

## Movilidades preventivas, territorialidad relacional: estrategias ante las crisis colectivas en el occidente del Ecuador

Montserrat Ventura i Oller  
Universitat Autònoma de Barcelona ✉

<https://dx.doi.org/10.5209/reaa.99190>

Recibido: 20/11/2024 • Revisado: 29/04/2025 • Aceptado: 22/06/2025

**Resumen.** La sociedad tsachila del oeste del Ecuador rememora en su corpus mítico y en su pasado histórico grandes crisis sociales y medioambientales que se han resuelto gracias a unas estrategias colectivas, compatibles con patrones culturales y una forma de territorialidad relacional. Lejos del enfrentamiento directo, la reubicación y la movilidad como fórmulas para resolver las crisis han permitido a este grupo superar embates coloniales, pandemias, catástrofes climáticas y conflictos sociales más cotidianos. Sin embargo, las crisis globales más recientes parecen coincidir con cambios que apuntan a una nueva relación, forzada, con la tierra y una menor autonomía para resolverlas.

A partir de los datos obtenidos de un trabajo de campo etnográfico que se extiende desde los años noventa hasta la actualidad, el texto aborda el pasado mítico y la historia más reciente y analiza las estrategias colectivas para hacer frente a los retos globales de la sociedad tsachila histórica y contemporánea.

**Palabras clave:** crisis colectivas; movilidades preventivas; territorialidad relacional; tsachila.

<sup>1</sup> Este texto ha sido posible gracias a la acogida y colaboración durante varias décadas de muchas personas de la sociedad tsachila del Ecuador y particularmente durante el trabajo de campo en las comunidades tsachila del período mayo-junio 2023. La reflexión ha surgido gracias a discusiones en distintos encuentros alrededor de la idea de área istmo-colombiana y reuniones de trabajo propiciadas por Mònica Martínez Mauri y Ernst Halbmayer desde 2013, y particularmente en el marco del simposio “Los cataclismos en las sociedades indígenas contemporáneas: tiempo, crisis y creatividad ante las transformaciones planetarias”, del 18º Congreso de la EASA en julio 2024. Debo agradecer el intercambio intelectual y el financiamiento al proyecto coordinado *Creatividad indígena frente a las crisis sanitarias y ambientales: expresiones culturales y mundialización de saberes*, y en particular al Subproyecto 1 *Creatividad indígena en las prácticas y conocimientos locales* (PID2021-127093NB-C21, IP: G. Orobítg), así como a las reflexiones surgidas de las reuniones del proyecto *Topographie de l'urbanisation impériale hispanique (TopUrbí)* (Agence Nationale de la Recherche, Francia, AAPG2021, IP: J.-P. Zuñiga) y como siempre, al apoyo e inspiración del grupo de investigación *Antropologia i Història de la Construcció d'Identitats Socials i Polítiques* AHCISP-UAB; 2021-SGR193); una primera versión fue discutida en el marco del Séminaire d'Ethnologie Amérindienne (coorganizado por el Centre EREA du LESC / Laboratoire d'Anthropologie Sociale / CERMA-Mondes Américains) de Paris y en el simposio “On són les arrels?”, coordinado junto a Miquel Figueras en el 3r Congrés Català d'Antropologia (CoCA24), ambos en enero 2024.

## EN Preventive Mobilities, Relational Territoriality: Strategies for Collective Crises in Western Ecuador

**EN Abstract.** The Tsachila Society of Western Ecuador remembers in its mythical corpus and in its historical past great social and environmental crises that have been resolved thanks to collective strategies, compatible with cultural patterns and a form of relational territoriality. Far from direct confrontation, relocation and mobility as formulas to resolve crises have allowed this group to overcome colonial attacks, pandemics, climate catastrophes and more daily social conflicts. However, the most recent global crises seem to coincide with changes that lead to a new, forced relationship with the land and less autonomy to resolve them.

Based on data obtained from ethnographic fieldwork that extends from the nineties to the present, the text addresses the mythical past and the most recent history and analyzes the collective strategies to face the global challenges of historical and contemporary Tsachila society.

**Keywords:** Collective crises; preventive mobilities; relational territoriality; Tsachila.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. catástrofes amerindias. 3. Refugios coloniales, movilidades preventivas y constitutivas. 4. Retirada y expulsión. 5. Equilibrios latentes. 6. Territorialidad relacional, sedentarismo e incertidumbre. 7. Referencias.

**Cómo citar:** Ventura i Oller, Montserrat. 2025. "Movilidades preventivas, territorialidad relacional: estrategias ante las crisis colectivas en el occidente del Ecuador". *Revista Española de Antropología Americana* 55 (2): 221-229.

### 1. Introducción

Los pueblos indígenas de América del Sur han superado a lo largo de su historia multitud de crisis, algunas catastróficas, de índole belicosa, medioambiental, social o sanitaria, que permanecen presentes a través de sus relatos míticos y su memoria más cercana. En algunos casos las crisis más atroces han significado puntos de arranque de grandes transformaciones. La misma etimología de la palabra *catástrofe*, del griego *katà-*, de arriba abajo, y *strophè*, inversión, incorpora el sentido de destrucción y cambio, según la lectura de Salvatore D'Onofrio (2011: 63).

El significado de las crisis entendidas como transformaciones puede estar vinculado con formas ontológicas de vivir la temporalidad, como veremos más adelante; pero la manera de enfrentarlas está sin duda articulada con formas de relación y de identificación, formas de estar en el mundo y de resolver conflictos, manifestadas tanto en grandes momentos como en pequeñas situaciones de la vida cotidiana. El caso que trataremos aquí se centra en la sociedad tsachila del occidente del Ecuador. En él conectaré algunos argumentos en torno a determinadas catástrofes y su resolución, así como en torno a desequilibrios cotidianos, con una forma de relación entre humanos y no-humanos que es también una forma de manifestar una vinculación no territorial al mundo.

Para explicar la articulación no territorial al mundo acudiré al análisis de Philippe Descola sobre los usos de la tierra de los colectivos monoespecíficos, característicos de las sociedades animistas; partiré así de una noción de sociedad en tanto ensamblaje, que incluye colectivos humanos y no-humanos, que mantienen relaciones de modalidades diversas, cuya naturaleza orienta su vinculación con la tierra en un momento histórico dado (Descola 2018: 482-483). Esta mirada nos permitirá entender una territorialidad relacional que predispone a las sociedades que la practican a responder con estrategias de alejamiento y reubicación a las crisis de su existencia. Entre estas estrategias encontraremos las movilidades preventivas, que, junto a otras fórmulas culturales, nos ayudarán a dar cuenta de las dinámicas que la sociedad tsachila ha desplegado en su devenir, y que hoy ve limitadas, precisamente, por su confinamiento territorial.

## 2. Catástrofes amerindias

Claude Lévi-Strauss evocaba en *Tristes tropiques* (1955) los dos sentidos posibles del cataclismo: por una parte, el desastre natural, susceptible de superación, y por otra, la catástrofe resultante de la acción humana sobre los humanos, que incluía la idea de irreversibilidad (D'Onofrio 2011: 62-64).

El embate colonial es quizás la mayor catástrofe infligida por humanos a humanos en el universo amerindio. Es cierto que no todas las mitologías de la región la han integrado por igual, pues su carga destructiva llegó en intensidades diversas a los distintos grupos. Fernando Santos ha mostrado cómo, según su situación fronteriza o lejana respecto del imperio inca (al que se adjudica en cierta medida la culpa de la llegada de los europeos, cuando no el rol de aliado en la causa general indígena en su contra), algunos grupos de la Alta Amazonía incorporan en sus mitos una imagen ambigua de los blancos, como creadores al igual que sus divinidades y poseedores de conocimientos tecnológicos; o al contrario, como criaturas de los poderes maléficos, no-humanos, imagen en algunos casos incluso debida a errores propios (Santos 1992: 279-304). En Brasil, Melatti (2007: 261-270) y Viveiros de Castro (2000, en Melatti 2007) entre otros, también recogieron y analizaron relatos de distintos grupos que explican el origen de la desigualdad entre indios y blancos como una mala opción tecnológica, con sus variantes positivas en términos sociales. En el norte amazónico, bajo la dirección de Bruce Albert y Alcida Rita Ramos (2002), un grupo de amazonistas presentan la gran diversidad de interpretaciones de los hechos de los blancos, de formas de representación y de domesticación simbólica y ritual de su alteridad, así como de neutralización de sus poderes nefastos por parte de los grupos indígenas. Entre algunos grupos fronterizos del occidente ecuatoriano, como el tsachila, las fuerzas coloniales ocupan un lugar destacado en sus historias míticas en tanto defensoras ante ataques de otros grupos enemigos (Ventura 2012: 78-80); aunque también su contrario, como portadoras de graves enfermedades, como observaremos más adelante. Sin embargo, aun sin ser relatos sistemáticos de guerra, el trauma infligido y la transformación derivada, a veces radical, de estas sociedades, diezmadas o reconstituidas, aparece bajo formas distintas en sus narraciones. Y en gran parte de ellas, la presencia colonial convive con un tipo de calamidades que occidente ha calificado de naturales, que emergen de forma clara y recurrente en la mitología amerindia.

Las calamidades, “naturales”, o infligidas por humanos, pueden ser fuente de ansiedades, y algunas sociedades las reviven y superan en profetismos catárticos –de los que un ejemplo paradigmático lo ofrecen las sociedades tupi-guaraníes–, o en actos rituales de metamorfosis –como las bodas colectivas del pueblo chachi, también del occidente ecuatoriano, analizadas por Istvan Praet (2009)–. Un buen número de sociedades explican los desastres en términos de degeneración social y moral –como la urarina de la Amazonía peruana (Walker 2019)–, o en términos de desequilibrio cósmico respecto a la relación entre humanos y no-humanos –como la q'eqchi' de Guatemala y Belice (Permanto 2019), o la yanomami (Kopenawa y Albert 2023)–. La degeneración y regeneración de mundos, junto a reformulaciones de la humanidad, conforman, de hecho, un argumento recurrente en las mitologías amerindias, que, ya sea en forma de estratos de mundos sucesivos superpuestos, o bajo la modalidad del diluvio u otros cataclismos exterminadores, dan pie a renacimientos (Danowski y Viveiros de Castro 2019: 141). Precisamente, en algunas sociedades los cambios bruscos han servido para delimitar ciclos en su pasado, como en los casos bien documentados del mundo quechua y otros grupos de la frontera de colonización, donde la historia es también vivida como un proceso de transformación traumática (Taylor 1996, 1997).

## 3. Refugios coloniales, movilidades preventivas y constitutivas

Sabemos que algunos habitantes de la región amazónica ecuatoriana habían respondido a la presión colonial buscando refugio en las áreas interfluviales (Taylor 1988: 111) y también que un considerable número de grupos en la Alta Amazonía, entre los que destacan los antepasados de las poblaciones shuar, respondieron con revueltas, intermitentes, en toda la Colonia (Taylor 1988, 1999).

Sin embargo, la mayoría de los grupos del occidente andino no respondieron a la violencia colonial sublevándose. Este fue el caso del pueblo chachi, cuyos antepasados, según el relato mítico de Tutsa, habrían abandonado el altiplano andino para refugiarse en Pueblo Viejo de Cayapas, en la selva noroccidental del Ecuador (Carrasco 1988: 15-24; Barrett 1994: 33-39). Gracias a Frank Salomon (1997) conocemos la compleja situación multiétnica de la región de los yumbos durante la colonia española, articulada internamente y con la administración colonial, con períodos de mayor autonomía, que dieron lugar a procesos de integración y de etnogénesis. La pormenorizada documentación de este autor muestra, junto al entramado de intercambios, alianzas y movilidad, la frecuente dispersión y retirada de los pueblos de la región en busca de refugio a lugares menos accesibles ante la presión colonial. Este es el caso de la población tsachila, que cuenta actualmente con unas 3.000 personas repartidas en siete comunas alrededor de Santo Domingo de los Tsachila. Según Salomon (1997: 110), es fruto de una etnogénesis, en la que los “yumbos meridionales” fueron absorbidos por un grupo conocido en las crónicas como “colorados”, nombre descriptivo dada la ubicación, de los primeros, en las tierras bajas, y la costumbre, de los segundos, de pintarse el cuerpo y el cabello de rojo con achiote. Esta etnogénesis fue la respuesta a una drástica reducción del número y diversidad de grupos al oeste de los Andes a mediados del siglo XVIII. A su vez, según investigaciones arqueológicas y lingüísticas, estos grupos habrían llegado al Pacífico ecuatoriano como resultado de migraciones precolombinas de pueblos que hablaban una lengua proto-barbacoa, desde donde se habrían acercado a las faldas andinas (Lippi 2004; Ventura 2018).

Varios informes de las misiones mencionan la dispersión de los “indios” cada vez que el cobrador de tributos anunciaba su llegada. Esta fue la justificación de los padres jesuitas para entrar en la reducción de los Colorados, tras una petición explícita de los implicados (en Velasco 1841, con probable referencia a 1592, citado por Heredia 1940). Una de las fuentes coloniales de este grupo se refiere precisamente a esta forma de respuesta que deseo tratar; es Frank Salomon quien transcribe la carta que Açensio Bibili, uno de los líderes del grupo, había enviado al padre dominico Collado en 1754, para excusar su retirada en prevención de una nueva extorsión tributaria:

“Padre mio aqui me anotificaron que benia Ormasa vuelta para aca y si acaso biniese tengo de cierto que no nos aliara a ninguna de nosotros si VS paterd viene solo sera bien resebido dentro de nuestros corasones que asi 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 viniese Ormasa no nos aliaran 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 aderesar los caminos y tambien la yglesia padre mio çiempre tendremos lo dicho que VS benga hasta la pascua del espiritu santo porque de estar nuesttas 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 mu° an° [i.e. guarde muchos años] para nuestro alivio santo domingo y Marso 22 de 754” (citado en Salomon 1997: 109-110).

Se trata aquí de un tipo de movilidad claramente preventiva, no vinculada a la enfermedad, tema que desarrollaremos más adelante. Pero escapar de la presión colonial –incluso aceptando la presencia misional–, no es la única explicación de la dinámica de movilidad presente en las formas culturales autóctonas. Los antepasados de los actuales tsachila participaron en la época precolombina y colonial, y siguen haciéndolo hoy en día, en redes de intercambio económico y simbólico, bajo la institución del chamanismo, para el aprendizaje chamánico (de técnicas, remedios, espíritus, conocimientos), y, como objeto último, la búsqueda de una *alteridad constituyente*, para retomar una expresión de Philippe Erikson (1986). Los intercambios chamánicos, ya descritos en los años 90 por Jean-Pierre Chaumeil (1994) desde el punto de vista amazónico, tienen lugar en el caso tsachila en el marco de iniciaciones y curaciones y se materializan también en intercambios de objetos rituales y hierbas curativas, en particular de ayahuasca (Ventura 2011a). Esto les permite sembrar sus parcelas con simientes de otros orígenes, y llenar sus mesas de curación con figuras, flechas, imágenes y espíritus exóticos de orígenes

remotos, y que, una vez domesticados, se convertirán en piezas clave de sus herramientas chamánicas, en el marco de una tradición étnica por definición extraterritorial, que refuerza la condición de posibilidad de la movilidad como respuesta a las crisis que intentamos exponer.

#### 4. Retirada y expulsión

La moderación tsachila que guía la mayoría de las prácticas culturales conduce a la resolución de conflictos mediante la retirada, en lugar de la confrontación abierta, como hemos visto respecto a las respuestas al embate colonial. En consecuencia, la indignación o el desacuerdo con personas no tsachila también se expresa hoy a menudo mediante el silencio y la deserción. Guardar silencio o salir sin dar explicaciones son actitudes que reflejan desacuerdo, como vimos cuando sus núcleos residenciales se desplazaron en el siglo XVIII a la llegada de los recaudadores de impuestos, y la etnografía contemporánea nos muestra otros tantos ejemplos de ello.

Además de las movilidades, preventivas, y a veces elocuentes, varios episodios de su pasado mítico exponen desplazamientos migratorios ante situaciones catastróficas, no tanto en busca de un cambio –como sí sería el caso de las migraciones tras un mundo o lugar mejor, de corte mesiánico–, sino como medio de hacer frente a una crisis (Ferret 2020). Algunos relatos tsachila explican cómo llegaron al territorio que ocupan hoy sus habitantes y exponen que en “los tiempos antiguos” (probablemente a finales del siglo XIX), *asan pe* (literal: excrementos de sangre), una enfermedad que se podría asociar con la disentería, asoló la región. Uno de los jefes (*miya*) más importantes del grupo que habitaba la región de Cocaniguas, Joaquín Zaracay, dirigió una migración colectiva a orillas del río Bua, donde actualmente reside la comunidad del mismo nombre. Entre las otras medidas profilácticas propuestas estaba la pintura corporal con achiote, común en otros contextos rituales, que les daba el color rojo que dio origen a su nombre colonial de colorados. Algunas versiones de este acontecimiento personifican a *asan pe* bajo la apariencia de un “hombre rico” que viene de lejos, mata a todos sin miramientos y los devora. En este caso, fue una mujer chamán quien los salvó:

“Asan pe era una persona que perseguía a los tsachila hasta su casa. Todos morían. Cuando le oían llegar, todas las familias huían a la selva. Encendían el fuego sólo para cocinar, para que él no los detectara por el olor. Cuando volvieron a una de las casas que habían abandonado, lo encontraron espiando; entró con la postura y el aspecto de un hombre rico, con las manos en la espalda. Golpeó con un palo a un perro que le seguía, que murió defecando sangre e inmediatamente lo devoró, como hacía con todos. De este modo, devoró a todos los miembros de una familia y, cuando hubo terminado, se tumbó en una hamaca dentro de la casa vacía. Los chamanes decidieron poner fin a la maldición con el ritual *mu kika*. Tenían que expulsarlo de la casa y enviarlo a su lejana tierra natal. Pero los chamanes varones no lo consiguieron. Había una mujer chamán –sus padres no tenían hijos y hacían que la joven aprendiera el oficio– que era la mejor, y dijo: ‘Los hombres no lo consiguieron; lucharé a mi manera de mujer’. Así que, entonando las palabras rituales, subió a lo alto de la casa y orinó por un agujero del tejado. Asan pe cayó de la hamaca gritando: ‘¡Está lloviendo, está lloviendo!’. Entonces todos los chamanes varones se unieron a los esfuerzos de la mujer y consiguieron sacarlo. Cantando las palabras del ritual y tocando el *banbutu* (un tipo de tambor), se lo llevaron lejos de la casa [...] En aquellos tiempos, cuando vivía Asan pe, mucha gente moría de esta manera. Ahora Asan pe ha sido arrojado al mar. Por eso la gente ya no muere de *asan pe*. Así termina la historia”<sup>2</sup>.

Observamos aquí un ejemplo paradigmático de movilidad preventiva (y resolutive) en el sentido aplicado por Guy Geltner (2021), quien, a partir del estudio de las movilidades post-pandémicas del siglo XVI, propone la salud cinética (*Kinetic health*) como concepto explicativo de movilidades históricas en tanto profilaxis comunitarias. Sin embargo, aunque en este relato la migración busca resolver un mal físico que azota sus cuerpos, y evitarlos en el futuro, en otros

<sup>2</sup> Ver *Asan pe tsachi* (el tsachi *asan pe*) en Calazación *et al.* (1985: 54-61).

es un representante del mundo blanco (un hombre rico) quien causa la calamidad y persigue a los tsachila; y como corolario, la enfermedad desaparece al ser lanzada al mar. La expulsión y alejamiento del mal zanja, junto al propio éxodo, el episodio doloroso.

## 5. Equilibrios latentes

El espacio cosmológico, tal como se entiende tradicionalmente, muestra una composición tripartita bastante extendida en las cosmo-geografías amerindias. Un mundo superior, donde se encuentran el sol (*yo*), la luna (*pe*), los pájaros (*pichula*), el Tsachi gigante (*wa Tsachi*), las estrellas (*tsabo*) y la madre de las estrellas (*tsabo ayan*, guardiana de las enfermedades), así como ciertos espíritus. A continuación, la tierra (*to*), hogar de los tsachila, los animales (*animaliya*), las plantas (*tape*) y los árboles (*chide*), así como ciertos espíritus (*oko*). El mundo subterráneo, hogar de los tsachi más pequeños (*mimiyo*), la madre de la tierra (*to ayan*), descrita bajo la apariencia de una tortuga, un caballo o un conejo, que hace temblar la tierra cuando se mueve, y la madre del jaguar (*kela ayan*), entre otros. Por último, el mar (*lamari*) se encuentra en un lugar indefinido, a veces bajo la tierra después de *to ayan*, a veces hacia el oeste; más allá del mar está el mundo de los muertos, *pipowa*, donde habitan los espíritus de los difuntos (*puyan oko*).

En este universo compuesto de lugares aparentemente bien delimitados, los espíritus, al igual que ciertos animales que supuestamente amenazan la convivencia, deben permanecer en su propio ámbito, pero el espacio por el que transitan los tsachila está lleno de vías de comunicación entre su mundo y el de los humanos. Los caminos que permiten a los seres espirituales pasar de un espacio a otro (como vimos en el relato de *asan pe*) aparecen repetidamente en su corpus mitológico y cosmológico, al igual que en muchos otros universos amerindios: los mitos del *suyun* (arco iris); el camino de plata que siguen los niños enviados al sol por los chamanes en tiempos de gran oscuridad (*neme kela*, el tigre de la oscuridad que comió al sol); el recorrido de las doce trampas para perdices que el sol sigue cada día para evitar que el jaguar de las tinieblas vuelva a comérselo; el trayecto hacia los cerros que permitió a los tsachila no morir (y renacer) durante la gran inundación (*mmapiya*); el hilo que guía el conocimiento de los chamanes (*pone sili*) al final del proceso de aprendizaje y que une la tierra con el mundo de los espíritus; el camino o enredadera (*sili*) que traza quien quiere enviar una enfermedad desde *tsabo ayan* (madre o guardiana de las enfermedades) a la tierra y que todo chamán debe ser capaz de borrar para curar a los enfermos; o la vía que une las almas de los muertos a *pipowa*, el mundo de los muertos, camino que seguirán cuando el chamán realice la ceremonia *tenka ereka* para enviarlas allí. En este inventario, que de ninguna manera es completo, podríamos incluir también el camino a Teto (Quito), de donde vinieron los primeros blancos (*fetola*, de río arriba) (Ventura 2004, 2011b, 2012), que marca también un espacio de transición entre territorios humanos (que incluyen presencia no humana peligrosa) cuya coexistencia era indeseable en la época de la colonización.

Antes de que se constituyeran las comunas según la legislación ecuatoriana en los años sesenta del siglo XX, el hábitat tsachila se organizaba en grupos de hogares dispersos, y cada vez que se establecía una pareja joven, se talaba una nueva sección de bosque y se construía una nueva casa. La facilidad con la que se podían construir casas permitía una práctica destinada a evitar conflictos: el traslado en caso de tensión entre vecinos, siempre preferible a la confrontación directa. Asimismo, hoy, cuando se cree que un lugar está habitado por espíritus molestos, la familia tsachila se va a bañar a otro sitio si se trata de un río, o incluso a vivir a otro lugar si los rituales chamánicos no consiguen que aquéllos se vayan. Incluso, cuando fallece un miembro de la familia, evitar la presencia del espíritu del difunto comporta mudarse, para no molestar al alma y como estrategia para desviar su atención. Un cambio de dormitorio o de puerta, o una nueva construcción de la casa, a veces a sólo unos metros de distancia, pueden ser suficientes.

Distanciarse de uno mismo o de un espíritu, alejarse de los males o hacerlos huir, expulsar las enfermedades, es congruente con una relación con la tierra que necesita marcar los límites donde cada uno puede permanecer sin molestar al otro, pero es mejor estar lejos cuando resulta peligroso. También en otros ámbitos la distancia (física y temporal) equivale a difuminar las relaciones (Ventura 2002). El carácter efímero de la residencia tradicional se ve, también,



reforzado por el léxico: ocupar un espacio, vivir en una casa, son acciones temporales. *Chun* significa tanto “vivir en” como “estar” en algún lugar, en la casa, en un momento determinado, o incluso “sentarse”. En el mismo sentido nos lo indican los modos de nominación humana (con nombres que cambian a lo largo de la vida), o incluso de espíritus (a los que se adjudican apodos para no llamar su atención), o formas lingüísticas evidenciales, que junto a un sistema complejo de miratividad obligan a señalar la relación del hablante con los eventos (Dickinson 2000; Ventura 2002, 2012) y, por ende, no hacen obvio a un hablante tsafiki pronunciar frases del tipo “Nosotros los tsachila siempre hemos vivido aquí”, dado que en el pasado el hablante no estaba en aquel lugar.

Por otra parte, alejar a un espíritu de su hogar, así como taponar el agujero por el que cruza de un espacio a otro, sin intentar destruirlo, es una práctica chamánica en plena vigencia, como hemos visto recientemente. Los dos ejemplos siguientes relatan catástrofes superadas después de que los chamanes alejaran a los espíritus nocivos que las provocaban.

Durante el terremoto de 2016 que sacudió Pedernales en la costa, de 7,8 grados en la escala de Richter, la región tsachila se vio gravemente afectada. En varias comunas, los chamanes se reunieron para organizar un ritual conjunto. Isidro Calazacón<sup>3</sup> reunió a unas cuarenta personas en la comuna de Cóngoma, entre ellas tres *ponela* (chamanes), para celebrar el *patso kika*, uno de los rituales de curación aún activos hoy en día, durante el cual los *ponela* toman *nepi* (ayahuasca, *Banisteriopsis caapi*). El primer día limpiaron a todos los presentes, y al día siguiente se pintaron con *mu* (achiote, *bixa orellana*) y *mali* (huito, *genipa americana*) mezclados con caucho, como hacían en las celebraciones tradicionales de este ritual; y esta vez también con carbón vegetal del árbol *boya*, ingrediente incorporado durante el aprendizaje de Isidro con los curanderos negros de San Lorenzo; al tercer día, el grupo se bañó en el río con una mezcla de hierbas y el chamán arrojó en él una figura en forma de tortuga, una de las formas que adopta *to ayan*, la madre de la tierra, atada con un cordel. Como hemos mencionado, es *to ayan* quien provoca los temblores cuando se mueve, por lo que, al alejarse, la tierra dejó de temblar.

Durante el zénit de la pandemia de coronavirus de 2019-2022, lo que evitó que los tsachila enfermaran gravemente fue la ingestión de mezclas tradicionales de hierbas curativas, pero Isidro también decidió celebrar *patso kika* para conjurarla. Esta vez se trataba de una figura dibujada en papel con forma de anaconda, que se arrojó al río el último día del ritual. El río se llevó así los males. La anaconda es la forma que veían los *ponela* cuando viajaban bajo los efectos del alucinógeno *nepi* encarnando la enfermedad Covid-19.

Pero no es sólo en las grandes crisis sanitarias o medioambientales donde observamos esta tendencia; la vida cotidiana también nos muestra desgracias que vienen del mundo de los espíritus y que se curan levantando una barrera protectora para evitar que entren en territorio humano: Isidro cuenta uno de sus rituales *patso kika* destinado a tapar con una mezcla de hierbas el agujero de una gran piedra que hay en medio de uno de los ríos cercanos a la comuna del Bua. Una piedra que durante sus sueños producidos por el *nepi* vio en forma de cerdo negro salvaje y que había causado la muerte de varios niños. Cuando lo taponó, aquél se quedó bajo el agua y nunca volvió –hasta el momento de la comunicación (mayo 2023)–. La misma historia se repite en varios cursos de agua y lagunas que albergan seres que amenazan la vida humana. En la comuna de Naranjos, era Wilinki, un ser de las aguas, quien les perseguía, en un episodio que ha quedado en el corpus mítico como Masara Mudu, ahora patrimonializado: hace unos diez años, un vecino de Naranjos perdió a uno de sus hijos a manos de un espíritu maligno (*yukan oko*) con apariencia humana (*tsachi kuwenta*, “como tsachi”), que emergía de un agujero (*foro*, una poza); un agujero que conectaba con la mítica brecha de la laguna y producía parálisis en los humanos. Debajo de la cavidad se oían ruidos aterradores, como el motor de un coche. El trabajo del chamán consistió en taponar aquella salida.

<sup>3</sup> Los nombres son ficticios para preservar su anonimato.

## 6. Territorialidad relacional, sedentarismo e incertidumbre

Irse, pues, o hacer que otros se vayan, construyendo barreras efímeras, o indicando los caminos a seguir como medio de resolver conflictos, es efectivamente una forma de territorialidad; una forma de territorialidad que Descola denomina cohabitación multiespecie, posible porque la relación con la tierra no gira en torno a una idea de propiedad ni conduce a ningún tipo de arraigo. En una ontología relacional como la que acabamos de esbozar, la relación con el territorio y con el cosmos no es tanto una relación con la tierra como con los seres que la habitan. Una relación en la que, siguiendo a Descola, “colectivos de humanos y colectivos de no-humanos, separados físicamente entre sí, pero concebidos como poseedores de instituciones similares, coexisten en un mismo espacio, no siempre sin conflicto, y mantienen entre sí toda una gama de relaciones que van desde el compartir hasta la hostilidad” (Descola 2018: 483). Se trata, por tanto, de una forma de concebir el espacio y el hábitat, con residencia más o menos permanente, pero no atada a lugares fijos, donde irse y moverse son siempre posibilidades para evitar los grandes desastres y los males de cada día.

Sin embargo, la sociedad tsachila tiene cada vez menos tierra libre que ocupar, poco espacio para abrir caminos a sus cohabitantes, ningún lugar al que recurrir cuando debe hacer frente a conflictos o problemas. Hoy la sequía y la contaminación de los ríos son amenazas reales y cotidianas a las que ya no pueden responder partiendo, y tampoco disponen de las herramientas legales y políticas para prevenir, ni reparar. Las limitaciones impuestas por su actual territorialización son cada vez más preocupantes; como dice Isidro: “los tsachila estamos acabando, ya no quedan árboles, no tenemos donde ir [...] estamos afincando, ya no tenemos donde...” (Cóngoma, mayo de 2023). Una adscripción territorial sin espacio abierto para moverse libremente, que desdibuja la posibilidad de una resolución correcta de sus males.

## 7. Referencias

- Albert, Bruce y Alcida Rita Ramos, orgs. 2002. *Pacificando o branco: cosmologías do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, Imprensa Oficial do Estado.
- Barrett, Samuel Alfred. 1994 (1925). *Los indios Cayapas del Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Calazacón, Catalina, Ignacio Calazacón, Maruja Calazacón, Dolores Orazona y Domingo Zaracay. 1985. *Ilusun. 50 leyendas de los indios colorados*. Guayaquil: Museo Antropológico y Pinacoteca, Banco Central del Ecuador, Serie monográfica 4.
- Carrasco, Eulalia. 1988. *El pueblo Chachi. El jeengume avanza*. Quito: Abya-Yala.
- Chaumeil, Jean-Pierre. 1994. “Las redes chamánicas contemporáneas y las relaciones interétnicas en el Alto Amazona”. *Revista de Antropología* 1 (1): 45-61.
- D’Onofrio, Salvatore. 2011. “Le retour de Lévi-Strauss: de la catastrophe à l’anthropologie”. *Cahiers d’Anthropologie Sociale* 7 (1): 61-76.
- Danowski, Déborah y Eduardo Viveiros de Castro. 2019 (2017). *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Descola, Philippe. 2018. “Anthropologie de la nature”. *L’Annuaire du Collège de France 2015-2016* 116: 481-497. <https://journals.openedition.org/annuaire-cdf/13058>.
- Dickinson, Connie S. 2000 “Mirativity in Tsafiki”. *Studies in Language* 24 (2): 379-421. <https://doi.org/10.1075/sl.24.2.06dic>.
- Erikson, Philippe. 1986. “Altérité, tatouage et anthropologie chez les Pano : la belliqueuse quête de soi”. *Journal de la Société des Américanistes* 72: 185-210. <https://doi.org/10.3406/jsa.1986.1003>.
- Ferret, Carole. 2020. “Introduction en nomadisant”. *Cahiers d’Anthropologie Sociale* 21 (2): 9-22.
- Geltner, Guy. 2021. “Kinetic Health: Ecologies and Mobilities of Prevention in Europe, c. 1100-1600”. *Mobilities* 16 (4): 553-568. <https://doi.org/10.1080/17450101.2021.1886572>.
- Heredia, José Félix. 1940. *La antigua provincia de Quito de la Compañía de Jesús y sus misiones entre infieles*. Guayaquil: Imprenta Gutemberg de E.A. Uzcátegui.
- Kopenawa, Davi y Bruce Albert. 2023 (2010). *La caída del cielo. Palabras de un chamán yanomami*. Madrid: Capitán Swing.



- Lévi-Strauss, Claude. 1955. *Tristes tropiques*. París: Plon.
- Lippi, Ronald D. 2004. "La expansión de las poblaciones barbacooas en el noroeste del Ecuador". *Revista de Arqueología del Área Intermedia* 6: 249-276.
- Melatti, Julio Cesar. 2007. *Índios do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Permanto, Stefan. 2019. "The End of Days: Climate Change, Mythistory, and Cosmological Notions of Regeneration", en *Indigenous Perceptions of the End of the World*, Rosalyn Bold, ed., pp. 71-90. Cham: Palgrave Macmillan, Palgrave Studies in Anthropology of Sustainability.
- Praet, Istvan. 2009. "Catastrophes and Weddings. Chachi Ritual as Metamorphosis". *Journal de la Société des Américanistes* 95 (2): 71-89. <https://doi.org/10.4000/jsa.12840>.
- Salomon, Frank. 1997. *Yumbos, Niguas y Tsachila o "Colorados" durante la Colonia Española. Ethnohistoria del Noroccidente de Pichincha*. Quito: Abya-Yala.
- Santos Granero, Fernando. 1992. *Ethnohistoria de la Alta Amazonía, siglos XV-XVIII*. Quito: Abya-Yala.
- Taylor, Anne Christine. 1988. *Al Este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII. Las vertientes orientales de los Andes septentrionales: de los Bracamoros a los Quijos*. Tomo II. Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro Cultural Abya-Yala.
- . 1996. "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. Quinto Encuentro Debate*, Pilar García Jordán et al., coords., pp. 397-408. 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.
- . 1999. "The Western Margins of Amazonia. From Early Sixteenth to the Early Nineteenth Century", en *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Vol. III South America. Part 2*, Frank Salomon y Stuart B. Schwartz, eds., pp. 188-256. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ventura i Oller, Montserrat. 2002. "Verdades relativas. Reflexiones en torno a la comprensión del mundo. El caso tsachila del Ecuador", en *Identidades, relaciones y contextos*, Joan Bestard Camps, comp., pp. 115-128. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- . 2004. "Sendas de unión entre mundos", en *Tierra Adentro, territorio indígena y percepción del entorno*, Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, eds., pp. 163-171. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA).
- . 2011a. "Redes chamánicas desde el punto de vista Tsachila". *Nuevo mundo, Mundos nuevos* 11. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.61200>.
- . 2011b. "Puntos de referencia, espacios de socialización en el Occidente Ecuatoriano". *Quader-ni di Thule* 30-31: 465-473.
- . 2012. *En el cruce de caminos. Identidad, cosmología y chamanismo Tsachila*. Quito: FLACSO / Abya-Yala / IFEA. Traducción del original: Ventura i Oller, Montserrat. 2009. *Identité, cosmologie et chamanisme des Tsachila de l'Équateur. À la croisée des chemins*. Paris : l'Harmattan.
- . 2018. "Al sur del lejano Oeste: marginalidad, ambivalencia y anacronismo en las clasificaciones culturales desde la perspectiva sur-barbacooa". *Revista Española de Antropología Americana* 48: 43-63. <https://doi.org/10.5209/REAA.63689>.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2000. "Os termos da outra história", en *Povos indígenas no Brasil 1996/2000*, Carlos Alberto Ricardo, ed., pp. 49-54. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Walker, Harry. 2019. "Fragile Time: The Redemptive Force of the Urarina Apocalypse", en *Indigenous Perceptions of the End of the World*, Rosalyn Bold, ed., pp. 51-70. Cham: Palgrave Macmillan, Palgrave Studies in Anthropology of Sustainability. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-13860-8\\_3](https://doi.org/10.1007/978-3-030-13860-8_3).