobre la simple necesidad de deshacerse de ellos aquí. Además, no son eficaces hasta que los familiares del difunto se sometan a limpiezas con huevo, y a veces incluso al ritual *Patso Kika* con el fin de forjarse una protección contra los malos espíritus.

Una vez cumplido el rito del tránsito, sólo les queda a los familiares preparar una nueva vida sin contar con el ser querido. Hoy, cuando los cementerios han reemplazado las inhumaciones bajo el suelo de la casa, ya no es necesario abandonar ésta y construir una nueva, aparte de que las construcciones fijas hacen semejante mudanza poco viable. Pero se sigue sintiendo esta necesidad y la satisfacen, ya sea cambiando de residencia temporalmente, o modificando la estructura de las habitaciones del recinto cuando éste está construido en caña o listones de madera. También se cambian las costumbres de la vida y se emprende el olvido de los muertos. A partir de ese momento, se hablará de “fulano puyaka” (fulano difunto) pero, salvo para los muy próximos, pronto su nombre será olvidado, el duelo abandonado, y la vida podrá volver a empezar con la alegría que reina en los hogares tsachila frente a las adversidades periódicas.

Los Tsachila están en el cruce de caminos y esta circunstancia se hace patente en su tratamiento de la enfermedad y de la muerte: lejos de la cir-

culación de las almas característica de las tierras bajas amazónicas (Carneiro da Cunha, 1975; Chaumeil, 1992; Conklin, 1993; Descola, 1993; Orobítg, 1998; Surrallés, 2003; Taylor, 1997) que suele acompañar al olvido de los muertos individuales; pero lejos también del tratamiento de los difuntos que encontramos en los Andes, más próximo a un culto de los antepasados, que los Tsachila ignoran. A diferencia de los Krahó del Brasil, para quienes el mundo de los muertos se convierte en lo contrario del de los vivos (Carneiro da Cunha, 1975), o de los Pumé de Venezuela, donde aparece como imagen idealizada de la vida en la tierra (Orobítg, 1998), el *Pipowa* de los Tsachila presenta muchos rasgos del mundo de los vivos, no especialmente apasionante –no tiene esa faceta excitante del mundo de los espíritus que los chamanes evocan a propósito de sus viajes del alma–, pero liberado de las tensiones y los conflictos que marcan la vida cotidiana en la tierra, siempre que los vivos no se hayan olvidado de proporcionar a sus muertos los ingredientes necesarios para sobrevivir cómodamente en el más allá. Por otra parte, el olvido de los muertos no es una condición para la reproducción de los vivos como es el caso en los Achuar de la Amazonía ecuatoriana (Taylor, 1997). Parece que los muertos tsachila tienen que ser olvidados para abrir la vía a la renovación de los vivos, sin que éstos busquen por ello reciclar a aquellos en su provecho: una estrategia más que da fe de esta lógica de la evitación, de la huida y de la indiferencia tan presente en otros ámbitos de su existencia, se pueda o no emparentar con la concepción escatológica judeo-cristiana en la que habría podido inspirarse. En cambio, la enfermedad sigue estando en varios aspectos más próxima a las concepciones andinas que a las corrientes en las tierras bajas, no tanto en su lógica profunda como en su modo de tratamiento, cuestiones que veremos con más claridad en el próximo capítulo. A este respecto, es sorprendente constatar hasta qué punto son diversas las interpretaciones del mundo de los espíritus y de la gestión chamánica misma. Ésta, envuelta en una uniformidad aparente de las técnicas, revela una cierta gradación en el conocimiento del simbolismo –fenómeno presente en otras sociedades indígenas afectadas por la colonización, como en los Otomi descritos por Galinier (1982: 144-145)–, procedente en parte de los niveles de aprendizaje establecidos por la tradición, pero también de las nuevas competencias adquiridas gracias a un cosmopolitismo

mo cada vez más exacerbado y al abanico cada vez más variado de pacientes. Pero la diversidad de interpretaciones proviene también de la fluidez propia de las cosmologías de las sociedades de las tierras bajas, señalada por Joana Overing (1990), explicada ahora bajo la noción de perspectivismo (Viveiros de Castro, 1996 y 2004) y de las formas de relación de las sociedades animistas (Descola, 1996 y 2005), y evidente en los Tsachila, en particular en los mitos y en el mundo de los espíritus, estudiados en los capítulos anteriores. Los Tsachila se transforman, pero sus chamanes no se desvían de la tarea de buscar una lógica del mundo que dé sentido a su existencia.

Capítulo 7

Ritos

El rito, tantas veces descrito en la literatura etnográfica como representación y actualización del mito, está hoy lejos de cumplir esta misión entre los Tsachila. No es extraño, si se tiene en cuenta el lugar cada vez menos importante del mito, que progresivamente va siendo objeto de un silencio sin retorno. Los Tsachila ya no cuentan mitos. La mayoría de las personas mayores sigue haciendo gala de una sabiduría casi enciclopédica sobre el repertorio mítico. Pero es una sabiduría oculta, condenada al olvido, salvo raras excepciones. Por otro lado, el rito parece a primera vista sufrir el mismo destino. En efecto, la sociedad tsachila está cada vez menos ritualizada, en contraste con las descripciones de los etnólogos pioneros. Ni los ritos de iniciación (*tewe poreka* para los niños, *kinfu foro chide puka* para los jóvenes adolescentes), ni las antiguas fiestas de alianza están ya a la orden del día, y no han sido reemplazados más que por unas pocas celebraciones mestizas. Sólo en la enfermedad y la muerte, los momentos más angustiosos de la existencia, los Tsachila siguen desplegando un aparato ritual. En este ámbito, también han desaparecido las grandes ceremonias colectivas (*Mu kika*). Sin embargo, el chamán sigue ocupando un puesto central en la vida indígena, y sus virtudes de adaptación, de creatividad y de negociación le han otorgado la capacidad necesaria para seguir gestionando la supervivencia tsachila, inspirándose en unos elementos exteriores que, mezclados y re combinados, permiten construir un nuevo sistema ritual.

La enfermedad y la muerte, con la cosmología en la que se fundamentan, se han convertido en las últimas manifestaciones colectivas de una

lógica cultural cada vez menos evidente en los demás ámbitos de la vida social. La enfermedad, como la muerte, son también manifestaciones sociales. Pero, vista la diversidad interna en cuanto a la concepción del mundo, en parte debido al intenso contacto con la sociedad nacional, los eventos sociales se han hecho menos colectivos que antaño. Esta “privatización”, que se observa también en el tratamiento de las crisis, junto a la multiplicación de curanderos mencionada en los capítulos anteriores, lleva, en la misma medida, al recurso diversificado a los especialistas. Ciertamente, muchos Tsachila están dispuestos a visitar al *tapechi janpe-min* o al *wepana kasikamin* en cuanto ocurre un pequeño malestar, y no dudan en recurrir al médico si el remedio no surte efecto. Otros evitarán al médico y probarán con todos los chamanes reconocidos cuando un mal les alcanza, incluidos los curanderos no indígenas, hasta colmar todas las combinaciones posibles. Sea como fuere, por diversos que sean los itinerarios terapéuticos, la itinerancia sigue siendo un mecanismo que muestra a la vez la apertura a distintos universos culturales, y la necesidad del rito. Esta necesidad del rito puede explicar el escaso interés que se presta a la medicina occidental, sobria e individual, como alternativa válida ante los desequilibrios corporales.

Aunque esto sea objeto de debate en la vida cotidiana tsachila, no es mi propósito discernir aquí a los verdaderos chamanes de los falsos ni establecer una gradación entre los terapeutas. He expuesto ya mi interpretación de los curanderos actuales y de su relación con los *tapechi janpe-min*, cualesquiera que sean sus motivaciones lucrativas, que los diferenciarían de los verdaderos *pone* según los propios Tsachila. Pero hay que señalar que la proliferación de curanderos tsachila, los famosos curanderos colorados, ha marcado un punto de inflexión en los intercambios interétnicos, tanto a nivel de las técnicas y los remedios, como del resto de los rasgos asociados al ritual de la curación. Así, pese a la pluralidad en la sabiduría chamánica y la diversidad de los niveles de conocimiento y de comunicación con el mundo de los espíritus, los aspectos formales han sufrido una uniformización sorprendente, razón por la cual estamos en condiciones de poder sistematizarlas. Antes de nada, esta extensión parece haber producido una individualización acentuada en la conceptualización y el tratamiento de la enfermedad que se tropieza, de todas formas,

con el inquebrantable carácter social que los Tsachila imprimen a los males. De hecho, la consecuencia más visible es la notable permanencia del recurso al chamán por parte de la población tsachila, y eso pese a —o quizá a causa de— la desaparición de los ritos que tradicionalmente servían para resolver los conflictos cotidianos y, por definición, colectivos. Aparte del hecho de que los ritos desaparecidos tenían una función explícita distinta de la de curar, la seguridad de una vida integrada y tranquila seguía estando detrás de esas manifestaciones. Pero es precisamente esta finalidad la que se sigue buscando a través de las sesiones de curación contemporáneas.

En las páginas que siguen, seremos testigos de tres sesiones de cura oficiadas por chamanes tsachila. Una para enfermos mestizos; la segunda destinada a una familia tsachila, y la tercera, dedicada a uno de los ritos de curación más complejos de la tradición tsachila contemporánea. Estas tres sesiones nos ofrecerán puntos de referencia para reflexionar sobre el lugar que ocupa el rito en la sociedad tsachila. Observemos en primer lugar, el desarrollo de una sesión de curación de un paciente no tsachila llevada a cabo por un *pone* que ejerce dentro de las comunas.

De los otros para los otros

Algunas construcciones situadas a lo largo de las grandes carreteras exhiben hoy grandes paneles anunciando la presencia de un curandero colorado. Día tras día, al atardecer, se escucha de vez en cuando el ruido de una camioneta con viajeros que van a la consulta. Se trata de indígenas de diferentes etnias, de negros o de mestizos, procedentes de los alrededores semi-urbanizados, del campo, o bien de la estación de autobuses de Santo Domingo que enlaza a todos los rincones de Ecuador, e incluso a los países vecinos. Entre estos visitantes nocturnos llega a veces un aprendiz de chamán con el afán de perfeccionarse con un curandero Tsachila famoso. No obstante, algunos pacientes que han oído hablar de los poderes de los verdaderos chamanes tsachila, y de la posibilidad de ser estafados por los curanderos que están al lado de la carretera, se aventuran dentro de las comunas, donde se sabe que ejercen los “verdaderos” curanderos. La des-

cripción que sigue reproduce la esencia de una jornada clásica con un *pone* de Cóngoma que recibe de vez en cuando a pacientes no tsachila. Ésta nos servirá de punto de referencia.

Una camioneta amarilla que hace el transporte desde Santo Domingo llega delante de la casa de un *pone*. Se baja una pareja de unos cincuenta años, acompañados de su hija, su yerno y el bebé de éstos. Estos pacientes pueden venir tanto de Guaranda o de Quevedo, en la costa, como de una pequeña aldea de la sierra. Son pequeños propietarios o jornaleros sin tierra que han oído hablar de las virtudes de este chamán tsachila. Sin duda, ya lo han probado todo, los curanderos de su localidad, el médico... Quizá este último no, pues si se trata de un mal causado por un mal de ojo, no hay que recurrir bajo ningún concepto a los servicios del médico, a riesgo de agravar el mal. El bebé, deshidratado, se niega a mamar y llora sin parar. La familia sospecha de los vecinos, que les quieren mal y los amenazan constantemente, y que ya han matado a su perro... Su última esperanza: el curandero tsachila. Esperan en el umbral del recinto, inquietos por la presencia de siete u ocho perros de la casa que aúllan desde que se fue la camioneta, y todavía más preocupados de sufrir la cólera del chamán del que se les ha dicho que era muy huraño. Una mujer tsachila espera inmóvil a la entrada del hogar. Hace callar a los perros a bastonazos tras un largo momento y después desaparece. Unos minutos más tarde, un viejo Tsachila corpulento con la cabeza roja de achiote, se acerca. Finalmente tranquiliza a los visitantes con un firme “¡compadre...!”. Emprenden el diálogo con el que se comienza toda nueva visita: “¿De dónde vienen ustedes? ¿Cuánto tiempo ha durado su viaje? ¿Cómo han llegado hasta aquí?”. Después al final: “¿Qué les pasa?”. A partir de este momento baja el tono de las voces, pues un aura de secreto, de misterio rodea siempre los sufrimientos, que no se pueden hacer públicos entre los Tsachila, incluso aunque los demás estén ya informados. Una vez conocido el problema, el *pone* les informa del coste de la cura, mucho más barata aquí que al borde de la carretera. Si la familia no ha preparado dinero suficiente, su jefe podrá quedarse a trabajar dos o tres días para el chamán a modo de pago. Después el *pone* les manda descansar, pues la sesión de cura se desarrollará a las doce de la noche, y les muestra un rincón donde pueden hacer fuego, cocinar, y, si los pacientes no han traído

nada, él les presta una olla y una manta. No se irán hasta el día siguiente, a no ser que los espíritus prescriban dos o tres días de sesiones de cura. A veces, si el chamán conoce al paciente, le invitará a beber de la botella de plástico que otro paciente le habrá regalado la víspera. Es la costumbre: si el hombre viene de la sierra, probablemente habrá traído patatas, muy apreciadas en esta región en la que no se producen. Pero si viene del piedemonte, habrá traído sin duda, como regalo, buen trago (bebida alcohólica en castellano de la región), siendo el paradigma de ésta el aguardiente de caña de azúcar. Entonces beberán juntos, mestizos e indígenas, para celebrar este nuevo encuentro que podrá desembocar en el establecimiento de una nueva red de conocimientos, y servir también para estrechar los lazos de familiaridad, contrapunto necesario del hermetismo del ritual que se va a celebrar. Después el chamán se retirará discretamente para la cena. Se le oirá hablar, reír, indiferente a los males de esta familia que ha venido de lejos. Fuera, si la familia está sola, se quedará tranquila con sus males esperando la cura. Si entre tanto llegan otros pacientes mestizos, intercambiarán con profusión informaciones sobre sus males respectivos, inmersos en un diálogo no exento de cierto tono dramático.

Después de haber dormido dos o tres horas, el chamán se levanta y entra en la cabaña apartada de la casa y acondicionada para las sesiones de curación. Enciende las velas, dispone la mesa. Sentado en la banqueta de madera, el trabajo de preparación le lleva poco tiempo, pues los objetos no se han guardado durante el día. Pero tiene que restablecer su relación con los *oko* –los espíritus–, que representan los instrumentos. Allí se encuentra toda una serie de piedras negras, la base de la mesa tsachila, cada una con su historia y su espíritu; pero también se encuentran todos los objetos que van a “ayudarlo”: una flechita amazónica, un gran cuchillo, una falsa *tsantsa shuar*, una estatuilla precolombina, un crucifijo, una imagen del Sagrado Corazón, un libro de dibujos apocalípticos que representan el diluvio universal, un cristal, una taza de plástico para el trago o, si hace falta –cuando los pacientes son Tsachila– para el *nepi*, una botellita con una loción de hierbas para “limpiar” el cuerpo o darle buena suerte, cerillas, paquetes de cigarrillos sin filtro. Por el suelo, preparados para su uso, manojos de hojas de varias especies. El chamán bebe el alcohol de caña y realiza su primera aspersion en la mesa. Todo está preparado. Llama

a los pacientes por el nombre de su lugar de origen: “¡Guarandaal!”. Salvo en caso de necesidad, no se utiliza el nombre de los pacientes. Para los Tsachila, ya lo hemos visto, el nombre es precioso, no se da a la ligera y por lo tanto, tampoco se pregunta sin razón.

La joven madre entra con su bebé. Su esposo y su madre la acompañan; el padre, dormido, se queda fuera. Los pacientes dan al *pone* las velas, los huevos, el tabaco: en Ecuador son los ingredientes que se supone que toda persona que consulta a un curandero tiene que llevar. Explican de nuevo su problema. El *pone* ya lo conoce, pero tendrá que comprobarlo con la vela. Aplica la vela apagada al cuerpo del bebé y lo masajea energíicamente. La vela absorbe las impurezas de la persona y, cuando se vuelve a encender, el dibujo de su llama observado a través del cristal permitirá al *pone* ver el origen del problema. La sesión carece de todo misticismo. La nieta del *pone* y su hermano pueden entrar para dar un recado y quedarse a mirar cómo trabaja su abuelo, mientras el gato puede saltar persiguiendo a un escarabajo, provocando así la hilaridad de los niños. Nadie se extraña ni se molesta: la sesión de cura no se interrumpe por eso. El ritual que siga dependerá del diagnóstico procedente del estudio de la vela a través del cristal. Si se trata efectivamente de un mal de ojo, el chamán podrá “limpiar” el cuerpo del bebé y de toda la familia, pues el mal –dice el *pone*– afecta a todo el hogar.

La sesión se desarrollará en castellano y el chamán podrá recitar varias oraciones en quechua aprendidas con los curanderos de la sierra sin conocer su significado. El chamán invocará las montañas andinas más veneradas en Ecuador, como el Chimborazo, el Cotopaxi y el Imbabura. La técnica de la “limpieza” con huevos está extendida en toda la América andina y no presenta rasgos esencialmente tsachila. De hecho, se trata del recurso a las técnicas de curación suave aprendidas con los otavaleños de la sierra, que han reemplazado la antigua succión de la enfermedad descrita en el capítulo anterior. Los chamanes eliminan la enfermedad frotando el cuerpo con un huevo previamente rociado con alcohol ritual. El huevo, con las impurezas que ha absorbido, se desecha inmediatamente. Su último destino: según unos *pone*, un sitio escondido lejos del alcance de los humanos y de los animales: según otros, el río y después el mar. Esta purificación se completa abanicando el cuerpo con un manojo de

hojas –de cacao, de achiote, o de una piperácea–, que el chamán ha rociado también de alcohol. Este “cepillado” realizado con más suavidad que el del huevo, “limpia” como si fuera un barrido, el resto de impurezas del individuo. En el intervalo de cada acto, el chamán sopla humo de tabaco sobre el cuerpo del paciente¹. Al final de la sesión, la joven entrega al chamán la cantidad de dinero acordada y la familia al completo vuelve a acostarse. Al amanecer, en silencio, emprende el camino de vuelta.

Un rito colectivo

Para los mestizos, acudir a un chamán tsachila es el último recurso de un itinerario en el que no cuenta más que la eficacia terapéutica. Para los Tsachila, esto es importante, desde luego, y si el caso lo requiere, recurrirán también a curanderos de fuera. Pero para ellos se trata, sobre todo, de un personaje y de una visión del mundo que forma parte de su cultura y de su sociedad; alguien que conoce los avatares sociales que rodean los sufrimientos de la colectividad. Se puede temer la cólera y el poder del chamán, pero sin sentir nunca el miedo que produce lo desconocido. La visita a un *pone* es, ante todo, un acto social, la ocasión de un encuentro entre dos familias, la de los pacientes y la del *pone*, en el que los regalos tienen un carácter de reciprocidad alejado del de los mestizos, más monetario: el pago mismo de la sesión se dirige más a los *oko* que al *pone* y nunca se fija de antemano. Pero, más allá de la significación social del chamanismo, el ritual reviste otros aspectos.

En efecto, los chamanes tsachila muy raramente toman *nepi* para tratar a los mestizos. El *nepi*, considerado como muy potente, está reservado a los rituales de curación que necesitan un contacto con el mundo de los espíritus y que conciernen siempre a enfermos tsachila, chachi, o bien

1 De la misma manera que los pasos que se deben seguir no son normativos, el orden de los actos (fumar, rociar con alcohol, abanicar con los manojos de hojas) puede variar en cada sesión. Esto no es propio sólo de los Tsachila: Yvan Droz, en su descripción de las sesiones de cura de los curanderos de Otavalo también lo expone (Droz, 1988a y 1988b). Hay que destacar la similitud entre los elementos, las técnicas y los actos de las diferentes tradiciones indígenas, uniformizadas en la actualidad.

amazónicos. Es decir, solamente se utiliza para los indios bravos², los indígenas de las tierras bajas para los cuales la ingestión de este alucinógeno es un hecho cultural. En estos rituales, el chamán deberá desplegar toda su sabiduría práctica adquirida en la selva, apelar a los espíritus auxiliares individuales así como a un cortejo de espíritus colectivos, como los de las piedras, de los ríos, de las montañas, del arco iris, del trueno y del relámpago; los de los seres espirituales omnipresentes; y los de los animales poderosos como el jaguar o la serpiente *tsapini* (*Bothrops atrox*). Pero también las técnicas adquiridas durante las estancias de aprendizaje en las selvas lejanas, como la terapia contra la mordedura de serpientes, conocida entre los Chachis. Esto no quiere decir que existan dos lenguajes opuestos, uno para dirigirse a los mestizos y a los indígenas andinos y otro para los indígenas de la selva. Las prácticas chamánicas de los Tsachila presentan, por el contrario, una especie de doble cara debida a la extraordinaria capacidad de los chamanes para gestionar mundos diferentes, procediendo a una mezcla refundida de las técnicas y de las cosmologías. Por este hecho, las exégesis tsachila sobre las técnicas empleadas dependen más de los pacientes a los cuales van destinadas que a un significado fijo de cada técnica. En efecto, los Tsachila pueden ser tratados siguiendo los mismos procedimientos que el que se acaba de describir para los mestizos e incluso no es raro escuchar a los más ancianos quejarse de la decadencia de ciertas prácticas, tales como la ingestión de *nepi* por los chamanes o la succión como medio de extirpar la enfermedad. Atribuyen la extensión de la “limpieza” con huevo a una decadencia del “verdadero” chamanismo, imputada siempre al declive del poder de los oficiantes, y puesta en relación con la pérdida de lo esencial de su cultura. No obstante, los chamanes tsachila, sin dejar de admitir esta pérdida, confesando y lamentando ellos también su menor aptitud para curar, conceptualizan sus prácticas actuales cuando son destinadas a pacientes tsachila, en el mismo lengua-

2 Pese a la distinción clásica entre indios bravos –los salvajes– e indios pacíficos –los fronterizos, aculturados– (cf. Taylor, 1996b), los Tsachila se reconocen como bravos por oposición a los indios serranos cuando se trata de distinguir las terapias y las técnicas chamánicas que se deben utilizar. Sin embargo, se reconocen menos bravos que los demás, Chachi y Amazónicos, cuando aceptan la superioridad de la potencia chamánica de estos últimos y su evidente proximidad al mundo de la selva; selva que ha desaparecido casi totalmente entre los Tsachila, pero a la que se refieren al evocar un pasado reciente.

je cosmológico recibido de sus maestros. Muy a menudo he oído decir que las curas para los no Tsachila son “como para jugar”, por oposición a la dificultad que los chamanes siguen teniendo en la comunicación con el más allá en toda sesión dedicada a los suyos.

Las técnicas de curación dirigidas a los mestizos y a los indígenas andinos –adquiridas sobre todo con los otavaleños–, se consideran más próximas al cristianismo, por el hecho de su asimilación a las “enfermedades de Dios” explicadas anteriormente. Incluso cuando se trata de un maleficio contra un Tsachila, los chamanes utilizan igualmente técnicas de neutralización asociadas al dios cristiano y a la pureza; técnicas tales como la purificación con agua bendita, o bien “misas de salud” que el paciente deberá pedir al cura del pueblo. Todos estos medios de acción tendrán, sin embargo, que ir acompañados de otros actos chamánicos para ser eficaces. De hecho, todo esto remite a la utilización de registros diferentes según el origen de las enfermedades y de los enfermos, estando los dos aspectos íntimamente ligados. Así pues, multiculturalismo y maleabilidad en la construcción de los mundos, lo que, a fin de cuentas, corresponde a la sabiduría tradicional propia del chamanismo. Así, si se atribuye esta incorporación selectiva de elementos exteriores al dinamismo propio del chamanismo, cabe pensar en una evolución similar de los chamanes de otras etnias, y comprender la relativa homogeneidad de sus prácticas, no como un sincretismo general, sino como el resultado de transformaciones morfológicamente similares en el conjunto del mundo amerindio. Y esto debido al proceso de globalización³ que ha permitido a las diferentes culturas tener acceso a los mismos elementos, procedentes del cristianismo –el crucifijo, las estampas, un dios bienhechor– o del progreso –los militares, los gringos, los aviones– e incorporarlos a su mundo mítico y onírico, sin que esto nos lleve a una transformación semántica o a una pérdida de contenido cultural del chamanismo.

3 “Globalización” es un concepto desafortunado, demasiado utilizado estos últimos años sin que verdaderamente informe de la idea que debió de generarlo. La extensión de los medios de comunicación, que supuestamente permite una uniformización de los estilos de vida y de pensamiento en todo el mundo, es una falacia si se tiene en cuenta la gran masa de población del planeta que no sólo no la aprovecha sino que, aún recibiendo ciertos bienes materiales y formales, los incorpora siguiendo lógicas culturales muy diversas. Para una crítica de esta noción, ver Geanà (1997) y Bausinger (1997), entre otros.

Las sesiones de curación de enfermos tsachila no están, pues, desprovistas de ceremonialismo, pero es su función social lo que sigue dándoles un lugar en la vida comunitaria. Muy pocas veces un Tsachila acudirá solo a casa del *pone*. Igual que los mestizos pero de manera mucho más compulsiva, los Tsachila se organizan en grupo para ir a casa del chamán y cuando llega la ocasión, parece que se trata de la preparación de una noche de fiesta. Excepto la persona que sufre el mal en sus carnes, los familiares, especialmente los jóvenes, se pelean por asistir al acontecimiento. Por más que los niños estén temerosos en cuanto a la naturaleza del acto al que quieren asistir, la expectativa de una salida les excita como si se tratara de una salida de pesca. La alegría y las risas que preceden a la emoción de una diversión colectiva y a la perspectiva de pasar una noche fuera, que acompañan a toda expedición, están presentes en estos momentos. Aparte de las mantas que permitirán pasar una noche al abrigo del frío y de los animales y algunos plátanos y pescado ahumado para la cena, se llevarán los elementos imprescindibles para toda sesión de cura, que a menudo habrá que reunir con la ayuda de los hogares vecinos: velas, cigarrillos, *warente*, huevos. Además, los responsables de la expedición se encargarán de preparar un regalo para el *pone*, a menudo carne o pescado ahumado y, si no es posible, frutas o hierbas de las que se sepa que no dispone el chamán. También pueden servir como regalo unas hierbas medicinales. Solamente cuando la familia esté en posesión de un bien particularmente apreciado por los chamanes (muelas de presas de caza, penes de algunos animales salvajes que sirven para curar la impotencia u otros productos excepcionales incluyendo hierbas medicinales raras), el intercambio adoptará la forma de una transacción monetaria. Muy a menudo, el grupo se forma partiendo de varios hogares de una misma familia extensa. De hecho, casi siempre hay problemas que resolver, de salud física o de infortunio cuya importancia no requiere una visita inmediata al chamán, y se aprovechará el hecho de que un hogar vecino decida hacerla. En esos casos, cada hogar deberá preparar un regalo particular.

Una vez en casa del chamán, la familia conoce las normas de visita y se acerca suavemente hasta el porche del recinto donde se desarrollará la sesión de cura, habitualmente separada unas decenas de metros de la casa familiar. Los adultos extienden las mantas y todos los miembros de la ex-

pedición se sientan en el suelo, discutiendo y bromeando casi como si estuvieran en su hogar, mientras esperan pacientemente la llegada del jefe de la casa. A veces es su mujer o una de sus hijas quien viene en primer lugar a recibir a los visitantes y se queda con ellos un buen rato, escuchando las noticias e interviniendo de vez en cuando para ofrecer otras por su parte igual de interesantes. Es el momento de los intercambios comunicativos, pero también materiales, pues los visitantes entregan los regalos de comida. Más tarde, en función de la mayor o menor proximidad en el parentesco, los anfitriones podrán ofrecer a los visitantes alimentos cocinados para acompañar la comida que hayan llevado y preparado al fuego. Se tratará quizá de manjares poco corrientes, a los que solo las familias de los chamanes tienen acceso gracias a su mayor contacto con el mundo exterior. Después, los familiares del *pone* desaparecerán. Es él quien entrará ahora en escena para informarse sobre la salud de los pacientes, sobre las razones de su visita y sobre los imponderables que habrían podido motivarla, haciendo un repaso también a los enfermos y enfermedades de la parte de la comuna de la que proviene la familia, así como de los conflictos que las habrían podido originar. El chamán entrará a cenar con los suyos y durante algunas horas, la vida de cada grupo familiar se desarrollará indiferente a la del otro. Al llegar la noche, los recién llegados descansarán medio dormidos bajo las mantas, escondiéndose así de las estrellas y los sonidos indiscretos de la vida nocturna.

Después de unas horas de sueño en su casa, el *pone* se despierta para ocuparse de los pacientes. Si el mal es grave, probablemente habrá tomado media taza de *nepi* cocinada la víspera destinada a reforzar la comunicación necesaria con el mundo de los espíritus. La finalidad del sueño no es la evasión, como hemos visto, sino la búsqueda de una respuesta a los males de la familia que ha venido a tratarse, y los años de ejercicio evitan a los chamanes una ingestión sistemática del alucinógeno.

El chamán enciende una vela y anuncia que los pacientes pueden entrar en la cabaña. La sesión se desarrolla en *tsafiki* y en un ambiente mucho más relajado que con los pacientes mestizos. Un jefe de familia entra primero y pone unos billetes encima de la mesa, la cantidad no se ha fijado nunca de antemano y se define más en función del dinero del que dispone la familia en el momento de la visita que de la dificultad de la cura-

ción, que habitualmente es el factor determinante de la tarifa con los mestizos. El pago al chamán lo constituye el regalo en especies entregado a la llegada más que algunos centenares de sucres⁴ dejados en la mesa al principio de la sesión y que se quedan colocados detrás de una de las piedras chamánicas durante todo su desarrollo. El dinero, según todos los *pone*, se destina a los *oko* que igual que el chamán, necesitan un incentivo para el trabajo.

El rito del diagnóstico se repite de manera formalmente parecida a la descrita para los mestizos. El chamán rocía la mesa con alcohol ritual, después al primer paciente. Recita las letanías improvisadas que contienen invariablemente invocaciones dirigidas a los espíritus de las montañas (en las que el Chimborazo y el Imbabura no faltan jamás), de las lagunas, de los ríos, de la selva, de las piedras⁵. El *pone* frota una vela en el cuerpo del enfermo, bastante enérgicamente en la espalda, que de paso relaja al paciente. Después, enciende la vela que ha absorbido los males de la víctima y apaga la otra. Mira atentamente a través de un cristal los movimientos de la llama. Fuma un cigarro y sopla el humo en el cristal. Ahora habla y el paciente responde. Hablan de los acontecimientos que han podido influir en el desencadenamiento y el curso de la enfermedad: una gallina desaparecida, huellas en casa de los vecinos, encuentros inexplicables, sueños poco tranquilizadores, fiestas, borracheras, y conflictos. Después empieza a “limpiar” el cuerpo del enfermo con uno o dos huevos, en un acto que los Tsachila llaman *dilika*, que significa una acción a medio camino entre “achatar” y “aplastar” y habitualmente llamado *sobar* en castellano, donde el término se utiliza para designar un masaje característico de los curanderos. Antes, bebe alcohol y rocía con éste los huevos (*warente fulusino* “soplar con el jugo de caña fermentado”), llamado en castellano

4 Sucre era la moneda ecuatoriana en curso hasta el año 2000, cuando fue reemplazada por el dólar.

5 Las invocaciones son siempre en tsafiki, pero a veces incluyen frases en castellano y eventualmente en quichua. En una de las sesiones observadas en casa de Augusto para pacientes tsachila, éste puso una cassette e hizo escuchar a gran volumen una reproducción de un canto quichua obtenida de un *yachac* de Otavalo durante una de sus salidas a los Andes. Nadie podía entender la letra, pero se trataba de una invocación dirigida a las montañas veneradas por los indígenas de los Andes, acompañada por instrumentos andinos, creando un ambiente místico bastante diferente del ambiente de las demás sesiones observadas, pero totalmente convincente para los pacientes que se beneficiaron de él.

soplar). La aspersión de alcohol se repite varias veces, en los huevos, en las piedras, en los demás utensilios que están encima de la mesa desde el principio de la sesión. El *pone* escucha los huevos al final del frotamiento (un ruido fuerte indicará que el mal ha sido absorbido) y los deja en el suelo. Después repite la misma acción con otros dos huevos frotando esta vez la cabeza del paciente. El diálogo continúa y el rito es lo bastante largo para permitir abordar con calma muchos temas, desde las nuevas parejas hasta los nacimientos recientes, pasando por los robos, pues esta parte de la cura puede durar más de una hora. Según la naturaleza de la visita, el rito se cierra de maneras diversas: un imán traído por el paciente en una bolsa puede soplarse con *warente* por el chamán, después se pone de nuevo en la bolsa. El paciente, al corriente de su mal, puede haber traído una botella con hierbas medicinales cocinadas, que el chamán deberá ahumar y/o soplar para activar sus propiedades. Un bloque de tierra con una huella humana destinada a echar un maleficio también puede ser manipulado por el chamán y guardado inmediatamente después. Incluso un objeto perteneciente a un enfermo inmovilizado en su casa puede ser soplado: la curación a distancia puede ser eficaz cuando va acompañada de un remedio adecuado (baños o bebidas). Toda “limpieza” debe terminarse por el acto final, que en tsafiki sirve para designar la cura entera por excelencia. En efecto, limpiar, el término por el que se conoce en todo Ecuador, cuyo elemento principal es el frotamiento con los huevos, se expresa en tsafiki de manera general por *kasikaya* (la raíz significa “limpiar” o “barrer”), y *tape pikisino* para las limpiezas con manojos de hojas (“limpiar con las plantas”), *pikisino* que significa “sacudir” o “batir”, también utilizado para “secar” en el sentido de eliminar un líquido), o también por el término que especifica la planta empleada: *tepun pikisa* (sacudir con basilisco), *mu japisu pikisa* (sacudir con hojas de achiote), etc. Esta última fase va acompañada de recomendaciones del *pone*: la dieta que debe seguir, las hierbas que debe coger y preparar, las dosis, y, eventualmente, el día previsto para una nueva visita.

Terminada esta cura, el *pone* llama una a una a las demás personas que han venido del mismo sitio, salvo cuando se trata de niños o de jóvenes, que entran con los padres. Y el rito de la limpieza se repite, mientras que fuera, los que ya han pasado, cuentan a los demás su experiencia a media

voz, pero provocando reacciones llenas de risas. Esta atmósfera de fiesta es imputable sin duda al hecho de que los enfermos no esperan nunca la agravación de su enfermedad para ir a casa del chamán⁶, y a que la compañía y la esperanza de una curación disminuyen en todo caso el sufrimiento de los que la sienten de verdad. Las curas se pueden prolongar hasta el alba, cuando chamán y pacientes se quedan un rato dormidos, cada uno en su puesto. Sin embargo, muy temprano, las mujeres de la familia del *pone* se levantan para preparar el desayuno, al que todos los visitantes están invitados, esta vez dentro de la casa, una vez que ya la relación paciente-chamán ha terminado. De todas formas los comensales continúan un diálogo que trata sobre todo de las enfermedades. Al amanecer, los visitantes se van para empezar la jornada en su casa con una nueva esperanza de curación.

La sesión que acabo de describir, imagen ideal de una sesión tipo, presenta muchas variaciones según los males que haya que extirpar y según los chamanes. En una visita de una mujer que había dado a luz recientemente, y sufría un dolor inexplicable en el estómago, Augusto desplegó toda una serie de técnicas que no han aparecido en los actos descritos. Se trataba de un maleficio, lo que hacía la cura muy complicada según el *pone*. Empezó por pregunta a la mujer su *tsamumun*, el verdadero nombre, dado que ella era conocida en la comuna por un *tensa mumun*, un apodo. Después emprendió una limpieza de todo el cuerpo, sobre todo la cabeza, con hojas de albahaca, previamente rociadas de alcohol a la vez que soplaba, e invocando entre tanto a los espíritus. Sopló en el cuello de una botella obteniendo un silbido grave. Después recorrió todo el cuerpo de la enferma con cuatro flechitas (creando una defensa contra el mal), después la cabeza cruzando las flechitas mientras silbaba una canción muy característica de las sesiones chamánicas tsachila. Siguieron las invocaciones, rogando a los espíritus que devolvieran la salud a la mujer. A continuación dio un masaje a la paciente con un cilindro de acero (que debería eliminar la enfermedad), masticando jengibre (la planta que aleja a los malos espíritus por excelencia) antes de beber un trago de alcohol para

6 En este sentido, la percepción de la enfermedad en los Tsachila parece acercarse más a la de los Andes que a la de la Amazonía, donde la enfermedad se concibe como un estado próximo a la muerte (Kroeger y Barbira-Freedmann, 1992: 213).

rociar a la enferma y las piedras de la mesa con la mezcla. Más tarde, aplicó una loción que ayuda a la salida del mal⁷ en el estómago de la paciente masajeándola de la cintura a los pies. Le sopló otra vez trago en la cabeza, que succionó sin tocarla (según Augusto, esto no es habitual, salvo cuando el maleficio es muy nocivo y lo hace solamente en la cabeza). Siguió con un imán, al que roció de *warente* y dirigió hacia la cabeza de la mujer, luego hacia el estómago y las piernas para terminar en las piedras y otra vez en la cabeza. Al imán se le atribuye la atracción del mal hacia el exterior. A continuación, volvió al masaje con la loción. Llegado el momento del tabaco, Augusto encendió un cigarro (normalmente los chamanes utilizan cigarrillos para las curaciones, pero como los pacientes no habían traído y su mujer fumaba cigarros, esto supuso una excelente solución, pues el cigarro se considera como más parecido al “verdadero tabaco”). Echó el humo en el cuerpo de la enferma. Encendió después un bloque de termitero de *dondo* (usado normalmente para alejar a los malos espíritus) que pasó a todo lo largo del cuerpo de la mujer. Más tarde fue una canica de cristal lo que utilizó para examinar los ojos de la paciente, después el reflejo de la llama de la vela (habiendo deseado repetir la operación por mi cuenta al día siguiente vi en ellas figuras totalmente iguales a las que se perciben al mirar en un microscopio). Por último pasó la canica por todo el cuerpo de la mujer. Esta se fue inmediatamente después, terminándose la sesión sin la paciente: sólo en la cabaña, el *pone* roció con alcohol las paredes y la ventanita para hacer salir a la enfermedad que hubiera podido quedar dentro, recitando las últimas letanías. Sólo al día siguiente, el chamán habló de nuevo con la mujer para darle los consejos: sobre la dieta y sobre los remedios, esta vez incluyendo el encargo de “dos misas de salud” al cura del pueblo y baños mezclados de frío y caliente puesto que se trataba de un mal térmicamente “complicado” por su origen maléfico. Eso permitiría quizá borrar el nombre que un enemigo había hecho escribir en el libro de San Gonzalo chiquito, el santo de Ambato mencionado antes. El santo, actuando como un *seiton oko* (un mal espíritu), fue descubierto por el chamán a través de la vela y por ese motivo, más allá de la cura de Augusto, las misas de salud debían permi-

7 Esta loción había sido preparada con *tsotsola* (*copal*), aceite de cocina, agua de colonia y jugo de *nepi* cocinado.

tir contrarrestar el maleficio. Esta vez, el chamán sólo limpió a los niños que la mujer había llevado con ella y no recibió a los otros visitantes (la hermana y la madre de la persona afectada). La descripción que acabo de hacer se podría repetir con variaciones según los males que hubiera que tratar y según los chamanes responsables de la cura, pero lo esencial del rito se reproduce en cada sesión tal y como lo acabo de exponer.

Al primer vistazo, las curas de los pacientes mestizos y tsachila se desarrollan más o menos de la misma manera aunque existen algunas diferencias importantes. Las sesiones de cura tsachila tienen lugar por la noche, y sólo en caso de urgencia extrema se puede intervenir durante el día o bien cuando los pacientes mestizos así lo exigen. Del mismo modo, los chamanes tsachila curan cualquier día de la semana, pero, como muchos de sus pacientes vienen de la sierra, algunos chamanes explican que han escogido el martes y el viernes como días oficiales de cura pues en esos días es más importante la concentración de las fuerzas curativas. Sánchez-Parga y Pineda (1985: 539-540) destacan que se trata de una tradición indígena entre los *yachac* andinos, pero que ésta ha terminado por imponerse a los mestizos de tal manera que éstos acuden sobre todo esos dos días. Pero no sólo es la sierra: en la tradición afroecuatoriana de Esmeraldas, los martes y los viernes también se consideran los días mejores para tomar los baños de suerte (Moschetto, 1995: 47-48). Es una de las tradiciones que Foster (1980: 134) atribuye a la influencia hispánica, pues es la práctica popular en España y en toda la América Latina, especialmente para curar el mal de ojo. Sin embargo, los Tsachila no dudan en recurrir al *pone* cualquier día de la semana, evitando en cambio los martes y los viernes para no coincidir con una aglomeración de pacientes.

El otro elemento clásico de las sesiones, presente en una gran parte de la práctica suramericana de los curanderos, es la mesa de curas. Los trabajos comparados de Douglas Sharon (1988[1978]: 200-228) y de Joralemon y Sharon (1993) sobre la existencia de mesas en las diversas tradiciones amerindias así como entre los curanderos mestizos contemporáneos del norte de Perú, muestran que la mesa es un lugar común en la tradición chamánica de la América hispánica y que incluso el término podría remitir más que a *mesa*, a "*misa*" como símbolo del altar. Efectivamente, el término tsafiki para mesa es *misa*. Podría tratarse de un vocablo heredado del

quichua ecuatoriano en el que no existe el fonema /e/. Según los recuerdos de los mayores, antiguamente los chamanes no disponían del material del que gozan en la actualidad. No tenían casa destinada a la recepción de enfermos. Cuando el *pone* era requerido por un enfermo, o bien iba a casa de éste, o bien se aprestaba a escucharlo en plena selva, lejos de las miradas de los demás. Todo lo más, podía acondicionar una cabaña pequeña, suficientemente apartada de la vida doméstica, en la que los diálogos se desarrollaban a media voz. Los objetos rituales se reducían a las piedras chamánicas, a algunas flechitas, al *banbutu* o al tambor y, según Karsten (1988[1924]: 71-72), a una mesita improvisada a este efecto. Los chamanes transportaban sus objetos mágicos en una bolsa y los disponían encima de una mesita. Parece que se trataba exclusivamente de piedras negras y espinas de chonta. Que se tratara o no de una mesa como las que se usan actualmente, el hecho es que el concepto de mesa existía como lugar simbólico de concentración de objetos mágicos o, al menos, como receptáculo que los aislaba del suelo, que supuestamente transmitía “cosas malas”. Antiguamente, como ahora, las piedras negras constituían un elemento fundamental. No obstante, las espinas de chonta han desaparecido, reemplazadas por otros objetos puntiagudos como flechas, importadas del oriente amazónico, o puñales. A este conjunto se han añadido pequeñas estatuas antropomórficas como las descritas en la sierra procedentes de figuritas precolombinas, así como iconos de origen cristiano (vírgenes, estampas y libros de oraciones), amazónico (falsas *tsantsas* shuar) e incluso costero (conchitas), además de útiles de origen neo-chamánico como pirámides de cristales, que se encuentran también en los curanderos mestizos y peruanos del norte descritos por Joralemon y Sharon (1993). Independientemente del origen multiétnico y multicultural de estos nuevos elementos mágicos, el cambio real se limita a la multiplicación de los espíritus que los habitan, no a un cambio de su sentido. De hecho, la movilidad del chamán, ya descrita por Karsten, persiste en el momento actual, en que una pequeña mochila le sirve de contenedor de objetos mágicos cuando se tiene que desplazar. En este caso, el chamán sólo lleva los objetos indispensables, escogiendo las piedras más significativas y alguna flechita u otro objeto puntiagudo, dejando en su casa el resto de los objetos, considerados entonces como complementarios.

En definitiva, nos encontramos ante un caso evidente de intercambios de elementos curativos, quizá con muchas más adopciones por parte de los Tsachila de dispositivos formales procedentes de la sierra que a la inversa y quizá con más préstamos de conocimientos fitoterapéuticos tsachila tomados por los indígenas de los Andes y por los mestizos, que no al contrario. En todos los casos, la base del sistema chamánico tsachila, su cosmología, descrita anteriormente, parece conservar diferencias evidentes con respecto a los sistemas vecinos.

Por otra parte, algunas personas mayores se quejan de la falta de respeto que los jóvenes muestran hacia la enfermedad y su tratamiento, lo que parece no estar de acuerdo con la persistencia del ceremonial que sigue rodeándolos hoy. Según sus recuerdos, antiguamente el enfermo seguía una dieta mucho más estricta que hoy, y en la cual la discreción era de rigor, exigiendo el apartamiento y la prudencia durante las comidas. Igual que para la dieta de los aprendices de chamán, el enfermo no podía alimentarse más que de una variedad determinada de plátano, cogida de una manera selectiva (solamente los racimos en los que la fruta crecía frente al suelo *fечи kale*), y almacenada en lo alto de un árbol esperando su consumo exclusivo por aquel que seguía la dieta para evitar el contacto con la tierra⁸. El fruto era pelado desde el racimo, sin arrancar. Los restos de alimento, habitualmente tirados al suelo y “barridos” por los animales domésticos, se debían recoger, empaquetar en una hoja y conservarse en el mismo árbol del que pendía el racimo. Las comidas, tan sobrias, debían asimismo evitar la sal u otros condimentos, y sólo podían acompañarse de una tisana preparada con una mezcla de tallos de plantas consideradas como potentes, *chide daka pi*, a la que se añadían dos o tres trozos de piedras molidas. Nadie debía estar al corriente de este régimen,

8 Según las personas de más edad, se trataba de evitar el contacto con los animales terrestres. Según Karsten (1988[1924]: 75), esto proviene de un tabú que impide el contacto con la tierra obligando a los ancianos Tsachila a evitar incluso el contacto del cuerpo del enfermo con el suelo, medio de transmisión de las impurezas. Algunos *ponela* me explicaron de hecho la relación documentada por Karsten: la tierra es un medio de transmisión de “cosas malas”, razón por la cual, entre otras, en el *Patso kika* los participantes estaban especialmente atentos a pintarse bien los pies con el fin de rodearlos de una protección eficaz contra las enfermedades y los maleficios. Sobre el mismo tema, ver la discusión en torno al destino de la placenta tras el parto, que desarrollamos en el capítulo 3.

salvo, evidentemente, la familia más próxima, que participaba de él en la misma medida. Hoy en día ya no se respetan estas prescripciones. No obstante, han sido reemplazadas por otras prácticas, como ha pasado con la curación estándar en todo el país, sin que por ello haya perdido totalmente su significado inicial. Los Tsachila todavía deben seguir una dieta, como hemos visto, evitando a cualquier precio las grasas y los alimentos fuertes, deben también abstenerse de tirar al suelo los restos de los alimentos y de mencionar públicamente su estado de desequilibrio mientras dure. Por último, deben estar acompañados por los miembros del hogar, incluso los más próximos, en su sobriedad y en su abstinencia. Por más que los mestizos sigan un régimen alimentario, el resto de estas restricciones no les conciernen.

La diferencia en la concepción y el tratamiento de la enfermedad en comparación con los mestizos no impide que los Tsachila acudan a curanderos mestizos o de otros orígenes. Igual que la fidelidad a un *pone* se interrumpe cuando se revela impotente para curar un mal, los Tsachila intentan todas las posibilidades cuando un mal duradero viene a perturbar su vida. Desde la visita a varios *ponela* seguidos, hasta los curanderos mestizos de los alrededores, pasando por los diversos especialistas que pueblan el mundo rural y urbano más próximo: guardianes de vírgenes, curanderos de huesos, comadronas, herbolarios *New Age*, *yachac* andinos y chamanes amazónicos, pasando por todos los especialistas menores. En efecto, toda persona que haya aprendido una técnica particular, una oración, o que haya sufrido ella misma un mal que se ha curado gracias a una técnica determinada, puede, desde ese momento, aplicarla a cualquier otra persona, ya pertenezca a la medicina popular o a la farmacopea. El recurso al médico es bastante frecuente cuando el mal persiste y la familia logra reunir la cantidad de dinero necesaria para el desplazamiento, la visita, los análisis y eventualmente la admisión en un hospital. Dicho esto, abandonar a un enfermo a su triste suerte en un centro médico se evita en la medida de lo posible, pues la separación de un individuo del resto de la familia contraviene uno de los principios más arraigados en la concepción tsachila de la enfermedad. La itinerancia se extiende consecuentemente a diferentes médicos, según la eficacia visible, a veces de manera simultánea con el resto de las terapias. Solamente cuando el mal ha sido diagnóstica-

do como procedente de un maleficio, el recurso al médico aparece no sólo ineficaz sino incluso perjudicial para el tratamiento que se desarrolla paralelamente siguiendo los principios de otras tradiciones.

Este peregrinaje terapéutico contribuye a la construcción progresiva de una identidad que dista mucho de ser fija, y moldea igualmente nuevas maneras de concebir la enfermedad. Pero, lejos de aceptar todo lo que se les ofrece, operan una selección guiada por una lógica subyacente basada en su concepción del mundo, razón por la cual han entrado en sus prácticas cotidianas unos elementos en apariencia muy poco tradicionales. No sólo entre algunos curanderos vegetalistas de los bordes de las carreteras, que justifican ahora sus tratamientos con razonamientos propios de la tradición hipocrática, sino también en las prácticas más generalizadas en las comunas. Así, el análisis previo a todo diagnóstico pasa en la tradición tsachila por la consulta con los espíritus, ya sea mediante la ingestión de *nepi*, ya sea por la observación a través de una vela, lo que un chamán con espíritu didáctico me explicó comparándolo con una radiografía. Pero a esto se ha añadido el análisis de orina por medio del cual los chamanes determinan si la enfermedad es de su competencia o si incumbe al médico. Este análisis se hace mediante inspección ocular del líquido de todo paciente que llega con dolores particulares. Por otra parte, la idea de debilidad, igualmente presente en la tradición –el síntoma más llamativo de brujería es un desecamiento y un debilitamiento general del cuerpo– ha permitido reciclar nuevos remedios medicinales, como las vitaminas, a menudo administradas por los propios curanderos. Por último, es sin duda el carácter preventivo de los grandes rituales chamánicos tradicionales de los que hablaremos a continuación, lo que ha facilitado la rápida adhesión de los Tsachila a la idea de vacuna y ha permitido que los escasos programas institucionales para la vacunación de los niños, implantados en las comunas a través de la escuela, hayan tenido un seguimiento masivo. Pero *Patso kika*, el rito colectivo por excelencia en el ámbito de la curación, reviste otros puntos de interés para el análisis identitario.

Negro y rojo

El rito *Patso kika*, que parecía casi desaparecido desde fines del siglo XX, sigue siendo oficiado incluso por uno de los jóvenes chamanes que han completado todo el proceso de aprendizaje. Como hemos visto, este rito tiene una doble función identitaria, hacia los seres sobrenaturales y hacia los no Tsachila. Pero, analizado desde el punto de vista del rito, ofrece también otros rasgos destacables. Sin repetir la descripción del rito, someramente esbozado en el capítulo tercero, quisiera insistir en algunos puntos no desarrollados antes⁹.

El objeto del *Patso kika* es, como recordaremos, hacer fuerte (*sonba puka*), sobre todo por medio de las rayas negras pintadas con la mezcla de *mali* (*Genipa americana*, huito), *nepi* (*Banisteriopsis caapi*, ayahuasca) y *sabe* (*Hevea brasiliensis*, caucho), destinadas a tapar o esconder el *tenka* (*tenka mateika*). La decisión de organizar un *Patso kika* se debe no tanto a una enfermedad particularmente grave, como a una sucesión de infortunios cuyo origen parece ser un maleficio. Por ello, implica a una colectividad importante, al menos a una familia extensa. Pero, como ocurre en las expediciones a casa de un *pone*, en cuanto circula la noticia de la preparación de un *Patso*, otros miembros de la familia extensa pensarán que es una buena ocasión para resolver sus propios problemas, ya sean éstos de orden económico, social o físico. No obstante, el anuncio de la celebración de un *Patso kika* apenas circula más allá de un radio socialmente delimitado de manera que sólo llegue a aquellos a los que el responsable del

9 La descripción que sigue del *Patso* se basa en el que observé en Cóngoma en casa de Elías Aguavil, oficiado por Isidro Calazacón, del 19 al 21 de mayo de 1995. Es el único al que asistí desde el principio hasta el fin, pero, pese a su rareza, no es el único que se llevó a cabo durante mi estancia sobre el terreno. Efectivamente, asistí a otra sesión incompleta de *Patso*, y tanto Isidro como otros Tsachila me informaron de la celebración de algunos que tuvieron lugar en Cóngoma entre 1991 y 1997. Por otra parte, al menos en Chigüilpe, Liborio Calazacón, el único hermano que sigue en activo del célebre Abraham, siguió oficiando a lo largo de su carrera de chamán, de donde la conclusión de que el *Patso* no ha sido nunca olvidado definitivamente y que su recuperación por un joven *pone* de ninguna manera debe interpretarse como una reinención. Por otra parte, hay que destacar que, entre los participantes en el *Patso* descrito, había una familia extensa (compuesta de tres núcleos domésticos) que vivía fuera de la comuna, rodeada de casas mestizas, que había establecido alianzas con la familia de Elías Aguavil en cuya casa se desarrollaba el *Patso*, y preservaba, según todos los indicios, muchos más elementos de la tradición tsachila que otros miembros que vivían en el interior de las comunas.

rito ha decidido invitar. No hay que poner al corriente a los vecinos, aunque antes o después lo vayan a saber: cuando vean al *pone* desplazarse a la caída de la tarde, o a familias enteras acudir a la casa de los organizadores, sin que haya habido un anuncio de fiesta.

Dejando aparte este aspecto del ritual, el *Patso* ofrece algunos rasgos que lo distinguen de las curas corrientes. En virtud de la tradición que representa, los chamanes tratan de desplegar toda la panoplia de elementos característicos de los antiguos ritos, ahora relegada en el resto de las curaciones. El *banbutu*, especie de tambor del que ya había hablado Karsten con el término de *kununu* (Karsten, 1988[1924]: 71) y que todas las personas mayores recuerdan que formaba parte de ceremonias desaparecidas hoy, es recuperado en el *Patso*. Esta recuperación no es sencilla si tenemos en cuenta el hecho de que su confección necesita, tanto un saber práctico que se va perdiendo poco a poco, como materiales inencontrables en los raros espacios de selva que rodean a los Tsachila. El *banbutu* debería ser de piel de jaguar que sólo se puede encontrar en el mercado.

Isidro, siguiendo las instrucciones de su maestro, se ha fabricado uno que no utiliza más que en los *Patso* que le piden celebrar de tarde en tarde.

Uno de los rasgos que hacen al *Patso* muy diferente de las demás sesiones de cura es el marco en el que se desarrolla: el *Patso* no tiene lugar en casa del chamán sino en la casa del que lo organiza, un jefe de familia, que invita a otros hogares a participar en él y se ocupa de las relaciones con el *pone*. Es él, con ayuda de los parientes más próximos, el que se encargará de antemano de ir al campo a recoger arbustos, raíces y hojas necesarios para las “limpiezas” que tendrán lugar durante el rito, es él el que deberá llevar a buen término la cocción del *nepi*, del caucho, del *mali*, así como la preparación del achiote y de todas las provisiones necesarias durante la celebración del rito. Se encargará de acondicionar una cabaña o, en su defecto, una habitación a disposición del *pone*. Construirá un *chipolo* (la banqueta tradicional de madera de balsa donde les gusta sentarse a los chamanes) y preparará una cama para su descanso, y una mesita para las piedras. Esto se relaciona con la antigua costumbre de pedir al chamán desplazarse a casa del enfermo, que se mantiene en las enfermedades graves e incluso en algunas curas colectivas que, como en el *Patso*, se desarrollan a veces en casa de un Tsachila que lo ha organizado, sin por ello

adquirir el mismo alcance simbólico. Es una solución que llega hasta Naranjos, donde la falta de *ponela* famosos obliga a veces a sus habitantes a organizarse reuniéndose varias familias para hacer venir a un chamán de una comuna a otra.

El *Patso* actual se prolonga durante dos noches. El rito empieza con la llegada progresiva de los participantes a la casa del organizador. Igual que en las sesiones ordinarias de cura, pero de manera todavía más pronunciada, el ambiente de fiesta está a la orden del día. Es sobre todo el encuentro con familiares que viven lejos lo que provoca la alegría, además de la expectativa de una celebración colectiva, que incluye largos momentos de intercambio comunicativo y de ocio, como las comidas, los ratos de descanso y los baños. En efecto, dormir varios bajo el mismo techo, incluso bajo la misma manta, en una sociedad que gusta de este tipo de contacto físico, se valora mucho, sobre todo por los niños, que vivirán la emoción de las bromas nocturnas con los primos.

La primera noche, mientras van llegando los participantes, el jefe de la casa termina la cocción del *nepi* traído por el *pone*: un solo trozo de liana bastará para el objetivo que se pretende. Después, uno tras otro, irán entrando en la habitación destinada temporalmente a las curaciones para beber un trago del líquido alucinógeno. Un solo trago pues, como hemos visto, el efecto deseado no es hacer viajar a los participantes al mundo de los espíritus, sino destacar su compromiso en este acto colectivo. Así, todos, grandes y pequeños, deberán sufrir esa pequeña molestia de ingurgitar al menos un trago del líquido amargo. Después, el chamán ofrece a los que lo deseen, un trago de alcohol de caña, cuyo gusto fuerte parece por comparación, casi suave. Sólo el chamán toma una dosis de *nepi* que le permita acercarse al mundo de los espíritus que le es propio. La sensación de haber iniciado algo importante de manera colectiva dura el tiempo de los comentarios alegres que siguen a esta breve ceremonia. Inmediatamente después, cada uno vuelve a sus tareas totalmente domésticas: cenar, fregar los platos, mirar en la tele la serie de la noche, o jugar —los niños— en los diversos rincones de la casa.

El único que parece consagrarse a tiempo completo a la ceremonia es el *pone*, que empieza a llamar a las personas una por una, por parejas o por casas, a su habitación. Encerrados, los pacientes se esforzarán en contarle

con todo detalle todos sus males. Traen las velas, los huevos, y el dinero para las piedras. Después todos se acuestan distribuyéndose por todos los rincones de la casa acondicionados como dormitorios, incluida la propia habitación del *pone*. Así que la noche comienza con unas horas de descanso colectivo.

En torno a la media noche, el chamán empieza su canto. Es otro aspecto normalmente excluido de las curaciones ordinarias al cual se presta aquí una atención especial. Nadie se levanta, sólo el lamento suplicante del *pone*, acompañado del *banbutu*, rompe el silencio de la noche. El *banbutu* no se puede tocar durante el día ni por otras razones que no sean la comunicación con el mundo de los espíritus, lo que da a este sonido un efecto mágico. Este efecto engloba también las palabras que acompañan y que son casi incomprensibles comparadas con el lenguaje cotidiano. Además del *banbutu*, el *pone* combina la letra con silbidos rítmicos y penetrantes y con el sonido de sus aspersiones con el alcohol sobre las piedras, que ayudan también al encuentro con los espíritus convocados. Después de esta larga invocación, que se extiende durante casi dos horas, se hace el silencio. Al día siguiente, todos se escabullen temprano para volver a sus actividades cotidianas como cualquier otro día. El rito continuará cuando se ponga el sol.

La segunda noche la llegada a la casa es más tranquila, la excitación de los encuentros es menos ruidosa. No obstante, una pareja que no ha podido desplazarse la víspera se incorpora al grupo. Empezarán, pues, por intercambiar unas palabras con Isidro que los recibe en su habitación como hizo la noche anterior con los demás. Poco después, tres hombres empiezan la preparación de la mezcla destinada a pintar sus cuerpos. Fuera de la casa, al abrigo del viento y de las miradas indiscretas de los que pasan, se pone a calentar una olla pequeña de barro cocido sobre un trípode. En el centro del dispositivo, como si se tratara de otro tronco, una hoja de *bakuwa* moldeada en forma de vela y conteniendo la savia del caucho (*sabe*) espera que se caliente la parte que queda en contacto directo con el fondo de la olla. El calor diluye el líquido y la olla se ennegrece rápidamente. Al lado hay otra hoja de *bakuwa* ahuecada que contiene un poco de *nepi*. Un hombre retira la olla del fuego y con un machete rasca el fondo exterior, que ahora ya está completamente negro, sobre el *nepi*,

lo que da como resultado un líquido oscuro. Si la cantidad resulta insuficiente, deberá repetirse la operación. Entre tanto, el jefe de la casa vacía dos frutos de huito cortados en dos. La pulpa blanca se deposita e inmediatamente se envuelve en una hoja de *bakuwa*, con una fina liana, como se hace con los peces cuando se ponen a secar al fuego. El paquete se pone en las brasas del hogar y durante unos quince minutos será vigilado por las mujeres que están charlando dentro de la casa.

Esperando las respectivas cocciones, el jefe de la casa llega a la habitación del chamán con una cacerola de *nepi*. Como ayer, Isidro lo sopla, después lo ofrece a los participantes, uno a uno, seguido del alcohol de caña a discreción. También como ayer, todo el mundo, grandes y pequeños, beben un trago con el fin de asegurar la continuidad de la participación en el rito. Después, una mujer reparte trozos de algodón cultivado en su jardín. Se clavan en el extremo de un palito de madera de *debi* y sirven para aplicar la mezcla de *mali* en el cuerpo. En la cocina, ha tenido lugar la transformación casi mágica del huito y al cabo de un cuarto de hora el fruto se convierte en un líquido espeso y negro. Se mezclará entonces en las medias cáscaras de huito que se habían vaciado y dejado a un lado, con la preparación obtenida entre tanto a base de ayahuasca y de caucho. Las dos cáscaras harán de recipientes para la mezcla: una para los hombres y otra para las mujeres.

Isidro rocía con el alcohol y sopla con el humo del tabaco sobre el líquido protector. Bajo el porche de la casa, donde han tenido lugar una buena parte de las conversaciones, se ponen los dos recipientes. A un lado del recinto las mujeres se quedan sentadas, esperando su turno, mientras que los hombres a los que se ha reservado el otro lado, se mueven con más comodidad. El *pone* abandona su habitación para dar la señal de comienzo. Designa a un hombre y a una mujer, el hijo y la hija mayores del jefe de la casa, para que se encarguen respectivamente de la pintura de los hombres y de las mujeres. A los niños, independientemente de su sexo, los pinta la mujer e incluso a los más pequeños, que ya están durmiendo, se los lleva allí y se los pinta. El orden de las personas que van pasando por el centro para ser pintadas parece ser aleatorio: primero dos jóvenes, después el padre y la madre respectivamente de los responsables de la pintura, después el resto, hasta que alguien toma el relevo y pinta a los que pintaban hasta ese momento. La mayoría de las mujeres visten el *tunan* y se

quitan la camiseta para cubrir su torso con el huito, conservando algunas el sujetador. Los hombres, en pantalón corto, harán lo mismo. Nadie se pinta la cara y solamente los más mayores se cubren enteramente los brazos y las piernas. Para los niños que tienen que ir a la escuela al cabo de dos días, o para algunos adultos que tienen citas al día siguiente, en Santo Domingo, se trata de preservar la intimidad y poder ocultar la pintura cuando se vistan. En efecto, ésta puede durar quince días y, como siempre en este tipo de ritos, hay que mantener una discreción absoluta ante los mestizos, por vergüenza, pero también ante los demás Tsachila, siempre sospechosos de posible enemistad. Antiguamente la pintura cubría completamente los pies produciendo el efecto de llevar calcetines negros y protegiendo completamente la parte más vulnerable del cuerpo. El calzado hace que hoy sea inútil esta aplicación de pintura. En el resto del cuerpo, excepto en las partes más íntimas que estaban siempre cubiertas, eran las rayas, más o menos espesas, más o menos separadas, según los diferentes recuerdos de los mayores, las que proporcionaban la protección deseada. Las rayas eran horizontales excepto en los más pequeños a los que las madres podían pintar con trazos oblicuos.

Al final, Isidro sale de la habitación de cura con una taza de infusión “para olvidar, para suavizar, para amansar”, una mezcla de *mi paki* y de *kora paki*¹⁰ de la que él bebe y con la cual rocía a todos los participantes que se acaban de pintar. La pintura, que crea una pantalla protectora sobre el cuerpo, se fija gracias a la aspersion de esta preparación. Los participantes la reciben de pie, con las manos levantadas y abiertas y las palmas vueltas hacia el *pone*. Según Isidro, esto no tiene nada que ver con un saludo al sol o a la luna como se ha interpretado a veces; se trata de una clausura de la ceremonia del *mali*, en la que el chamán asegura la perfección de la protección por medio de la aspersion, no siendo las palmas de las manos nada más que los receptores más inmediatos de un acto destinado a todo el cuerpo. Terminado este acto, con comentarios diversos y bromas, la gente se va a acostar. Esa noche, quizá más que de costumbre, se acuestan lo más pronto posible: la noche será larga.

10 Se trata de dos urticáceas que sirven para atraer y para amansar. La eficacia de estas hierbas será optimizada por el canto nocturno, como veremos más adelante.

Como la víspera, alrededor de las doce, el *pone* comienza su canto invocando a los espíritus¹¹. Intentar un análisis lingüístico de las palabras pronunciadas por el chamán traicionaría el sentido último del canto. La exégesis del canto que Isidro me dio dos días después estaba totalmente de acuerdo con su teoría de las magias mencionadas en el capítulo anterior: primero llamó a la magia negra, que a veces recubre la magia roja específica de los Tsachila¹², después a la magia blanca, asociada a las curaciones practicadas por los indígenas de los Andes, por lo que llamó a esta última más bien en castellano¹³. El canto es largo, más de una hora dura su interpretación. Como la víspera, llama a los espíritus más poderosos, así como a los lugares en los que se concentran los seres espirituales¹⁴. Llama reiteradamente a los “pequeños curanderos” (*kuranderitola*), según Isidro, a causa del carácter de curanderos que se atribuye a los espíritus a los que llama y que tienen la apariencia de otavaleños y de indígenas de la sierra en general. Entre los espíritus de la magia negra a los que llama, incluyendo a los que mejor conoce y a los que pertenecen a la tradición tsachila como el del jaguar o el del relámpago, está el del pájaro *kimi* (colibrí),

11 El texto completo del canto del segundo día del ritual está transcrito en Ventura (2000a, Tomo I).

12 Repetidas hasta quince veces seguidas en cada estrofa, el canto contiene invocaciones a la sombra, (*sombra*, en castellano, refiriéndose aquí a los espíritus), al hombre (*hombre*, en esp.), a la colina del sol (*yo lapele*), al tronco de plata (*kala chide*), a la luz del relámpago (*tse pinda*), al sol grande (*wa yo*), al toro del sol (*yo toro*, donde *toro* está en esp.), a las mujeres en estado de pureza (*uru sonala*), al jugo del *nepi* (*nepi mala*), al tabaco (*tako*), a la suerte (*suerte* en esp., incluyendo la idea de fortuna, pero también la de *suman* y de *mowin*), a los pequeños curanderos (*kuranderitola*, plural tsafikizado del término castellano), al “contrario” (*contrario*, en esp.), al jaguar del sol (*yo kela*), al chivo negro (*chivo negro*, en esp.), a la magia negra (*magia negra*, en esp.) a la raíz del árbol *tiri* (*tiri telen*), al pájaro colibrí (*kimi*), al hijo del sol (*yo nala*), a la planta *mi paki* y *kora paki* (*mi paki*, *kora paki*), a la casa grande (*wa ya*) al corazón de piedra (*corazón de piedra*, en esp.), al corazón fuerte (*corazón fuerte*, en esp.), y menciona nueve veces el umbral (*tranco*, también en castellano).

13 Repetidas en cada estrofa en varias ocasiones, hasta un máximo de quince, invoca a los espíritus de las montañas andinas más poderosas: Tungurahua, Pichincha, Imbabura, Cotopaxi, así como a los lagos de Cotacachi, San Pablo, Aguarcocha (por Yaguarcocha), Mojaranda, después otros sitios tales como la gran ciudad (*ciudad grande*), el gran pueblo (*pueblo grande*), la gran plaza (*plaza grande*) y menciona diez veces el umbral (*tranco*, también en esp.).

14 *Sombra*, palabra castellana para *oko*, se refiere a todo el conjunto, como en otras expresiones dedicadas a los sitios de concentración de los espíritus poderosos: *yo lapele*, *wa yo* (sol grande) y también *wa ya* (casa grande) donde habitan muchas de estas entidades, o *tiri telen talunla*, espacio de concentración de espíritus similar a la raíz del árbol *tiri* (*cade* en castellano) según la explicación posterior de Isidro.

generalmente omitido en las conversaciones sobre el mundo de los espíritus. Para terminar, hay que señalar la función de algunas expresiones –muy frecuentes en el canto– tales como *uru sona*, que no van acompañados de locuciones que indican la acción que el chamán espera de ellas. *Uru sona*, como hemos visto, designa a las mujeres puras, las que siguen la dieta, que supuestamente tejen un *sili* (una liana) que une la tierra con el sol en las curaciones, permitiendo así al *pone* ir con facilidad al mundo de los espíritus, razón por la cual su presencia es necesaria esa noche. Antiguamente estaban presentes físicamente, pero hoy el chamán debe limitarse a nombrarlas. Igual que la víspera, el canto se desarrolla sobre el fondo obsesivo y casi monótono del sonido del *banbutu*, de las aspersiones y de los silbidos que el *pone* emite mediante diferentes técnicas. El conjunto otorga a las palabras proferidas una dimensión mucho más significativa que el mero contenido semántico de las palabras.

Decía yo más arriba que la literalidad de las palabras quedaba diluida por el efecto del canto en el *Patso*, pero conviene matizar esta afirmación. En el capítulo 4, al mencionar el trabajo de Tambiah (1968), cuestionaba en parte la importancia de las palabras en el ritual tsachila. Pero el *Patso* constituye, a estos efectos, una excepción pues la invocación a los espíritus es más rica que las cortas frases que acompañan las curas ordinarias. El canto se desarrolla, sin embargo, en un contexto similar: en la habitación en la que el chamán se comunica con el más allá, ante la mesa de curación y antes de una noche de curas con los pacientes, basadas en la clásica “limpieza”. Pero es justamente su inserción en un conjunto de actos que constituyen un rito específico y diferente, lo que da a estas palabras un lugar preponderante y original. El chamán, a través del canto, llama a los espíritus, como en toda sesión de curación. Pero al hacerlo, es como si hiciera público el proceso de llamada, permitiendo a los asistentes participar plenamente en la comunicación que se establece en el momento del canto. El canto colectiviza en cierto modo el rito, que, si no fuera así, quedaría, como en las curas privadas en los que la llamada no se verbaliza, bajo el control esotérico del chamán. Ahora bien, el universo que evoca el *pone* en el canto no informa completamente del mundo que él ve durante el viaje del alma. Al cabo de dos días, tratando de hacer inteligible el canto para mí, Isidro añadía a cada una de las letanías otras fra-

ses “que hubiera debido pronunciar si no hubiera estado tan lejos del lenguaje corriente” pero que formaban parte de su imaginario durante el canto, y se excusaba incluso diciendo que “se había equivocado”. Volviendo a Roberte Hamayon (1994: 190-193), vemos aquí un efecto de la espontaneidad que caracteriza los relatos y los cantos chamánicos, incluso los más estereotipados, siendo la improvisación uno de los aspectos del pragmatismo inherente al chamanismo, que lleva a los oficiantes a rechazar que se fijen las letras por escrito. Por más que Isidro deseaba que yo tomara nota de sus relatos y de su canto para que los diera a conocer en mi país, todo intento de transcripción palabra por palabra se revelaba difícil por el hecho mismo de la creación permanente de los discursos. El canto correspondiente al segundo día del *Patso* conservaba una estructura iterativa y evocadora igual en todo a la del primer día, con el mismo esquema semántico llamaba a los espíritus siguiendo un orden temático pero las entidades evocadas eran ligeramente diferentes. El primer día, Isidro había llamado a una mayor variedad de espíritus de la cosmología tsachila y había subrayado la naturaleza de la relación establecida con ellos: en virtud de la amistad, trabajada por los regalos, los espíritus debían contribuir a la eficacia del *Patso*, a su objetivo protector, tema que no aparece en la letra del canto del día siguiente, el cual tiene lugar después de la pintura colectiva con la mezcla de huito, caucho y ayahuasca. Sea como fuere, si el lenguaje del canto no entra en el orden de los lenguajes esotéricos característicos de otras tradiciones chamánicas¹⁵, hay que destacar, no obstante, que el discurso de Isidro no era totalmente inmediato y, salvo entrenamiento previo, las personas que escuchan la letra no pueden reproducir más que aleatoriamente el universo descrito solamente a medias por el chamán.

En cambio, las ofrendas simbólicas del *pone* a los espíritus están presentes en la letra del canto los dos días: el *nepi*, las plantas, el alcohol de caña, el tabaco son ofrecidos siempre por el chamán y eso quedaba claro en el canto. De todas formas es el acto, no su representación oral, lo que es necesario al rito. En definitiva, si el canto ocupa un espacio central, no

15 Ver por ejemplo la de los indígenas Secoya descritos por María Susana Cipolletti (1988) y, de manera exhaustiva, la de los Cuna descritos por Carlo Severi (1996).

es por su contenido semántico sino por el hecho mismo de su ejecución, la cual permite la incorporación de los participantes al rito. Un acontecimiento hecho posible por la música que lo acompaña (procedente del *banbutu*, pero también de los silbidos emitidos por el chamán) y que es de hecho uno de los momentos claves del rito. Señalemos por último que el objeto final del rito, la pintura protectora, sólo se menciona dos veces, una en mitad del canto, y la otra al final, sin ninguna relación explícita con el resto de las letanías y sin que esté incluida en las oraciones a los espíritus.

Simplemente se la menciona por una sola palabra, que es el término castellano utilizado por los chamanes para traducirlo (*tranco*, que significa “umbral”), sin que esta palabra sea aparentemente utilizada por los mestizos en este contexto. En el estado en el que desemboca el rito –la designación tsafiki *sonba puka* significa “hacer fuerte” reforzar–, el término utilizado en castellano hace hincapié en la liminalidad, en el “umbral” de la transformación.

Una vez terminado el canto, la protección colectiva que se acaba de obtener mediante la pintura con el *mali* tiene que ser perfeccionada, con la ayuda de esos *oko* que el *pone* invoca individualmente. Así, el resto de la noche estará dedicado a las “limpiezas” de todos los participantes. No voy a extenderme en su desarrollo, muy parecido a lo que ya he descrito. Siendo el trabajo largo, y como no había llevado ningún ayudante, Isidro pide a un hijo de Elías que le ayude. Es la primera vez para él, pero ya ha observado la técnica lo suficiente para llevarla a cabo: su única función será la limpieza final de cada paciente con los manojos de hojas, esta vez de achiote, que el jefe de la familia ha preparado. Es el *pone* el que llama a los pacientes uno a uno y el que decide por tanto el orden en el que pasan, siendo Elías el único que puede elegir su turno, que será al amanecer. Una novedad: Isidro hace beber a los participantes, cada uno a su tiempo, una taza con una mezcla de hierbas y raíces que sirve para fortificar el cuerpo. Por otra parte, puesto que el objeto del *Patso* es la protección contra los maleficios, incluido el infortunio que afecta a las cosechas y a los animales domésticos, soplará casi por cada casa, sobre plantones de plátano, sobre mazorcas de maíz destinadas a alimentar a las gallinas, o incluso sobre las monedas que deben atraer el auge económico familiar.

También se lanzan maleficios, uno sobre un terrón de tierra que contiene una huella humana, otro sobre un nombre. Isidro aprovecha la larga duración de las curas para aconsejar a todos los pacientes la dieta que deberán seguir, que tendrá que ser respetada hoy más cuidadosamente que en cualquier otra cura.

La cura se prolonga hasta el amanecer con un baño en el río. A diferencia de los baños domésticos, el grupo no se dispersa por núcleos domésticos. Queda todavía un acto por cumplir de manera colectiva. Una gran cacerola llena de hierbas machacadas, una mezcla elaborada previamente por Elías siguiendo los consejos de Isidro y rigurosamente soplada por este último, sirve para terminar por un acto físico, la “limpieza”. Los participantes toman puñados de estas hierbas y se frotan con ellas el cuerpo que aclaran a continuación con agua del río o lavan directamente mediante inmersiones en el agua fría de la mañana. Por último, las hierbas se tiran al río y el grupo vuelve a la casa.

La ceremonia se termina con una segunda pintura, esta vez con achiote. Una vez protegido y limpio el cuerpo, es preciso ofrecerle una protección suplementaria. Elías prepara dos grandes hojas de *bakuwa* sobre las cuales pone unos granos de achiote recién abiertos. Como la noche anterior, una es para los hombres, la otra para las mujeres. Pero, a diferencia de la pintura con huito, esta ceremonia parece menos organizada: cada uno toma los granos de achiote de la hoja que le corresponda y se pinta las palmas de las manos. El chamán vuelve a salir de su habitación y rocía con trago al grupo, que le presenta sus palmas rojas. Es la señal para que todo el mundo pueda seguir pintándose el resto del cuerpo, esta vez con el rojo, completando en colorido y en protección la pintura corporal resultante del rito. Como muchos participantes no están acostumbrados ni a la pintura corporal ni al *Patso kika*, abundan las preguntas sobre cómo pintarse, pues sólo algunos Tsachila están familiarizados con el procedimiento. Según los mayores, se trata de untar de rojo los espacios entre las rayas negras pero la mayoría se cubren todo el cuerpo, incluidos los cabellos, sin dibujo explícito. El achiote sólo durará hasta mediodía, pues su escasa densidad (no ha sido mezclado con grasas como las pinturas ornamentales masculinas) no permite que se consolide y se mantenga como el huito.

Terminada esta última operación, con una alegría visible e incluso expansiva en la que se percibe la esperanza de un futuro mejor, los participantes en el *Patso* se marchan precipitadamente. Las despedidas ostensibles no forman parte de las normas de sociabilidad tsachi, y la camioneta que hace el servicio entre la comuna y Santo Domingo debe pasar pronto: hoy es domingo, día de mercado en el pueblo y, pese a esta experiencia que quizá habrá marcado a los participantes más allá de las marcas corporales, la vida debe continuar.

La finalidad de estas páginas era describir con detalle tres momentos especialmente ritualizados de la vida tsachila en lo referente a la curación. No hay dudas sobre su carácter ritual. Pero, si tomamos la definición de rito propuesta por Tambiah (1985: 128), observaremos que en los tres casos, nos encontramos ante un sistema de comunicación simbólica construido culturalmente, y que los tres acontecimientos están constituidos por secuencias de palabras y de actos (primando estos últimos sobre las palabras), más o menos ordenados y acordados, expresados por medios diversos, en diversos grados de formalidad (convencionalidad) estereotipización (rigidez), condensación (fusión) y redundancia (repetición). Pero, en cuanto a estos últimos rasgos, sobre todo la rigidez, aparece muy matizada en los ritos descritos, como ocurre en el conjunto de la tradición chamánica, como han señalado Chaumeil (1983) y Hamayon (1994), fenómeno por otra parte, conforme con la fluidez inherente a las cosmologías amerindias. Ahora bien, si se analizan las características de formalidad y condensación de los significados simbólicos del rito que propone Tambiah, nos damos cuenta de la distancia que existe para los Tsachila entre ciertos símbolos, el sentido detallado de los elementos del rito y la lógica de la sociedad y de su visión del mundo.

En efecto, entre los rituales analizados aquí, el primero, una sesión de cura para mestizos, ofrecía un punto de referencia para entender el sentido de las curas de los enfermos tsachila que, formalmente parecidas a las de los mestizos, están sin embargo, muy lejos de ellas. Los chamanes tsachila, aún desplegando su sabiduría tan apreciada por los enfermos mestizos, omiten en ellas la exégesis indígena. Se inspiran en técnicas y símbolos aprendidos en otros sitios cuando son requeridos por enfermos no tsachila, conscientes de que su capacidad de comunicación con el más allá

indígena no basta para asegurar la eficacia de la cura cuando va dirigida a pacientes que no comparten ni los términos ni el sentido de ésta.

A medio camino entre la primera y la tercera, la sesión de curación dedicada a los enfermos tsachila introducía elementos de sociabilidad que la distinguían del primer caso –la participación familiar en la cura y en el tratamiento posterior, el trato con la familia del chamán en los momentos precedentes y siguientes a la sesión–, devolviendo al menos la función social al acto ritual, mientras que la capacidad de compartir significaciones simbólicas, al igual que en el primer caso, es escasa. Los chamanes tsachila se esfuerzan en mezclar técnicas y darles una cierta coherencia e inteligibilidad a los ojos de sus congéneres cuando los tratan. Sin embargo, muchos Tsachila confiesan su incertidumbre ante las curaciones ordinarias, las clásicas “limpiezas” con huevo. Estas, procedentes del aprendizaje permanente de los chamanes con los representantes de otras tradiciones, obligan a los enfermos a confiar en los chamanes pues carecen de elementos culturales para comprender realmente el significado de los actos, las predicciones y las técnicas que el *pone* les dispensa. Esto va creando al final un cierto distanciamiento hacia los chamanes que desemboca, no tanto en una distancia social superior a la que debía de existir antes, sino en una tendencia creciente hacia el peregrinaje terapéutico, producto de una confianza más frágil hacia este personaje que tiene semejante poder sobre la vida.

El *Patso kika*, en cambio, presenta de una manera muy expresiva, tanto el elemento de socialización, de colectivización, de efervescencia colectiva, para emplear los términos de Durkheim, como la capacidad de simbolización y su inserción de forma inteligible en el sistema cultural de los participantes. Estos, por más que dudaran en algunos momentos sobre el orden de los actos por cumplir, conocían, a veces de manera implícita (al menos los de más edad), su sentido último, que entraba plenamente en su lógica cultural, lo que hacía el rito doblemente colectivo. En este sentido, el *Patso kika* parece cumplir, de una manera mucho más evidente, la función solidaria e identitaria tradicionalmente atribuida a los ritos. Pese a esto, el *Patso* debe seguir siendo hoy todavía más discreto de lo que obligaba el secreto habitual que rodeaba antiguamente a las curaciones. Esto obedece en parte a la diversidad de las visiones del mundo entre los pro-

pios Tsachila, pero también a la idea cada vez más generalizada de que el lugar de los Tsachila en el seno de la sociedad ecuatoriana pasa por una uniformización, al menos aparente, de los comportamientos, alineándose en la norma nacional tal y como ellos la perciben. La capacidad de simbolización colectivamente compartida que acabo de atribuir al *Patso kika* sigue estando así diluida entre los más jóvenes, pero eso no impide, vista su participación en el rito, que se reconozcan todavía en una visión del mundo fiel a la tradición indígena.

En una sesión de curación corriente, en la recuperación del *Patso kika*, o incluso en las ceremonias funerarias, el rito ha experimentado en los Tsachila la privatización generalizada propia del rito en las sociedades occidentales¹⁶. No siendo ya indispensable para la buena marcha de la sociedad en su conjunto, no obstante, sigue siendo necesario en el seno de los núcleos que la constituyen.

Este capítulo empezaba con la constatación de la disociación casi total entre mito y rito para los Tsachila. La flexibilidad y el aspecto pragmático de los ritos les dan una dinámica que contrasta con el carácter relativamente fijo de los relatos míticos, más vulnerables a la contingencia, y condenados, según todas las apariencias, al destino consciente del olvido. En cambio, los ritos permanecen vivos. Espontáneos o reinventados, colectivos o sometidos a las innovaciones de los chamanes, siguen dando a los Tsachila esa confianza en el futuro que los mantiene en el camino.

16 Es Martine Ségalen (1998: 24) quien introduce esta idea para analizar la transformación de los ritos contemporáneos y explicar su continuidad. Según la autora, los ritos han dejado de ser centrales en la vida social, pero siguen teniendo su sitio en la sociedad, en sus márgenes. Es una constatación que se puede hacer igualmente en los Tsachila.

Conclusión

Hemos llegado así al final del recorrido. A través de los archivos, hemos conocido la voluntad de los antiguos Colorados de permanecer apartados de las presiones de la administración colonial. A través de los mitos, hemos visto el esfuerzo de los Tsachila para que las especies no humanas no usurpen su apariencia. A través del chamanismo, hemos escuchado al *pone* suplicar la ayuda de las entidades amigas para liberar a los humanos de los males que los aquejan. La tenacidad de los Tsachila para seguir en el camino que ha protegido su dinámica, está hecha de historias colectivas, de historias personales, de negociaciones chamánicas y políticas, de huidas, de silencio, de apertura y de acogida.

Las páginas que preceden han intentado dar cuenta de la vivacidad de una sociedad que no sabe rendirse al fracaso tan pregonado por la etnología y tanto tiempo buscado, de cerca o de lejos, por la influencia colonial. Al hilo de la historia, hemos descubierto indicios, testimonios, sobre imágenes y nombres variables ante una sociedad que, a pesar de todo, ha mantenido unos rasgos que permiten identificarla, mucho más allá del adorno externo. Una historia hecha de relaciones con el medio y entre las gentes que lo ocupaban, una historia que ha influido en la representación del mundo tsachila tanto como en su práctica social. La representación de sí misma y de la alteridad y las relaciones de los Tsachila como conjunto étnico con la sociedad circundante han sido trazadas a lo largo del segundo capítulo. Los datos que he presentado, con frecuencia dejan ver como un comportamiento usual lo que no es más que un denominador común a los miembros de una

sociedad construida sobre la base de experiencias individuales más o menos compartidas. La segunda parte del libro ha tratado, no obstante, de poner de manifiesto el lugar social del individuo. Al analizar la constitución de la persona y sus elementos en el tercer capítulo y la manera en que los Tsachila establecen las relaciones entre el individuo y la sociedad, en el cuarto, hemos podido observar un relativismo inherente, tanto a la lengua como a la lógica cultural en su conjunto desde el punto de vista de la percepción del mundo. Este relativismo también ha sido descrito a lo largo de los tres últimos capítulos, en los que, tanto la comunicación particular de los chamanes con el mundo de los espíritus, como la concepción de la enfermedad y de la muerte, así como la práctica ritual, revelan la fluidez cosmológica propia de las sociedades chamánicas amerindias. Estos datos atestiguan también el alcance social de los males incluso cuando físicamente sólo atañen a los individuos. Finalmente, esta última parte ha destacado el dinamismo cultural de los Tsachila, gestionado en parte por los chamanes pero que toda la población pone en práctica; un dinamismo inherente al vigor de esta sociedad. Los Tsachila han sido y siguen siendo una sociedad en el cruce de caminos, con todo el alcance que esta metáfora suscita.

Los datos que he expuesto provocan reflexiones cruzadas, siendo la realidad etnográfica misma también cruzada. ¿Cómo unir un proceso social construido sobre la base de intercambios interétnicos con una lógica cultural propia que busca su perpetuación? ¿Cómo superar la contradicción planteada por una sociedad cuyos miembros aceptan a regañadientes las normas comunitarias, que está lejos de la etnicidad política, que practica cada vez menos los ritos colectivos pero cuyos individuos se dejan llevar por una corriente colectiva? ¿Cómo entender que un mecanismo cultural que promueve el punto de vista del individuo en la aprehensión de la realidad, que en su conjunto suscita prohibiciones y comportamientos cotidianos destinados a preservar la intimidad, restringe la expresión pública de los éxitos y de los fracasos, de los males y los beneficios y reserva un espacio tan grande a las opiniones individuales, pueda coexistir con un conjunto de elementos y de conductas compartidas que identifican a los miembros del grupo? Por último, ¿cómo entender las interpretaciones diversas y a veces heteróclitas del mundo en el seno de una sociedad en la que, sin embargo, todos están en el fondo de acuerdo sobre el sentido que hay que darle?

Al principio de este proyecto, insistí en la necesidad de evitar ciertas dicotomías analíticas cuando se tiene por tarea comprender a una sociedad que no encaja bien en las tipologías clásicas de la tradición etnológica. Propuse entonces el recurso a la historia como estrategia metodológica que me ha permitido entender los orígenes de una realidad etnográfica heterogénea. Pero reducir la lectura de la sociedad tsachila sólo a las contingencias del contacto colonial significaría una concesión excesiva a la primacía de uno de los protagonistas de la historia, y dejaría de lado la capacidad de decisión de los actores principales. Así es como el análisis diacrónico ha tenido que extenderse a las redes de intercambio interétnicas. Sin embargo, para entender mejor las razones de la continuidad y la originalidad de la identidad tsachila, no se podía prescindir de un análisis del sistema de pensamiento. Por medio de la morfología de la lengua y de la semántica, del corpus mítico y de la cosmología en su conjunto, he sacado a la luz algunos elementos constitutivos del sistema ideológico de esta sociedad. Al hacerlo, he superpuesto la búsqueda de los rasgos más indiferentes al devenir y la toma en consideración de los que sólo cobran sentido cuando se ponen en relación con los interlocutores más inmediatos de los Tsachila, de ahí la dificultad de la tarea de equilibrar el sustancialismo y el relativismo inherentes a todo enfoque etnográfico. La realidad etnográfica nos ha revelado igualmente la existencia de una tensión entre individuo y sociedad, que no se puede resolver analíticamente sin una discusión sobre la pertinencia de estas nociones en el seno de las sociedades amerindias. La exposición de los datos nos lleva a explorar una línea de investigación que se interese por las sociedades en las que la noción maussiana de persona centrada en la corporeidad, no agotaría la discusión en torno a la convergencia de lo individual y lo colectivo. Este debate, muy presente en otras regiones geográficas, está sin embargo casi ausente de los intereses de las investigaciones sobre las sociedades amerindias. Parece que los Tsachila entran en lo que bien podría llamarse “individualismo” debido a la atomización tradicional de la sociedad, atribuida con frecuencia a la independencia de las unidades de residencia, y que desemboca en la falta del “espíritu comunitario” imputado, por otra parte, a las sociedades andinas. Ahora bien, siendo la explicación otra y muy distinta, y aunque no sea el propósito de este estudio, quisiera destacar algunos ele-

mentos suscitados por la etnografía tsachila en relación con un tema clásico de la antropología como éste. En el artículo que inició el debate sobre estas nociones, Seeger et al. (1979) destacan que la noción de “individuo” no es más que una construcción histórica particular, muy arraigada en el pensamiento occidental, que no se puede tomar más que como punto de partida de los estudios de las sociedades amazónicas, construidas más bien sobre la noción de persona como categoría de pensamiento indígena. La importancia de la corporalidad atestiguada en la mayoría de las sociedades amerindias, haría del cuerpo el lugar privilegiado de convergencia de la oposición entre lo individual y lo colectivo: en su opinión, “la persona, como entidad simbólica, es aquí más importante que el grupo” (Seeger et al., 1979: 14). Pero, en su razonamiento, el individuo tal y como se concibe en Occidente aparecería en estas sociedades a través de los chamanes y de los líderes políticos. Este último punto del argumento parece ser un retrato excelente de la función del chamán entre los Tsachila tal y como se ha descrito en la tercera parte de este estudio. Sin embargo, habría que matizarla si se considera a la totalidad de la sociedad tsachila contemporánea, una sociedad manifiestamente no cerrada a la individualidad. El discurso tsachila sobre el cuerpo está quizá menos elaborado en su delimitación y en su articulación con la sociedad que el de los grupos amazónicos. Eso no impide, no obstante, que el cuerpo desempeñe una función primordial en esta sociedad, pues proporciona a sus miembros el soporte donde construir un umbral identitario; sirve para marcar la identidad étnica, pero también la frontera entre seres humanos y no humanos. Además, los Tsachila comparten una cosmología y una noción de persona próximas a las de las sociedades de las tierras bajas. Pero presentan una realidad particular: una diversidad interna considerable, probablemente acentuada por la configuración cultural que la protege, abierta a los puntos de vista individuales, tal como revelan los datos.

El interés que la etnología de las sociedades amerindias ha atestiguado estos últimos decenios, tanto en lo que concierne a la relación entre individuo y sociedad (Rivière, 1984) como a la idea de persona que acabo de mencionar, ha arrojado una nueva luz sobre las nociones de humanidad, de persona y de identidad en las tierras bajas amerindias. La introducción de la idea de subjetividad que los trabajos más recientes parecen proponer

(Descola, 1992, 1996 y 2005; Taylor, 1996a; Viveiros de Castro 1996 y 2004; Surrallés, 2003) nos ofrece un instrumento precioso para abordar la problemática suscitada por nuestra investigación, pues nos permite establecer una relación de continuidad entre los contenidos asociados con las nociones de persona y de individuo.

Estas reflexiones nos llevan por fin a la figura del chamán, la pieza maestra, desde el punto de vista etnográfico, de esta relación entre el concepto de individuo y la noción de persona a través de la subjetividad, tanto como de la relación entre individuo y colectividad. De hecho, el interés por la construcción de las identidades es la base de esta investigación y precisamente este interés es lo que me empujó a observar con una atenta mirada la cosmología y el chamanismo. Pero la fluidez propia de las cosmologías amerindias se ha revelado en los Tsachila la mejor trama para construir una estructura receptiva que podría considerarse la piedra angular de ciertas contradicciones destacadas antes. El chamán, este personaje cosmopolita y traductor por excelencia de la cultura y de las culturas con las cuales establece contactos, se convierte para los Tsachila en el paradigma de su propia cultura, no tanto por su extensión en número –muy pocos ejercen para pacientes tsachila– como por su función de intérprete, siendo el reciclaje de elementos exteriores a la tradición local en términos significativos y compartidos colectivamente, el leitmotiv de toda la vida social. Los chamanes tsachila, con su capacidad de negociación, reproducen una sabiduría anclada en la cultura misma; sabiduría que le ha llevado, en el curso de la historia, huyendo o en silencio, a permanecer en el camino.

Los dilemas que este estudio plantea no deben quedar como cuestiones por resolver. La etnografía tsachila conduce, no tanto a la necesidad de zanjar cuestiones, como a tomar en consideración nuevas apuestas sobre la base de la síntesis como telón de fondo, preservando el objetivo que estaba en el origen de este proyecto: la comprensión del devenir de una colectividad, lejos del esencialismo, pero lejos también de todo enfoque que trate de negar su originalidad.

Bibliografía

- Alcedo, A. de (1786). *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América*. Madrid: Imprenta de Benito Caro.
- Archivo Nacional de Historia (Quito) (1744). “Autos contra el Gobernador de Alóag Don Fernando Liquinzumba sobre que no les cobre a los indios en especies de sera ni los aga trabajar sin pagarles”. 27 Junio, ANH / PQ I Indígenas 182, Hojas sueltas.
- Archivo Nacional de Historia (Quito) (1758). “Autos de los Indios Yumbos de los pueblos de Sto. Domingo y San Francisco”. ANH / PQ-I Indígenas 72, , 29f.
- Archivo de la Parroquia de Santo Domingo de los Colorados. “Libro de bautismos de la montaña de Santo Domingo de los Colorados 1906-1933”.
——— “Libro de matrimonios de la montaña de Santo Domingo de los Colorados 1906-1944”.
- Austin, J. L. (1970[1962]). *Quand dire, c'est faire*. París: Éd. du Seuil.
- Barrett, S.A. (1925). “The Cayapa Indians of Ecuador”. *Indian Notes and Monographs* 40. Nueva York: Museum of the American Indian, Heye Foundation.
- Barth, F. (1976[1969]). “Introducción”. En *Los grupos étnicos y sus fronteras*, F. Barth (Ed.): 9-49. México: F.C.E.
- Bausinger, H. (1997). “Intercultural Demands and Cultural identity”. *Europaea* III-1: 3-14.
- Bell, D. (1975). “Ethnicity and Social Change”. En *Ethnicity: Theory and Experience*, M. Glazer and D.P. Moynihan (Ed.). Harvard U.P.

- Bernard, C. y S. Gruzinski (1992a). "La redécouverte de l'Amérique". *L'Homme* 122-124 XXXII (2-3-4) : 7-38.
- (1992b). *Histoire du Nouveau Monde. Les métissages* (vol.2). París: Fayard.
- Bernárdez, E. (1979). "Lingüística de Esmeraldas: Relaciones sincrónicas y diacrónicas". Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes. Vol. IX-A, París: Société des Américanistes, 343-350.
- Beuchat, H. y P. Rivet (1907). "Contribution à l'étude des langues Colorado et Cayapa (République de l'Équateur)". *Journal de la Société des Américanistes*, N.S. T. IV(1): 31-70.
- (1910). "Affinités des langues du Sud de la Colombie et du Nord de l'Équateur (Groupes Paniquita, Coconuco et Barbacoa)". Lovaina: J.B. Istas, p.1-94 (Extracto de Muséon 1910).
- Blanchard, D. H. (1962). *The Colorados – Ancient Cave Paintings Come to Life. Ecuador: crown jewel of the Andes*. Nueva York: Vantage Press, p.196- 214.
- Brown, M.F. (1993). "Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity". *L'Homme* 126-128, XXXIII (2-4): 307-326.
- Buckley, T. and A. Gottlieb (1988). "Critical Appraisal of Theories of Menstrual Symbolism". *En Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, T. Buckley & A. Gottlieb (Ed.): 3-50. Berkeley, L.A., Londres: U. of California Press.
- Butt Colson, A. y C. de Armellada (1983). "An amerindian derivation for Latin American creole illnesses and their treatment". *Social Science and Medicine* 17(17): 1229-1248.
- CAAP (1985). "De Tsachelas a campesinos: Apuntes para el conocimiento del proceso de transición" En *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*, AAVV: 91-117. Quito : Abya Yala.
- Calazacón, C. y D. Oranzona (1982). *Yo Imin Tsachi. 50 leyendas de los indios colorados*. Guayaquil: Museo Antropológico y Pinacoteca. Banco Central del Ecuador, S. M. n° 3.
- Calazacón, C. et al. (1985). *Ilusun. 50 leyendas de los indios Colorados*. Guayaquil: Museo Antropológico y Pinacoteca, Banco Central del Ecuador, S. M. n° 4.

- Carneiro da Cunha, M. M. (1975). "Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó". Tesis doctoral, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil.
- (1998). "Pontos de vista sobre a foresta amazônica: xamanismo e tradução". *Mana* 4(1): 17-22.
- Carrasco, E. (1988[1983]). *El pueblo chachi. El jeengume avanza*. Quito: Abya Yala.
- Cashmore, E.E. (1988). "Ethnicity". En *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, E.E.Cashmore et al. (Ed.): 97-102. Londres: Routledge.
- Chaumeil, J.P. (1983). *Voilà, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- (1990). "Les 'nouveaux chefs...': pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie Péruvienne". *Problèmes en Amérique Latine* 96 : 93-113.
- (1992). "La vida larga. Inmortalidad y ancestralidad en la Amazonía". En *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latino-americanas*, M.S.Cipolletti y E.J.Langdon (Coord.): 113-124. Quito: Abya Yala.
- (1993). "Del proyectil al virus. El complejo de dardos-mágicos en el chamanismo del oeste amazónico". En *Cultura y salud en la construcción de las Américas*, C. Pinzón, R. Suárez y G. Garay (Eds.): 261-277. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- (1994). "Las redes chamánicas contemporáneas y las relaciones interétnicas en el Alto Amazonas". *Revista de Antropología, UNMSM* 1(1): 45-61.
- Cicala, M. S.I. (1994[1771]). *Descripción Histórico-topográfica de la Provincia de Quito de la Compañía de Jesús*. Quito: Biblioteca Ecuatoriana "Aurelio Espinosa Pólit".
- Cipolletti, M. S. (1988). "El animalito doméstico quedó hecho cenizas". Aspectos del lenguaje shamánico secoya". En *Lenguaje y palabras chamánicas*, P. Bidou y M.Perrin (Coord.): 9-34. Quito: Abya Yala, MLAL.
- CIUDAD (1992). *Santo Domingo de los Colorados. Los desajustes del crecimiento*. Quito: CIUDAD, Asociación Cristiana de Jóvenes.

- Clastres, P. (1962). "Échange et pouvoir. Philosophie de la chefferie amérindienne". *L'Homme* II (I) : 51-65, retomado en (1974). *La société contre l'Etat*, París: Éd. de Minuit.
- (1980). *Recherches en anthropologie politique*. París: Éd. du Seuil.
- Clua, M. et al. (2006). "Per una reflexió crítica sobre la noció de mestisatge". Perifèria. *Revista d'Investigació i formació en antropologia, UAB*, 4, [[http:// antalya.uab.es/antropologia/periferia/catala/numero4/investigacio.html](http://antalya.uab.es/antropologia/periferia/catala/numero4/investigacio.html)].
- Cohen, A. (1974). "The Lesson of Ethnicity", Introduction. En *Urban Ethnicity*, A.Cohen (ed.): IX-XXIV. Londres: Tavistock Publications.
- Coleti, G. (1771) *Dizionario Storico-Geografico dell'America Meridionale*. Venezia: Stamperia Coleti.
- Conklin B. A. (Ed.) (1993). "Visions of Death in Amazonian Lives". Special Section, *The Latin American Anthropology Review* 5 (2): 55-80.
- Constenla Umaña, A. (1983). "Desarrollo del estudio diacrónico de las lenguas Chibchas (1888-1980)". En *Estudios de lingüística chibcha, S. A, T. II*: 15-66.
- Costales, A. (1965[1956]). *Los indios Colorados*. Quito: Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, Instituto Lingüístico de Verano.
- Daillant, I. (1998). "Ils sont comme nous, mais... Relations de parenté et de genre entre Chimane et 'gens de dedans'. *Anthropologie et Sociétés* 22(2): 75- 97.
- Descola, P. (1986). *La nature domestique : Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. París: Maison des Sciences de l'Homme.
- (1988). "La chefferie amerindienne dans l'anthropologie politique". *Revue Française de Science Politique* 38(5): 818-827.
- (1991). "Amazonie". En *Dictionnaire de l'Ethnologie et l'Anthropologie*, P. Bonte y M. Izard (Dir.). París: P.U.F.
- (1992). "Societies of nature and the nature of society". En *Conceptualizing society*, A. Kuper (Ed.): 107-126. Londres, Nueva York: Routledge.
- (1993). *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute Amazonie*. París: Plon, Col. Terre Humaine.

- (1996). “Constructing natures. Symbolic ecology and social practice”. En *Nature and society. Anthropological Perspectives*, P. Descola y G. Pálsson (Eds.): 82-102. Londres, Nueva York: Routledge.
- (2005). *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.
- Descola, P. y A. C. Taylor (1993). “Introduction”. La remontée de l’Amazone. *Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L’Homme* 126-128, XXXIII (2-4): 13-24.
- Despres, L. A. (1975). “Toward a Theory of Ethnic Phenomena”. En *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, L.A. Despres (Ed.): 186-207. La Haya, París: Mouton.
- Dickinson, C. S. (1996). “Morphological Gloss of Tsafiki” (manuscrito).
- (2000). “Mirativity in Tsafiki”. *Studies in Language* 24(2): 379-421.
- (2002). “Complex Predicates In Tsafiki”. PhD Dissertation. Department of Linguistics and the Graduate School of the University of Oregon.
- Droz, Y. (1988a). “Première approche d’une thérapie traditionnelle dans les Andes septentrionales de l’Equateur”. *Ethnologica Helvetica* 12 : 73-92.
- (1988b). “L’harmonisateur du monde. Esquisse d’ethnomédecine du Nord de l’Equateur andin”. Tesis de Licenciatura defendida en el Instituto de Etnología de la Universidad de Neuchâtel, octubre de 1988.
- Duverger, C. (1987). *La conversion des Indiens de Nouvelle Espagne*. París: Éd. du Seuil.
- Educación Bilingüe Tsachila (1990). *Pila mi ilaisa*. Quito: FEPP.
- (1992). *Tensa imin nala*. Quito: MEC, CONAIE, DINEIB.
- (1996). *Chilachi mátu to cuenta*. Quito: HCPP, DINEIB, Consejo Provincial de Pichincha.
- (2003). *Diccionario ilustrado de lengua Tsafiki-Español*. Santo Domingo de los Colorados: DINEIB.
- Ehrenreich, J. D. (1989). *Contacto y conflicto. El impacto de la aculturación entre los Coaiquer del Ecuador*. Quito: IOA, Abya Yala.
- Elliot, E. (1975). *These Strange Ashes*. N.Y.: Harper & Row Publishers.
- Erikson, P. (1993). “A onomástica Matis é Amazônica?”. En *Amazônia. Etnologia e História Indígena*, E. Viveiros de Castro y M. Carneiro da Cunha (Org.): 323-338. São Paulo: NHII, USP, FAPESP.

- (1996). *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*. París: Éditions Peeters-SELAF 358.
- Estatutos de la tribu de Indios Colorados (1975). Santo Domingo de los Colorados.
- (1983[1979]). Santo Domingo de los Colorados: Editora Saltos.
- Fauría, C. (1995). “La costa septentrional andina antes y después de la conquista”. En *Cultura y medio ambiente en el área andina septentrional*, M.Guinea, J.F. Bouchard y J. Marcos (Coords.): 99-128. Quito: Abya Yala.
- Festa, E. (1993[1909]). En *el darien y el Ecuador. Diario de viaje de un naturalista. Col. Monumenta Amazónica*. Quito, Iquitos: Abya Yala, CETA.
- Foster, G. M. (1980). “Relaciones entre la medicina popular española y latinoamericana”. En *La antropología médica en España*, M. Kenny y J. M. de Miguel (Eds.): 123-147. Barcelona: Anagrama.
- Francis, E.K. (1976). *Interethnic Relations. An Essay in Sociological Theory*. N.Y.: Elsever.
- Galinier, J. (1982). “Les contraintes de l'altérité. Chamanisme et stratification sociale chez les Indiens otomis (Mexique)”. *L'Ethnographie. Voyages chamaniques deux LXXVIII*, 87-88 (2 y 3): 131-147.
- (1997). *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*. París: P.U.F.
- Geanà, G. (1997). “Ethnicity and globalisation. Outline of a Complementarist conceptualisation”. *Social Anthropology* 5(2): 197-209.
- Gelner, D.N. (1997). “For syncretism. The position of Buddhism in Nepal and Japan compared”. *Social Anthropology* 5(3): 277-291.
- Gnerre, M. (1986). “The Decline of Dialogue: Ceremonial and Mythological Discourse among the Shuar and Achuar”. En *Native South American Discourse*, J. Sherzer y G.Urban (Ed.): 307-341. Berlín, N.Y., Amsterdam: Mouton de Gruyter.
- González de Pérez, M. S. (1980). *Trayectoria de los estudios sobre la lengua chibcha o muisca*. Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.
- Gow, P. (1991). *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

- (1994). “River People: Shamanism and History in Western Amazonia”. En *Shamanism, History and the State*, N. Thomas & C. Humphrey (Eds.): 90-113. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Greenberg, J. H. (1987). *Language in the Americas*. Stanford: Stanford University Press.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica (Edición corregida y aumentada de la edición francesa de 1988).
- Guillaume-Gentil, N. y K. Ramírez (1997). “La Maná: Recherches archéologiques dans le nord du Bassin du Río Guayas, Équateur. Étude préliminaire d’un site à modèle régulier”. *Jahresbericht* : 43-82.
- Hamayon, R. (1982). “Des chamanes au chamanisme”. *L’Ethnographie. Voyages chamaniques deux* LXXVIII, 87-88 (2 y 3): 13-48.
- (1990). *La chasse à l’âme. Esquisse d’une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre: Société d’Ethnologie.
- (1994). “En guise de postface: Qu’en disent les esprits?”. *Cahiers de Littérature Orale* 35: 189-215, INALCO.
- (1998). “Le sens de l’‘alliance’ religieuse. ‘Mari’ d’esprit, ‘femme’ de dieu”. *Anthropologie et Sociétés* 22(2): 25-48.
- Helms, M. W. (1980). “Succession to High Office in Pre-Columbian Circum-Caribbean Chiefdoms”. *Man* 15(4): 718-731.
- Hendricks, J.W. (1988). “Power and Knowledge: discourse and ideological transformation among the Shuar”. *American ethnologist*, Vol. 15, nº 2, p.216-238.
- Heredia, J. F. (1940). *La antigua provincia de Quito de la Compañía de Jesús y sus misiones entre infieles*. 2.ed. Guayaquil: Imprenta Gutemberg de E.A. Uzcátegui.
- Héritier, F. (1996). *Masculin / Féminin*. París: Odile Jacob.
- Hervas, L. Ab. (1800). *Catálogo de las naciones conocidas y numeración, división, y clases de éstas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*. Madrid: Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia, vol. I: Lenguas y Naciones Americanas.
- Hobsbawm, E. J. y T. Ranger (Eds.) (1988[1983]). *L’invent de la tradició*. Vic: EUMO.

- Holm-Nielsen, L., L.P. Kvist y M. Aguavil (1983). "Las investigaciones etnobotánicas entre los Colorados y los Cayapas. Informe preliminar". *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana (Boletín de los Museos del Banco Central del Ecuador)* 3: 89-116.
- Howard-Malverde, R. (1990). "Upa. La conceptualisation de la parole et du silence dans la construction de l'identité quechua". *Journal de la Société des Américanistes* LXXVI : 107-122.
- Instituto Lingüístico de Verano (1963). *Chafiqui pila 1* (Primer texto de lectura en Colorado). Santo Domingo de los Colorados: ILV.
- (1978). *Matu to cuenta* (Cuentos de los Tiempos Antiguos). Santo Domingo de los Colorados: ILV.
- (1980). *Animal Pila*. Un Libro de Animales en el Idioma Colorado. Quito: ILV.
- (1982a). *Matu to cuenta 2* (Cuentos de los Tiempos Antiguos II). Quito: ILV.
- (1982b). *Quiyan catusa carinunca niyaque janpeno jonunca. Higiene, primeros auxilios*. Quito: ILV / Ministerio de Educación y Cultura.
- (1990). *Tsafiqui pila 2*. Segundo texto de lectura en el idioma colorado. Quito: ILV.
- (1992). *Las culturas indígenas ecuatorianas y el Instituto Lingüístico de Verano*. Buenos Aires: Amauta.
- Isaacs, H. R. (1975). "Basic Group Identity: the idols of the tribe". En *Ethnicity: Theory and Experience*, N. Glazer y D. Moynihan (Ed.): 29-52. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Jeambrun, P. y B. Sergent (1991). *Les enfants de la lune. L'albinisme chez les amérindiens*. París: INSERM, ORSTOM.
- Jijón y Caamaño, J. (1941). *El Ecuador interandino y occidental antes de la Conquista castellana*. Quito: Editorial Ecuatoriana, T. II.
- (1997[1952]). *Antropología prehispánica del Ecuador*. Quito: Museo Jacinto Jijón y Caamaño, Embajada de España, AECEI, Ed. Santillana.
- Joralemon, D. y D. Sharon (1993). *Sorcery and Shamanism. Curanderos and Clients in Northern Peru*. Salt Lake City: University of Utah Press.

- Jouanen, J. (1941). *Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito 1570-1773*. Quito: Editorial Ecuatoriana, T. I (1570-1696).
- (1943). *Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito 1570-1773*. Quito: Ed. Ecuatoriana, T. II (1696-1773).
- Karsten, R. (1988[1924]). “Los indios colorados del oeste ecuatoriano”. En *Tsachila. Los clásicos de la etnografía sobre los Colorados (1905-1950)*, J. E. Juncosa (Ed.): 55-79. Quito: Abya Yala.
- Kroeger, A. y F. Barbira-Freedmann (1992). *La lucha por la salud en el Alto Amazonas y en los Andes*. Quito: Abya Yala, Centro de Medicina Andina.
- Kvist, L. P. and A.S. Barfod (1994). “The Curing Rituals of the Cayapa Amerindians of Coastal Ecuador, and their Exchange of Rituals and Medicinal Plants with other Ethnic Groups in the Region”. En *Las plantas y el hombre*, M. Ríos y H. Borgtoft Pedersen (Comp): 149-164. Memorias del Primer Simposio Ecuatoriano de Etnobotánica y Botánica Económica, Quito: Abya Yala, Herbario QCA, PUCE.
- Laviana Cuetos, M. L. (1995). “Brujería, curanderismo y religión en la Península de Santa Elena a fines del siglo XVIII”. En *Primer encuentro de investigadores de la Costa ecuatoriana en Europa*, A. Alvarez et al. (Eds.): 399-432. Quito: Abya Yala.
- Lévi-Strauss, C. (1987). “De la fidélité au texte”. *L'Homme* 101, XXVII (1): 117-140.
- Ley de Organización y Régimen de las Comunas y Estatuto de las Comunidades Campesinas (1993). Quito: Corporación de Estudios y Publicaciones.
- Lippi, R. D. (1986). “La arqueología de los Yumbos. Resultados de prospecciones en el Pichincha Occidental”. En *Arqueología y etnohistoria del Sur de Colombia y Norte del Ecuador*, J. Alcina Franch, y S. Moreno Yáñez (Comps.): 189-207. Miscelánea Antropológica Ecuatoriana, S. M. n°6.
- (1991). “Proyecto Pichincha Occidental. Quinto Informe Provisional. Las prospecciones de 1991”. Quito: Banco Central del Ecuador, University of Wisconsin (EEUU) (manuscrito).

- López, F. (1991). *La región de Santo Domingo de los Colorados. Historia oral: 1900-1960*. Municipio de Santo Domingo de los Colorados.
- Losonczy, A. M. (1990). "La maîtrise du multiple. Corps et espace dans le chamanisme emberá du Chocó". *L'Homme* 114: 75-100, abril-junio.
- (1997). *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens Emberá (Chocó, Colombie)*. París: L'Harmattan.
- Loukotka, C. (1935). *Clasificación de las lenguas sudamericanas*. Praha: Tipografía José Bartl.
- (1968). *Classification of South American Indian Languages*. Los Angeles: University of California, Latin American Center.
- Lowie, R. (1948). "Some Aspects of Political Organization among the American Aborigines". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 78(1-2): 11-24.
- Maldonado, P. V. (1973[1750]). *Carta de la Provincia de Quito y sus Adyacentes*. Quito: Instituto Geográfico Militar.
- Mason, J. A. (1950). "The Languages of South American Indians". En *Handbook of South American Indians*, J. Steward (Ed.). vol. 6. Washington: Smithsonian Institution.
- Métraux, A. (1967[1944]). "Le chaman dans les civilisations indigènes des Guyanes et de l'Amazonie". En *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. París: Gallimard, p.79-101.
- Ministerio de Agricultura y Ganadería (1974). "Análisis del área de 'Los Colorados'. Oficina de Investigación y Estudios, Departamento de Regionalización, Dirección de Planificación, Ministerio de Agricultura y Ganadería (manuscrito).
- Mix, R. (Ed.) (1982). "Matu to Cuenta. Cuentos tradicionales de los Tsachila, Colorados". *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana* 2: 56-101.
- Moore, B. (1962). "Correspondances in South Barbacoan Chibcha". En *Studies in Ecuadorian Indian Languages: I, Linguistic Series* 7: 270-292. ILV, México: University of Oklahoma.
- (1966). *Diccionario Castellano-Colorado/Colorado-Castellano*. Quito: Instituto Lingüístico de Verano.
- Moschetto, P. (1995). *El diablo y el arco iris. Magia, sueños y tabúes en Esmeraldas*. Quito: Abya Yala, Vicariato Apostólico de Esmeraldas.

- Muñoz-Bernand, C. (1986). *Enfermedad, daño e ideología. Antropología médica de los renacientes de Pindilig*. Quito: Abya Yala.
- Muratorio, B. (1987). *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo 1850-1950*. Quito: Abya Yala.
- Murra, J.V. (1948). "The Cayapa and Colorado". En *Handbook of South American Indians*, vol.4, J. Steward (Ed.): 277-291. Washington : Smithsonian Institution.
- (1978). *La organización económica del Estado inca*. México: Siglo XXI, Instituto de Estudios Peruanos.
- Naranjo, M., H. Carrasco y R. Vaca (1987). Informe final del proyecto "El problema del acceso al suelo en una nueva formación urbana: el caso de Santo Domingo de los Colorados". Quito: Conv. CONUEP –PUCE (manuscrito).
- Navas de Pozo, Y. (1990). *Angamarca en el siglo XVI*. Quito: Abya Yala.
- Oberem, U. (1976). "El acceso a recursos naturales de diferentes ecológicas en la sierra ecuatoriana. Siglo XVI". En *Actes du XVII Congrès International des Américanistes*, 4: 51-64. París: Musée de l'Homme et Société des Américanistes.
- Orobitg Canal, G. (1998). *Les Pumé et leurs rêves. Étude d'un groupe indien des Plaines du Venezuela*. París: Éditions des archives contemporaines.
- Ortega Pérez, F. (1983). "Ethnomédecine en Équateur: recherche et développement". *Bulletin d'Ethnomédecine* 23: 5-23.
- (1988). *Hierbas medicinales. Quito urbano 1983*. Quito: Instituto Nacional de Investigaciones Nutricionales y Médico Sociales, Ministerio de Salud Pública.
- (1996). "Mal de ojo". Quito: manuscrito.
- Ortiz Rescanière, A. (2006). "El tema de la pasión en la mitología amazónica". En *Mitologías Amerindias*, A. Ortiz Rescaniere (ed):361-400, Madrid: Editorial Trotta.
- Osculati, C. (1960[1847]). "Quito en 1847". En *El Ecuador visto por los extranjeros (viajeros de los siglos XVIII y XIX)*, Anónimo. Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Pueblo-México: Editorial J. M. Cajica Jr. S.A. (Quito, Ecuador).
- Overing, J. (1990). "The shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon". *Man* (n.s.) 25 (4): 602-619.

- Parra R., J. Hernando y S. Virsano Bellow (1994). *Por el camino culebre-ro. Etnobotánica y medicina de los indígenas Awá del Sábalo*. Quito: Abya-Yala, Vicariato Apostólico de Tumaco, Corporación Autónoma Regional para el Desarrollo del Nariño, Unidad Indígena del pueblo Awá UNIPA.
- Pikitsa (1997-). “Diccionario Tsafiki /Español, Español/Tsafiki” (manuscrito).
- Praet, I. (2009). “Shamanism and Ritual in South America. An Inquiry into Amerindian Shape-Shifting”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15: 737-54.
- Queixalos, F. (1990). “Note sur la honte en sikuaní”. *Amerindia* 15 :125-133.
- Renard-Casevitz, F.M., Th. Saignes y A.C. Taylor (1986). *L' Inca, l'Espagnol et les Sauvages. rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XVe au XVIIe siècle*. París: Recherche sur les Civilisations.
- Rex, J. (1986). *Race and Ethnicity*. Milton Keynes: Open University Press.
- Ríos, M. (1993). “Plantas útiles en el Noroccidente de la Provincia de Pichincha”. *Hombre y Ambiente* 26. Quito: Abya Yala.
- (1994). “Estudio etnobotánico de la reserva ENDESA y el Caserío Alvaro Pérez Intriago en el Noroccidente de la Provincia de Pichincha, Ecuador”. En *Las plantas y el hombre*, M. Ríos y H. Borgtoft Pedersen (Comp.): 165-177. Quito: Abya Yala.
- Rivera Andía, J. J. (2006). “Mitología de los Andes”. En *Mitologías Amerindias*, A. Ortiz Rescaniere (ed) :129-176. Madrid: Editorial Trotta.
- Rivet, P. (1905). “Les indiens Colorados. Récit de voyage et étude ethnologique”. *Journal de la Société des Américanistes*, n.s., II:177-208.
- Rivière, P. (1984). *Individual and Society in Guiana. A Comparative Study of Amerindian Social organization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robalino, G. (1989). *La verdadera gente. Una aproximación antropológica al grupo Tsachila*. Quito: Consejo Provincial de Pichincha.
- Saignes, T. (1989). “Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?”. *Revista Andina* 7(1): 83-113.

- Saladin d'Anglure, B. (1998). "Présentation et débats. Médiations chamaniques. Sexe et genre". *Anthropologie et Sociétés* 22(2): 5-23.
- Salomon, F. (1980). *Los Señores étnicos de Quito en la época de los Incas*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología, Col. Pendoneros No. 10.
- (1981). "Killing the Yumbo: A Ritual Drama of Northern Quito". En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, N.E. Whitten, Jr. (Ed.): 162-208. Urbana: University of Illinois Press.
- (1983). "Shamanism and politics in late colonial Ecuador". *American Ethnologist* 10(3): 413-428.
- (1986). "Yumbo-Nan: la vialidad indígena en el noroccidente de Pichincha y el trasfondo aborígen del camino de Pedro Vicente Maldonado". *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador* VIII(24b): 611-626.
- (1997). *Yumbos, Niguas y Tsachila o "Colorados" durante la Colonia Española. Etnohistoria del Noroccidente de Pichincha*. Quito: Abya Yala.
- Sánchez-Parga, J. y R. Pineda (1985). "Los yachac de Iluman". *Cultura, Revista del Banco Central de Ecuador*, Monográfico "La cultura Andina en el Ecuador", VII(21b): 511-581.
- Santillana, A. (1988[1951]). "Los indios colorados". En *Tsachila. Los clásicos de la etnografía sobre los Colorados (1905-1950)*, J. E. Juncosa (Ed.): 153-160. Quito: Abya Yala.
- Schultes, R. E. y A. Hofmann (1982[1979]). *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schumacher, P. (1968[1908]). "Una misión". En *Ilm. Dr. Pedro Schumacher, Obispo de Portoviejo. Un hombre apostólico de la región del Rhin en el siglo XIX (1839-1902)*, L. Dautzenberg, C.M. (1968[1909]): 156-161. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- Seeger, A., R. da Matta y E. Viveiros de Castro (1979). "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional* 32: 2-19.
- Segalen, M. (1998). *Rites et rituels contemporains*. París: Nathan.
- Severi, C. (1996). *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Quito: Abya Yala.

- Sharon, D. (1988[1978]). *El chamán de los cuatro vientos*. México: Siglo XXI.
- Sheppard, G. (1935). "The Occidente of Ecuador: A Journey from Quito to the Pacific". *The Geographical Journal* 86(5): 411-421.
- Stark, L. R. (1983). "Las lenguas indígenas de las tierras bajas de Ecuador: historia y condiciones actuales". *América Indígena* XLIII(4): 797-820.
- Stevenson, W.B. (1826). *Rélation historique et descriptive d'un séjour de vingt ans dans l'Amérique du Sud*. Trad. del inglés de Sétier. París: A.J. Kilian Librairie, T. II.
- Stewart, Ch. y R. Shaw (Eds.) (1994). *Syncretism /Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*. Londres, Nueva York: Routledge.
- Stocks, A. W. (1981). *Los nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del río Huallaga*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Stolcke, V. (1995). "Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe". *Current Anthropology* 36(1): 1-24.
- (1997). "The 'Nature' of Nationality". En *Citizenship and exclusion*, Veit Boder (Ed.): 61-80. Gran Bretaña: Macmillan Press Ltd.
- (2003). "A New World Engendered. The Making of the Iberian Transatlantic Empires - XVI to XIX centuries". En *A Companion to Gender History*, T. A. Meade y M.E. Wiesner-Hanks (Eds.): 371-389. Blackwell Companions to History Series, Oxford: Blackwell.
- Suremain, C. E. de (1990). "Tierra profanada, tierra prometida. Dos testimonios sobre la difícil cohabitación de los inmigrantes de arriba y de abajo en Santo Domingo de los Colorados (Ecuador)". *Hombre y Ambiente. El punto de vista indígena* 15 : 7-18.
- Surrallés, A. (2003). *Au coeur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. París: CNRS Éditions, Éditions de la maison des sciences de l'homme.
- Swadesh, M. (1959). *Mapas de clasificación lingüística de México y las Américas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Cuadernos del Instituto de Historia.
- Tambiah, S. J. (1968). "The Magical Power of Words". *Man* (n.s.) 3(2): 175-208.

- (1985). “A Performative Approach to Ritual”. *Culture, Thought and Social Action*: 123-166. Harvard University Press.
- Taussig, M. (1980). “Folk Healing and the Structure of the Conquest in Southwest Colombia”. *Journal of Latin American Lore* 6(2) 217-278.
- (1987). *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Taylor, A. C. (1996a). “The soul’s body and its states: an amazonian perspective on the nature of being human”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.) 2(2): 201-215.
- (1996b). “Histoire et ethnohistoires de la Haute Amazonie. Perspectives sur les transformations des rapports interethniques depuis la période coloniale”. En *Las raíces de América. América Latina, ayer y hoy*, P. Garcia Jordan et al. (Coord.): 397-408. Quinto Encuentro Debate, Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- (1997). “L’oubli des morts et la mémoire des meurtres. Expériences de l’histoire chez les Jivaro”. *Terrain* 29: 83-96.
- Telban, B. (1988). *Grupos étnicos de Colombia. Etnografía y bibliografía*. Quito: Abya Yala, MLAL.
- Tovar, A. (1961). *Catálogo de las lenguas de América del Sur*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- Tovar, A. y C. Larrucea de Tovar (1984). *Catálogo de las lenguas de América del Sur* (Nueva edición refundida). Madrid: Gredos.
- Van den Berghe, P. L. (1978). “Race and Ethnicity: a sociobiological perspective”. *Ethnic and Racial Studies* 1(4): 401-411.
- Velarde, P. (1991). *Aislamiento e integración. Santo Domingo de los Colorados y el espacio Nacional (1860-1960)*. Quito: CIUDAD.
- Velasco, Juan de (1842[1789]). *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*. Quito: Imprenta del Gobierno, T. III.
- (1941). *Historia moderna del Reyno de Quito y Crónica de la Provincia de la Compañía de Jesús del mismo Reyno*. Quito: Imprenta de la Caja del Seguro. Biblioteca Amazonas, Vol.VIII, T. I: 1550-1685.
- Velasteguí, H. (1989). *Santo Domingo de los Colorados*. Quito: Luz de América.
- Ventura i Oller, M. (1996a). “La organización comunal en un grupo indígena de las tierras bajas: el caso tsachila del occidente ecuatoriano”. En

La gestión comunal de recursos. Economía y poder en las sociedades locales de España y América Latina, M. N. Chamoux y J. Contreras (Eds.): 439-473. Barcelona: Icaria, Institut Català d'Antropologia.

————— (1996b). “El liderazgo indígena y la cooperación internacional”.

En *Antropología social de América Latina*, C.M. Caravantes (Coord.): 41-45. VII Congreso de Antropología Social, Simp. VI, FAAEE: Zaragoza.

————— (1999). “Langue, mythes, chamanisme —une vieille histoire: représentations du passé et du contact interethnique dans l'Occident Équatorien”. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* 63: 63-70.

————— (2000a). “À la croisée des chemins. Identité, rapports à autrui et chamanisme chez les Tsachila de l'Équateur”. T. I y II. Tesis doctoral, Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales, París, enero.

————— (2000b). “Several Representations, Internal Diversity, One Singular People”. *Social Anthropology* 8(1): 61-67.

————— (2000c). “Transformations formelles d'une cosmologie réceptive. Notes sur la colonisation chrétienne du chamanisme Tsachila (Équateur)”. En *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, D. Aigle, B. Brac de la Perrière y J. P. Chaumeil (Eds.): 209-226. Nanterre: Société d'Ethnologie.

————— (2002). “Verdades relativas. Reflexiones entorno a la comprensión del mundo. El caso Tsachila del Ecuador”. En *Identidades, relaciones y contextos*, J. Bestard Camps (Coord.): 115-128. Barcelona: Dept. d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica, Universitat de Barcelona.

————— (2003). “Schamanische Austauschbeziehungen und Identität. Das Netzwerk der Colorados”. En *Heiler Zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors*, D. Schweitzer de Palacios y B. Wörrle (Eds.): 73-95. Marburg, Lahn: Curupira.

————— (2004). “Sendas de unión entre mundos. El espacio Tsachila”. En *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, A. Surrallés y P. García Hierro (Eds.): 163-171. Copenhague: IWGIA.

Versión inglesa: (2005). “Paths between Worlds. Space and Cosmos in Tsachila Territoriality”. En *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of Environment*, A. Surrallés y P. García Hierro (Eds.): 150-157. Copenhague: IWGIA.

- (2008). “Relaciones interespecies y alteridad en las tierras bajas de América del Sur”. En *Identidades ambivalentes en América Latina, siglos XVI-XXI*, V. Stolcke y A. Coello (Eds.): 113-129. Barcelona: Bellaterra.
- Viveiros de Castro, E. (1992). *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago, Londres: University of Chicago Press.
- (1996). “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana* 2(2): 115-144. Versión francesa: (1996). “Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien”. En *Gilles Deleuze : Une vie philosophique* (Rencontres Internationales Rio de Janeiro – São Paulo 10-14 junio de 1996), E.Alliez (Dir.): 429-462. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo.
- (2004). “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”. En *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, A. Surrallés y P. García Hierro (Eds.): 37-80. Copenhagen: IWGIA. Versión inglesa: (2005). “Perspectivism and Multinaturalism in Indigenous America”. En *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of Environment*, A. Surrallés y P. García Hierro (Eds.): 36-74. Copenhagen: IWGIA.
- Von Buchwald, O. (1918). “Migraciones sud-americanas”. *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos* I(3): 227-236.
- (1922). “La lengua de la antigua provincia de Imbabura”. *Boletín de la Academia Nacional de Historia* III(7-8): 1-15, Quito.
- Von Hagen, W. (1937). “Scarlet Men – Strange puberty rites are witnessed among the little-known Colorados Indians of Ecuador, who day in and day out paint their entire bodies red”. *Natural History* XL(1): 384-394. N.Y.: Museum of Natural History.
- (1988[1939]). “Los indios Tsachela del Oeste ecuatoriano”. En *Tsachila. Los clásicos de la etnografía sobre los Colorados (1905-1950)*, J. E. Juncosa (Comp.): 81-151. Quito: Abya Yala.
- Wachtel, N. (1971). *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*. París: Gallimard.
- (1990). *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XX-XVIe siècle. Essai d'histoire régressive*. París: Gallimard.

- Whitten, N. E., Jr. (1987[1976]). *Sacha runa. Etnicidad y adaptación de los quichua hablantes de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya Yala.
- Wiener, C. (1885). "Amazonas und Cordilleren". XI, *Globus* XLVII(8): 273-279.

¿Podemos resaltar la originalidad de un grupo indígena fruto de un proceso de etnogénesis colonial? ¿Podemos hablar de relativismo, de redes de intercambio, de dinamismo, para describir su lógica cultural? ¿Cuál es el rol de los chamanes en una sociedad indígena contemporánea? A las cuestiones que plantea la etnografía del pueblo indígena Tsachila del Ecuador, a medio camino entre los Andes y la costa del Pacífico, esta obra propone la descripción de una sociedad en el cruce de caminos. Al hilo de la historia y de las prácticas, Montserrat Ventura descubre las relaciones sociales y dibuja los contornos de la identidad Tsachila. Al analizar la constitución de la persona y sus componentes, la lengua y las formas de relación, la autora nos desvela el relativismo característico de la lógica cultural de este grupo, notoria en la comunicación que mantienen los chamanes con el mundo de los espíritus. Al trabajar sobre la concepción de la enfermedad y la muerte, y sobre la acción ritual, este libro manifiesta la fluidez de la cosmología de las sociedades chamánicas amerindias: con su dinamismo cultural, gestionado en parte por los mismos chamanes, los Tsachila se erigen en un ejemplo particularmente interesante.

