
10.

«Nos habéis aportado la humanidad». Una antropología de la vida y la muerte en una sociedad del occidente del Ecuador

Montserrat Ventura i Oller

Introducción

En 1940-42 Maurice Leenhardt relataba una conversación ya famosa mantenida con el viejo kanak Boesoou. El antropólogo y misionero preguntaba al anciano si sus enseñanzas les habían aportado el espíritu y él sin dilación respondía que no: «Nos habéis aportado el cuerpo» (Leenhardt, 1995 [1940-42], p. 72). Era un preludio de la idea de persona dividual, en términos de M. Strathern (1988), que años después desarrollaría la antropología oceanista. Para Leenhardt el kanak no tenía una representación completa de su cuerpo, porque no se había separado a sí mismo del mundo. Por esto el cuerpo no aparecía como uno de los elementos del individuo, no lo había singularizado. En la sociedad kanak, el *kamo*, «el que vive», era aplicable tanto a un animal, como a un vegetal, o a un personaje mítico mientras estuviera revestido de una cierta humanidad.

Si en los años treinta, después de los trabajos de Mauss (1950 [1938]), la antropología francesa se preocupaba por la universalidad de la noción de persona y la diversidad en sus atributos, podríamos establecer un paralelismo con la preocupación contemporánea de un sector de la antropología por la noción de humanidad; y creemos igualmente poder establecer un paralelismo en el efecto que una noción desarrollada en occidente como la de humanidad puede haber tenido en el proceso de colonización del imaginario de sociedades que, como la tsachila del Ecuador, no la delimitaban en los mismos términos; no al menos como centro de su ontología.

En la ontología tsachila tradicional encontramos la lógica del continuum propio de las sociedades clasificadas como animistas se-

gún el modo de identificación propuesto por Descola (2005). Humanidad compartida con otros seres, animales, vegetales, o espirituales, aunque con matices: como ocurre también en algunas regiones amazónicas, se trata de una relación de grado que no unifica el universo de lo humano, mas lo distribuye en una escala de intensidades, incluso reforzándolo, como veremos más adelante. Igualmente, una mirada atenta a su sistema ontológico y algunas de sus prácticas, nos permite sugerir que los tsachila sitúan la humanidad en un estadio destacado respecto del resto de los seres dentro de esta escala de intensidades característica del universo amerindio. Sin embargo, este esquema se ve sobreimpreso en algunos ámbitos por la acción de las misiones cristianas que desde el siglo XVI, y particularmente en el siglo XX, intervienen en la mentalidad indígena. Como veremos, algunos indicios sugieren que el dualismo naturalista llegado de la mano del cristianismo está aportando una humanidad individuada.

Para explicarlo, después de contextualizar la sociedad tsachila, nos detendremos en las categorías de seres, los componentes de la persona en aquellos atributos que constituyen la «humanidad», el mundo de los muertos y sus nuevas concepciones locales.

Los seres de la vida tsachila¹

La población tsachila (Santo Domingo de los Tsachila, tierras bajas occidentales, Costa del Ecuador), unas dos mil personas distribuidas en siete comunas intercaladas entre fincas rurales de propiedad no indígena, vive hoy del cultivo del plátano y en menor medida del cacao, el café y la piña, para consumo nacional. Mantiene una relativa igualdad interna, y aunque los chamanes tienen poder de facto, formalmente son regidos por los cabildos comunales elegidos anualmente y un gobernador que aglutina la etnia, elegido cada cuatro años. Los estatutos étnicos (el reglamento indígena) promueven la endogamia étnica y

1. Algunas partes del presente texto referentes a datos de la vida social y la ontología y el ritual tsachila han sido expuestas en otros trabajos; particularmente en Ventura (2006, 2012 y e.p.). Deseo agradecer a todos los hombres y mujeres tsachila que desde el inicio han contribuido con su hospitalidad y sabiduría a esta investigación. También a C. Dickinson por compartir su conocimiento.

dificultan la residencia no tsachila en las comunas, así como ejercen cierto control sobre las normas y prácticas conservadoras de la tradición. Algunos católicos y menos evangélicos, con fidelidades fluctuantes, conforman la vida espiritual de la comunidad, que acude con bastante asiduidad a sus chamanes y en menor medida a los de otras tradiciones culturales: indígenas andinos, amazónicos, costeños (tsachi), afroecuatorianos y mestizos. A su vez los chamanes prosiguen la tradición local de culminar su aprendizaje con chamanes del exterior, amazónicos, andinos, costeños o allende las fronteras estatales. La mayor parte de las familias siguen transmitiendo a su descendencia una posición en el mundo que otorga validez a su universo ético y cosmológico tradicional. Existe la educación bilingüe, de éxito limitado y la gran mayoría de la población no alcanza la enseñanza secundaria, menos aún la universitaria. La *modernidad* se materializa en algunos hábitos de las generaciones jóvenes, básicamente a nivel de atuendo corporal y del uso de medios de comunicación audiovisuales: de teléfonos móviles y televisión, en mucha menor medida de computadoras e internet, y de ritmos musicales estandarizados en el entorno rural mestizo, así como el transporte motorizado. Algunos jóvenes tsachila se relacionan con jóvenes indígenas y no indígenas de otras regiones, pero la vida cotidiana tiene lugar con pocos sobresaltos en el seno de las comunidades, en una sociedad que prefiere el *buen vivir* local a la excitación de una búsqueda con resultados inciertos en el exterior.

Tsachila significa referente de la humanidad. La acepción más aceptada es la de «gente (*tsachi*) + colectivo (*la*)», eventual contracción moderna de *tsatsachila* (gente de referencia). La capacidad referencial del término se observa en la mitología y la cosmología, donde existen seres míticos (*tsachi kuwenta*, «como tsachi») denominados asimismo *tsachi* sin ser miembros del grupo humano tsachila, que al igual que otros animales «de referencia» (*tsakela*, el jaguar, el *kela* —felino— más fuerte; *tsapini*, serpiente *Bothrox atrox*, la *pini* —serpiente— más mortífera de su entorno; *tsa ano*, plátano dominico, el *ano* —plátano— más consumido; *tsachina*, clase de *china*, abeja de miel) devienen el prototipo, el concepto universal de la especie, la suma de los atributos considerados distintivos por excelencia de la especie. Por esto los seres humanos son tsachila aún cuando pertenezcan a otro grupo étnico y el contexto es el que nos permitirá conocer de qué tsachi se trata, siendo tsachila, etnónimo, el término para des-

cribir a la gente de referencia. Cabe señalar que algunos tsachila han dado como posible etimología la que se obtiene de *chila* + *tsa*, donde la traducción generalizada sería «nosotros de referencia (*chila*, contracción del indicativo de primera persona plural *chikela*, constituido a partir de la primera persona singular femenino *chike*)», aunque según la lingüista Connie Dickinson (comentario personal), *chila* podría aquí también indicar «vida», con lo que el etnónimo equivaldría a «vida de referencia».

Según el diccionario digital en curso de elaboración por Piktsa, el grupo de investigadores del tsafiki coordinado por A. Aguavil y C. Dickinson, *tsa* significa, entre otras acepciones, «verdad, actual, completamente, cierto» y aparece, como acabamos de señalar, para designar especies representativas de su categoría: además de algunos ejemplos de especies animales, encontramos otras como *tsa sili* (la liana *pikiwa*, siendo *sili* liana, cabo, o línea), *tsa senko* (un tipo concreto de *senko*, ajo de monte), o *tsa tede* (la mano derecha, donde *tede* es mano, y que antaño designaba la mano dominante, ya fuera derecha o izquierda, y por influencia del castellano ha acabado indicando la mano derecha). *Tsa* podría comprenderse entonces como un indicativo «de referencia», como proponemos.

A diferencia de muchas lenguas occidentales, donde el conjunto de la humanidad se ha designado con el término propio del género masculino (hombre), en tsafiki no hay tal sobreposición: los hombres (masculino) o machos se designan con el término *unila*, mientras que las mujeres o hembras son designadas con el vocablo *sona*, distinción de género también visible en los pronombres personales; *la* (masculino), *chike* (femenino), o en los términos de parentesco: para distinguir *apa* (padre) de *ayan* (madre), o *ako* (hermano de varón) de *soki* (hermana de varón), *kayan* (hermano de mujer) y *miyan* (hermana de mujer), reunidos en el genérico *akola* (contracción probable de *akotala*, hermanos y hermanas), que nos muestran que el género es relevante para marcar la identidad de las personas y los animales, mas no en los espíritus (agenéricos en la denominación), también por excelencia acorporales; y que desde el punto de vista lingüístico no es relevante en la marcación de la humanidad.

Las plantas (*tape*) tienen una categoría muy precisa, actualmente bien activada por las curaciones chamánicas, que no recubre todo el reino vegetal, también poblado de árboles (*chide*), de los que a veces

se destaca uno de sus constituyentes según el objeto de su mención o uso: lianas (*sili*), flores (*luli*), hojas (*japisu*).

Tampoco existe un término único para el colectivo de los animales, que genéricamente son nombrados por la designación de raíz castellana *animalila*: a pesar de existir categorías claras para las aves (*pi-chu*) y los peces (*watsa*), ninguna de estas categorías son designadas con el prefijo *tsa*, de referencia. En cambio sí lo encontramos como especies de categorías tsachila más restringidas, cercanas a las familias o los subórdenes de las taxonomías linneanas, como los felinos (*kela*: *tsakela* es el jaguar, *na kela* el tigrillo) o las serpientes (*pini*: *tsapini*) antes mencionados, incluso dentro de los pescados (*tsawatsa*, pescado «dama», pero también *tsakere*, de *kere*, uno de los pescados más corrientes, «campeche»), pero no en todas, como en el ejemplo de los gusanos (*koro*: *chinikoro* gusano peludo, de dos cabezas; *otonkoro* pequeño gusano que reside en la madera seca, en los intestinos, protagonista de algunos mitos...).

Dentro del mundo animal, existe una distinción entre los animales comestibles y los que no lo son, y entre los vivos y los muertos o específicamente, entre los vivos y aquellos que ontológicamente ya no pertenecen al ámbito animal sino que forman parte de otra categoría, preparada para ser consumida por los tsachi: *peke* se utilizaba antaño para designar a la presa de caza viva o recién abatida, todavía entera, y actualmente este término se ha hecho extensivo a los animales domésticos también destinados al consumo. Bruce Moore en su diccionario (1966) no introduce el término *animali* (ni su colectivizador *animalila*) pero sí el de *peke* (en su transcripción, *péqué*), y a éste último lo define como «animales domésticos». Cuando el animal muerto ya está descuartizado y preparado para el consumo humano, se denomina *tsachika*. *Tsachika*, carne, también se utiliza para designar a la «carne» de la fruta (*papayo tsachika*: la carne o parte comestible de la papaya), aunque se usa también para especies no comestibles pero de utilidad doméstica, como la madera. Ahora bien, si *tsachika*, con su sufijo *ka* (fruto), indica un conjunto significativo de materia, se emplea también para referirse a la «carne» del cuerpo, tanto humano como animal, pudiendo así sugerir la idea de cuerpo como conjunto significativo (Ventura, 2012, pp. 68-69).

Tsafiki (la lengua, *fiki* —palabra, lengua, mensaje, noticia, rumor— de la población tsachila, o lengua de referencia según nuestra

propuesta) es el término para designar la forma como hablan los humanos de referencia (tsachila), y las otras lenguas son designadas por fórmulas propias, a menudo genéricas, como *feto fiki*, la lengua de los *feto*, los blancos, originalmente el castellano. Cabe señalar que *fiki* no es aplicable a las formas de hablar de otras comunidades de personas no humanas, como los animales o los espíritus, cuyas hablas se designan con otros términos: el habla de los animales se designa con el término genérico de *siyo*, marcando una distinción clara entre humanos y no humanos en uno de los atributos por excelencia de la humanidad, que es la comunicación. Ciertamente, la comunicación entre unos y otros es posible y fluida en el mundo mítico, donde los personajes se transforman y adquieren formas corporales humanas, y con ellas, buena parte de sus atributos.

En las categorías de interacción humana se encuentran pues también otros seres, genéricos como los *oko* (seres incorpóreos), o con identidad individual marcada (como *luban oko*, el espíritu rojo; o *son pura*), y el resto de *ayan* (madres, ancianas) de algunas especies animales (como *kela ayan*, madre del tigre) o del cosmos (como *tsabo ayan*, la madre de las estrellas; o *to ayan*, la madre de la tierra), que pueden tomar formas corpóreas cuando se aparecen a los humanos. Recordemos también algunos seres del mundo mítico, entre los que se encuentran los *wa tsachi*, personajes gigantes (de *wa*, grande), o los *tsanini tsachi* (de *tsanini*, pequeño). Estos últimos viven bajo tierra y conservan todas las características corporales, de atuendo, sociales y comportamentales de los tsachi, excepto que no poseen ano y al no poder defecar, deben limitarse a consumir el humo de la carne cazaada.

Tsachila pues, no es el único referente en el mundo pero sí la medida de muchas relaciones. Se trata de una humanidad relacional, no substantiva, visible en el sistema de transformaciones propio de la mitología, en la que seres no humanos, con atributos de humanidad, se aparecen como humanos a los humanos, entablan relaciones, a veces sexuales que incluso pueden conducir a la reproducción. Como en el caso shuar, ser humano no es una propiedad de una especie particular, sino una «posición relativa» por el hecho que un otro cualquiera «puede devenir humano cuando sea percibido como congénere, como miembro de la especie» (Taylor, 2006, p. 71). Ahora bien: estos personajes «como humanos» (*tsachi kuwenta*), tarde o temprano retoman su

forma no humana; retornan a sus apariencias cuando son «descubiertos», por indicios comportamentales delatores (como consumir gusanos, andar rastreados y tantos otros). En estos casos, la descendencia habida con personas tsachi adquiere también las formas no humanas de los progenitores no humanos, evidenciándose así que solo la «auténtica humanidad» (aquella expresada en forma y en esencia, en interioridad y fisicalidad en términos de Descola, 2005), permanece completamente humana. Evidenciándose también que las relaciones entre humanos y no humanos, aunque posibles, no engendran seres mixtos en el mundo mítico (Ventura, 2008 y 2010) y a la vez, que la humanidad debe permanecer humana.

Philippe Descola (2005, pp. 83-202, 341-385) propone la definición de especie social como estructuradora de la diversidad interna en las sociedades animistas. Para él la humanidad, como especie social, comparte interioridad con los animales, con los que solo manifiesta una distinción de fisicalidades, representadas por el cuerpo y sus atributos, es decir, las costumbres comportamentales determinadas por los utilajes biológicos propios de cada especie, costumbres que subsisten en su cuerpo incluso cuando lo perciben como humano. La especies biológicas definidas según posibilidades reproductivas no tendrían sentido en una sociedad que no establece fronteras estancas entre humanos y no humanos. Ello no significa que las transformaciones de la mitología se trasladen automáticamente a la vida cotidiana, donde ningún tsachila dudaría a considerar antinatura el animalismo: el difunto M. Aguavil de la comuna de Naranjos era contundente en los años noventa, cuando se quejaba de las uniones matrimoniales entre tsachi y no tsachi: «Hoy en día uno se puede enamorar de cualquiera, menos de los animales».² Una metáfora de una actitud indeseable que muestra que a pesar de la fragilidad ontológica, y del riesgo mítico, la cotidianidad tsachila se esfuerza por distinguir la humanidad de otros seres de la vida.

2. Conversación con M. Aguavil, Naranjos, julio 1994. En todo el texto, las iniciales de nombres tsachila han sido cambiadas para mantener el anonimato.

Personas humanas

Los tsachila expresan el «pensamiento» por el corazón, como ocurre entre otros grupos amerindios (Surrallés, 2003). Todos los humanos están dotados de *tenka*: corazón, tórax, órgano físico; pero también capacidad de pensar: *tenka iton* = tonto, *tenka pun* = inteligente; y capacidad de actuar y de reaccionar: alma y movilidad; por último *tenka* se puede concebir también como la capacidad de producir emociones (un cierto número de expresiones que remiten a la emotividad están formadas partiendo de la raíz *ten*). De hecho, *tenka* remite directamente al órgano corporal visible y tangible ya que todos los animales que lo poseen corresponden exactamente a los que están dotados de una caja torácica, como los mamíferos y las aves, pero también de pulso vital, como los peces y los reptiles. Entre los personajes que interactúan con los humanos —de los cuales los más frecuentes en la mitología son los espíritus, los mamíferos y las aves— se encuentran también las serpientes, especialmente *tsapini* (*Bothrox atrox*) que suelen aparecer también como interlocutores de los humanos en los mitos, y que representan incluso espíritus auxiliares para algunos chamanes, es decir, que se comunican. De alguna forma, están dotadas de capacidad de razonamiento, es decir, aptitud para reaccionar frente a los acontecimientos y a las relaciones intersubjetivas en una interacción elemental (una serpiente que se cruza con un humano, se queda con los ojos fijos y luego huye). Desde cierto punto de vista, toda demostración del instinto de supervivencia de cualquier ser se atribuye a su *tenka*, y en este sentido el tratamiento es el mismo para los humanos (hombres y mujeres) y los animales. El reino vegetal, especialmente los grandes árboles tiene también *tenka*, por el hecho de tener las respuestas necesarias para asegurar su supervivencia en su entorno. La sola capacidad de moverse es suficiente para caracterizar el *tenka*, como demuestra la atribución de *tenka* a *To ayan* (la madre de la tierra), esta entidad que habita bajo la tierra y cuya única actividad conocida es moverse ligeramente de vez en cuando, provocando así los temblores de tierra o seísmos. De alguna forma, este *tenka* compartido varía en alcance y atribuciones según el ser que lo presente.

Una de las acepciones del *tenka* se superpone a la del *silon* (fuerza de la vida, vida consciente, la vida misma). El *silon* de un difunto puede regresar donde los vivos en forma de algún animal como el

agutí (guatuso) y su condición se descubre por sus hábitos humanos: acercarse mucho a la casa, pero también por su insipidez al ser cocinado y consumido. A diferencia del *tenka*, el *silón* es exclusivo de los humanos y de algunos animales, mientras que los grandes árboles no lo poseen. Los que tienen el *silón* más fuerte son los chamanes, que lo adquieren gracias a su capacidad de viajar hasta el sol.

Si el *tenka*, con el *silón*, aportan la sagacidad, la inteligencia, la conciencia y el instinto de supervivencia, el *mowin* es la capacidad de comunicación y la fuerza, concretamente la fuerza de atracción: *mowin* deriva de *mo* (deseo) y *win* (de *wino*, entrar) y el *mowin* más nombrado es el de los cazadores o los enamorados, necesitados de atraer. Pero, una vez más, este elemento no es exclusivo de los humanos. El *mowin* de los grandes árboles era antiguamente uno de los seres temibles en toda salida al monte. *Mowin* es descrito como una fuerza incorpórea y etérea, pero que puede hacer su aparición en forma humana cuando se hace visible. Distinta de los *oko* (espíritus), auténticos seres sin carne con una fuerte identidad. *Mowin* en cambio es una fuerza inherente a un ser, humano, animal, vegetal o espiritual, que puede eventualmente vagar en busca de un nuevo ser cuando el que lo albergaba muere o no está ya disponible, pero que no tiene vida independiente. Más que marcar la identidad de los individuos, el *mowin*, como parte constituyente de la persona, ofrece una posibilidad de relación entre los diferentes individuos de la misma categoría o de categorías diferentes y así resulta ser un elemento que permite a la persona participar en la vida social en sentido amplio, incluyendo en esta noción la relación tanto con tsachila como con individuos de otras especies.

Finalmente el cuerpo, *puka*, es el elemento más visible y una persona solo es considerada como tal a partir del momento en que su cuerpo está formado completamente, deviniendo *tsachi puka*. *Puka* hace referencia directamente a la completud; el mismo término es usado para nombrar los frutos y el sufijo *ka*, para todo lo que es redondo y completo. Ahora bien, el cuerpo no puede ser considerado como un simple contenedor de los constituyentes de la persona. Tiene una función primaria, tanto desde el punto de vista social e individual como cosmológico: en la mitología tsachila, sobre todo en los mitos transformacionales, parecería que el cuerpo hace el papel de funda. Pero, igual que en el sistema mitológico amazónico, y de algunas partes

andinas, no se puede considerar como una máscara que oculta esencias distintas, como se podría deducir a primera vista al ver las diversas actividades de los animales que se «disfrazan» de humanos o a la inversa. La ropa, el envoltorio, no cumple la función de tapar una identidad particular. Los seres no humanos se describen en los relatos como colectivos sociales, organizados en familias, cocinando, cazando, igual que los humanos. Pero, como expuso Descola (1986, p. 120) «el referente común a todos los seres de la naturaleza no es el hombre como especie, sino la humanidad como condición». Estos «personajes» exteriorizan un comportamiento social humano, pero no son humanos. Su diferencia es manifiesta, no en su apariencia corporal, sino a través de lo que él llama «esencia» y Viveiros de Castro (1996, p. 447) «habitus» y que se podría resumir como disposición afectiva que radica en el cuerpo y que determina una manera de actuar. Los animales transformados en humanos en la mitología y la cosmología no están ahí como metáforas de las personas; tal como ha señalado Surrallés (2003, pp. 197-200), no se trata de una creencia o un error, hecho que equivaldría a considerar el pensamiento indígena como una aberración; se trata realmente de la consideración de los seres no humanos como personas, con las que los humanos comparten algunos atributos, como la capacidad de comunicación y de existencia en sociedad, y que por ende comparten algunos atributos del *ser* humano.

Por otro lado, *tsachi puka*, el cuerpo humano, como vimos, se refiere tanto al cuerpo humano *tsachi* como al de los *feto* (blancos) o al de la gente de otro origen, pero nunca al de los animales, que serán designados por su término de especie identificador (*su puka*, cuerpo de perro), y aún menos al de los espíritus o la gente no humana, dada su incorporeidad constitutiva.

Si el cuerpo no es suficiente para marcar la humanidad, sus constituyentes tampoco son definitorios determinantes del ser *tsachi*. El cuerpo está compuesto de órganos —entre los cuales el corazón (*tenka*) tiene un rol clave, como hemos visto, en la constitución de la persona sin ser exclusivo de la humanidad—. También conforman el cuerpo la sangre (*asan*) y las venas y otras vías (*asan sili*) que permiten su circulación. La sangre atrae uno de los espíritus más perseverantes, *luban oko*, el espíritu rojo que busca permanentemente este líquido. Por esto las mujeres menstruantes o parturientas deben extremar precauciones, de la misma manera que deben hacerlo todas las

personas heridas y algunos animales: los perros que acompañan a los cazadores también corren el mismo riesgo de ser alcanzados por *luban oko* si desprenden sangre propia o de sus presas, y en este caso su debilidad se manifestaría perdiendo la cualidad de buenos asistentes de caza. Asimismo, las mujeres menstruantes pueden «contaminar» temporalmente y por ello deben evitar montar a caballo, pescar, sembrar o recolectar durante esos días para no debilitar así a los seres con los que entran en contacto (animales, plantas o frutos), e incluso abstenerse de relaciones sexuales para no dañar la capacidad urinaria de sus parejas, prevenciones bien extendidas por el planeta como ha demostrado F. Héritier (1996). En el caso tsachila podría considerarse un vector de relación que al fluir entre cuerpos puede perturbar la posición inestable (Vilaça, 2005, 2011) de las personas humanas respecto de algunos espíritus, o de algunos animales y plantas respecto de los humanos, o de mujeres respecto de hombres. Sin embargo, a diferencia de otros grupos amerindios como los Guna de Panamá (ver Martínez Mauri, en este volumen), la sangre no es portadora de esencia ni constituyente identitario. Dado que en la tradición los males penetran en el cuerpo y lo corroen mediante objetos punzantes, hasta entrados los años noventa los tsachila eran reacios a toda intervención médica que implicara penetración del cuerpo, ya fuera inyección u operación quirúrgica. Otra muestra de la individualidad de las personas, en este caso humanas, cuya estabilidad se ve alterada por la penetración de substancias procedentes de la interioridad de otros seres, humanos o no humanos. Sin embargo, la biomedicina se ha hecho más cotidiana en sus vidas y cuando una persona enferma con algún tipo de anemia y necesita por prescripción médica transfusiones, esta incorporación no causa dificultades mayores: los tsachila buscan donantes entre los familiares más próximos, aduciendo razones económicas, puesto que en Ecuador los enfermos deben pagar las «pintas» de sangre cuando no las aportan de su entorno inmediato. Un tsachila con sangre de un *no tsachi* no deja por ello de serlo. B. Aguavil³ nos explicaba en 2016 que la identidad no está en la sangre y las formas de ser, que se adquieren con la socialización, también vienen «de familia», se transmiten «por descendencia» pero ésta no se ubica en la sangre. Recorde-

3. Conversación con B. Aguavil en Cóngoma, noviembre 2016.

mos, por otro lado, que en el acto reproductivo, la participación de la mujer en la constitución del nuevo ser es mínima, reducida a la del contenedor y que es el semen masculino el generador de la esencia del nuevo ser (Ventura, 2012, pp. 98-106). Y recordemos también que ni el fenotipo ni la sangre son destacados al considerar la transmisión de las identidades, en una sociedad marcada por las relaciones interétnicas, las *mezclas* y las adopciones en su sistema de reproducción social (2008 y 2010; Ventura *et al.*, 2014).

Marcar la humanidad

Dada la fragilidad del «cuerpo» y la facilidad del paso de una apariencia corporal a otra en la mitología, los límites de la humanidad tsachila son particularmente vulnerables. En realidad, como hemos expuesto, el cuerpo en la mitología tsachila no es un marcador identitario que distinguiría por sí solo a los humanos del resto de los seres, o a los humanos de los demás humanos; y puesto que el cuerpo no basta para marcar una identidad humana diferencial, los tsachila tienen un ritual, *Patso Kika* (hacer *patso*, «acorazar»), destinado a reafirmarla fortaleciendo el cuerpo.

La expresión *Patso Kika* se refiere a un ritual colectivo de curación que, aún en declive como el resto de rituales colectivos tradicionales, se sigue practicando en determinados hogares. Su objetivo último es cubrir el cuerpo con una suerte de «barrera» o «coraza» protectora una vez limpiado de toda «suciedad» o elemento ajeno causado por un «mal» espíritu. Las unidades familiares que participan en el ritual, unidas por lazos de parentesco o de vecindad, son víctimas colectivas de la misma dolencia, aunque los síntomas no son percibidos igual por todos sus miembros. Ello está en consonancia con la noción indígena de la enfermedad, aquí sí, coincidente en gran medida con la de tantos otros grupos indígenas de la región. Esta concepción va más allá de la vivencia física del mal en un cuerpo particular para incidir en los desequilibrios colectivos que la curación, igualmente colectiva, tratará de enmendar. La «barrera» consigue «engañar» a los espíritus, que de otro modo, por esta continuidad ontológica entre humanos y no humanos de la que ellos son partícipes, tienen tendencia a

incorporarse, ignorantes del débil límite identitario del envoltorio corporal. El ritual *Patso Kika* sería entonces una muestra de este esfuerzo que deben realizar los humanos para mantenerse como plenamente humanos y limpios de todo elemento ajeno, de esta humanidad restringida (Praet, 2014). El mismo esfuerzo que la antropología ha narrado en el ámbito de la marcación corporal (Taylor, 2003). *Patso Kika* consigue distinguir a la humanidad tsachila ante los espíritus y, gracias a sus trazos negros sobre la piel cobriza de achiote, consigue igualmente distinguir a los tsachila, referencia de la humanidad, del resto de humanos frente a los que se ha demostrado necesario diferenciarse, particularmente los otros grupos indígenas vecinos (chachi), la población afroecuatoriana y la mestiza, a la que antepone su presencia externa más visible: los trazos negros en la piel, conformadores a la par de su atuendo étnico «tradicional» (Ventura, 2006, 2012 y e.p.).

La vida humana más allá de la muerte

La vida tsachila presenta muchos momentos de incertidumbre. A «medio camino» antropológico entre los Andes y la Amazonía, la incorporación de la enfermedad difiere quizá equidistantemente también de aquellas. Según A. Kroeger y B. Freedman (1992, p. 213), el paso de la vida a la muerte en la Amazonía es breve: el estado de enfermedad se concebiría cuando las afecciones son ya graves en términos biomédicos, a la inversa de la región andina, donde el recurso al curandero o al médico son mucho más frecuentes y por problemas menores. Los tsachila saben cuidarse pequeñas afecciones pero no dudan en visitar el *pone* (chamán) o el médico cuando el mal persiste. El camino de la enfermedad a la muerte no suele ser rápido. Y aunque prima el olvido de los difuntos, tampoco siempre es fácil el tránsito al más allá.

Antaño los féretros eran enterrados en las casas, envueltos en latas de pambil; un hilo unía su mano dispuesta en el corazón hasta lo más alto del tejado marcando el camino para que el *tenka* del difunto pudiera salir hacia Pipowa, el mundo de los muertos. Cuando se trataba del cabeza de familia, las residencias eran abandonadas, y las familias regresaban a visitarlo solo durante el día y mientras el hilo siguiera entero. Actualmente los tsachila entierran a sus muertos en los

cementerios que rodean las comunas, pero algunos hogares mantienen la costumbre de atar un hilo a un pequeño tejado que cubre las tumbas. No abandonan sus hogares pero se trasladan temporalmente a casa de un familiar o reorganizan el espacio interior por las mismas razones: evitar que el *tenka* del difunto insista en quedarse con sus allegados, algo que a pesar de todo a veces ocurre. Los familiares más cercanos oyen ruidos en la noche, animales que se acercan extrañamente a los hogares. Algunas veces lo abaten, preparan y cocinan, con el cuidado de probar su carne antes de consumirlo: si es insípido, es señal que no era una verdadera presa. Ya sabemos que en su mitología existen abundantes transformaciones entre humanos, animales y espíritus, y en la vida cotidiana una de las manifestaciones de este sistema es la manifestación del *tenka* de los difuntos en forma animal, aunque a menudo se limita a una presencia incorpórea sonora. En estas circunstancias será necesario realizar la ceremonia de *tenka ereka* para ayudar el *tenka* a salir del mundo de los vivos y alcanzar Pipowa, ya para no regresar. Recordemos que en la sociedad tsachila no solo no existe el culto a los antepasados sino que hay un esfuerzo cultural real para olvidarlos, desde los rituales destinados a la separación hasta un verdadero olvido de sus nombres.

Pipowa, el lugar al que acuden los difuntos tsachila, es descrito como una sociedad ideal: en una selva frondosa abundan los animales de caza, reinan la alegría y las fiestas. Por esto es importante acompañar el cuerpo con comida y fósforos, para que el alma del difunto pueda cocinar tal exhuberancia de bienes, como narraba B. Calazacón: «están entre montaña, hay bastante cacería, saíno, puerco bravo, pescado, río, si hay bastante comida...».⁴ Y esta vida edénica será puesta de relieve por el *pone* en la celebración del *tenka ereka*: el *pone* hablará al *tenka* del difunto, le recordará, si es hombre, que en Pipowa hay mujeres bonitas, hay la familia, carne de monte, música, y le ofrecerá trago para que se anime en el camino; un camino de viento, o un río por el que se transita en canoa hasta llegar al destino final, un paraíso más allá del mar.

4. Conversación con B. Calazacón, *pone* (chamán), Cóngoma, agosto 1996.

Nos habéis aportado la humanidad

La religión católica penetró hace varios siglos en la sociedad tsachila. Disponemos de documentación colonial sobre las misiones jesuitas de los Colorados desde 1592 y de evidencias que sugieren la conversión de algunos Colorados hacia el 1754 (Salomon, 1997, pp. 109-110). Sabemos que desde principios de siglo XX los padres realizaban visitas a las estancias tsachila cada lustro. Y tenemos constancia de que en la segunda mitad de siglo, además de la relación permanente con la iglesia católica, se instalaron pastores evangélicos en San Miguel y en la comuna de Búa primero, en Cóngoma y otras comunas más tarde. Últimamente además han proliferado algunas iglesias más minoritarias, como la adventista, el Buen Pastor, los Testigos de Jehová, o los Pentecostales. Algunos pocos tsachila son fieles seguidores de una u otra de estas confesiones, acuden a las misas o a los cultos, pero muchos tsachila que alguna vez se han convertido transitan de una a otra confesión, permanecen un tiempo sin ninguna, regresan... En palabras de A. Villarreal, pastor evangelista que residió en la comuna de Búa entre 1954 y 1966: «el diablo hace milagros también, tiene bien cogida la gente, se presenta bonito pero hay que tener mucho cuidado... no hay como contrarrestar esa fuerza... alaban a dios de labios, aparentan con palabras».⁵ Podríamos aventurar, aunque en este espacio no lo podemos argumentar, que fuera de algunas manifestaciones externas de esta penetración religiosa —como llevar o no pantalón y aretes las mujeres, o fumar, tomar y bailar en las fiestas, o la creencia en los maleficios chamánicos—, el cristianismo ha aportado nominalmente la idea de un Dios todopoderoso y ha multiplicado los destinos post-mortem, pero también una humanidad que ya no es compartida, características destacadas por la antropología en otros grupos cristianizados de las tierras bajas de América del Sur (Pollock, 1993, Taylor, 1981 y Rivière, 1981 *in* Vilaça, 2016). En nuestra búsqueda de las concepciones sobre el más allá, mujeres y hombres tsachila respondían por igual de forma dubitativa, como intuyendo la incongruencia de su respuesta, que sus muertos van a distintos lugares: a Pipowa, al *pantion* (cementerio), al cielo, pero no solo a uno de ellos. El cielo era simultá-

5. Conversación con Abdón Villareal en Santo Domingo de los Tsachila, noviembre 2016.

neamente el edén cristiano —parcialmente solapado con Pipowa— y aquella región de su cosmología correspondiente al «mundo de arriba», donde viven los *wa tsachi*, así como los animales voladores, el sol, la luna y las estrellas, tan importantes en su mitología. El *pantion* era un lugar físico, que a diferencia de los entierros antiguos, permitía prolongar la presencia de los difuntos en la cotidianidad de los vivos, un poco más, al menos, que los discretos entierros tradicionales bajo la vivienda abandonada. Menos problemática parecía la descripción de Pipowa en los años noventa del siglo XX, que se correspondía con la tierra edénica relatada a finales del siglo XIX por los primeros etnógrafos que visitaron la sociedad tsachila, como Charles Wiener (1885, p. 274). Sin embargo también este lugar parece haber dado un tumbó fundamental.

En efecto, según la interpretación aceptada por algunos tsachila católicos, los muertos acuden como antaño a Pipowa, que es tal cual lo describían los antiguos, abundante en cacería y alegrías. Pero no es un lugar definitivo: allí llegará Dios el día del Juicio final a llevarse a los Tsachi a la vida eterna. En cambio N. Aguavil, evangelista, narra una visión onírica de Pipowa donde las personas andaban levitando, sin rozar la tierra.⁶ En los confines de nuestra «tierra verde», en Pipowa todo era amarillo, sin árboles ni animales; no se oía hablar, ni cantar ni reír: dominaba un ruido «como el murmullo constante de una colmena de abejas», y toda la vida era humana, solo humana: personas humanas y sus casas de pambil formando ciudades, sin mundo animal ni vegetal. Porque los evangelistas ya no acuden al mundo de los muertos antiguos sino a un edén bíblico, muchos tsachila deben encontrar igualmente un lugar donde imaginar el destino de sus abuelos no convertidos. Pero incluso este destino antiguo se ha transformado y en la colonización de este imaginario no es el mundo espiritual el que ha cambiado, no es un dios que ha substituido a los espíritus, sino un ser humano que ha prevalecido en un más allá del que el resto de seres, necesarios a la definición relational de la humanidad, han sido evacuados. Se erige, en solitario, una nueva humanidad individuada.

6. Conversación con N. Aguavil, Cóngoma, noviembre de 2016.

A modo de conclusión

Dada la diversidad interna (Ventura, 2000) y la dinámica social, nos resulta imposible aventurar una definición colectiva, unitaria y estática de humanidad en una sociedad donde conviven generaciones que recuerdan un mundo previo a la expansión religiosa, a la penetración masiva de la sociedad nacional, con aquellas que han nacido con la entrada de los medios de comunicación y transporte, el sistema educativo, la permanente acción de organizaciones no gubernamentales y de programas estatales de desarrollo económico y social, y de proyectos científicos nacionales e internacionales con todos sus agentes. Pero nos resulta también difícil porque una misma persona puede imaginar versiones distintas de humanidad en distintos contextos y momentos.

Decíamos en la introducción que una mirada atenta a su sistema ontológico nos permitiría sugerir que los tsachila sitúan la humanidad en un estadio destacado respecto del resto de los seres, siempre dentro de esta escala de intensidades característica del universo amerindio. Este lugar privilegiado no les otorga, sin embargo, una situación de dominación respecto a otras entidades. Excepto perros domésticos de caza y compañía, y la cría de gallinas y algún chancho (si exceptuamos casos aislados que han iniciado la cría de ganado vacuno), los tsachila no crían animales domésticos y su relación con el mundo animal sigue estando en un punto intermedio de la línea predatoria: cazan y a pesar de la desaparición de los grandes predadores de la selva, siguen actuando con sigilo ante eventuales seres que les podrían dañar. Asimismo, hace ya algunas décadas que cultivan plátano, cacao, café y otros productos para el comercio local, pero permanecen lejos de la mirada dominante sobre el medio vegetal propia de la agricultura intensiva de sus vecinos agricultores, hacendados o pequeñas unidades campesinas. El cuidado del escaso bosque selvático que les resta sigue próximo al sistema de intercambio con los seres del entorno que recogíamos más arriba. Sus espíritus de antaño permanecen paralelamente a (y no en cohorte con) el dios supremo cristiano y el poder de este último es a veces más parangonado con el de los chamanes que con el de aquéllos. El ser humano no está a medio camino de la divinidad y los animales como ocurrió en la gran cadena del ser occidental hasta la expansión del racionalismo y la ciencia. Ocupa un lugar destacado,

en la medida que es referencia de la vida y la muerte tsachila. Y para asegurar este lugar privilegiado, no siempre obvio al resto de seres, algunas prácticas rituales se encargan de reforzar sus fronteras. Un sistema ritual tradicional y vivo, que no anula, sino que refuerza, el carácter relacional del ser humano, la humanidad compartida. Sin embargo cada vez más algunos indicios sugieren que el dualismo naturalista, llegado de la mano del cristianismo, está aportando una humanidad individuada. Una aportación señalada recientemente por Vilaça (2016): la cristiandad se ha caracterizado por una moralidad específica y una percepción individualizada de la persona, ambas características con efectos directos en el universo indígena relacional. Una humanidad que en una parte de la sociedad tsachila puede ya vivir desconectada en el mundo de los muertos.

Referencias bibliográficas

- Descola, Ph. (1986), *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Maison des Sciences de l'Homme, París.
- (2005), *Par-delà nature et culture*, Gallimard, París.
- Héritier, F. (1996), *Masculin / Féminin*, Odile Jacob, París.
- Kroeger, A. y F. Barbira-Freedmann (1992), *La lucha por la salud en el Alto Amazonas y en los Andes*, Abya-Yala, Quito.
- Leenhardt, M (1995 [1940-1941; 1941-1942]), «La persona melanésia» en *La persona a les societats primitives*, ICA / Icaria, Barcelona, pp. 41-80.
- Mauss, M. (1950 [1938]), «Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi"», *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, París, pp. 331-362.
- Moore, B. (1966), *Diccionario Castellano - Colorado / Colorado - Castellano*, Instituto Lingüístico de Verano, Quito.
- Praet, I. (2014), *Animism and the question of life*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Salomon, F. (1997), *Yumbos, Niguas y Tsachila o «Colorados» durante la Colonia Española. Etnohistoria del Noroccidente de Pichincha*, Abya-Yala, Quito.
- Strathern, M. (1988), *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley.
- Surrallés, A. (2003), *Au coeur du sens. Perception, affectivité, action chez les*

- Candoshi*, CNRS Éditions/ Éditions de la maison des sciences de l'homme, París.
- Taylor, A. Ch. (2003), «Les masques de la mémoire. Essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro», *L'Homme*, 165, pp. 223-248.
- (2006), «Devenir Jivaro. Le statut de l'homicide guerrier en Amazonie», *Cahiers d'Anthropologie Sociale*, 2, pp. 67-84.
- Ventura i Oller, M. (2000), «Several Representations, Internal Diversity, One Singular People», *Social Anthropology*, 8 (1), pp. 61-67.
- (2006), «El cuerpo, marcador de la condición humana. El caso Tsachila del Ecuador», en B. Muñoz Gonzalez y J. López García (eds.), *Cuerpo y medicina. Textos y contextos culturales*, Cicón Ediciones, Cáceres, pp. 257-268.
- (2008), «Relaciones interespecies en las tierras bajas de América del Sur», en V. Stolcke y A. Coello (eds), *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XX)*, Edicions Bellaterra, Barcelona, pp. 113-129.
- (2010), «La transmisión de las identidades en la sociología y la cosmología Tsachila», en M. Ventura (ed.), *Fronteras y mestizajes. Sistemas de clasificación social en Europa, América y África*, Publicacions d'Antropologia Cultural, UAB, Bellaterra, pp. 141-150.
- (2012), *En el cruce de caminos. Identidad, cosmología y chamanismo Tsachila*, FLACSO / Abya-Yala / IFEA, Quito. Traducción del original francés: (2009), *Identité, cosmologie et chamanisme des Tsachila de l'Équateur. À la croisée des chemins*, L'Harmattan, París.
- (en prensa), «Marking out the bounds of humanity in Tsachila ritual», en J. J. Rivera Andía (ed.), *Non Humans in Amerindian South America*, Berghahn Books, Nueva York, Oxford.
- Ventura, M. et al. (2014), «Métissages: étude comparative des systèmes de classification sociale et politique», *Anthropologie et sociétés*, 38 (2).
- Vilaça, A. (2005), «Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities» *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 11, pp. 445-464.
- (2011), «Dividuality in Amazonia: God, the Devil, and the constitution of personhood in Wari' Christianity», *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 17, pp. 243-262.
- (2016), *Praying and preying. Christianity in Indigenous Amazonia*, University of California Press, Berkeley.
- Viveiros de Castro, E. (1996), «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio», *Mana*, 2 (2), pp. 115-144.
- Wiener, C. (1885), «Amazonas und Cordilleren», XI, *Globus* XLVII (8), pp. 273-279.