

Juan Andrés Jijón Porras, Marcos Octavio Labrada Ochoa y  
Juan Sebastián Mosquera Paredes

## La fiesta *Ka'sama* y la lucha por la pervivencia de una tradición

**RESUMEN:** La etnia tsáchila es un grupo indígena que habita las tierras bajas y noroccidentales de Ecuador, coincidente con las zonas rurales de la provincia de Santo Domingo de los Tsáchilas. Anualmente celebran la fiesta del *Ka'sama*, en tsa'fiki: «Nuevo Amanecer». Allí, las comunidades tsáchilas se reencuentran con sus raíces, familiares y amigos. El objetivo primordial es desearse buenos augurios, procurando un renacimiento colectivo. La fiesta está asociada a la «Semana Santa» cristiana y actualmente enfrenta problemáticas que dificultan su pervivencia, en un mundo cada vez más globalizado, en el que los grupos indígenas representan, constantemente, un atractivo exótico y folclórico.

**PALABRAS CLAVE:** Ecuador; Indios colorados; Ancestralidad; Salvaguardia; Patrimonio Cultural Inmaterial.

## The *Ka'sama* festival and the struggle for the survival of a tradition

**ABSTRACT:** The Tsachila people belong to an indigenous ethnic group that inhabits the lowlands and northwestern Ecuador, coinciding with the rural areas of the province of Santo Domingo de los Tsachilas. Annually, they celebrate the *Ka'sama* festival, in tsa'fiki: "New Dawn". There the Tsachila communities reunite with their roots, family and friends. Their primary objective is to wish each other good omens, seeking a collective rebirth. The festival is associated with the Christian "Holy Week" and currently struggles to endure, in an increasingly globalized world where indigenous groups constantly represent an exotic and folkloric appeal.

**KEYWORDS:** Ecuador; Colorados Indians; Ancestrality; Safeguard; Intangible Cultural Heritage.

► **Juan Andrés Jijón Porras**, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Ecuador. **Marcos Octavio Labrada Ochoa**, Universidad de Córdoba, España. **Juan Sebastián Mosquera Paredes**, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Ecuador. **Autor de correspondencia:** (✉) [juan.jijon@patrimoniocultural.gob.ec](mailto:juan.jijon@patrimoniocultural.gob.ec) — [iD http://orcid.org/0000-0002-5970-6206](https://orcid.org/0000-0002-5970-6206).

## Introducción

El *Ka'sama* en ocasiones también denominado como *wa ma* o *Wama* o *Ka'sama-Wama*, todas ellas expresiones en lengua tsa'fiki, es considerada la celebración más grande e importante de toda la etnia tsáchila (Aguavil 2013; Barriga Medina y de la Torre Veintimilla 2016; Romero Caizaguano 2019), una de las quince nacionalidades indígenas del actual Ecuador (Ministerio Coordinador de Patrimonio 2011). Sin embargo, debido a la fuerte colonización agrícola que afectó al territorio tsáchila en la década de 1960, incluido su régimen de propiedad comunal y sus costumbres (Aguavil 2018), esta fiesta tradicional dejó de celebrarse por un período de tres decenios, retomándose la misma en 1998, gracias a la iniciativa de una organización juvenil de la Comuna tsáchila de Chigüilpe (Aguavil 2013, pp. 101-104).

En el presente, el *Ka'sama*, que en castellano se suele traducir como «Nuevo día» o «Nuevo amanecer», o incluso «Nuevo año» (Aguavil 2013, p. 101; Romero Caizaguano 2019, pp. 22-23), se encuentra altamente permeado por aspectos seculares de carácter nocivo (Almachi Pullotasig 2018, pp. 96-97), los mismos que funcionan como elementos intrusivos y altamente desestructuradores de esta fiesta tradicional. En este contexto, durante los *Ka'sama* de los años 2018 y 2019, el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC), realizó una breve aproximación a la festividad, para conocer su estado y problemáticas actuales. La aproximación realizada tuvo en consideración un cuadro negativo, como el siguiente:

[...] el factor que más ha causado impacto en la nacionalidad [Tsáchila] es la adaptación a las reglas del mestizo, para recibir algún beneficio del gobierno local y nacional[,] por ejemplo[,] en el *Kasama*[,] que es una fiesta ancestral donde intentan mantener vivas las costumbres y tradiciones propias, pero para la realización de este «evento»[,] necesitan tener facturas y si no las tienen no les pueden ayudar a recibir algún beneficio por parte de las autoridades, de igual forma[,] se] menciona que la tecnología es otro factor que genera impactos negativos en las nuevas generaciones[,] debido a que adoptan nuevas tendencias y modas dejando de lado lo autóctono; aunque es beneficioso al momento de promover el turismo por vía Internet y para contactarse con turistas que decidan visitar la comuna, [...] [lo cual, desde cierta] perspectiva[,] constituiría un] [...] factor [...] beneficioso[,] porque ayuda a la promoción turística de los centro[s] culturales de [...] [las Comunas Tsáchilas] (Almachi Pullotasig 2018, pp. 96-97).

## Algunas generalidades sobre la nacionalidad tsáchila

En la actualidad, la etnia tsáchila habita en una rica región fluvial ubicada entre los Andes y la costa del Pacífico ecuatoriano, a una altitud promedio que va desde los 400 hasta los 500 m. s. n. m<sup>1</sup>, justo en medio de una selva subtropical que históricamente ha sido considerada como una tierra de gran fertilidad (Ventura i Oller 2012, p. 37) y propiciadora del modo de subsistencia característico de los Tsáchilas, basado, en sus orígenes, en la agricultura itinerante de roza y quema (Métraux 1950, pp. 14-15; Ventura i Oller 2018, p. 53). De acuerdo con varios autores, esta «ocupación actual» se habría comenzado a gestar en época colonial, entre los años 1592 y 1660 (Salomon 1997, p. 80; Gómez Rendón 2010, p. 79-97; 2013, p. 112; Ventura i Oller 2018, pp. 45-50), siendo parte de la propia etnogénesis, más o menos de tipo reciente, que se le suele atribuir a los Tsáchilas como pueblo (Lippi 2004, p. 266)<sup>2</sup>.

De forma general, las Comunas Tsáchilas se encuentran asentadas en las zonas rurales de la provincia de Santo Domingo de los Tsáchilas, también conocida como Santo Domingo de los Colorados. Al vivir en un área fronteriza y de paso, estos grupos humanos han mantenido diversas relaciones interétnicas con sus vecinos más cercanos —ya sean estos mestizos, afrodescendientes, blancos o incluso otros grupos indígenas, como los *chachis* o *cayapas*—, las cuales han desembocado tanto en conflictos históricos, como en interesantes asimilaciones culturales, sobre todo a nivel cosmológico (Praet 2009; Ventura i Oller 2011).

La nacionalidad tsáchila está conformada, hoy en día, por un total de siete Comunas, cada una de ellas con sus respectivos líderes locales o representantes de Cabildos, a saber: El Cóngoma, Los Naranjo, Colorados del Búa, El Poste, Perip, Chigüilpe y Otongo Mapalí. Hasta el año 1995, parece haber existido la Comuna Filomena Aguavil (o Tahuasa), cuya población debió haber sido asimilada por las otras Comunas antes mencionadas, su territorio, además, se ha perdido de forma íntegra (Cfr. Gómez Rendón 2013, pp. 4-ss; Calazacón et al. 2017, pp. 53-74). La población tsáchila, según los datos demográficos más

<sup>1</sup> Metros sobre el nivel del mar.

<sup>2</sup> Es importante acotar que en este trabajo no se pretende, en modo alguno, debatir en profundidad sobre los aspectos arqueológicos, históricos y lingüísticos asociados a los Tsáchilas.

recientes, oscilaría entre las 2,500 y las 2,965<sup>3</sup> personas, en todo el país (Gómez Rendón 2013, p. 4; Calzación et al. 2017, p. 53; Ventura i Oller 2018, p. 47). Producto de los efectos negativos que tuvo la colonización agrícola que tuvo lugar a finales de la década de 1950 y comienzos de la de 1960 (del pasado siglo XX) (Ciudad 1992, pp. 14-19), de las 9,060 hectáreas que aún se conservan bajo titularidad tsáchila —en ese entonces les fueron legalizadas casi veinte mil hectáreas (Gómez Rendón 2015, p. 4)—, la mayoría se distribuyen desigualmente entre El Cóngoma, Colorados del Búa, El Poste, Los Naranjos, Otongo Mapalí, Chigüilpe y Peripa. El actual territorio tsáchila constituye tan sólo una pequeña fracción del que fue ancestralmente, y se encuentra intensa y constantemente dividido por las tierras de los incesantes colonos, así como por el principal asentamiento urbano de la zona, la propia ciudad de Santo Domingo de los Colorados (Gómez Rendón 2013, p. 4) (ver tabla de comunas y territorios tsáchilas).

Comuna	Población		Territorio (en hectáreas)		Acuerdo Ministerial	Fecha de resolución	Fecha de adjudicación (efectiva)
	1995	2011	Adjudicado	En posesión			
El Cóngoma	475	520	2104 h	2104 h	No. 1738	8 de octubre de 1958	12 de mayo de 1961
Peripa	133	215	608 h	608 h	No. 3594	3 de diciembre de 1962	11 de diciembre de 1962
Chigüilpe	345	318	1231 h	1231 h	No. 5586	16 de febrero de 1963	15 de julio de 1963
Otongo Mapalí	98	207	1300 h	585 h	No. 2585	1958	26 de enero de 1964
Colorados del Búa	343	500	2885 h	2885	No. 1999	31 de julio de 1954	1 de octubre de 1965

<sup>3</sup> De acuerdo con datos de los propios tsáchilas, la población actual de la nacionalidad se aproxima, con mayor exactitud, a la cifra de 2399 habitantes (*Cfr.* Calzación et al. 2017, p. 55).

Los Naranjos	161	206	448 h	448 h	No. 217	11 de marzo de 1958	9 de julio de 1966
Filomena Aguavil (o Tahuasa)	36	0	198 h	0 h	Sin datos	26 de mayo de 1967	Sin datos
El Poste	205	356	1284 h	960 h	No. 1778	1 de julio de 1954	19 de julio de 1967
Totales	2396	2322	10058 h	8821 h	7	-	-

Tabla 1. Comunas y territorios tsáchilas. Elaborado por: Marcos Labrada, a partir de datos de Calazacón et al. 2017.

Esta etnia conserva, en pleno apogeo de la globalización, un sistema cosmogónico propio que se caracteriza por la presencia-reivindicación de aspectos simbólicos y estéticos bien diferenciables, los cuales suelen reforzarse sobre todo por medio de prácticas y redes tipo chamánicas (Ventura i Oller 2018, pp. 55-58). Al mismo tiempo, los Tsáchilas comparten «elementos» lingüísticos con otros grupos de habla barbaoca, pertenecientes al tronco macro-*chibcha*, ubicándose concretamente dentro del ámbito de las denominadas poblaciones barbaoca meridionales (PBM) (Cfr. Lippi 2004, p. 263; Curnow y Liddicoat 1998, p. 384). Su lengua, el *tsafiki*, *tsa'fiki* o *tsafiqui* —también referida por algunos lingüistas como *tsáchela*, *chono*, *campaz*, *satxila* o *colime*—, que significa «Palabra Verdadera», es, junto al *cuaiquer* o *koaiker* y el *cayapa* o *nigua*, una de las lenguas aún vivas del grupo barbaoca, de la ya citada familia lingüística *chibcha* (Loukotka 1968, pp. 233-253). Actualmente, y pese a cualquier esfuerzo, el *tsafiki*, al igual que otras manifestaciones culturales de los Tsáchilas, encara serios problemas en cuanto a su supervivencia y transmisión; de hecho, en 2010 fue incluida por la UNESCO como una de las lenguas del Ecuador y del mundo en riesgo de desaparición (Moseley 2010, pp. 96).

Sin duda, uno de los atributos más llamativos del grupo tsáchila lo constituye el uso del *mu* o achiote (*Bixa orellana*) como pintura-adorno corporal; aunque, hay que decirlo, el empleo de la *Bixa orellana* no es único de los indios Colorados o Tsáchilas del Ecuador, pues, tal y como lo han demostrado otros investigadores, representó, y aún representa, una práctica bastante común en

varios pueblos o sociedades indígenas de América (Donkin 1974, pp. 33-56<sup>4</sup>; Sol Montoya 1995, pp. 217-223), incluidos sus vecinos y parientes los *chachis* o *cayapas* (Barret 1925, p. 63; Murra 1948, p. 287; O’Neale 1949, pp. 78-124), ello por tan solo citar unos pocos ejemplos. Por ende, y tal y como lo señala R. Lippi (1998, p. 57), el etnónimo «Colorados» no puede ser interpretado, en el ámbito de las fuentes etnohistóricas, como de uso exclusivo para hacer mención al pueblo tsáchilas. En tal sentido, la correlación de este término, como sinónimo por excelencia de «lo tsáchila», podría ser, quizá, una «referencia» construida a partir de las relaciones más dinámicas que comenzaron a mantener los propios Tsáchilas con el resto del Ecuador, a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Tampoco hay que olvidar la posible influencia que en tal sentido pudieron tener los primeros estudios etnográficos de comienzos de la pasada centuria: nos referimos a los trabajos de Paul Rivet (1905), Rafael Karsten (1924), Wolfgang Von Hagen<sup>5</sup> (1939) y Antonio Santiana (1939) (Cfr. Juncosa 1988, pp. 7-9).

En línea con lo anterior, es importante aclarar que la creencia popular de que los Tsáchilas comenzaron a usar el *mu* o achiote, luego de que una devastadora epidemia diezmará a su población (Jijón 2018), parece ser un argumento poco convincente. De hecho, una de las primeras referencias de tipo etnográfica sobre el empleo de la *Bixa orellana* en los Tsáchilas, la de William Bennet Stevenson, en 1808, sólo hace mención a un uso con fines decorativos, y no asociado a procesos curativos y de protección contra enfermedades:

The indians of Santo Domingo are called fed colorados from the quantity of achiote with which their bodies are besmeared; in their persons they resemble the Malabas; as the dress of the men is composed of a pair of very short white drawers, and a white poncho about three quarters of a yard squares their hair is cut round and hangs like a mop, but It Is confined to the head with a fillet of silver lace, or a thin slip of sheet silver; round their necks, the small part of

<sup>4</sup> En su estudio publicado en 1974, R. A. Donkin contabilizó un total de 105 lugares donde las poblaciones indígenas del Nuevo Mundo usaban la *Bixa orellana*, entre los siglos XVI y XIX (Cfr. Donkin 1974, p. 36, Fig. 2).

<sup>5</sup> Fue precisamente Von Hagen (1988 [1939], pp. 81, 87) uno de los primeros en defender, desde un punto de vista académico, la idea que los Tsáchilas fueron bautizados como los “Colorados”, por los conquistadores españoles; cuestión que deber ser bien contextualizada, como ya se ha visto.

their arms, and below their knees, they wear other slips of silver, about an inch broad, and to the lower edge a great number of small silver drops hang loose, forming altogether a very pleasing appearance. The women wear a piece of flannel or cotton cloth, wrapped round the waist, and reaching below the knees, with a profusion of beads round their necks, wrists, and ankles: white and pale blue glass beads are held in great estimation among them; they plat their hair in long tresses, and allow them to hang loose (Stevenson 1808, pp. 432-433).

Otro viajero del siglo XIX, Santiago M. Basurco, hace alusión al uso del *mu* en el contexto de festejos y con una finalidad netamente decorativa:

Sin poner en duda su dinastía, no me conformé con la respuesta y pedí explicaciones a mis bogas. Por ello supe que tenía delante al Señor Gobernador de San Miguel, completamente teñido de achiote, preparándose para la fiesta, y que si estaba desnudo era debido al mucho calor que había y al estar atendiendo a sus quehaceres domésticos (Basurco 2011 [1891-1892], p. 295).

Por su parte, Paul Rivet, uno de los pioneros de la investigación etnográfica sobre los Tsáchilas, hace mención a la *Bixa orellana* únicamente como materia prima para el adorno corporal, con fines rituales (Rivet 1905, p. 188; 1988, pp. 11, 27)<sup>6</sup>. La célebre referencia, del propio Paul Rivet, sobre una gran epidemia, denominada el *huicho*, e identificada *a priori* como un episodio de o viruela, no registra el uso del *mu* o achiote para combatir a la misma (Rivet 1901, p. 116; 1905, pp. 194, 201-202; 1988, pp. 22, 39, 46-47). Siguiendo a Frank Salomon, y sin ser un hecho completamente demostrable, el «recuerdo colectivo» sobre dicha(s) epidemia(s) podría remontarse, tal vez, al periodo que va de 1580 a 1669, localizándose los acontecimientos en cuestión en los «[...] sectores segundo y tercero de la «provincia de Cansacoto» (...) [o de los] yndios colorados de la

<sup>6</sup> Lo que sí menciona Rivet, para combatir las fiebres, es el empleo del *nepi* (*Banisteriopsis caapi*) (Rivet 1988, p. 47).

provincia de los niguas [...]» (Salomon 1997, pp. 80-90), descripción esta que, hasta cierto punto, coincide con la del propio Rivet:

Primitivamente, los indios habrían vivido reunidos en un pueblecito llamado Cocanigua; pero una peste (sin duda la viruela) los habría diezmado. Solo dos familias habrían escapado y fundaron Santo Domingo y San Miguel, respectivamente. El señor Giacometti, habría encontrado en el transcurso de una exploración, restos de plantaciones de cacao y árboles frutales, en estado salvaje, y señalando, según él, el emplazamiento de este antiguo pueblito (Rivet 1905, p. 186; 1988, p. 22).

Wolfgang Von Hagen hace referencia al achiote o *mu* también como elemento de carácter simbólico, que es utilizado para decorar el cuerpo, resaltando, frente a otros grupos indígenas, su singularidad dentro del pueblo Tsáchila. Destaca, sobre todo, su uso en contextos festivos, en ritos de cacería e iniciación —tales como el *Kimfúdse-wáma* o ceremonia para perforarse la nariz— en prácticas funerarias e incluso llegó a advertir en el achiote una representación simbólica de la sangre (Von Hagen, 1988 [1939], pp. 87, 92-117).

Sin embargo, no debe descartarse el hecho de que el *mu* haya sido utilizado en el pasado —también en el presente— como un recurso para alejar a enfermedades como aquellas que en el siglo XVI azotaron en más de una ocasión a la etnia tsáchila. Por tanto, el achiote (*Bixa orellana*), entendido como una base fundamental de las pinturas corporales de los Tsáchilas, también puede ser considerado como un elemento protector y simbólico, frente a ciertos procesos que impliquen algún tipo de ruptura o cambio significativo a nivel social. Debido a esta razón, durante nuestros trabajos de campo, en las celebraciones de la *Ka'sama* de 2018 y 2019, realizamos un registro de las prácticas decorativas hoy en día practicadas por los indios Colorados (ver Figuras 1 y 2); la finalidad principal de este registro in situ, fue la de contar con elementos etnográficos para comparaciones futuras.

Actualmente, las siete comunidades tsáchilas se encuentran organizadas, jurídicamente, como Comunas, contando, como ya se ha mencionado anteriormente, cada una con su respectivo Cabildo. Todas las comunas se



organizan, a su vez, en torno a la Gobernación Tsáchila, máxima institución de la etnia que tiene el reconocimiento de los Gobiernos locales (provincial y cantonal) y del propio Estado central del Ecuador, con los cuales mantiene relaciones políticas y culturales (Calazacón et al. 2017). El modelo de subsistencia tsáchila se basa, principalmente, en la agricultura, sobre todo en la comercialización del plátano, el cacao y el café, seguida por actividades secundarias como la pesca y la caza. Otra actividad importante que trae beneficios económicos a las comunidades es la medicina tradicional con fines comerciales (Ventura i Oller 1997), así como la celebración de su principal y máximo festejo: el *Ka'sama*.



Figura 1. Características estético-simbólicas de la corporalidad masculina tsáchila. Dibujo: Ernesto Pin. Diseño CAD («computer-aided design»): Jijón, Juan (2018).



Figura 2. Características estético-simbólicas de la corporalidad femenina tsáchila. Dibujo: Ernesto Pin. Diseño CAD («computer-aided design»): Jijón, Juan (2018).

## La organización de las festividades

Antes de adentrarnos en el *Ka'sama*, es importante mencionar que existen escasas investigaciones y fuentes que den cuenta de este importante festejo (Jurado 2011; Ventura i Oller 2012, p. 80; Aguavil 2013), el cual es, en esencia, un fenómeno cultural de tipo sincrético, donde se fusionan elementos de un marcado substrato precolombino, en este caso tsáchila, con aportaciones-imposiciones «llegadas» con la Iglesia Católica, la conquista y colonización españolas. Cabe resaltar que esta fiesta se desarrolla en el período de Semana Santa del cristianismo (Aguavil 2013, p. 98), coincidente también con múltiples

celebraciones que tienen lugar en el mundo andino, durante los solsticios y equinoccios del hemisferio Sur<sup>7</sup>.

El *Ka'sama* está constituido por diversas actividades rituales, las cuales incluyen baños de purificación en el río antes del amanecer, con el fin de alejar las malas energías; las celebraciones de la siembra del algodón, la caña de azúcar y el maíz; y, como elemento fundamental, el reencuentro de las familias venidas desde distintos sectores y comunidades, lo cual permite fortalecer sus lazos familiares y grupales, además de consolidar su memoria colectiva y sus raíces. Antiguamente, la *Ka'sama* contemplaba otros ritos, tales como los pedidos de mano o matrimonio, lo cual ocurría mientras los marimberos animaban la fiesta. También se consumían bebidas especiales y se emulaban combates que progresivamente se transformaban en danzas y en otras manifestaciones culturales, incluidos ciertos ritos relacionados con la caza y pesca, así como la procreación entre las parejas tsáchilas (Jurado 2011; Ventura i Oller 2012, p. 80).

Durante la investigación de campo, se comprobó que la celebración se ha visto fuertemente transformada por la institucionalidad y hasta cierto punto politizada; ello a causa de la acción intrusiva de los gobiernos municipal y provincial de Santo Domingo de los Tsáchilas. Y el problema radica en que, sin restar valor a prácticas como el uso de achiote en su cabeza y el chamanismo, que siguen jugando un papel clave dentro de la etnia tsáchila, el *Ka'sama* ha ido convirtiéndose en un impulsor del turismo cultural, en su variante más folclórica. Ejemplo de ello es que cada año se elige una sede oficial que rota según la propuesta de cada una de las siete comunas tsáchilas. En 2018, la Comuna Los Naranjos fue la anfitriona (Jijón 2018; Labrada 2018a) y en el 2019 lo fue la Comuna del «Cóngoma», aunque, al pasar cerca de Chigüilpe, lugar de origen del fallecido Abraham Calazacón (líder chamánico, social y político tsáchila), llamó poderosamente la atención el observar varios letreros que convocaban a los turistas a un *Ka'sama* «alternativo» (Mosquera 2019). Cabe apuntar que la celebración *oficial* se dio gracias al trabajo conjunto entre los anfitriones, la gobernadora tsáchila y la Gobernación provincial de Santo Domingo, aspecto

<sup>7</sup> Para una visión general sobre los solsticios en Andinoamérica, *Cfr.*, entre otros, a Moreno Yáñez (2018, pp. 99, 163-184, 273-278). Recordamos que no es nuestro propósito entrar en una reflexión conceptual acerca de estos temas.

que da cuenta de lo permeada que se halla la festividad, desde las instituciones públicas del Estado.

Del mismo modo, se observó que en ambas localidades —tanto en Los Naranjos, como en El Cóngoma— el festival del *Ka'sama* apuntaba netamente a la llegada de turistas como meta fundamental, invitando a los mismo de forma abierta en castellano, hecho que según fue explicado, se da anualmente desde hace poco más de una década, en cada Comuna anfitriona.

Cada paso o elemento del ritual, día a día, es expuesto con anticipación en páginas de internet y en otras redes sociales de tipo digital, por lo que cada una de las actividades son llevadas a cabo según la agenda previamente promocionada, creándose así la expectativa adecuada de lo que acontecerá el mismo día del evento. De este modo, se genera un estadio previo de expectativas que incluye la ejecución de actividades propiciatorias, como la preparación del *mala*<sup>8</sup> (chicha)<sup>9</sup> (ver Figura 3) y la narración de cuentos, mitos y leyendas, todos ellos en torno al propio *Ka'sama*. Sin embargo, y como ya se ha sugerido antes, junto a elementos ancestrales, se da la connivencia de otros “aspectos” muy ajenos a la esencia de la festividad, por lo cual, no resulta extraño observar la venta de artesanías no-tsáchilas y prácticas pseudo-chamánicas de un marcado carácter superficial.

Por otro lado, los *Ka'sama* de los años 2018 y 2019 contaron con presentaciones de danza y música, las mismas que fueron interpretadas por grupos tsáchilas y por un grupo de *kichwas* amazónicos de la provincia de Orellana. Como un indicio más de la folclorización *in extremis* de que la cual está siendo objeto esta celebración, cabe mencionar la presencia de múltiples puestos o stands para la venta de «objetos chamánicos», cerveza, «artesanías» y amplia

<sup>8</sup> Cuya pronunciación en castellano registramos y percibimos como «malá».

<sup>9</sup> De acuerdo con un estudio de Dora Aguavil (2013), el *mala*, que se lo elabora en el trapiche o *elanpideka*, es preparado en cantidades significativas principalmente para la *Ka'sama*, teniendo un «[...] carácter eminentemente social y cultural, de reencuentro de la comunidad ampliada [...]» [de hecho, el *elanpideka* parece estar asociado a cierto status de prestigio social, al ser un] «[...] instrumento [que] es implantado en los patios de las casas de las familias tsachila más reconocidas, donde existe una mayor concurrencia de personas» (Aguavil Aguavil 2013, p. 88). En resumen, el *mala* es una variedad de chicha producida a partir de la esencia del jugo de la caña de azúcar (*Saccharum officinarum*) y el maíz (*Zea mays*) cocinado, molido y fermentado (Aguavil Aguavil 2013, p. 100).

variedad de comidas, por ejemplo, choclos (maíz) asados, papas fritas con pollo o salchichas. Igualmente hubo un espacio para juegos mecánicos, como carruseles y futbolines, lo cual vivifica, en cierta medida, una lógica de carnaval *hollywoodense*, principalmente debido a la injerencia institucional de los Gobiernos municipal y provincial de Santo Domingo de los Tsáchilas. Todo ello da muestra, en esencia, del alto grado de occidentalización que está afectando a la fiesta (Labrada 2018a; Mosquera 2019).



Figura 3. Momento de preparación del *mala* mediante el uso del *elanpideka*. Fuente: Aguavil, Dora (2013, pp. 88-89).

### Chamanismo, espiritualidad y medicina ancestral

Una parte fundamental de las festividades gira en torno a la cosmogonía de la etnia tsáchila, sus creencias y sus jerarquías ligadas a la espiritualidad. Antiguamente, el chamán, o *pone*<sup>10</sup> en *tsa'fiki*, era la máxima autoridad de cada comunidad, que a su vez estaba compuesta por una o varias familias. Este individuo, al gozar del mayor prestigio, era reconocido como el jefe del sector. Comúnmente de género masculino, este personaje era quien, además de organizar las actividades comunitarias, preservaba la memoria colectiva y los saberes ancestrales de su pueblo. Por ende, los cargos de guía espiritual y de líder socio-político, confluían en una misma persona, la cual los portaba de manera vitalicia. Desde tiempos pretéritos, esta dualidad ha permitido que los

<sup>10</sup> Cuya pronunciación, en castellano, registramos y percibimos como «poné».

curanderos tsáchilas sean figuras de autoridad muy solicitadas en distintas regiones del Ecuador (Calazacón et al. 2017).

Durante la *Ka'sama*, el *pone* debe mantener y realzar su fuerza y liderazgo espiritual, basándose para ello en estrictas dietas de alimentación y otros tipos de restricciones o abstinencias. Entre estas últimas destacan algunos ritos de paso, tales como el aislamiento en solitario en la selva; acciones de tipo penitente, como el no tener relaciones sexuales; e incluso ciertas prácticas evasivas, como las de evitar encuentros con fuerzas negativas o del mal. Todos estos son aspectos fundamentales que favorecen la presencia de energías positivas en los *pone* (Calazacón et al. 2017).

La espiritualidad tsáchila recae en relaciones directas con la naturaleza y lo sobrenatural. Desde esta perspectiva, los participantes en el *Ka'sama*, sobre todo aquellos que finalmente toman parte de la ceremonia del *nepi*<sup>11</sup>, son capaces, potencialmente, y a través de un proceso teriomórfico, de transformarse en animales propios del universo tsáchila. Por sus características, cada uno de estos animales estaría relacionado con diferentes fuerzas sobrenaturales, a modo de tótems. Respecto a este tema, pudimos dialogar con el *pone* Alejandro Aguavil, quien nos recibió en su casa durante las festividades y nos permitió participar tanto en tareas rutinarias domésticas, como en la ceremonia del *nepi*. Alejandro Aguavil nos explicó que, en el mundo tsáchila, los animales de transformación más recurrentes son el jaguar, el venado y el águila. También nos comentó que ciertos conflictos entre los *pone* podían darse en una suerte de mundo onírico, es decir, que a través de los sueños se libraban batallas reales en un plano energético; nos manifestó que incluso se dan casos donde se llega a afectar la fisionomía de uno de los participantes, dándose la aparición de ciertas enfermedades, depresiones anímicas y otras reacciones negativas, de tipo inexplicables (Aguavil 2018).

<sup>11</sup> Erróneamente, y en unos espacios muy «folclorizantes», el término ayahuasca se suele utilizar, hoy en día, como sinónimo y sustituto del vocablo *nepi*, este último en lengua *tsa'fiki*. En este trabajo, y pese a que ambas palabras hacen referencia a una misma planta —a la *Banisteriopsis caapi*—, usaremos, sin embargo, el término *nepi*, ya que ayahuasca es una palabra quechua, empleada en otros contextos geográfico-culturales, diferenciables del tsáchila. Como bien señala Dora Aguavil, *nepi* sería el equivalente a yaje o yagé (en lengua *cofán*) o a ayahuasca o *ayawaska* (en lengua quechua) (Cfr. Aguavil 2013, p. 44).

## El lado sagrado del *Ka'sama* y su banalización

El *Ka'sama* simboliza, de forma primordial, la celebración de la vida misma y la renovación del pueblo tsáchila; en otras palabras, el *Ka'sama* es la escenificación histórica de la etnia tsáchila como nación superviviente, frente a la terrible epidemia que les aconteció en Cocanigua (*Cfr.* Rivet 1905, p. 186; 1988, p. 22). Es, además, una celebración donde anualmente los Tsáchilas se reencuentran, alimentan su memoria ancestral, se reconocen en el presente y se proyectan como pueblo que ha logrado integrarse dentro de complejo Estado moderno (Jurado 2011). En palabras del *pone* Alejandro Aguavil, el *Ka'sama* es el momento para el reencuentro de todas las familias tsáchilas, es el espacio-tiempo donde se exponen todas las riquezas culturales que los constituyen como pueblo; es el instante en cual se comparte con los visitantes; se compite y se colabora, se trasciende y se cura con las plantas sagradas, se celebra la vida en toda su dimensión y se agradece a las fuerzas naturales por las bondades recibidas (Aguavil 2018).

De acuerdo con la investigación, la caza de animales silvestres y el uso de la lanza de chonta (*Bactris gasipaes*) guardarían una estrecha relación con las batallas rituales (Labrada 2018a) que, al menos hasta la primera mitad del siglo XX, constituyeron una parte fundamental del *Ka'sama*, entendida como celebración ritual de carácter comunitario (Ventura i Oller 2012, p. 80). En la actualidad, esas batallas rituales parecen haber sido sustituidas —no sabemos con exactitud cómo y hasta qué punto— por otras actividades de carácter más lúdico y competitivo, y quizá de una menor complejidad a nivel simbólico. Tal es el caso de la propia cacería de animales —casi siempre «escenificada» a partir de presas típicas como los saínos y las guantas— y las carreras pedestres a campo travieso o por zonas urbanas; éstas últimas se habrían incrementado, al parecer, a partir de los años 1980 (*Cfr.* Velasteguí Domínguez 1986, pp. 63-65).

Ambas competiciones se realizan con grupos de entre 15 y 20 participantes, todos pertenecientes al género masculino. El ganador de la cacería es finalmente premiado con una lanza de chonta, considerada como el máximo galardón al que puede aspirar todo competidor. Es importante acotar que este instrumento de madera está rodeado de toda una ritualidad y un simbolismo muy notorios, en lo que a su preparación, manejo y traspaso generacional se refiere. El acto de

heredar las lanzas de chonta es exclusivamente masculino y descansa sobre las bases del parentesco, el mismo que ocurre por vía patrilineal y con arreglo a un rito de iniciación. Sin embargo, podría decirse que estas y otras actividades parecen estar influenciadas por elementos contemporáneos, simplificándose, con la presencia de estos últimos, los procesos de aprendizaje y de transmisión del conocimiento más visible en las antiguas batallas rituales (Labrada 2018a; 2018b).

De la misma manera ocurre con las otras competencias (concursos de «pelada de verde», de beber *mala*, de fuerza entre hombres, competencia de baile, entre otros), muchas de las cuales deben tener raíces rituales, mientras que otras fueron incorporadas por medio de un proceso de banalización u occidentalización indiscriminada (ver figura 4). En resumidas cuentas, y de cierta forma, el conjunto de competencias tsáchilas termina transformándose en simples reuniones para el disfrute de los espectadores, en su mayoría personas mestizas y extranjeros visitantes. De esa manera pierden su función primordial y otrora primigenia: lograr la cohesión social a través del ajuste de rivalidades individuales y/o colectivas.



Figura 4. Concurso de «pelada de verde», con la participación exclusiva de mujeres tsáchilas. Fiesta del Ka'sama de 2018. Fotografías: Jijón, Juan (2018).



## Mestizaje y sincretismo

Los procesos colonizadores, tanto los antiguos como los modernos, causados básicamente por la apertura de vías y la venta indiscriminada para actividades ganaderas, han traído consigo una serie de modificaciones al tejido social y cultural de la etnia tsáchila, de marcado carácter antagónico. Por ejemplo, aunque los Tsáchilas conservan su espiritualidad de índole animista y sus diversas tradiciones rituales de tipo chamánico, éstos, a la hora de identificarse en materia de religión, suelen autodenominarse como cristianos católicos. Así, dentro de un mismo acto litúrgico, se suele hacer uso de la parafernalia de la Iglesia Católica, como de elementos autóctonos de raigambre indígena.



Figura 5. Instante de la celebración de la Misa del «Sábado de Gloria». Fiesta del Ka'sama de 2018. Fotografía: Juan Jijón (2018).

En cuanto a la organización, hay que señalar que las ocho Comunas tsáchilas consideran a los días de celebración del *Ka'sama*, como las fechas más importantes de todo el año. Además, y como muestra del sincretismo que les caracteriza, celebran las mismas en torno a la Semana Santa, teniendo como punto más álgido y final de las festividades, el día sábado, el cual se corresponde con el «Sábado de Gloria». Es durante el último día del *Ka'sama* cuando se procede con el ritual del *nepi* (*Banisteriopsis caapi*) y se celebra una misa a la cual asisten todas las autoridades tsáchilas. Cabe indicar que el significado del

término *Ka'sama*, «Nuevo Amanecer», también se relacionaría, en el contexto tsáchila, con la resurrección de Jesucristo, en la religión cristiana (ver figura 5).

Entre los *cucos*<sup>12</sup> de las celebraciones del *Ka'sama*, no se observaron elementos de cultura material relacionados con el cristianismo, tal y como suele ocurrir, por ejemplo, con la parafernalia de líderes espirituales de otros sistemas religiosos, que han entrado en algún proceso de «fusión» con el catolicismo. Durante las observaciones, apreciamos únicamente la presencia de una campana, una calavera, una bola de cristal, dagas de chonta, piedras de río que han sido heredadas de generación en generación, así como varios instrumentos de viento, similares al *pingullo*<sup>13</sup> (Mosquera 2019). Asimismo, el mestizaje y la modernización han fragilizado el ya delicado orden social de esta etnia. La introducción del alcohol, junto a otros elementos intrusivos, ha afectado gravemente la dimensión de los Tsáchilas como grupo social. La música moderna, en su variante más comercial y carente de «contenidos», también ha minado las sonoridades originales que estos pueblos solían expresar en tiempos pasados. Y esto sin hablar de la intromisión de personas y entidades con fines netamente políticos, de la presencia desmesurada de la empresa privada durante los festejos (con fines lucrativos), o hasta el fútbol como actividad lúdica con un mayor realce que la propia fiesta del *Ka'sama*.

### **Problemáticas actuales del *Ka'sama***

En el presente, el *Ka'sama* presenta una serie de falencias e incoherencias debidas a presiones políticas, económicas, y a una profunda incomprensión de los conocimientos y tradiciones ancestrales del pueblo tsáchila, estableciendo así un proceso muy agresivo de folclorización y de degeneración de sus valores más genuinos. La festividad, como manifestación del patrimonio cultural inmaterial, se encuentra altamente influenciada por relaciones exógenas de poder (política) y por eventos propagandísticos externos a la nacionalidad tsáchila, al menos así

<sup>12</sup> *Cucos* o *cuquitos* es como el *pone* llama a los objetos rituales que lo acompañan en sus ceremonias, los mismos que son ubicados en una mesa, para generar la transmisión de fuerzas espirituales al mundo físico.

<sup>13</sup> Del quechua *pinkuyllu* o *pinkullu*.

se lo pudo apreciar durante la celebración de la misma en 2018 y 2019 (Labrada 2018a; Jijón 2018; Mosquera 2019).

En este caso, la influencia de la sociedad moderna se traduce en una «contaminación» de la fiesta del *Ka'sama*, donde los discursos superficiales, comerciales, gubernativos y promocionistas usurpan el lugar de los discursos educativos y culturales del pueblo tsáchila. Este choque, cual fenómeno de *longue durée* (Braudel y Colin 1987), pero de signo negativo, ha producido que hasta los mismos Tsáchilas y sus descendientes renieguen en algunas ocasiones de su legado cultural y étnico.

Por otro lado, cabe señalar que la ciudad de Santo Domingo ejerce enormes presiones en los entornos rurales bajo su control, que son, a fin de cuentas, los escenarios donde se localizan las siete comunas que conforman la nacionalidad tsáchila. La zona de Santo Domingo de los Tsáchilas representa un importante punto de confluencia para el flujo de migraciones humanas, capitales económicos y mercancías (tanto legales como ilícitas). La falta de control sobre estos «flujos» ha tenido, como consecuencia principal, serias afectaciones a la vida cotidiana, al tejido social y al desenvolvimiento económico de las comunidades ancestrales circundantes, incluyendo, en particular, a la tsáchila. Una vívida ejemplificación de esto lo constituye la muerte de al menos dos líderes tsáchilas, entre los años 2014 y 2018, a manos de sicarios; el reciente asesinato del exgobernador tsáchila, Héctor Aguavil Calazacón, mientras este se encontraba en su casa, en la Comuna de Otongo Mapalí<sup>14</sup> (ver figura 6), ha sido, sin duda, una pérdida muy significativa para el pueblo tsáchila: el crimen contra Héctor Aguavil Calazacón, fue condenado enérgicamente por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

Lamentablemente, hechos como los descritos no son aislados entre sí, ni muchos menos representan una problemática nueva para los Tsáchilas. Como ha bien se ha señalado, el exgobernador Javier Aguavil:

<sup>14</sup> Cfr., entre otras, los siguientes vínculos web: CONAIE: <https://n9.cl/9aya>; El Comercio, edición del 2 de diciembre de 2014: <https://n9.cl/9bjbj>; y El Comercio, edición del 10 de febrero de 2018: <https://n9.cl/z30ye>.

«[...] estos negocios (refiriéndose a los *Nightclub's*<sup>15</sup> y su relación con el asesinato de otro líder tsáchila en 2014) estarían causando la inseguridad y atrayendo a personas desconocidas. Debido a eso [...] se han visto obligados a decretar una suerte de “toque de queda” a las 19:00 para que los habitantes no sean víctimas de atracos o asesinatos. Precisamente el pasado 24 de noviembre del 2014 un líder tsáchila fue asesinado con dos disparos en la comuna Chigiülpe. Ese día los familiares de la víctima encontraron su cuerpo en medio de las plantaciones de banano. También buscaron cerca de la zona a los posibles victimarios [,] pero sin éxito. En los últimos cuatro años, seis tsáchilas han sido asesinados. La Policía aún investiga los casos» (Velasco 2014).

Con respecto a la muerte de su tío, Héctor Aguavil Calazacón, mencionó que sobre éste «... fue amenazado, (que) venía con un proceso de intimidación desde su periodo (como Gobernador), (y que) incluso le pusieron una bomba casera en la Gobernación». Incluso el propio Javier Aguavil ha sido amenazado junto a su familia y ha recalado que estos no son hechos recientes, que los mismos han sido denunciados sin tener una respuesta efectiva y que el crimen de Héctor Aguavil Calazacón tendría, como muchos de estos lamentables episodios, una connotación política (LMM 2018) (ver figura 6).

<sup>15</sup> Pese a que el origen del *Nightclub's* (clubes nocturnos) se lo suele situar en los Estados Unidos de América, a mediados del siglo XIX (Cfr. Gilfpyle 2003, p. 624), y a que su diversidad y complejidad, como espacios culturales abarcan manifestaciones como el baile, la música y hasta las estereotipadas imágenes eróticas y sexuales, en algunos escenarios de América Latina —y Ecuador no es la excepción—, estos ambientes han derivado, mayoritaria y negativamente, en entornos fuertemente dominados por redes de prostitución. Un ejemplo de ello, en la región andina, lo constituye el caso del sector del Puno, en el Perú. En dicho sitio, muchos de los *Nightclub's* funcionan de facto como prostíbulos ubicados en las periferias de la ciudad del Puno, y constituyen, sobre todo, un complejo entramado social donde las trabajadoras del sexo se ven expuestas a un mercado que se mueve entre la ilegalidad, lo oculto y lo nocivo (Cfr. Llanos Huiza 2018, pp. 17-24).



Figura 6. Página del periódico "La Hora", que incluye la crónica sobre la muerte del líder Héctor Aguavil Calazacón, el 16 de febrero de 2018, pocos días antes de celebrarse el Ka'sama. Fuente: LMM: 2018 <https://n9.cl/ixwog>.

La mala gestión, en cuanto al impacto ambiental de la fiesta, fue otro de los aspectos muy negativos observados durante las tareas de campo. En el transcurso de la festividad, se pudieron evidenciar unos niveles de actuación muy precarios, a la hora de manejar los desechos materiales que se iban generando durante el transcurso de la fiesta, tanto por parte de los visitantes, como de algunos organizadores del festejo. A este irrespeto de normas medioambientales básicas, se sumó la presencia de una jauría de perros domésticos que, por su necesidad de alimentarse, terminaba desparramando aún más los restos de comida a lo largo y ancho de todo el recinto donde se estaba celebrando el Ka'sama.



Figura 7. Niños y mujeres tsáchilas durante la Fiesta del *Ka'sama* de 2018. Fotos: Marcos Labrada & Juan Jijón.

Otro problema detectado fue el continuo acoso de ciertos visitantes hacia los Tsáchilas, con el fin de obtener ciertas cantidades de *mala*. El comportamiento de estos era inoportuno y en momentos se volvía hasta agresivo, pues tomaban esta bebida como cualquier licor y no como la bebida colectiva y social que representa. El *nepi* también fue el blanco de varias prácticas intrusivas y desvinculadas de la espiritualidad de la celebración. Durante la ceremonia del *nepi*, varios visitantes, entre ellos algunos extranjeros en estado etílico, no respetaron el sentido ceremonial del momento e irrumpieron en el lugar para servirse, directa y personalmente, la bebida; ello sin la autorización de los *pone* a cargo del festejo. Como respuesta, los *pone* simplemente les dejaron tomar la bebida, sin emitir ninguna opinión o prohibición al respecto: ¿tal vez como acto premonitorio de un inminente castigo? En todo caso, los tsáchilas supieron expresarnos que la mezcla de esta poderosa planta, con el consumo de alcohol, puede tener efectos muy negativos (Jijón 2018; Labrada 2018a).

Por todo lo descrito, era evidente que este tipo de ceremonias carecía de su habitual sacralidad, y que se había terminado convirtiendo en una práctica extremadamente «folclorizada», cuyo fin era el de ofrecer un producto comercial y recreativo; de ese modo, se perdía —y aún se pierde— la esencia espiritual y medicinal del *Ka'sama*. Esto sucedió porque la ceremonia se desarrolló a pocos metros de un espacio donde se vendía alcohol y se escuchaba música a gran volumen: no hay que soslayar que este tipo de actos exigen de silencios, cánticos

y música ancestral, frecuentemente ejecutados en un entorno natural y altamente simbólico. Está claro que estos espacios deben estar reservados, de forma exclusiva, para el *Ka'sama*.

### **La pervivencia de una tradición: en estado de peligro**

En cuanto a su estructura, función y simbolismo, existen una serie de elementos intrusivos que inciden, negativamente, en la salvaguardia del *Ka'sama*, no sólo como entidad constitutiva de la Nacionalidad Tsáchila, sino también como manifestación del Patrimonio Cultural Inmaterial del Ecuador como país multiétnico. Su distorsión y progresiva desestructuración coadyuvan, en cualquier caso, a que se esté desarrollando todo un largo proceso de «contaminación» de la fiesta basado en la imposición de elementos exógenos, tales como la adopción de músicas y bailes alócatenos, tales como el «reguetón», la «salsa choque», entre otros, el consumo desmedido de bebidas alcohólicas de elaboración industrial y hasta la participación no consensuada de personas ajenas a la comunidad, las cuales llegan a irrumpir de forma irrespetuosa en algunas de las actividades del *Ka'sama*, tal y como ya se señaló como con respecto a la ceremonia del *nepi*. Por su naturaleza, el *Ka'sama* debe ser celebrado desde la autonomía de los propios Tsáchilas, regulando la participación de turistas y otros actores sociales ajenos a la etnia, bajo las normas del respeto mutuo y la multiculturalidad. En el caso de ciertas prácticas turísticas, que linden el ámbito de la concurrencia masiva, sería importante garantizar que las mismas no tengan lugar en los mismos espacios ceremoniales destinados al *Ka'sama*, ya que los ritos endógenos de integración de la etnia deberían poder conservar su esencia, y experimentar eventuales transformaciones, sólo de forma soberana. Si bien el turismo es una alternativa económica para los Tsáchilas, es importante que se desarrollen varias acciones estratégicas, encaminadas a la eliminación de elementos invasivos y perjudiciales, como los aquí descritos. Estas acciones deberían gestarse tanto al interior de la nacionalidad tsáchila, como desde las distintas instancias gubernamentales que intervienen, de alguna u otra forma, en el ámbito del pueblo tsáchila.

Sumado a lo anterior, hay que recalcar que la pérdida de los territorios tsáchilas y los cambios significativos en su sistema de autogobierno podrían estar afectando directamente las transformaciones del *Ka'sama* de estos últimos años,

sobre todo con matices mucho más ontológicos de lo que a primera vista podría parecer. En esta misma tesitura, es posible asegurar que la permisibilidad de elementos intrusivos como los aquí reseñados, al interior del *Ka'sama*, es un hecho que obedecería, entre otras lógicas, a una especie de estrategia de adaptación y supervivencia (económica, política, social y hasta existencial) del grupo tsáchila; una estrategia ésta que, como grupo minoritario, les permite hacer frente a las presiones de una sociedad globalizada que se impone cada vez más con mayor fuerza desde el Estado: esta presión, es de suponer, pasa también por el control político de sus territorios y su estrecha relación con prácticas ancestrales. Esto no significa, en ningún caso, que en la celebración del *Ka'sama* no puedan estar presentes otros actores sociales externos al pueblo tsáchila, tampoco que el Estado sea una institución perversa *per se* – una especie de Leviatán –, cuyos intereses sean por completo inconciliables con los de las sociedades originarias: nada podría resultar más negativo que el dar por sentados estos falsos supuestos. Lo señalado sólo nos indica que el camino hacia dicha participación, inclusiva invariablemente, ha de recorrerse desde una reivindicación rigurosa y, en particular, con la autocrítica de todas y cada una de las partes intervinientes. El objetivo final no debería ser otro que el de recuperar los verdaderos valores antropológicos, históricos y culturales del *Ka'sama*, entendido como ritual que viene del pasado, pero que ha contar con un presente y sobre todo con futuro.

En resumidas cuentas, en lo que respecta a todo el proceso de deformación que ha venido sufriendo y sufre a día de hoy el *Ka'sama*, es importante recordar que la cultura «[...] depende de simbolismos [...](,) de herramientas, implementos, utensilios, vestimentas, adornos, costumbres, instituciones, creencias, rituales, juegos, obras de arte, lengua [...]» (Kottak 2008, p. 44), que distinguen a las personas que los «generan» y «portan». También se debe tener en cuenta que, la *Cultura tsáchila*, como toda cultura, es transmitida para reproducir un modelo preestablecido por generaciones previas. Para ello, para la pervivencia de tradiciones tsáchilas como el *Ka'sama*, sin duda resultará fundamental el uso de mecanismos más eficaces, capaces de conseguir la cohesión grupal y el mantenimiento de las mismas. Estos mecanismos, en una sociedad como la ecuatoriana, caracterizada por la pluriculturalidad y una gobernabilidad fuertemente basada en el Estado central, deberían fundamentarse, cada vez más, en el respeto de las diferencias culturas. Por ende,



y a modo de conclusión, nos parece oportuno introducir la idea que la salvaguardia del *Ka'sama* es un proceso que va mucho más allá de la propia nacionalidad tsáchila y de las instituciones, gubernamentales o no, dedicadas al patrimonio cultural. La pervivencia de la *Ka'Sama*, de los tsáchilas y de sus costumbres tradicionales dependen, hay que decirlo, del conjunto de la sociedad ecuatoriana y de una serie de elementos que trasciende el propio marco (espacial y temporal) de la propia celebración.

### Agradecimientos

A los miembros de la nacionalidad tsáchila, quienes, con una calidad humana sin parangón, compartieron con nosotros sus conocimientos y experiencias vitales, en particular al *poné* Alejandro Aguavil, por servirnos de guía y explicarnos múltiples aspectos de la ritualidad y la espiritualidad tsáchila; a Washington Leonardo Bowen Bowen, por el apoyo logístico durante los días de campo de la investigación; a todos los actores sociales que con su quehacer cotidiano contribuyen a que las tradiciones tsáchilas pervivan y «permanezcan» en un mundo altamente globalizado y, porqué no decirlo, «contaminante» para muchas culturas.

**Conflicto de intereses:** Los autores declaran que no tienen conflictos de intereses con relación a las ideas expresadas en el presente trabajo. **Aprobación del comité de ética y consentimiento informado:** No es aplicable a este estudio. **Contribución de cada autor:** Juan Jijón desarrolló la estructura del artículo y las ideas en él plasmadas, participó en las entrevistas de campo, trabajó en la revisión bibliográfica sobre el tema y participó en la redacción del artículo; Marcos Labrada trabajó en el desarrollo de las ideas vertidas en el texto, efectuó entrevistas de campo y realizó observaciones *in situ*, revisó las fuentes bibliográficas relativas a los aspectos etnohistóricos, sociológicos y antropológicos de la investigación, llevó a cabo un breve análisis de textos periodísticos sobre los tsáchilas y el *Ka'sama*; y participó en la redacción del artículo; Juan Mosquera realizó entrevistas de campo, observaciones sobre el terreno y participo en la redacción del texto. **Contacto:** Para consultas sobre este artículo debe dirigirse a: (✉) [juan.jijon@patrimoniocultural.gob.ec](mailto:juan.jijon@patrimoniocultural.gob.ec).

### REFERENCIAS

- Aguavil, Alejandro (2018). Comunicación personal. s/r. Los Naranjos. Santo Domingo de los Tsáchilas.
- Aguavil, Dora (2013). *La magia de las artesanías Tsa'chila*. Quito: Ministerio de Cultura y Patrimonio.
- Aguavil Aguavil, Alice Nashira (2018). «Propiedad común y privada de la Nacionalidad Tsa'chila». Tesis de Grado. Quito: Colegio de Administración y Economía, Universidad San Francisco de Quito.
- Almachi Pullotasig, Lidia Alexandra (2018). «Análisis de los impactos socioculturales en la actividad shamánica de la etnia Tsáchila: caso comuna Chiguilpe». Sangolquí: Tesis de Ingeniera en Administración Turística y Hotelera, Departamento de Ciencias Económicas, Administrativas y de Comercio, Universidad de las Fuerzas Armadas - ESPE.
- Barret, Samuel Alfred (1994) [1925]. *Los indios cayapas del Ecuador*. Abya-Yala, Quito.
- Barriga Medina, Romina Michelle y Estefanía Nicole de la Torre Veintimilla (2016). «Elaboración de un libro ilustrado como herramienta para la socialización de la cosmovisión de las etnias ecuatorianas». Tesis

- de Tecnología en Animación Digital Tridimensional. Quito: Facultad de Comunicación y Artes Audiovisuales, Universidad de las Américas.
- Basurco, Santiago M. (2011) [1891-1892]. «Viaje a la región de los Cayapas». En *Ecuador en las páginas de Le tour du Monde*, edición y por estudio introductorio de Jorge Gómez Rendón, pp. 265-307. Quito: Consejo Nacional de Cultura.
- Braudel, Fernand y Armand Colin (1987). «Histoire et sciences sociales: la longue durée». *Réseaux* 5 (27): 7-37.
- Calazacón, Agustín, et al. (2017). *Ts'chi lachi mí ma'tu amana. Gente verdadera, conocimiento ancestral y presente*. Santo Domingo: UNIANDES.
- CIUDAD (1992). *Santo Domingo de los Colorados: los desajustes del crecimiento*. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD.
- Curnow, Timothy Jowan y Anthony J. Liddicoat (1998). «The Barbacoan Languages of Colombia and Ecuador». *Anthropological Linguistics* 40(3): 384-408.
- Donkin, R. A. (1974). «Bixa Orellana: "The Eternal Shrub"». *Anthropos* 69 (1/2.): 33-56.
- Gilfoyle, Timothy J. (2003). «Scorsese's Gangs of New York: Why Myth Matters». *Journal of Urban History* 29(5): 620-630.
- Gómez Rendón, Jorge (2015). «Los Colorados»: *ethnohistoria y toponimia*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Gómez Rendón, Jorge (2010). «Deslindes lingüísticos en las tierras bajas del Pacífico ecuatoriano. Primera parte». *Antropología. Cuadernos de Investigación* (10): 77-107.
- Gómez Rendón, Jorge (2013). «Deslindes lingüísticos en las tierras bajas del Pacífico ecuatoriano. Segunda parte». *Antropología. Cuadernos de Investigación* (12): 13-65.
- Jijón, Juan (2018). «Diario de Campo-Kasama 2018». Portoviejo: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- Juncosa, José E. (comp.) (1988). *Tsachila. Los clásicos de la Etnografía sobre los Colorados (1905-1950)*. Quito: Abya-Yala.
- Jurado, Rubén (2011). *Tsáchilas. Pueblo de Chamanes. Colección Imagen Memoria Patrimonio*. Quito: Ministerio Coordinador de Patrimonio.
- Kottak, Conrad (2008). *Mirror for Humanity: a concise introduction to Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, Sexta edición.
- Labrada, Marcos (2018a). «Diario de campo: fiesta Kasama de 2018». Documento inédito. Portoviejo: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- Labrada, Marcos (2018b). *Informe sobre la fiesta kasama de 2018*. Memorando Nro. INPC-PI-R4-2019-0068-M. Portoviejo: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- Llanos Huiza, Ronal (2018). «Inserción al sistema laboral formal de las trabajadoras sexuales de los Night Club's de Puno». Tesis de Licenciatura en Trabajo Social. Universidad Nacional del Altiplano.
- Lippi, Ronald D. (2004). «La expansión de las poblaciones barbaças en el noroeste del Ecuador». *Revista de Arqueología del Área Intermedia* 6: 249-276.
- Lippi, Ronald D. (1998). *Una Exploración Arqueológica del Pichincha Occidental*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador y Consejo Provincial de Pichincha.
- LMM (2018). «Provincia tsáchila de luto por muerte de un gran líder». En *La Hora*. Recuperado de: [https://issuu.com/la\\_hora/docs/ambato18febrero2018/20](https://issuu.com/la_hora/docs/ambato18febrero2018/20).
- Loukotka, Čestmír (1968). *Classification of South American Indian Languages*. Los Ángeles: Latin American Center, University of California.

- Métraux, Alfred (1950). *Les Peaux-Rouges de l'Amérique du Sud*. Paris: Bourrellier.
- Ministerio Coordinador de Patrimonio (2010). *Nacionalidades y pueblos indígenas*. Quito: Ministerio Coordinador de Patrimonio.
- Moreno Yáñez, Segundo E. (2018). «Religiones aborígenes en Andinoamérica Ecuatorial». *Studia Instituti Anthropos*. Vol. 57. Sankt Agustin: Academia Verlag.
- Moseley, Christopher (ed.) (2010). *Atlas of the World's Languages in Danger*. Paris: UNESCO.
- Mosquera, Juan (2019). «Diario de Campo-Kasama 2019». Pile: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- Murra, John V. (1948). «The Pacific Coast Tribes». En *Handbook of South American Indians*. Vol. 4: The Circum Caribbean Tribes, editado por Julian H. Steward, pp. 276-291. Washington: Smithsonian Institution.
- O'Neale, Lila (1949). Basketry, Weaving. En *Handbook of South American Indians*. Volumen 5: The comparative ethnology of South American Indians, editado por Julian H. Steward, pp. 69-13. Washington D:C: United States Government Printing Office.
- Praet, Istvan (2009). «Shamanism and ritual in South America: an inquiry into Amerindian shapeshifting». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15(4): 737-754.
- Rivet, Paul (1988) [1905]. «Los indios colorados». En *Tsachila. Los clásicos de la Etnografía sobre los Colorados (1905-1950)*, compilado por José E. Juncosa, pp. 11-53. Quito: Abya-Yala.
- Rivet, Paul (1905). «Les Indiens Colorados, récit de voyage et étude ethnologique». *Journal de la Société des Américanistes* (2): 177-208.
- Rivet, Paul (1901). «Le huicho des indiens Colorados». *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie* 5(5): 116-117.
- Romero Caizaguano, Alexander Bryan (2019). «Los saberes ancestrales de la nacionalidad Tsáchila y su utilización en el turismo étnico». Tesis de Licenciatura en Ciencias de la Educación, con mención Ciencias Sociales. Quito: Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, Universidad Central del Ecuador.
- Salomon, Frank (1997). *Los Yumbos, Niguas y Tsachila o «Colorados» durante la colonia española: Etnohistoria del Noroccidente de Pichincha*. Ecuador. Quito: Abya-Yala.
- Santiana, Antonio (1988) [1939]. «Los indios colorados». En *Tsachila. Los clásicos de la Etnografía sobre los Colorados (1905-1950)*, compilado por José E. Juncosa, pp. 153-160. Quito: Abya-Yala.
- Sol Montoya, B. (1995). «Los espíritus seductores. Dibujo corporal en la Amazonía indígena». *Anthropos* 90 (H. 1. / 3.): 217-223.
- Stevenson, William Bennet (1808). «Historical and descriptive narrative of twenty years' residence in South America». Vol. II. London: Hurst, Robinson, and Co.
- Velasco, Bolívar (2014). «El asesinato de un líder Tsáchila intranquiliza a la nacionalidad». En *El Comercio*. Recuperado de: <https://www.elcomercio.com/actualidad/asesinato-lider-tsachila-intranquiliza-santodomingo.html>.
- Velasteguí Domínguez, Hólger (1986). *Los Colorados*. Santo Domingo de los Colorados: Editora Luz de América.
- Ventura i Oller, Monserrat (2018). «Al sur del lejano Oeste: marginalidad, ambivalencia y anacronismo en las clasificaciones culturales desde la perspectiva sur-barbacoa». *Revista Española de Antropología Americana* 48: 43-63.
- Ventura i Oller, Monserrat (2012). *En el cruce de caminos: Identidad, cosmología y chamanismo Tsáchila*. Quito: Abya-Yala.

Ventura i Oller, Monserrat (2011). «Redes chamánicas desde el punto de vista Tsachila». En *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* [En línea], Debates, Puesto en línea el 31 de marzo de 2011, consultado el 23 de abril de 2019. URL: <http://nuevomundo.revues.org/61200>; DOI: 10.4000/nuevomundo.61200.

Ventura i Oller, Monserrat (2010). «La transmisión de las identidades en la sociología y cosmogonía tsáchila». En *Fronteras y mestizajes: sistemas de clasificación social en Europa, América y África*, editado por Monserrat Ventura i Oller, pp. 141-151. Barcelona: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.

Ventura i Oller, Monserrat (1997). «Una visión de la cultura tsachila en la actualidad». En *Etnografías mínimas del Ecuador: Tsachila, Cachis, Cholo, Cofán, Awá-Coaiquer*, compilado por José E. Juncosa, pp. 1-32. Quito: Abya-Yala.

Von Hagen, Wolfgang (1988) [1939]. «Los indios colorados del oeste ecuatoriano». En *Tsachila. Los clásicos de la Etnografía sobre los Colorados (1905-1950)*, compilado por José E. Juncosa, pp. 81-151.

### Información sobre los autores

► **Juan Andrés Jijón Porras** es arqueólogo de profesión, Licenciado y Master titulado por la Universidad Paul-Valéry de Montpellier, Francia. Actualmente director del Centro de Investigación Hojas-Jaboncillo, ubicado en la ciudad de Portoviejo, Ecuador. Su trabajo se centra en actividades de investigación arqueológica, como de gestión del patrimonio cultural, su vinculación comunitaria, la aplicación de las políticas públicas ligadas al patrimonio y las buenas prácticas para su conservación y sostenibilidad. Contacto: Centro de Investigación Hojas-Jaboncillo, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Ciudadela Las Amazonas, 130501, Picoazá, Portoviejo/Manabí/Ecuador. — (✉): [zet-ze@hotmail.com](mailto:zet-ze@hotmail.com) / [juan.jijon@patrimoniocultural.gob.ec](mailto:juan.jijon@patrimoniocultural.gob.ec) — iD <http://orcid.org/0000-0002-5970-6206>.

► **Marcos Octavio Labrada Ochoa** es Licenciado en Sociología por la Universidad de Oriente (Santiago de Cuba) y Máster en Arqueología y Patrimonio por la Universidad de Córdoba (España). Ha participado en diferentes proyectos internacionales en países como Cuba, Ecuador y Japón. Entre 2016 y 2019 trabajó para el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (Ecuador), en ámbitos como el de la arqueología y el Patrimonio Cultural Inmaterial. Ha sido, además, docente de postgrado en la “Escuela Superior Politécnica Agropecuaria de Manabí” (Ecuador). Tiene publicados varios artículos sobre arqueología y patrimonio cultural. Actualmente se encuentra realizando estudios de Doctorado en la Universidad de Córdoba (España). Contacto: (✉): [aa2laocm@uco.es](mailto:aa2laocm@uco.es) — iD <http://orcid.org/0000-0002-8300-1847>.

► **Juan Sebastián Mosquera Paredes** es antropólogo sociocultural de profesión, titulado por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Ha trabajado en proyectos etnográficos en la región Sierra de Ecuador, así como también en la Amazonía Norte y Sur donde el foco de estudio fue el chamanismo. Actualmente es el responsable del Centro de Fortalecimiento Comunitario y Artesanal Pile, localizado en la comuna Pile, del cantón Montecristi, Manabí, Ecuador. Desde allí, está vinculado al ámbito de la investigación, el fortalecimiento comunitario basado en la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, así como también la propuesta y elaboración de programas y proyectos integrales para el desarrollo local sostenible mediante procesos participativos. Contacto: Centro de Fortalecimiento Comunitario y Artesanal Pile, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Comuna Pile, Montecristi/Manabí, Ecuador. — (✉): [jmosquerap@gmail.com](mailto:jsmosquerap@gmail.com) / [juan.mosquera@patrimoniocultural.gob.ec](mailto:juan.mosquera@patrimoniocultural.gob.ec) — iD <https://orcid.org/0000-0002-9565-8280>

### Como citar este artículo

Jijón, Juan; Labrada, Marcos y Juan Mosquera (2020). «La fiesta *Ka'sama* y la lucha por la pervivencia de una tradición». *Analysis* 27, no. 1: pp. 1-28.