

**ECUADOR**

# Debate

## CONSEJO EDITORIAL

José Sánchez-Parga, Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira,  
Simón Espinosa, Diego Cornejo Menacho, Manuel Chiriboga,  
Fredy Rivera, Jaime Borja Torres, Marco Romero.

## DIRECTOR

Francisco Rhon Dávila  
Director Ejecutivo CAAP

## EDITOR

Fredy Rivera Vélez

## ECUADOR DEBATE

Es una publicación periódica del **Centro Andino de Acción Popular CAAP**, que aparece tres veces al año. La información que se publica es canalizada por los miembros del Consejo Editorial. Las opiniones y comentarios expresados en nuestras páginas son de exclusiva responsabilidad de quien los suscribe y no, necesariamente, de ECUADOR DEBATE.

## SUSCRIPCIONES

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$. 30

ECUADOR: S/. 110.000

EJEMPLAR SUELTO: EXTERIOR US\$. 10

EJEMPLAR SUELTO: ECUADOR S/. 40.000

## ECUADOR DEBATE

Apartado Aéreo 17-15-173 B, Quito - Ecuador

Fax: (593-2) 568452

e-mail: Caap1@Caap.org.ec

Redacción: Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre, Quito.

Se autoriza la reproducción total y parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente a ECUADOR DEBATE.

## PORTADA

Magenta Diseño Gráfico

## DIAGRAMACION

Martha Vinueza

## IMPRESION

Albazul Offset

# ECUADOR DEBATE

# 48

---

Quito-Ecuador, diciembre de 1999

## COYUNTURA

**Nacional:** Desencadenantes y beneficiarios de la crisis económica en el Ecuador / 5-24

*Wilma Salgado*

**Política:** La política de las autonomías / 25-36

*Fernando Bustamante*

**Conflictividad social:** Julio-Octubre 1999 / 37-50

**Internacional:** Mayor inestabilidad y menor crecimiento de la economía mundial en los años noventa / 51-66

*Marco Romero*

## TEMA CENTRAL

La época de las identidades / 67-70

*Sami Nair*

Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador / 71-94

*Hernán Ibarra*

Ser Tsáchila en el Ecuador Contemporáneo: Un análisis desde la antropología / 95-118

*Montserrat Ventura i Oller*

Identidades colectivas y fundamentalismo indigenista en la era del pluralismo evolutivo boliviano / 119-140

*H. C. F. Mansilla*

¡Que tal raza! / 141-152

*Aníbal Quijano*

Conflictos étnicos y racionalidad política en la primera guerra Yugoslava (1991-1995) / 153-176

*Pavel Barsa*

Ejércitos, milicias y limpieza étnica / 177-180

*Marc Saint-Upéry*

## **ENTREVISTA**

Presente y futuro del nacionalismo. Entrevista a Andrés de Blas Guerrero / 181-188  
*Hernán Ibarra*

## **PUBLICACIONES RECIBIDAS / 189-196**

### **DEBATE AGRARIO**

Indicadores de sustentabilidad débil: pálido reflejo de una realidad mas robusta y compleja / 197-232

*Fander Falconí*

Formación del capital humano en técnicas agroecológicas en el agro peruano / 233-244

*George Sánchez Quishpe*

### **ANALISIS**

Modernidad, cultura y juzgamiento / 245-264

*Romel Jurado V.*

Derechos laborales en el comercio internacional: Experiencias de la Cláusula Social / 265-288

*Volker Frank*

## **CRITICA BIBLIOGRAFICA / 289-292**

*Fernando García*

## **Ser Tsáchila en el Ecuador Contemporáneo: Un análisis desde la antropología\***

Montserrat Ventura i Oller\*\*

*Tanto la sociedad ecuatoriana en su conjunto como los extranjeros en general poseen una imagen doble y contradictoria de los Tsachila. Por un lado, parece que no serán considerados ciudadanos de pleno derecho mientras su asimilación no sea completa. Se aceptan mal sus particularismos culturales, especialmente cuando se les imputa causar problemas de cohabitación. Por otro lado, cuanto más los Tsachila se desbacen de su "salvajismo", más se les acusa de corrupción, pues el exotismo es el único rasgo valorado de las minorías étnicas. Esta ambigüedad se ve particularmente acusada cuando entramos en el complejo mundo del chamanismo.*

**L**os Tsachila constituyen un grupo étnico de cerca de 2000 personas distribuidas actualmente en ocho comunas ubicadas alrededor de Santo Domingo de los Colorados, en el Occidente del Ecuador<sup>1</sup>. Desde principios de la Colonia se les conoció como Colorados, debido a su costumbre de pintarse cuer-

po y cabellos de rojo con achiote. "Colorados" es un término anclado en el lenguaje ecuatoriano, y la mayoría de sectores, incluido el académico, no ha hecho el esfuerzo de sustituirlo por el término autóctono, a diferencia de lo ocurrido en el caso Shuar. Ello es debido en parte a la escasa participación política de este grupo étnico en el ámbito indígena

---

\* Este documento es fruto de un trabajo de campo durante casi tres años entre 1991 y 1997 básicamente en la comunidad tsachila de Cóngona y, en menor medida, en las de Naranjos y Chigüilpe. Deseo agradecer a los líderes de la Comunidad Tsachila el permiso para realizar esta investigación y a todos los Tsachila su hospitalidad y generosa colaboración.

\*\* Universitat Autònoma de Barcelona

1 Para una introducción general a la cultura tsachila, ver Ventura (1997a).

nacional, y a que sus miembros, excepto algunos líderes comprometidos, siguen usando el término "Colorados" cuando hablan español, a veces con cierto orgullo, otros con pudor, debido a la discriminación de la que han sido objeto históricamente. De hecho, también a diferencia de otros términos étnicos claramente peyorativos, como "Jívaro" o "Auca", "Colorado" no está imbuido de connotaciones negativas al ser su significado simplemente descriptivo. Sin embargo, en concordancia con los movimientos reivindicativos de la última década, dicha denominación fue explícitamente rechazada por sus miembros en la reforma de sus Estatutos en 1996, en que sustituyeron la imputada expresión de "Tribu de los Indios Colorados" por el de "Comunidad Tsachila".

### Referencia de la Humanidad

En cambio, el contenido semántico de su etnónimo es menos evidente. A lo largo de los documentos coloniales concernientes al complejo mapa étnico del Occidente del Ecuador, lo encontramos con distintas grafías que pueden ser imputadas al mismo grupo: Sigcho, Sacchi, Satchela, Tsachela, Chachila, este

último habiendo sido objeto de confusión, por tratarse del etnónimo de sus vecinos conocidos como Cayapas. Tsachila ha sido traducido repetidamente como "La verdadera gente" (cf. Robalino 1989), una de las acepciones más admitidas en la actualidad, y que ha contribuido a adscribir a los Tsachila a la tradición etnológica que atribuye un riguroso etnocentrismo a las sociedades indígenas. En efecto, si nos atenemos a la morfología de la lengua, *la* puede ser considerado un sufijo de pluralidad del sustantivo *tsachi*, generalmente utilizado para referirse a la 'gente'. Ahora bien, si intentamos descomponer *tsachi* en unidades inferiores, nos damos cuenta que *tsa* constituye un prefijo traducible por "verdadero", como en las palabras *tsakela* (el verdadero *kela*, tigre, por oposición a otros felinos), *tsapini* (la verdadera *pini*, serpiente, la más peligrosa –*Bothrox athrox*–, la serpiente equis), *tsa ano* (el verdadero *ano*, plátano, el más corriente –plátano *dominico*–). Sin embargo, si descomponemos de esta manera *tsachi*, para que el término signifique "la verdadera gente" debería ser *tsatsachi* o *tsatsachila* en plural. En este caso, se debería aceptar la hipótesis glotocronológica de la eli-

sión de uno de los dos sufijos iniciales. Por otro lado, para hablar del colectivo de Tsachila, también es posible usar *Tsachilala*, es decir, la pluralización de lo que inicialmente ya incluye un sufijo de colectividad<sup>2</sup>. Finalmente, y algunos Tsachila ofrecen esta posible traducción, la descomposición podría realizarse separando *tsa* y *chila*, donde *chila* equivale al pronombre de segunda persona del plural, es decir “nosotros/as”, lo que daría “los/las verdaderos/as nosotros/as”. Pero hay que reconocer todavía que si el uso de un morfema o raíz indicativo de ‘verdadero’ en el etnónimo de muchas sociedades amerindias se encuentra muy extendido, el etnocentrismo atribuido por esta razón a los indígenas podría perfectamente ser debido a una dificultad de traducción de los propios etnólogos. En este sentido, Erikson (1996: 74) pro-

pone la traducción de este tipo de términos, no como “verdadero” sino como indicativos de referencia, posibilidad en nuestro caso altamente aceptable. En efecto, *tsa* es utilizado como complemento para las especies, ya sea las más comunes (como en el caso de *tsa ano*) o las más poderosas (en *tsakela* o *tsapini*), en definitiva las más relevantes, aquellas que se podrían considerar el arquetipo de todas las especies de la misma clase, concentrando un máximo de rasgos distintivos atribuidos a las especies en cuestión y sirviendo, por esta razón, de punto de referencia para el resto. Así, el uso de *tsa* en el etnónimo no sería más que un marcador indicativo del concepto universal tsachila de la humanidad, donde los Tsachila aparecerían como el referente<sup>3</sup>. Pero, si esta explicación pertenece al ámbito de las especulaciones lingüísti-

- 
- 2 Para todas las cuestiones referentes a la lengua tsafiki, deseo agradecer tanto a los Tsachila en general como a la lingüista Connie S. Dickinson (Universidad de Oregon, EEUU) por compartir abiertamente su conocimiento.
  - 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, como la condición social de la persona; y por el hecho de que funcionan, sobre todo cuando son modificados por intensificadores del tipo ‘de verdad’ o ‘realmente’, menos como substantivos que como pronombres, indicando la posición del sujeto. Este análisis concordaría con el caso Tsachila, especialmente en cuanto a la relatividad posicional del término, pero inicialmente la explicación ‘referencial’ propuesta por Erikson parece dar mejor cuenta del conjunto de aplicaciones del sufijo *tsa* en la lengua tsafiki.

cas, debemos entrar ahora a considerar el uso del término *tsachi* cuando se aplica a “la gente”.

### La gente

La tendencia contemporánea a definir el término *tsachi* en oposición a los Blancos o a los otros grupos étnicos no es más que una definición a posteriori, y todo parece indicar que la oposición originaria se refiere a otro tipo de alteridad. De hecho, *tsachi* significa genéricamente “gente”, y excepto cuando la especificación es clara o necesaria, el término se podrá referir indistintamente tanto a los Tsachila como a los Mestizos o a las personas de otros orígenes étnicos. Ello no conlleva ningún tipo de confusión, puesto que tanto el contexto como la sagacidad de los Tsachila en la percepción a distancia de la adscripción de las personas –al igual que ocurría antaño con los seres de la selva–, permite seleccionar el contenido semántico pertinente en cada ocasión para el término *tsachi*. *Tsachi* pues, se refiere a la humanidad, y así también el cuerpo humano, incluso el de un Mestizo, será designado por la expresión *tsachi puka*, “cuerpo humano”.

Por otro lado, hay que señalar que en la tradición tsachila, al igual que en muchas otras tradiciones culturales, la noción ‘gente’ incluye también a “gente no humana”, habitualmente personajes míticos, y este es el caso de dos tipos de personajes de la cosmología tsachila: los *Wa Tsachi* (gente grande) y los *Na Tsachi* (gente pequeña), los primeros formando parte del mundo de arriba y los segundos, del mundo de abajo, protagonistas de un conjunto de relatos míticos, en los que encarnan precisamente el reverso de la civilización por varias de sus características más destacadas: andan desnudos y no se pintan, y a pesar de conocer la caza y la cocción de los alimentos, no poseen ano y consiguientemente sólo se pueden nutrir con el vapor. La definición de estos personajes como “*tsachis*” aparece pues como una prueba más del error de atribuir a los grupos indígenas en general no sólo el calificativo de etnocéntricos en razón del significado de su término étnico, sino también el de antropocéntricos, para el cual el caso Tsachila resulta un bello ejemplo.

## Los otros

Desde el punto de vista sociológico, los Tsachila exteriorizan una identidad bien marcada, en clara oposición a su alteridad humana más inmediata: los Blancos, los Indios de otros grupos étnicos, y los Negros. Vistos desde el exterior, el vestido, la pintura roja de los cabellos masculinos, la lengua —el tsafiki, que todos los Tsachila siguen utilizando—, las formas de comensalidad e incluso la propia alimentación, constituyen los marcadores irrefutables de su identidad. A estas características habría que añadir aún las aptitudes que se les atribuyen por el sólo hecho de su pertenencia étnica, como los poderes de curación, dada la gran reputación de sus chamanes.

A grandes rasgos, Tsachi se refiere actualmente al grupo étnico por oposición a los *feto*. *Feto*, etimológicamente, indica “la tierra de arriba” (de *fe*, hasta allá, lo alto, y *to*, tierra), siendo “arriba” el punto desde el cual llegaron los primeros Blancos. Aunque para algunos Tsachila esta acepción es incontestable, para otros es muy difícil de conocer sus orígenes. También se ha propuesto “de la tierra de los Blan-

cos” (de *fiban*, el color blanco y *to*, tierra). En cualquier caso, geográfico o étnico, el término recubre actualmente tanto la categoría de Mestizo, raramente utilizada por los Tsachi, como la de Blanco, a la que se refieren generalmente como “gente blanca” cuando hablan español. Dicho esto, quizás en razón del significado amplio de su etnónimo, los Tsachila usan con gran profusión el calificativo étnico *feto* cuando se refieren a los Blancos, incluso en situaciones obvias como durante una estancia en la capital, donde la realidad social circundante es básicamente *feto*.

Sin embargo, la definición del colectivo de *feto* a los ojos tsachila no pasa por el color de la piel sino por la apariencia externa, en oposición, real o ideal, a la suya, especialmente la ausencia de achiote en los cabellos de los hombres, o el uso de camisa y pantalón. Ciertamente, esta definición parecería actualmente obsoleta, puesto que muchos Tsachila presentan esta imagen atribuida tradicionalmente a los *feto*, pero sigue siendo usada, especialmente por los ancianos, cuando critican la ‘aculturación’ de los jóvenes. La verdad es que la mayoría de Tsachilas con los que conversé



sobre estos temas durante el trabajo de campo, definían su identidad étnica por su apariencia externa en primer lugar, seguida de la lengua y de las prácticas alimentarias, entre las que se encuentra su hábito tradicional de comer en el suelo y su particular manera de elaborar el plátano para su consumo, el *ano ila*. Se trataba, claramente, de rasgos que marcaban su oposición respecto a los usos mestizos, incluso si en el presente otros grupos étnicos en estrecha relación con los Tsachila puedan seguir algunos de estos hábitos o de si otros de ellos ya están en decadencia. Pero esta identificación se encuentra también en clara concordancia con la tendencia de otros grupos étnicos de las tierras bajas sudamericanas de expresar las categorías de la identidad –colectivas, individuales, étnicas o cosmológicas– a través de lenguajes cor-

porales y muy particularmente a través de la alimentación y el vestido o el tocado<sup>4</sup>.

Dado que el abanico de relaciones que los Tsachila mantienen es muy diverso, debemos definir también otras categorías étnicas. Así, los *paban* (de *paban*, el color negro), son los afroamericanos que, provenientes básicamente de la provincia de Esmeraldas, trabajan habitualmente en sus plantaciones, y que son conocidos de los Tsachila al menos desde el siglo XIX, en que empezaron a emigrar a la región de Santo Domingo para trabajar en las primeras haciendas azucareras o en la extracción del caucho<sup>5</sup> o más adelante de los trabajos de apertura de caminos<sup>6</sup>. En cuanto al término “Indio”, de creación colonial, no forma parte del idioma tsafiki y los “Indios” son habitualmente designados por su referente español, tanto

- 
- 4 Viveiros de Castro (1996: 449 y ss.) centra su análisis del cuerpo como diferenciador, en la etnología regional amazónica. Me permito ampliarlo aquí al conjunto de las tierras bajas sudamericanas, puesto que a pesar de las diferencias, los Tsachila parecen acordarse perfectamente con los rasgos que caracterizan las formas de identificación y las cosmológicas amazónicas.
  - 5 Charles Wiener (1885: 273), a su paso por la región, informa de la presencia de jornaleros negros entre los indígenas, recolectando caucho. Sin embargo, según algunos elementos recurrentes de los relatos míticos que incluyen referencias históricas, la población negra habría establecido contactos con los Tsachila con bastante anterioridad.
  - 6 La novela realista *Juyungo* de Adalberto Ortiz (1943) nos ofrece una excelente descripción de este período. Agradezco a Hernán Ibarra por habérmela dado a conocer.

los Cayapas –que sin embargo pertenecen a la misma familia lingüística y cuyo etnónimo Chachila, presenta una gran similitud fonética y conceptual con el suyo– como los Otavaleños, con quienes los Tsachila mantienen gran número de contactos. Ciertamente, algunos jóvenes líderes, vinculados con las federaciones políticas indígenas como la CONAIE, especialmente los profesores bilingües, conocen perfectamente las implicaciones ideológicas del término “Indio”, pero no es el caso del resto de la sociedad tsachila, para quienes las connotaciones de la indianidad conducen a menudo a confusiones: gente de la sierra o habitantes de la selva, en ninguno de los casos esta designación sería aplicada a su identidad, lo último especialmente debido a la cuasi desaparición de la selva de su entorno inmediato.

### La diversidad entre los Tsáchila

Los Tsachila presentan una gran variedad fenotípica. Probablemente a causa de su etnogénesis reciente, resultado de la fusión de grupos étnicos

de orígenes diversos<sup>7</sup>, a lo que se añade un determinado número de individuos afectados de albinismo, encontramos entre sus miembros importantes variaciones en el aspecto físico –color de la piel, ojos y cabellos, complejidad física–, a menudo concordantes con los distintos grupos familiares. A todo ello se puede añadir el mestizaje fruto de matrimonios mixtos, tanto con población blanca, como negra e indígena, esta última fundamentalmente cayapa y otavaleña. Aunque los descendientes de estos últimos no sean considerados Tsachila en sentido estricto, el aprendizaje de la lengua por parte de los recién llegados y por sus hijos, así como el uso del *tunan*, la faldilla tradicional por las mujeres, son considerados factores de integración. Aquí habría que añadir que, si la necesidad de preservar su territorio ha marcado una inflexión patrilineal en la descendencia –que hace que las mujeres mestizas sean aceptadas a pesar de los reparos, mientras que las mujeres tsachila unidas a hombres no-tsachila deben abandonar la comu-

7 Este tema se encuentra más ampliamente desarrollado en Ventura (1995), donde se retoma la hipótesis de Frank Salomon (1997).

na-, tanto la organización social tradicional, en la cual la residencia ya era patrilocal, como el sistema mitológico, nos confirman esta tendencia. En efecto, en la mayoría de relatos donde existen transformaciones entre los personajes protagonistas de los mitos –en las cuales un animal o espíritu se aparece a los ojos de los Tsachila con la apariencia de un Tsachila– allá donde las mujeres se unen a entidades con apariencia de Tsachila sin serlo, los hijos recobran tarde o temprano la apariencia original del padre.

A pesar de la indiferencia hacia este enorme abanico de caracteres físicos, los Tsachila otorgan una considerable importancia a la apariencia externa. Las madres contemporáneas visten sus hijos al estilo mestizo e intentan siempre adquirir para ellos las ropas más bonitas, especialmente para los días de escuela y las fiestas. El cuidado de los cabellos es también muy frecuente y forma parte de los momentos de distensión familiar, tanto para los pequeños como para los adultos. En cuanto a las mujeres, su atuendo más habitual es el *tunan*, antiguamente tejido por ellas mismas y actualmente por algunos tejedores otavaleños, que acuden a sus comu-

nas con regularidad a ofrecerles su producto. El *tunan* era antiguamente tejido con algodón de cultivo autóctono, teñido en rojo y azul-negro para las mujeres, solamente en este último para el *manpe tsanpa*, la faldilla tradicional de los hombres. El color natural del algodón hacía de contraste en las tiras de colores, cuyo grosor ha variado en el curso del tiempo, respondiendo a variaciones en las concepciones estéticas. En las últimas décadas, el *tunan* femenino ha visto aumentar el colorido, debido a la introducción de lanas de colores sintéticos y, gracias a la creatividad de las mujeres que dominan las técnicas de la confección, se ha generalizado el uso de la tela para la elaboración de faldas con diversos estilos de corte. Los hombres en cambio ya no lucen el *manpe tsanpa*, excepto los más ancianos y algunos chamanes. La comodidad del pantalón ha extendido su uso a la práctica totalidad de la población masculina, para quien el único signo de identidad externa que permanece es la coloración del cabello con achiote, una operación que obliga a cuidados semanales y a ciertas precauciones gestuales para conservar el peinado en buen estado, pero que confiere a los hombres

un hermoso aire de dignidad. Esta práctica sigue en boga entre la mayoría de hombres de mediana a avanzada edad, entre los chamanes, entre los líderes comunales (para quienes es también una obligación estatutaria) y entre algunos otros individuos que siguen considerándolo parte de su identidad.

Aunque los Tsachila priorizan los cuidados relacionados con la apariencia externa, la identidad no se expresa nunca en términos de fenotipo e incluso durante las eternas discusiones acerca de los matrimonios mixtos, este rasgo no es mencionado jamás. Al contrario, como en la mayoría de movimientos etnicitarios entre los indígenas de América, el origen y el desarrollo del problema del contacto con el mundo mestizo fue la preservación del territorio como base del modo de vida, sin ninguna referencia a la sangre o al color de la piel. En este punto habría que hacer una distinción entre el discurso de los Tsachila y la ideología que emana de los Estatutos, especialmente de las primeras versiones, de 1975 y su primera reforma en 1979. En este último texto, donde se constata una acentuación de la racialización de

la identidad, consta que son considerados miembros de la Tribu "los hijos de padres de raza Colorada, aceptados como miembros de la comuna de su residencia que hubieren contraído matrimonio con personas de la misma raza, determinándose irrevocablemente que quien no acate esta disposición será expulsado definitivamente de la Tribu de indios colorados, por cuanto es un imperativo el mantener la pureza de la raza y por tanto su autenticidad y permanencia en América" (Art.5c, Cap.III); y que por otro lado "No serán considerados miembros de la Tribu, quienes siendo personas de otra raza, contrajeran matrimonio con algún miembro de la Comunidad de indios colorados" (Art.6j, Cap.III). A pesar del acuerdo y la firma de los líderes de la época, y del extremismo de estos artículos, parece claro, tanto por los otros capítulos, como por el discurso común, que la redacción de estos textos no debe atribuirse exclusivamente a la "pluma" indígena, más si tenemos en cuenta que van acompañados de otros artículos donde se fomenta el turismo o la escolarización, hecho hacia el que aquellos mismos líderes firmantes de los Estatutos que

permanecen vivos, continúan demostrando animadversión<sup>8</sup>.

Estas normas —cuyo objetivo último es evitar la pérdida de tierras en manos de los colonos mestizos—, obligan a los Tsachila a primar una opción etnicitaria por encima de sus deseos amorosos. Sin embargo, las parejas mixtas son cada vez más frecuentes. Ahora bien, si la relación de los hombres con mujeres no-tsachila acaba siendo aceptada, como hemos mencionado más arriba, tan pronto una mujer tsachila frecuenta un hombre mestizo o de otro origen étnico, su familia empieza algún tipo de negociación a fin de asegurarle un marido tsachila. El objetivo explícito es siempre el de hacerle olvidar la relación que sólo puede conllevarle problemas, siendo el más grave el de la expulsión de la comuna. Independientemente de las leyes étnicas, la experiencia es buena consejera y las madres tsachila saben perfectamente que las jóvenes unidas a hombres mestizos corren el riesgo de ser abandonadas después del primer hijo o en el me-

jor de los casos, de verse obligadas a construir su hogar fuera de las comunas y sumarse así al campesinado sin tierra que circunda su territorio, en ningún caso considerado un buen destino para la concepción tsachila del bienestar.

Por otro lado, el proceso acelerado de contacto que los Tsachila han vivido ha contribuido a crear una visión diversificada del mundo. Evidente desde el punto de vista intergeneracional, esta diferenciación también se racionaliza en términos de grados de “civilización”, que algunos Tsachila atribuyen a los distintos niveles de integración a la sociedad nacional de los miembros de las distintas comunas. Además, algunas comunas conservan mejor las formas de vida tradicionales, tanto en términos de cultura material (los materiales de construcción de las casas, la confección de canastos), como en el mantenimiento de algunos cultivos autóctonos o de algunas técnicas de caza, especialmente si preservan resguardos de selva sin cultivar.

---

8 Para un análisis en profundidad de las contradicciones y ambigüedades de los Estatutos, así como de la situación jurídica y real de los poderes indígenas locales, ver el trabajo colectivo del CAAP (1985: 91-117).

## Las relaciones con la alteridad étnica

En general, la vida de los Tsachila se desarrolla de forma extremadamente pacífica. La dispersión tradicional del hábitat ha favorecido el traslado de la vivienda en caso de tensiones entre las unidades residenciales, y la propia cultura presenta mecanismos, tanto en el ámbito lingüístico como comportamental, para evitar cualquier iniciativa violenta en la vida cotidiana, desde la evitación de la mirada y la sobriedad de las saluciones, hasta la opción preferencial por la retirada ante la posibilidad de conflictos violentos. Esta forma de actuar, característica de la sociabilidad interna al grupo, se aplica igualmente con relación a la población no tsachila. El corpus mitológico resulta un ejemplo paradigmático de ello, pues existe un sólo complejo de relatos míticos que hacen referencia a una guerra: se trata de la guerra contra los Dobes, que en algunos mitos se hallan transformados, y donde indefectiblemente el héroe salvador, que en los momentos cruciales despliega una gran sagacidad y una excelente cualidad bélica, es un personaje externo a la sociedad,

Wela. Las historias de Wela comienzan sistemáticamente por un preámbulo: "antiguamente los Tsachila eran muchos y hacían a menudo la guerra". A pesar de ello, esta constatación, única en su especie, precede a otra igualmente sorprendente: "Los Tsachila eran tan valientes como sus enemigos y la guerra nunca estaba decidida con antelación". Y sin embargo, la única guerra que permanece en la memoria, y donde los Tsachila aparecen vencedores, es precisamente esta guerra ganada solo con el apoyo externo de Wela, en algunas versiones un ser mítico con atributos tsachila, provisto de dones extrahumanos, y en otras un soldado blanco procedente de Quito. Sea como sea, no existe ningún término tsafiki para nombrar la guerra en sentido estricto. El único recuerdo de los Tsachila evocador de relaciones bélicas se remonta a principios de siglo, cuando las fiestas de Pascua eran celebradas con un gran estruendo producido por detonaciones de carabinas disparadas al aire. Grupos de distintas comunas se reunían en San Miguel de los Colorados en lo que parece ser una reminiscencia de antiguas batallas rituales hoy desaparecidas completamente. En cual-

quiera de los casos, parece que para la lógica cultural tsachila alardear sobre el coraje desplegado tanto en la caza como en la guerra (ritual o mítica) no es fomentado, a diferencia de lo que ocurre en otros grupos étnicos amerindios<sup>9</sup>. Aquí, como en las relaciones con el mundo de los espíritus, la prudencia y la discreción son deseables. Es más, la violencia en el seno del grupo es reprobada por la tradición, como lo demuestra el mito de origen de *luban oko*, uno de los seres míticos más indeseables de la cosmovisión tsachila, cuyo rasgo más temido es su voracidad para succionar sangre, y cuyo origen se atribuye a los asesinatos acaecidos entre Tsachila en la época mítica<sup>10</sup>. Finalmente, la triste historia de los últimos cincuenta años corrobora esta percepción, pues los Tsachila han sufrido la pérdida generalizada de su territorio sin la menor muestra de revueltas ni respuestas violentas a dicha usurpación. La única venganza ha estallado en el ámbito de la brujería, y aún

siempre a través de conflictos particulares entre vecinos, pero nunca contra el colectivo mestizo que, de un día para otro, empezó a ocupar sus tierras.

La aparente indiferencia que guía hoy los primeros contactos con desconocidos contrasta con la prudencia esquiva que caracterizaba hace algunos decenios los primeros encuentros con los Blancos. Como ocurre generalmente, uno de los marcadores diferenciales era la comida, y las personas que conocieron a los Tsachila a mediados de este siglo recuerdan la negativa de éstos a prestarles útiles culinarios por miedo a que éstos adquirieran los sabores propios de los condimentos habitualmente usados por los Mestizos. Actualmente, la barrera étnica establecida en el ámbito culinario tiende a atenuarse, pues los Tsachila han introducido numerosos hábitos propios de la gastronomía mestiza, desde la ampliación de los modos de cocción hasta del abanico de productos, especies y condimentos.

9 Ver, por ejemplo, los relatos de guerra de un viejo Achuar (Descola 1993: 296-300) y el análisis de este tipo de relatos autobiográficos en Taylor (1997).

10 El mito de *luban oko* forma parte del repertorio más extendido de la mitología tsachila. La versión utilizada para el análisis me fue narrada por Eloy Alopi en Cóngoma, el 29 de Septiembre de 1993. Fue transcrita y traducida por Ramón Aguavil, de la misma comuna.

A todo ello se ha añadido la introducción del consumo de carne de caza anteriormente rechazada, fundamentalmente en aquellas comunas donde la caza tradicional (guanta, guatusa, puerco bravo, etc.) se ha visto disminuida por la pérdida de la selva. Este hecho está incluso marcando hábitos diferenciales entre aquellas comunas que pueden seguir consumiendo presas tradicionales y aquellas que han debido sustituirlas por otras antiguamente asociadas a los hábitos de consumo mestizos o negros.

La diferenciación se evidencia también en otros ámbitos de la vida cotidiana. Los bailes ya se realizan al estilo mestizo puesto que sólo en raras ocasiones suena la marimba, y a ellos acude invariablemente población vecina, indígena, mestiza o morena, y los propios jornaleros residentes en las comunas. En estas ocasiones, y a pesar de una asistencia numerosa, podemos oír de la boca de algunos Tsachila que "hay poca gente" para lamentar la débil concurrencia de miembros de su grupo étnico. Esta distinción parece necesaria puesto que, ultra la menor confianza, las formas de socialización y de expresión de la alegría, el

baile y la fiesta siguen siendo alejadas entre estos distintos colectivos.

Las relaciones con personas no tsachila son cada vez más frecuentes también en el interior de las comunas, tanto a través de los matrimonios mixtos como de las relaciones de trabajo, ambos aspectos están íntimamente ligados. Tradicionalmente, la sociedad tsachila disponía de mecanismos culturales para, por un lado, reducir el costo económico de las familias demasiado numerosas o de aquellas cuya estabilidad se había visto truncada por desequilibrios coyunturales; y, por el otro asistir a los hogares faltos de mano de obra masculina. Una de las soluciones corrientes, que aun se aplica en la actualidad, era la cesión de un adolescente a otra familia, pero esta estrategia ha sido paulatinamente reemplazada por la contratación de trabajadores procedentes del exterior, debido tanto a la reducción del número de hijos por hogar como al declive de las actividades masculinas colectivas que antiguamente requerían una colaboración más estrecha entre unidades familiares (expediciones de caza o construcción de una vivienda). En cambio, la intensificación de la agricultura ha acuciado la necesi-



dad de la incorporación de este tipo de mano de obra masculina, ahora de origen externo. Cuando los trabajadores del exterior se instalan con sus familias respectivas, construyen una casa en el recinto de la familia que los acoge, pero si se trata de individuos solos, éstos suelen residir en la misma vivienda de la familia tsachila que los contrata, y comparten con ella las comidas y otros momentos de la vida cotidiana, al igual que hicieran antaño los jóvenes tsachila adoptados para tales menesteres. Así, aun sin llegar a ser nunca considerados como Tsachila, estos trabajadores participan de sus vidas cotidianas, siendo un puente permanente con el mundo exterior. Además de las tareas propias de la agricultura, fundamentalmente la cosecha del banano, estos jornaleros son solicitados para llevar a cabo pequeños servicios, como los recados en los pueblos vecinos. A medida que la confianza aumenta, el trabajador residente en el seno de una familia tsachila será progresivamente invitado para acompañar al jefe de la familia a la selva, a la pesca o a otros eventos lúdicos. En algunas ocasiones esta estrategia ha desembocado en conflictos por la tierra, pues los Mesti-

zos o Negros que llevan algún tiempo residiendo en las comunas, donde trabajan un pedazo de tierra para su supervivencia, se sienten legitimados para reclamar su usufructo de por vida. Por ello la normativa étnica prescribe este tipo de contratación y de hecho actualmente se prima el contrato de jornaleros independientes, preferiblemente por temporadas cortas. Hay que añadir que esta forma de contratación ha desembocado en numerosas ocasiones en relaciones de pareja entre mujeres tsachila y hombres no-tsachila, que son persistentemente perseguidos tanto por las normas étnicas como por los intereses privados de las familias concernidas, como hemos mencionado anteriormente.

En el caso contrario, las mujeres no-tsachila que acaban siendo aceptadas por la comunidad como esposas de hombres tsachila, son obligadas por los Estatutos a vestirse con el *tunan*, la faldilla femenina tradicional, al igual que el resto de las mujeres tsachila, hecho que pocas aceptan. Ello, junto con otra norma colectiva, aquella que pide que una buena esposa sea una perfecta elaboradora de *ano ila*, la comida de base de la cocina tsachila, y la capacidad de transmitir los bue-

nos usos tsachila, incluida la lengua, a sus descendientes. Aunque no todas las mujeres de procedencia exterior han adquirido dichas costumbres, aquellas cuyas uniones datan de más tiempo parecen haber conseguido su integración de forma completa. Nos encontramos así con una mujer otavaleña casada con un hombre tsachila, que usa el *tunan* y habla tsafiki en su hogar del trópico y retoma su quichua y el atuendo otavaleño cuando acude de visita a su pueblo serrano; o una mujer morena de Esmeraldas, que igualmente abandona el tsafiki y el *tunan* cuando viaja a su pueblo natal en la costa. Incluso las mujeres menos integradas han debido comprender el tsafiki y aprender la técnica de elaboración de *ano ila*, con el cual debe contar toda comida en un hogar tsachila. Por lo demás, no es infrecuente que cuando los hijos de tales uniones mixtas cometen actos reprochables, su actitud sea atribuida a la mala educación recibida de sus madres no autóctonas, hecho explicado por la situación inversa: las mujeres unidas a hombres no-tsachila son a menudo objeto de vio-

lencia conyugal y de desprecio por parte de los hombres, ajenos a las formas propias a la tradición del grupo con el que conviven. A pesar de ello, se puede decir que los Tsachila constituyen un pueblo abierto a las influencias externas. Las salidas al exterior, tanto de carácter económico como lúdico, son cada vez más frecuentes, y no hay que olvidar el sinnúmero de relaciones que establecen los chamanes tsachila con otras poblaciones en sus viajes de aprendizaje o de curación, o a través de la gran cantidad y diversidad de pacientes no-tsachila que acuden a su consulta<sup>11</sup>.

Por todo ello, la alteridad étnica forma cada vez más parte de su cosmovisión, tanto en el campo mitológico como en la interpretación de los sueños, donde la simbología negativa y agresiva, antes representada por los tigres u otros animales feroces y peligrosos de la selva, ha sido reemplazada por la imagen de personas genéricas, blancas o morenas, e interpretada como presagio de la llegada de ladrones u otros malos augurios. Del mismo modo, la representación de los espíritus

---

11 Para una aproximación a la extensa red de relaciones que establecen los Tsachila a través del chamanismo, ver Ventura (1997b).

descritos por los chamanes a partir de sus experiencias alucinógenas inducidas por el jugo del *nepi* (*Banisteriopsis caapi*), se ve enriquecida actualmente con imágenes de seres con apariencia étnica no-tsachila, asociados con determinados rasgos estereotipados para cada uno de los orígenes, sean éstos seres con apariencia otavaleña, morena, amazónica, mestiza o gringa.

Finalmente, un repaso al repertorio mítico nos ofrece más ejemplos de la presencia de la alteridad étnica en la representación tsachila del mundo. Es el caso de uno de los numerosos relatos míticos dedicados a la época en que los tigres acechaban para comer a los Tsachila:

*“Los tigres llegaron bajo la forma de indios Cayapas, vestidos en su poncho tradicional. Con la agilidad de los felinos, montaron al árbol donde se habían escondido los Tsachila, y consiguieron matar algunos de ellos. Los ahumaron y se los comieron, puesto que los Tsachila, al igual que los perros, eran para ellos animales de caza. Los tigres utilizaron a los tigrillos, obligándolos a cocinar para ellos. Estos, molestos,*

*decidieron vengarse robándoles las pieles de tigre, a las que llamaron tapi [precisamente, especie de poncho que los Tsachila se ponían antiguamente para cubrir sus espaldas], y los quemaron. Al darse cuenta del desastre, los tigres se lamentaron, preguntándose cómo podrían vivir a partir de entonces. Uno de ellos dijo: “Voy a transformarme en mochuelo, así podré comer ratones”<sup>12</sup>.*

Además de ser un claro exponente del perspectivismo amerindio, tal y como ha sido descrito por Eduardo Viveiros de Castro (1996), este mito nos ofrece un excelente ejemplo de la aprehensión de la alteridad étnica en el pensamiento tsachila. Según el perspectivismo, las transformaciones demuestran las mutaciones de las apariencias a través de los atuendos. Aquí, estas apariencias son representadas por el poncho propio de los Cayapas primero, la piel del tigre más tarde, que es a su vez considerado como el vestido tradicional de los hombres tsachila. Se trataría pues de Tsachila, que habrían tomado la apariencia de los tigres, los cuales ha-

12 Este mito me fue narrado por Manuel Zaracay en Cóngoma, el 2 de Mayo de 1993, y fue transcrito y traducido por Ramón Aguavil, de la misma comuna.

brían tomado la de los Cayapas. Estas apariencias proporcionan a su vez un punto de vista. Aquí, los Tsachila son animales de caza para los tigres, así como para los Cayapas, hecho que llevaría a afirmar que los Indios vecinos ejercen el exocanibalismo simbólicamente respecto de los Tsachila. El atuendo étnico juega el papel de apariencia, en la misma medida que la piel de jaguar, excepto que la última es necesaria para que la primera pueda existir, puesto que la identidad étnica es probablemente posterior a la *humanidad* que el perspectivismo de este mito representa.

De la misma forma, los Mestizos también han entrado en el sistema de transformaciones propio de la mitología tsachila. El mito que sigue, *Tsabo 1* (Estrella 1) es un buen ejemplo de ello:

*"La madre de las estrellas tenía dos hijas, que aprendían a ser chamanes. Una cumplía cuidadosamente las restricciones, pero la otra no, y desobedeciendo a su madre, fue devorada por el buitro. Este, que no se sentía saciado, se puso a perse-*

*guir a la otra hermana, quien al huir, como si de una odisea se tratara, encontró uno a uno el muestrario de personajes que habitan su mundo: el tucán, la pava, más tarde una mujer con apariencia de mestiza en su cuarto. Esta, que era de hecho una mujer-lora, invitó la joven a comer sancocho de maíz [la historia prosigue y la mujer-lora no aparece más en el relato]...>><sup>13</sup>.*

Aquí, la presencia de la mujer mestiza se inscribe en el ritmo episódico de encuentros con personajes arquetípicos durante una búsqueda o una huida. Esta presencia, probablemente incorporada recientemente, evoca cotidianidad. Sin embargo, la dependencia respecto de la hospitalidad de los Mestizos parece antigua, y los relatos que retoman el hilo narrativo de la historia reciente recurren a ella y no siempre de forma tan neutra. *Teto minu 2* (El camino de Quito 2) cuenta las aventuras de un grupo de Tsachila de regreso de una expedición comercial a Quito, como las que tenían lugar probablemente hasta los años cincuenta del siglo XX:

13 Este mito me fue narrado por Alejandro Aguavil, de Naranjos, el 16 de Julio de 1995. Fue transcrito y traducido por Alfonso Aguavil, de Cóngoma, bajo la supervisión lingüística de Connie S. Dickinson (Universidad de Oregon, EEUU).

*“Los viajeros tsachila pararon a pasar la noche en casa de una vieja mestiza que vivía sola a la vera del camino y les invitó. Entre el grupo había un chaman que, masticando tabaco, se dio cuenta de que si la vieja mestiza les ofrecía su hospitalidad era sólo para chuparles los ojos. Ella les chupó los ojos uno tras otro, excepto al chaman, que consiguió zafarse mostrándole las nalgas en su lugar. Al amanecer, cuando los Tsachila se despertaron, empezaron a reír de forma extraña y el chaman, percatándose de que se habían convertido en seres perversos, los lanzó al río Toachi”<sup>14</sup>.*

En este relato, la vieja muestra el lado agresivo de la alteridad mestiza, encubierto en la aparente benevolencia de la anciana, en clara concordancia con la experiencia tsachila que les lleva a manifestar una actitud prudente ante los Mestizos. Sin embargo, a pesar de estas asociaciones, las relaciones estables con cierta clase de *feto* son consideradas deseables, y en un bautismo católico, por ejemplo, buscar un compadre económicamente pudiente es corriente, más aún si se trata de un Mestizo.

Debemos finalmente señalar que el aumento del contacto con otras culturas en el transcurso del último siglo no convierte este último en un fenómeno nuevo. La historia tsachila está marcada por el contacto interétnico desde la época precolombina, tanto en el ámbito del complejo mapa étnico del Occidente andino, como con otras poblaciones más alejadas. Por ello, sin olvidar el desequilibrio flagrante producido por la dominación colonial, deberíamos evitar el sesgo esencialista que da lugar a un análisis de la situación contemporánea exclusivamente en términos de aculturación.

### **La visión de los otros**

Al igual que los otros grupos étnicos del Ecuador, los Tsachila han conseguido hacer reconocer su existencia por parte de las instituciones oficiales. Pero, a diferencia de otras etnias que disfrutaban de una situación económica más holgada, como una parte de la sociedad otavaleña, los Tsachila siguen siendo

14 Este mito me fue narrado por Alejandrino Aguavil, de Naranjos, el 26 de Agosto de 1994. Fue transcrito por Francisco Aguavil y traducido por Alfonso Aguavil, ambos de Cóngoma, bajo la supervisión lingüística de Connie S. Dickinson (Universidad de Oregon, EEUU).

valorados sólo por sus virtudes exóticas con relación al turismo. En el transcurso de un paseo rápido por Santo Domingo de los Colorados, el visitante tiene la ocasión de percatarse de hasta qué punto la imagen de los Tsachila sirve para atraer a la clientela en un gran número de sectores: Radio y hoteles ostentan su término étnico o el apellido de una de sus familias, al lado de una pléyade de comercios que utilizan su imagen caricaturizada como logotipo, desde el banco a la peluquería, pasando por los vendedores de helados, las compañías de transporte o las imprentas. Niños tsachila con la faldilla tradicional y achiote en los cabellos acompañan a niños mendigos para anunciar una campaña destinada a obtener donaciones para "los niños de la calle", cuando nunca se ha visto un niño tsachila mendigando, mientras que un esbelto Tsachila jugando al fútbol servirá para promover competiciones deportivas. Al ver esta avalancha de referencias a los Tsachila se podría creer que nos encontramos en una ciudad predominantemente indíge-

na, cuando sobre los 200.000 habitantes que cuenta Santo Domingo de los Colorados, se podrían contar con los dedos de las manos los llamados Colorados que residen en esta ciudad<sup>15</sup>. Se podría alegar que las ocho comunas indígenas forman parte de este Cantón con vocación provincial, y que otorgarles tal presencia pública en calidad de autóctonos no es más que una señal de consideración. Pero nada más lejos de la realidad. Los Tsachila siguen sin poseer ningún derecho en su región, ni como minoría, ni de forma individual. Bien al contrario, si la tendencia mundial al tratamiento políticamente correcto de las minorías étnicas favorece que sean respetados cuando lucen su atuendo étnico, el paternalismo, cuando no el menosprecio, guía las relaciones que la población mestiza mantiene generalmente con ellos. Así, si en un desfile cantonal en la ciudad se siente la necesidad de contar con una representación de los *indios colorados*, alguien disfrazado de tal hará fácilmente las funciones sin que la presencia de este colectivo

15 El censo de 1990 daba una cifra de 190.825 habitantes para el conjunto de la población rural y urbana (CIUDAD 1992: 18).

sea requerida. Si un candidato local se toma la molestia de hacer campaña también en las comunas indígenas, hecho por otro lado poco común, se personará en la comuna de más fácil acceso, Chigüilpe, y se pretenderá que sus residentes le reciban con los atuendos tradicionales para la ocasión. Puesto que si su cultura nunca ha sido valorada, se ha insistido en cambio en el aspecto más externo de su etnicidad. Y es que esta dimensión folclórica todavía atrae algún beneficio turístico a la ciudad, aunque ahora se encuentre en decadencia desde que otros destinos más exóticos como el amazónico se han abierto al gran turismo. También es por esta razón que se han constituido diversos grupos de música y de danza en el seno de las comunas tsachila, y que su espectáculo tiene acogida en las fiestas de la región. En este sentido, una familia tsachila ha tenido la iniciativa de fundar un museo de la cultura tsachila, que ofrece un interés cultural y turístico a los visitantes. Observamos pues un giro en la imagen pública de los Tsachila: hasta hace relativamente poco, se les prohibía el acceso a los hoteles con la excusa de que el achiote de sus cabellos ensuciaba las sábanas del lo-

cal. A pesar del estigma, los ancianos nunca han dejado de salir de sus comunas con el cabello pintado, y lo contrario sigue siendo para ellos un signo de vergüenza o de tristeza, pues el descuido del tocado masculino está culturalmente asociado a la enfermedad y al luto. Y si bien la generación más joven parecía haberlo abandonado, cada vez son más los que retoman la costumbre de pintarse el cabello con achiote, y muchos los que perciben que sólo así son mejor tratados por la administración, pues sin su atuendo identificativo, tanto su menor dominio del castellano como su timidez en el trato público les llevan sistemáticamente a situaciones de inferioridad. Sería exagerado afirmar que los Tsachila empiezan a gestionar con éxito su identidad, de la misma forma que lo han hecho los Shuar en el Ecuador o los Kayapo en el Brasil, pero podemos creer que, al menos algunos, han alcanzado la capacidad de decisión sobre su imagen.

En cambio, no existe ninguna ambigüedad para los campesinos mestizos que rodean las comunas. Ante los ojos de la mayoría, los Tsachila son ignorantes y perezosos, además de afortunados por haber

podido acceder a la propiedad de sus tierras sin necesidad de demostrar su eficacia agrícola, como ocurrió con los colonos en el momento de la colonización dirigida por el IERAC. Para los pequeños productores de plátano, la imagen de los campos semi-cultivados de los Tsachila es la prueba más evidente de su pereza, sin que nadie se haya molestado en explicarles que la agricultura intensiva es para los Tsachila una innovación reciente y que sus campos, más que empresas bananeras, son los últimos suspiros de las selvas antropogénicas que rodeaban antaño sus chacras. Paradójicamente, y por la misma razón, los jornaleros mestizos, morenos o indígenas que trabajan para ellos se sienten satisfechos del trato recibido de los Tsachila, muy alejado de la arrogancia de algunos patrones mestizos y mucho más flexibles en cuanto a la productividad y los horarios. Los que los conocen desde hace muchos años, no dudan en invocar el proceso "civilizador" que han vivido con relación al supuesto "salvajismo" con el que se les caracterizaba tres o cuatro decenios atrás. También hay que señalar que, si algunos campesinos que colindan con sus tierras han intentado inva-

dirles por la política de los hechos consumados, los primeros colonos mestizos de la región permanecen muy respetuosos hacia los Tsachila, de quienes reconocen haber recibido la confianza y la amistad, gracias a las cuales establecieron relaciones de compadrazgo y de ayuda mutua.

Por último, tanto la sociedad ecuatoriana en su conjunto como los extranjeros en general poseen una imagen doble y contradictoria de los Tsachila. Por un lado, parece que no serán considerados ciudadanos de pleno derecho mientras su asimilación no sea completa. Se aceptan mal sus particularismos culturales, especialmente cuando se les imputa causar problemas de cohabitación. Por otro lado, cuanto más los Tsachila se deshacen de su "salvajismo", más se les acusa de corrupción, pues el exotismo es el único rasgo valorado de las minorías étnicas. Esta ambigüedad se ve particularmente acusada cuando entramos en el complejo mundo del chamanismo. Los chamanes tsachila tienen una gran reputación en Ecuador y se dice que las mismas élites, incluido el clero, les ha consultado alguna vez. Actualmente, en parte debido a la revalorización de la diversidad local gracias a las or-



ganizaciones políticas indígenas, los sectores progresistas de las élites del país no dudan en consultar, si viene al caso, a un curandero tsachila, uniéndose así a la gran masa de ecuatorianos de las clases populares que nunca dejó de acudir a ellos. Sin embargo, lo que esta nueva clientela busca de estos chamanes no es una curación o un maleficio propios de la tradición indígena local, sino bendiciones de casas o sortilegios de paz que no tienen sentido fuera de esta supuesta cultura india genérica recientemente inventada en Occidente. En cuanto a los extranjeros, tanto los turistas como aquellos que mantienen relaciones con los Tsachila en el marco de las ONG's para el desarrollo por ejemplo, comparten los mismos prejuicios. Por un lado, la cooperación nacional o internacional se obstina en negar la posibilidad de llevar a cabo proyectos de desarrollo en las sociedades que no muestran rasgos comunitarios acusados o cuyas sociedades están desprovistas tradicionalmente de jefaturas políticas centralizadas (cf. Ventura 1996). Por otro lado, las transformaciones culturales en curso chocan con la voluntad de conservación propia tanto del turismo exotizante como

de las asociaciones con carácter reservista. En cuanto a lo que se aprecia del chamanismo tsachila, no es tanto el sistema de relaciones con el mundo de los espíritus que le ha valido el prestigio local, como el conocimiento fitoterapéutico que, aunque muy importante, no es el rasgo principal de su saber. En resumen, los Tsachila parecen abocados a gestionar lo mejor posible este conflicto permanente entre tradición y modernidad, con el objetivo de alcanzar un compromiso que asegure la supervivencia de una identidad, al mismo tiempo que una adaptación que les permita obtener el máximo de beneficios del mundo que les rodea, garantizando su propia permanencia como colectividad.

### Bibliografía

#### CAAP

- 1985 "De Tsachilas a campesinos: Apuntes para el conocimiento del proceso de transición", in AADD *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*, Quito: Abya-Yala, pp.91-117.

#### CIUDAD

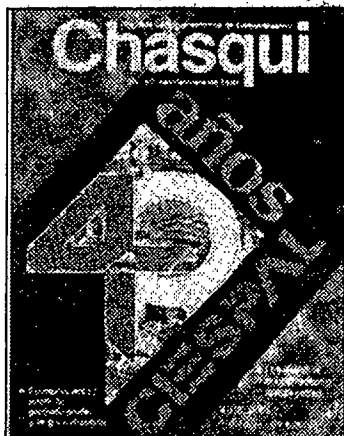
- 1992 Santo Domingo de los Colorados. Los desajustes del crecimiento, Quito: CIUDAD/Aso-ciación Cristiana de Jóvenes.

- Descola, Philippe  
 1993 *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute Amazonie*, Paris : Plon, Col. Terre Humaine.
- Erikson, Philippe  
 1996 La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie, Paris: Éditions Peeters-SE-LAF 358.
- Ortiz, Adalberto  
 1943 *Juyungo: Historia de un negro, una isla y otros negros*, Buenos Aires: Americalee.
- Robalino, Guillermo  
 1989 *La verdadera gente. Una aproximación antropológica al grupo Tsachila*, Quito: Consejo Provincial de Pichincha.
- Salomon, Frank  
 1997 *Yumbos, Niguas y Tsachila o "Colorados" durante la Colonia Española. Etnohistoria del Noroccidente de Pichincha*, Quito: Abya-Yala.
- Taylor, Anne Christine  
 1997 "L'oubli des morts et la mémoire des meurtres. Expériences de l'histoire chez les Jivaro", *Terrain* 29, Septembre, pp.83-96.
- Ventura i Oller, Montserrat  
 1995 "En el camino. Los Tsachila en el complejo étnico de la selva occidental del Ecuador" in A. Alvarez et al. (eds) *Primer encuentro de investigadores de la Costa ecuatoriana en Europa*, Quito: Abya-Yala, pp.433-465.
- 1996 "El liderazgo indígena y la cooperación internacional" in Carlos M. Caravantes (coord.) *Antropología social de América Latina*, VII Congreso de Antropología Social, Simposio VI, Zaragoza, pp.41-45.
- 1997a "Una visión de la cultura tsachila en la actualidad" in VVAA *Etnografías mínimas del Ecuador*, Quito: Abya-Yala, pp.1-32.
- 1997b "Redes chamánicas e identidad: el entramado colorado" in S. Moreno, E. Ruiz y D. Sharon (eds) *La medicina en Mesoamérica y los Andes*, Quito: Abya-Yala. 26 pp. (en prensa).
- Viveiros de Castro, Eduardo  
 1996 "Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien" in Eric Alliez (dir) *Gilles Deleuze : Une vie philosophique* (Rencontres Internationales Rio de Janeiro – São Paulo 10-14 juin 1996), Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo, pp.429-462.
- Wiener, Charles  
 1885 "Amazonas und Cordilleren", XI, *Globus* XLVII, n.8, pp.273-279.

# Chasqui

Revista Latinoamericana  
de Comunicación

*El texto imprescindible para la formación permanente  
del profesional de la comunicación social.*



## Chasqui 67

Septiembre, 1999

- Los desafíos del periodismo investigativo
- Comunicación entre la globalización y la glocalización
- CIESPAL: 40 años de aporte
- \* Apuntes, Noticias, Reseñas

### Nuevas tarifas de suscripción

4 números por año	América Latina (en US dólares)	Resto del mundo (en US dólares)	Ecuador (en sucres)
Personal (1 año)	US\$ 20	US\$32	S/. 60.000
Personal (2 Años)	US\$36	US\$60	S/. 120.000
Institucional (1 año)	US\$30	US\$50	S/. 80.000
Institucional (2 años)	US\$54	US\$92	S/. 160.000

Envíe su cheque, contra un banco de Estados Unidos, a nombre de  
CIESPAL- Chasqui, apartado 17-01-584 Quito, Ecuador