

TUTSÁ: ESPACIO, IDENTIDAD Y EMOCIONES EN EL ORIGEN DE LA NACIONALIDAD CHACHI, ECUADOR

TUTSÁ: SPACE, IDENTITY AND EMOTIONS RELATED TO THE ORIGIN OF THE CHACHI NATIONALITY, ECUADOR

JORGE MANTILLA Y LEDYS HERNÁNDEZ CHACÓN

El presente trabajo es resultado de la investigación transdisciplinaria entre la antropología y la psicología con una base gnoseológica, fundamentada en las epistemologías del sur, y con el enfoque metodológico de la investigación-acción participativa (IAP). El objetivo fundamental es brindar una comprensión interpretativa del mito de origen del pueblo Chachi a partir del análisis discursivo, con un sentido explicativo sobre los significantes simbólicos. El análisis incluye factores históricos y culturales para lo cual se utilizan conceptos y enfoques tanto de la psicología como de la antropología para proponer una transversalidad teórica que abarca el ámbito metodológico. Las conclusiones hacen referencia a la articulación transdisciplinar como postura a través de la cual se explican relaciones causales en torno al mito de origen y los procesos históricos vividos por el pueblo chachi. *Palabras Clave:* nacionalidad chachi, identidad cultural, pueblos indígenas, migración indígena, sincretismo, colonización, transdisciplina.

Abstract: The present work is the result of the transdisciplinary combination of anthropology and psychology based on the Epistemologies of the South and the methodological approach of Participatory Action Research (investigación-acción participativa, IAP). The main objective is to provide an interpretive understanding of the myth of origin of the Chachi community from the discursive analysis, with an explanatory sense about the symbolic signifiers. The analysis includes historical and cultural factors for which different concepts and approaches of both psychology and anthropology are used, and a theoretical transversality that covers the methodological scope. The conclusions refer to the transdisciplinary articulation as a posture through which causal relationships are explained around the myth of origin and the historical processes experienced by the Chachi people. *Keywords:* chachi nationality, cultural identity, indigenous people, indigenous migration, syncretism, colonization, transdisciplinary.

* Universidad de Otavalo, Ecuador.



Introducción

La nacionalidad chachi define a un conjunto de personas indígenas cuyo territorio actual se encuentra en una zona altamente selvática de la región noroeste de Ecuador (provincia de Esmeraldas). El pueblo chachi —compuesto aproximadamente por 10 mil personas— es uno de los pocos grupos indígenas de la costa ecuatoriana que mantiene su lenguaje —*cha'palaa*—, y sistema de tradiciones (Carrasco, 1983). A través de su historia, los chachis han enfrentado múltiples desafíos asociados a la baja calidad de vida, educación, salud y presión medioambiental. En este contexto, la migración ha sido una de las principales medidas tomadas por este pueblo para hacer frente a dichos problemas (Medina, 1992). De hecho, a lo largo de su historia, el pueblo chachi ha migrado de asentamiento en múltiples ocasiones. En esta coyuntura, el mito sobre Tutsá ha adquirido amplia relevancia. Tutsá hace referencia al conjunto de narraciones sobre el origen y el territorio ancestral, al cual este pueblo espera poder retornar en el futuro. En otras palabras, el mito Tutsá no solo narra el origen de esta nacionalidad, sino que es una marca, una posible reivindicación y resolución de sus problemas por medio de la migración.

Desafortunadamente, dentro de las ciencias sociales, la literatura académica contemporánea sobre el pueblo chachi es escasa, en especial en lo que se refiere a los procesos sociales vinculados con las narraciones sobre Tutsá. El presente artículo espera contribuir para llenar este vacío del conocimiento mediante una reflexión transdisciplinaria sobre el rol de este mito en la coyuntura actual de este pueblo. En concreto, este estudio analiza cómo las narraciones sobre Tutsá ilustran —desde una perspectiva “emic” [nativa]— la manera en que los chachis comprenden tres elementos de relevancia sobre su pasado, presente y futuro: los procesos de migración, colonización y sincretismo. El objetivo, por lo tanto, es emplear herramientas transdisciplinarias para analizar la manera en que el pueblo reflexiona sobre los fenómenos de migración, colonización y sincretismo a través del mito Tutsá.

El interés investigativo en este tema surge a partir de una demanda del pueblo chachi, realizada a través de la Federación de Centros Chachis del Ecuador (FECCHÉ) ante la urgencia histórica de visibilizar lo que ellos consideran su lugar de origen. En este sentido, la Universidad de Otavalo y la Pontificia Universidad Católica del Ecuador Sede Esmeraldas (PUCESE) se embarcaron en una investigación transdisciplinaria que intenta resolver la problemática de la recuperación de la memoria colectiva en torno a Tutsá, como lugar simbólico y geográfico del origen etnohistórico de la nacionalidad chachi. El mencionado proyecto contó, además, con el aporte del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

El aporte que ofrece el presente artículo es el análisis interpretativo sobre el origen de la nacionalidad chachi y enfatiza la función del mito en la producción de conocimientos propios sobre los procesos de migración, colonización y sincretismo. Por lo tanto, este artículo vincula el análisis de mitos con el espacio, la identidad cultural y las emociones. En medio de la actual coyuntura socioeconómica que amenaza las condiciones de vida de muchos pueblos indígenas de la floresta ecuatoriana y de las demandas chachi por encontrar y habitar sus territorios ancestrales, los resultados de este estudio intentan llamar la atención sobre la importancia de realizar una reflexión académica en torno a estos fenómenos. Para este fin, el estudio parte de una perspectiva transdisciplinaria en la que el mito y la sociedad chachi son analizados con herramientas propias de la psicología y la antropología. El análisis transdisciplinario desde estas perspectivas permite comprender matices y detalles sobre el fenómeno mítico y social que pasan desapercibidos desde enfoques únicos, y que podrán ser empleadas en futuras discusiones académicas y políticas.

La metodología aplicada ha sido descrita por los autores Macías, Hernández y Lapierre (2017), quienes enmarcan la investigación en el paradigma de las *Epistemologías del sur* y bajo el proceso metodológico de la investigación-acción participativa (IAP). En este sentido, las técnicas utilizadas para la recolección de datos fueron la entrevista semiestructurada a informantes clave, de acuerdo con el modelo antropológico planteado por Taylor y Bogdan (2000), y la observa-



ción participante, conforme a Angrosino (2012), Ardévol, Bertrán, Callén, *et al.* (2003), y Kawulich (2006). El análisis transdisciplinario presentado se sostiene en el cruce de los datos obtenidos en las entrevistas y las fuentes bibliográficas relevantes, según señalan varios autores, como Sayago (2014) y González Rey (2016), que abordan la temática desde ambas disciplinas.

La estructura de este artículo es la siguiente: En primer lugar, se presenta el contenido teórico de la investigación, en el cual se desarrolla una conceptualización teórica sobre el mito desde la psicología, la antropología social y la transdisciplina. En segundo lugar, se resume la metodología de la investigación. En tercer lugar, se elabora un análisis transdisciplinario sobre el mito Tutsá enfocado en tres elementos: migración, colonización y sincretismo. Finalmente, se presentan las conclusiones del estudio.

1. El enfoque teórico de la transdisciplina

Los estudios sobre la cultura y la identidad de los pueblos resultan, constitutivamente, un fenómeno complejo en el cual confluyen diferentes factores; cada uno de ellos se erige como determinante en el análisis tanto causal como relacional. La complejidad deriva, justamente, de la incapacidad para simplificar, como lo define Morin (2003, citado en Loreto y González, 2016). A su vez, esta complejidad emerge como propiedad sistémica expresada en todos los dominios propios del fenómeno, de manera tal que la reducción a un enfoque disciplinar específico y desarticulado impide la comprensión de la unidad fenoménica como tal (Salvador y González, 2016).

Por el contrario, la multidimensionalidad de los sistemas complejos formulada por Morin exige que el ejercicio investigativo asuma la postura epistemológica y metodológica de la interdisciplinariedad y la transdisciplina. Autores como García (2008) enuncian la interdisciplina como “la integración de los distintos encuadres disciplinarios” (García, 2008: 19), lo cual implica la pericia experticia de los investigadores en su disciplina para lograr el aporte desde cada una de ellas. La transdisciplina, por su parte, va mucho más allá. Supone

la actitud abierta al posible conocimiento que pueda surgir en la conjugación de los enlaces disciplinarios. Como lo plantean Loreto y González (2016) al citar la Carta de Transdisciplinariedad de 1994, ésta se caracteriza por:

Rigor en los argumentos, tomando en consideración todos los datos existentes como la mejor barrera frente a las posibles distorsiones. La apertura involucra la aceptación de lo desconocido, lo inesperado y lo imprevisible. La tolerancia, por último, implica el reconocimiento del derecho de ideas y verdades opuestas a las propias (Loreto y González, 2016: 312)

Se entiende que el acercamiento a las problemáticas culturales desde una sola contingencia disciplinar resulta deficiente. Por lo tanto, el presente trabajo presenta el análisis interpretativo de los discursos orales del pueblo chachi sobre la problemática de su origen y articula los enfoques antropológico y psicológico desde una perspectiva transdisciplinaria.

La proximidad entre la antropología y la psicología en la comprensión de fenómenos psíquicos y culturales ha sido documentada desde los primeros trabajos de psicoanalistas clásicos como Freud (1913), Klein (1932), Erikson (1950), Jung (1969), entre otros (citado en: Hernández *et al.*, 2014); así como de antropólogos como Lévi-Strauss (1955), Victor Turner (1969) y Clifford Geertz (1973) (citado en: Falomir, 2010). Esta proximidad entre las disciplinas se dio en un inicio a partir de la búsqueda de su propia definición, de su legitimación científica y de la definición de sus límites investigativos.

Falomir narra uno de los primeros acercamientos entre ambas disciplinas al mencionar el encuentro entre Franz Boas y Sigmund Freud durante la conferencia del último en Clark University sobre su obra *Tótem y Tabú*, en 1909 (Falomir, 2010). A continuación, Falomir rememora otras anécdotas históricas que enmarcan los inicios de un camino confluyente entre ambas disciplinas, aunque no exento de dificultades y oposiciones (*ibid.*) A partir de entonces, la interrelación entre ambas disciplinas se ha diversificado y se han nutrido



mutuamente en la medida en que el análisis sobre las realidades fenomenológicas se ha vuelto más sistémico.

Como parte de los inicios puede mencionarse el trabajo de Wundt (1926, citado en: Korsbaeck y Bautista, 2006), a través del desarrollo de la “psicología de los pueblos”, en que se plantea la necesidad de conjugar la etnografía y la psicología. Otras corrientes de estas disciplinas han destacado la interacción entre ambas disciplinas como elemento sustancial. Tal es el caso de la psicología cultural, la antropología sociocultural, la antropología simbólica, la antropología psicológica y la psicología antropológica, por mencionar algunas.

En el marco de una decolonización del conocimiento, los desafíos que tienen la antropología y la psicología como ciencias transdisciplinarias van más allá de los cuestionamientos sobre sus límites académicos y teóricos. Se encauzan en la propuesta de nuevos horizontes epistémicos que alcancen las realidades emergentes y las nuevas alteridades rompiendo la discrepancia tradicional entre teoría y práctica. Se trata también de establecer una ética investigativa que visibilice las problemáticas como sujetos activos en la generación del conocimiento y proponer alternativas metodológicas desde los nuevos saberes como categorías complejas del campo científico. En este contexto, el enfoque transdisciplinario entre antropología y psicología presenta un marco adecuado para el estudio de los procesos sociales de pueblos indígenas como la nacionalidad chachi. A continuación, se presenta una revisión de los principales aportes de estas disciplinas para la comprensión del mito.

1.1 Elementos psicológicos para el análisis interpretativo del discurso

Aunque la complejidad psicológica del discurso mítico posibilita su abordaje desde casi todas las corrientes psicológicas, para los fines del presente estudio se hará mención de dos principales: por un lado, el psicoanálisis aplicado, que permite el uso del método psicoanalítico a la comprensión semántica del discurso simbólico; por otro, el enfoque de la psicología histórico-cultural, que ofrece la perspectiva

de un campo transdisciplinario con bases en la antropología, la lingüística, lo sociohistórico y la propia ciencia psicológica.

El psicoanálisis aplicado puede ser entendido como el ejercicio del saber teórico y el método de análisis psicoanalítico fuera del campo clínico. Para Cornide (2002), el método psicoanalítico puede utilizarse en diversos campos de estudio como el arte, la cultura, la pedagogía o la sociedad. En sus escritos plantea que “la experiencia ha demostrado la existencia de una gran cantidad de elementos de la cultura, que han sido incorporados a la teoría y la técnica psicoanalítica” (Cornide, 2002: 4).

Nacido en la teoría freudiana, el psicoanálisis ha sido una de las corrientes psicológicas que ha abordado los temas culturales con mayor profundidad (Azofeia, 2009). Lo plantean de igual manera Hernández, Lemlij, Millones *et al.* (2014), quienes consideran que, desde sus inicios, el psicoanálisis se constituyó como una teoría de la cultura. Más allá del enfoque clínico individual que ha sido explotado en el ámbito de la práctica dentro de la cultura norteamericana y anglosajona, el psicoanálisis ha desarrollado una comprensión de la psiquis humana en articulación con la cultura.

Aplicado a la problemática de la nacionalidad chachi, el psicoanálisis plantea una correspondencia entre lo psicológico, lo histórico y lo social que posibilita el acercamiento al análisis del discurso mítico. Más allá de ser una herramienta hermenéutica, permite descubrir las estructuras psíquicas subyacentes en el discurso. El trabajo de Macías, Hernández y Lapierre (2014), establece claramente el ámbito del psicoanálisis en la interpretación de los mitos: ingresar a su semántica y a su función significante y simbólica. Esto permite una interpretación preliminar que se valida, en este caso, en la transdisciplina con la antropología. Así, el discurso resulta más que punto de partida para el análisis interpretativo; es el objeto mismo del análisis. La conjugación de los elementos simbólicos en el acercamiento a la interpretación psicológica de las prácticas culturales, y viceversa, ofrece la posibilidad de establecer distintos niveles explicativos y distintas dimensiones relacionales, como menciona Aguirre (2002).



El segundo enfoque es la psicología cultural contemporánea, la cual toma como principio la escuela de Göttingen que introduce el concepto de cultura como base de la comprensión del comportamiento humano (Esteban y Ratner, 2010) y, posteriormente, Wilhelm Wundt, quien reactualiza la psicología de los pueblos inicialmente planteada por Lazarus (Citado en Jahoda y Krewer, 1997), Cubero y Santamaría (2005) y Tirado (2003).

La psicología cultural ha atravesado un devenir evolutivo, toma como punto de partida la mirada histórico-cultural de Vigotsky y sus seguidores hasta una comprensión contemporánea que incluye enfoques eco, micro y macro-culturales sobre la relación entre psiquis y cultura, como mencionan Bronfrenbrenner (1987), Cole (2003); Markus y Kitayama (2003); Esteban y Ratner (2013), entre otros autores afines.

Desde la perspectiva de Cole (2003), al incorporar la cultura al estudio de la mente se le otorga a esta un lugar central en el desarrollo psíquico del individuo como agente mediador de la conducta y regulador del psiquismo humano. Esto no significa, sin embargo, una relación basada en el determinismo psíquico de la cultura, sino en una construcción dinámica y dialéctica con una acción transformadora en ambos sentidos. El enunciado es compartido por varios autores como Overton (citado en de la Mata y Cubero, 2003), para quien la cultura y la psiquis son fenómenos indiferenciables.

Entre otros autores que defienden esta línea de pensamiento debe hacerse mención de Waitz y Bastian (citados en Jahoda y Krewer, 1997), quienes hicieron énfasis en establecer una relación evolutiva conjunta entre la cultura y la mente. Mientras para Waitz esta relación es interdependiente, para Bastian la noción de ideas elementales de los pueblos tiene sus principios constitutivos en el psiquismo y, a la vez, son transformadoras de este. Así también, puede hacerse mención de González Rey (2016), quien manifiesta esta interrelación de forma explícita: “la cultura como producción subjetiva productora de subjetividades” (González Rey, 2016: 18).

Si bien es cierto que la psicología cultural tiene sus orígenes en fundadores clásicos como Vigotsky, Luria y Leontiev (citado en

Esteban y Ratner, 2010), se nutre también de los enfoques antropológicos y las teorías culturales de autores como Bruner (1997) y Shweder (citado en Esteban y Ratner, 2010). Schweder propuso definir la psicología cultural como “el estudio de la manera en que las tradiciones culturales y las prácticas sociales regulan, expresan y transforman la mente humana” (citado en Esteban y Ratner, 2010: 118).

Desde esta concepción se desarrollan varias corrientes que resultan convergentes en el análisis del presente trabajo. Entre ellas se encuentran los estudios de Rogoff (2003); Valsiner (2007) y Brescó y Rosa (2017), asociados a la concepción microcultural, la cual se centra en explicar la influencia de las relaciones interpersonales directas en la experiencia psicológica, como la familia y la comunidad. Para los autores, factores macrosociales como la política, la religión o la organización de la sociedad tergiversan la comprensión de la relación dinámica entre psiquis y cultura.

Contrariamente, otros autores defienden la influencia directa de los factores macroculturales como el gobierno, los sistemas educativos, la economía y las instituciones religiosas en el fenómeno psicológico (Esteban y Ratner, 2010). Pero, al igual que los anteriores, estos autores comparten el principio de interrelación entre dichos factores y la psiquis. Es decir, no ven al individuo como sujeto pasivo ante los influjos de las estructuras macroculturales, sino todo lo contrario: “las diferencias individuales reflejan distintas diferencias culturales” (Esteban y Ratner, 2010: 130).

Más allá de las diferencias de orientación en el análisis, las corrientes mencionadas confluyen en la formulación de una psicología cultural contemporánea en la cual el sentido relacional entre el individuo y su contexto es la base del comportamiento humano y de su construcción psíquica; el vínculo irreductible entre lo psíquico y lo cultural ocurre en mutua constitución.

Ahora bien, al tomar como referencia a autores como Lopes de Oliveira (citado por: Pizziniato, 2010) puede entenderse que la cultura se exterioriza “organizada en sistemas semióticos en los cuales se expresan, consolidan y modifican en el contexto concreto de las



prácticas sociales y de la comunicación intersubjetiva” (Pizzaniato, 2010: 258). De manera tal que el lenguaje se erige en instrumento articulador entre la subjetividad del individuo y el sistema cultural.

En este campo, la literatura es diversa y los límites disciplinares entre la psicología y la antropología convergen en áreas disímiles. Así, pueden nombrarse autores como Abraham Kardiner (1945), quien logró establecer la influencia de las experiencias socioculturales en la formación del carácter al aplicar técnicas psicoanalíticas a los datos empíricos obtenidos por el trabajo de antropólogos. Estas derivaciones psicoanalíticas asocian al lenguaje como manifestación de la cultura y construcción de ésta misma, y se encuentran en autores como Korsbaek y Bautista (2006); Larrauri y Martínez (2012).

De manera tal que el marco de la psicología cultural, con atención al valor interpretativo desde el lenguaje psicoanalítico, permite distinguir los elementos psicológicos, en su intencionalidad y particularidad, que resultan fundamentales para el acercamiento al problema investigativo planteado, más aún con el canon correspondiente al bagaje antropológico.

1.2 Elementos antropológicos para el análisis de mitos

Desde sus inicios, la antropología social buscó desarrollar mecanismos para conceptualizar comparativamente las diferentes manifestaciones de los fenómenos míticos en diversas sociedades alrededor del mundo. De hecho, la importancia del mito dentro de los estudios antropológicos fue reconocida desde el trabajo de los fundadores de esta disciplina, incluyendo a E.B. Tylor y Franz Boas (Boskovic, 2002). Según Gómez García (1976), la literatura antropológica presenta tres grandes enfoques para abordar al análisis de mitos. El primer enfoque es el funcionalista, el cual considera el mito en relación con el contexto social sin tomar en cuenta su estructura interna. El segundo enfoque es el estructuralista, que analiza la estructura interna del mito en busca de descifrar su sentido. El tercer enfoque es el de las aproximaciones simbolistas, las cuales analizan el mito en búsqueda de símbolos o arquetipos universales sin considerar

el contexto social concreto, donde se desarrolla el mito. Estas tres perspectivas analíticas han marcado hasta la actualidad la recolección e interpretación de información etnográfica sobre el fenómeno mítico. A continuación, se presenta una breve caracterización de los principales conceptos de estas perspectivas.

El primer enfoque antropológico de importancia en el análisis de mitos es el funcionalismo, una corriente antropológica de inicios del siglo XX. A diferencia de los trabajos evolucionistas que dieron origen a la antropología, el tipo de análisis empleado por el funcionalismo buscó desligarse del estudio de los orígenes y la evolución cultural para centrarse en el análisis de la función que cumplen las instituciones sociales en la satisfacción de las necesidades biológicas o sociales de una cultura (Harris, Bordoy, Revuelta *et al.*, 1990). Desde esta perspectiva, el mito cumple una función social en tanto contribuye a la estabilidad de una sociedad. El análisis funcionalista de mitos, por lo tanto, se centra en buscar cuál es la función del mito dentro de una sociedad, sin importar la estructura interna o su narrativa. Por ejemplo, el análisis del fenómeno mítico y simbólico de las islas Trobriand, presentado por Malinowski (2013), muestra que el mito y la magia tienen la función social de aliviar las angustias que surgen dentro de esta sociedad, proporcionando a sus habitantes seguridad dentro de sus actividades de supervivencia.

Una segunda corriente antropológica relevante para entender el mito es la de la antropología estructural. El estructuralismo es una corriente surgida a partir del trabajo de Claude Levi-Strauss durante la segunda mitad del siglo XX. Esta escuela busca entender las uniformidades subyacentes que existen tras las diferencias aparentes en el pensamiento y el comportamiento de diferentes culturas. Estas estructuras subyacentes se presentan en todas las culturas humanas en forma de oposiciones binarias. Por lo tanto, desde este paradigma se busca analizar las estructuras internas que subyacen al mito. El mito no es algo desprovisto de lógica y sentido. Por el contrario, en la creación mítica subyace una lógica binaria que se encuentra universalmente en todo pensamiento humano. Los mitos demuestran que inclusive dentro de los pueblos sin escritura existe un claro



deseo de comprender el mundo, natural y social, en el que se desenvuelven (Costilla, 2010). Dado que para Levi-Strauss los mitos son lenguaje, estos pueden ser analizados a partir de técnicas similares a las empleadas en la lingüística. Según Saenz (1991), Levi-Strauss distingue tres reglas para el análisis mítico: en primer lugar, un mito jamás debe interpretarse en un solo nivel (existen muchos niveles de explicación). Segundo, un mito jamás debe interpretarse sino en relación con otros. Finalmente, un grupo de mitos debe interpretarse por referencia a otros grupos de mitos, o bien a la etnografía de las sociedades de donde provienen (Saenz, 1991).

Una tercera corriente importante dentro del análisis de mitos es la antropología simbólica. Esta escuela se encuentra orientada a entender una sociedad a través de sus símbolos. Comprender la esfera simbólica permite entender otros elementos de la vida social. En palabras de Vallverdú (2008), la antropología simbólica se orienta a comprender cómo las culturas humanas se “manifiestan a través de símbolos y la relación entre esos mismos símbolos, como factor de gran influencia en la acción social” (Vallverdú, 2008: 36). Desde esta perspectiva, los mitos se caracterizan a partir de cuatro elementos: su capacidad de extensión y penetración en la vida humana; su multiplicidad de sentidos; la posesión de un sistema de señales no propio, y el crear una dimensión intelectual y emocional para los miembros de una determinada cultura (*ibid.*, 2008). Por ejemplo, Clifford Geertz considera que la cultura es un sistema de significados y de símbolos que facilita la interacción social. En otras palabras, el rol de la cultura es el de socializar símbolos entre personas. En este contexto, Geertz busca entender la cultura a través de una descripción densa que capte en profundidad las significaciones culturales (Geertz, 1987). El análisis del mito por lo tanto debe darse mediante una descripción profunda, orientada a entender los diferentes elementos simbólicos de una cultura para comprender el mundo.

Los conceptos y teorías desarrolladas desde la antropología funcionalista, estructuralista y simbólica son la base de una gran cantidad de estudios etnográficos que han documentado y analizado —desde los inicios de la antropología hasta el presente— las dife-

rentes dimensiones del fenómeno mítico alrededor del mundo, con especial énfasis en la relación entre mitos y otros aspectos de la cultura como la organización social, el parentesco, las tradiciones, etcétera (Boskovic, 2002). En este artículo, el bagaje antropológico es empleado para estudiar la función del mito Tutsá en la producción de conocimientos chachi sobre los procesos sociales que marcan la identidad cultural de este pueblo, como la migración, la colonización y el sincretismo. Es importante mencionar que este enfoque antropológico no se encuentra aislado ni en contradicción con las propuestas de otras disciplinas como la psicología. Al contrario, presentan una interrelación complementaria, en cuanto otorgan datos etnográficos que posibilitan ampliar las discusiones analíticas de otras disciplinas. La multidisciplinaria en el análisis de mitos permite profundizar el estudio de la relación entre narrativas, hechos sociales, culturales y psicológicos. En este sentido, la multidisciplinaria entre antropología y psicología presenta un escenario rico para la discusión y estudio de sociedades contemporáneas como el caso de la cultura chachi en Ecuador.

2. Enfoque metodológico

Como se menciona en la introducción, la investigación de campo fue realizada dentro del encuadre metodológico de la Investigación Acción Participativa (IAP). Dicho esquema investigativo surge dentro del paradigma de las epistemologías del sur, en respuesta a la crisis epistemológica que presentan los arquetipos del pensamiento occidental, sobre todo en el campo de las ciencias sociales y humanas, dentro del contexto latinoamericano.

Este enfoque metodológico se fundamenta en los aportes de los pensadores latinoamericanos en relación con las dicotomías existentes entre las estructuras de la modernidad y los pueblos colonizados (De Souza Silva, 2008). Como menciona Eschenhagen (2015), las *Epistemologías del sur*, enunciadas por Boaventura de Souza Santos (2010), enmarcan a una serie de representantes como Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Santiago Castro-Gómez, Edgardo Lander,



Walter Quijano, Ramón Grosfoguel, Eduardo Restrepo, entre otros. Sus principales postulados denuncian la problemática de una colonización del poder, el saber y el ser, y proclaman la urgencia de un nuevo paradigma que legitime los conocimientos existentes en los pueblos latinoamericanos, fuera de una geopolítica hegemónica.

En correspondencia con lo anterior, Paulo Freire (1968, citado en Zúñiga-González *et al.*, 2016) y Flas Borla (1991, citado en: Escheghen, 2015), proponen la investigación-acción participativa como una metodología que surge de los temas generadores de los propios participantes, a diferencia de las metodologías positivistas, la cuales surgen a partir de las preguntas del investigador (Zúñiga-González, Jarquín-Sáenz, Martínez-Andrades *et al.*, 2016). Estos autores añaden que la metodología se caracteriza por su abordaje cualitativo, desde una perspectiva compleja y un carácter interpretativo sobre el objeto de estudio, con una tendencia a desarrollarse en medios naturales y el uso de estrategias interactivas y humanísticas. De acuerdo con la visión de Hernández y Galindo, 2007, debe hablarse de un paradigma que permita la comprensión del otro en el cual el conocimiento es construido a través de la intersubjetividad.

Con este marco metodológico se desarrolló la investigación de campo a partir de la cual se elabora el presente estudio. El trabajo realizado por Macías, Hernández y Lapierre (2017) hace énfasis en los procesos y fases propios de la aplicación de la IAP así como en las demandas sociales del pueblo chachi. A esto se añade la postura epistémica inter y transdisciplinaria desde la antropología y la psicología que permite profundizar en la comprensión del fenómeno cultural asociado al origen del este pueblo. A continuación, se presenta un análisis sobre la importancia del mito Tutsá en esta sociedad.

3. Análisis sobre espacio, identidad y emociones en el mito Tutsá

Los chachis son un pueblo indígena que habita la selvática región noroeste del Ecuador (provincia de Esmeraldas). Según el último censo de población y vivienda, se encuentra compuesto por alrede-

dor de 10,200 personas (INEC, 2010). Es importante señalar que, a lo largo de su historia, el pueblo ha migrado varias veces de asentamiento. Autores como Medina (1992) sostienen que la migración ha sido uno de los principales mecanismos empleados para contrarrestar las difíciles condiciones de vida, así “el repliegue hacia territorios de montaña húmeda-tropical ha sido utilizado como táctica por este Pueblo para sobrevivir y mantener su autonomía cultural” (Medina, 1992: 14). En el actual asentamiento chachi, las condiciones de vida distan de ser óptimas en términos de salud, empleo, educación o contaminación ecológica. En este sentido la reflexión sobre la migración, el origen y el devenir del pueblo han adquirido enorme relevancia. Los datos recolectados en esta investigación muestran que el mito de Tutsá ocupa un papel central en la forma en que este pueblo explica su origen y piensa en su porvenir.

La palabra Tutsá (pueblo viejo) hace referencia al conjunto de narraciones sobre el asentamiento original del pueblo chachi. La literatura académica presenta visiones opuestas sobre si Tutsá fue de hecho un asentamiento real o no. Moreno (1979) y Palop (1986) sostienen que siempre han vivido en su actual territorio. Por otra parte, Deboer (2006), basado en narraciones sobre Tutsá, presenta un recuento de los movimientos migratorios de este pueblo. Según este autor, Tutsá estaría ubicado en las laderas occidentales de la región andina cercana a la ciudad de Ibarra, de donde los chachis habrían migrado, empujados por la invasión española de la década de 1530. El éxodo se habría dado por un periodo prolongado de tiempo, bajo la presión de otros grupos indígenas y las demandas de un sacerdote español. El objetivo del presente capítulo no es juzgar la veracidad de los relatos chachi, sino desarrollar una revisión transdisciplinaria sobre cómo las narraciones asociadas a Tutsá reflejan elementos centrales de su cultura. En concreto, se analizan tres elementos asociados al mito de Tutsá: la migración chachi, la colonización española, y los procesos de sincretismo y evangelización.



3.1 Tutsá como un mito de origen y migración

La narración chachi sobre Tutsá debe entenderse principalmente como un mito de origen, pues cumple la función de explicar el surgimiento de este pueblo. El relato presentado en la tabla 1 fue recogido mediante trabajo de campo en la comunidad chachi y refleja la visión de los habitantes de este pueblo sobre su origen.

Tabla N.1: relato sobre el mito de origen chachi

Los Chachi anteriormente vivían en el pueblo Quito. Viviendo allí por mucho tiempo hubo complicaciones para los Chachi por la llegada de los españoles. Los Chachi eran abusados y maltratados y fue por ese motivo que los indios bravos no vivían bien. Por lo que salieron de nuevo, y llegaron o regresaron al pueblo de Ibarra.

Cuando llegaron allá, los extranjeros los seguían para quitarles la tierra que les pertenecía. Fue entonces que los Chachi por el miedo de volver a ser maltratados o abusados por los españoles salieron de la aldea hasta llegar en el tercer piso de la tierra sagrada de los Chachi en Tutsá. Fue allí que los Chachi vivieron por muchos años. Inclusive los mismos Chachi no sabíamos cuántos años estuvimos viviendo en aquel pueblo llamado Tutsá. Pero, después de muchos años hubo nuevos problemas con los extranjeros y entre los propios Chachi.

Fue en ese momento que apareció una misteriosa señora llamada virgen María. Cuando apareció dijo "mis queridos nietos escogidos del señor todo poderoso no van a vivir bien estando en ese pueblo". Y fue por eso por lo que la señora misteriosa dijo que ayudaría a conseguir un pueblo nuevo para todos los Chachi en el norte, donde no vivía nadie y que es sólido para formar una comunidad. Y fue entonces que (la Virgen María) trajo a un tigre grande y a un oso. El oso preguntó al tigre y el tigre contestó al oso "unos días estuve de paseo por allá y apenas tengo una semana de estar por allá en el norte". Y el tigre dijo que donde él suele ir, hay un solo camino que es muy estrecho. Y fue allí donde el tigre y el oso decidieron guiar el camino a los Chachi diciendo "ustedes solo sigan la huella de ellos". Y los Chachi siguieron las huellas hasta llegar en el parte del norte.

Como puede apreciarse, el relato sobre el origen chachi asocia directamente a este pueblo con la migración. Las personas que lo integran consideran que su historia ha estado marcada por diferentes movimientos migratorios. Para la interpretación etnográfica este punto es de amplia importancia, pues en la actualidad el pueblo aún considera la posibilidad de migrar nuevamente, en especial para retornar al territorio de Tutsá. En cuanto a la narración, el relato chachi no ubica la temporalidad de los movimientos migratorios, pues "no sabíamos cuántos años estuvieron viviendo en aquel pue-

blo chachi llamado 'Tutsá'. Sin embargo, con base en el trabajo de Deboer (2006) es posible afirmar que el mito de Tutsá hace referencia a la historia del pueblo durante la época colonial del Ecuador. De hecho, dentro de esta narración, el abuso y maltrato por parte de los españoles son las razones que impulsan la migración chachi. De igual manera, la descripción espacial de la narración es bastante abstracta, ya que menciona que migraron desde tierras cercanas a los pueblos de Quito e Ibarra, ubicados en la sierra norte del Ecuador. Esta ambigüedad, al momento de ubicar Tutsá, es una de las principales razones que impiden que este pueblo emprenda una migración de retorno al lugar.

En este contexto, es importante recalcar que los datos etnográficos recogidos en campo muestran que, en la actualidad, la población chachi busca encontrar Tutsá y volverla a habitar. En palabras de uno de sus moradores:

Si encontramos ese lugar (Tutsá) tenemos que llegar, estar allá. Creo que todas las gentes están de acuerdo llegar de ese territorio, no solamente encontrar y dejar otra vez *[sic]*. Si encontramos el lugar también podemos informar o difundir la radio para que entere todas las gentes chachi y organicen.

Por lo tanto, el relato sobre Tutsá no solo sirve como un mito de origen que da cuenta de los procesos migratorios que asocian a su identidad, sino que también crea una guía para las futuras reivindicaciones territoriales de este pueblo.

Así, el discurso mítico deviene recurso contra el olvido para conservar la memoria colectiva:

En parte yo lo trato como historia, pero para mí es algo real, no es una historia, es algo que pasó, sucedió y estamos contando como historia, pero no es una historia inventada ni nada por el estilo.

El mito mantiene su vigencia a través del sentido de pertenencia del pueblo chachi. Puede afirmarse que esta nacionalidad surge en el imaginario colectivo allí donde es Tutsá: “no éramos nativos del río



Cayapas sino más bien que éramos un punto llamado Pueblo Viejo pueblo Tutsá”, dicen sus pobladores.

Tutsá se convierte en una de las particularidades psicológicas que constituyen la identidad cultural de este pueblo. A través de las entrevistas se manifiesta:

A mí la gente siempre pregunta sobre el cuento de Tutsá, pero el día de semana santa la fiesta ceremonial, reunimos la gente y conversamos de noches hablando sobre la historia de los ancestros pasado.

Tutsá, como constructo arquetípico, ha motivado el origen de cuentos, leyendas y mitos como elemento identitario en una comunidad territorialmente dispersa.

Tutsá se construye como un saber simbólico que explica el origen cultural del pueblo chachi y también como parte del reclamo histórico ante la naturalización de las desigualdades que han atravesado en los procesos de aculturación. El riesgo de pérdida de este elemento identitario se agudiza con las transformaciones socioculturales que atraviesan a lo largo de las generaciones. La preocupación es explícita en las entrevistas:

... mis hijos decían no quiero subir en Tutsá, mis sangres está acá.

También es explícita la denuncia contra los saberes hegemónicos que ubican el abandono de Tutsá por el pueblo chachi en un contexto históricamente incorrecto, hace alrededor de 500 años, con la llegada de los españoles:

Se trata más bien de la reivindicación de un pasado que se resiste al olvido en el decurso de los procesos sociales de exclusión. El mito de origen sostiene e impulsa la transformación social hacia la visibilización de los derechos del pueblo chachi y como agente movilizador hacia las generaciones futuras.

3.2 Tutsá, colonización y diáspora chachi

Las narraciones sobre Tutsá también hacen referencia constante a la presión y el abuso que este pueblo habría sufrido durante la co-

Tabla N.2: relatos asociados a la colonización y a Tutsá

Cuando el marido sale a pescar o cazar, los gringos se llevan a la mujer y la hija. Cuando el marido llega a la casa se fue a consultar a un curandero o brujo para saber que pasó, entonces el brujo dijo "los gringos se las llevaron para comérselas, pero solo se comieron a la mamá, la hija está viva. ¿Qué vamos a hacer? La niña está amarada con cade-na".

Entonces, el padre de la hija se reunió con los pueblos y los brujos para que no se coman a la niña. Cuando los gringos se durmieron profundamente, la niña estaba despierta y cogió la lanza de guerra. Donde los brujos, el león trajo a la niña. Cuando ya llegó la niña a la casa trajo lanza de guerra. A esa lanza preguntaron los brujos miles de cosas, pero la lanza no respondió. Entonces los brujos amenazaron a esa lanza. Y entonces (la lanza) dijo "voy a enseñarles a hacer la guerra a los valientes brujos" (sic). Entonces esa lanza enseñó a todos cómo hacer la guerra. Los Chachi son inteligentes y comenzaron a hacer la guerra para matar a los gringos, así fueron terminando de matar a todos los gringos para estar más seguros.

Los gringos se cogieron dos chicas para comérselas. Dentro de dos días mataron a una, y a la otra le dejaron para comérsela otro día. Después de matar a la chica, le colgaron y le cortaron la cabeza. Ellos tenían una bandeja grande para coger la sangre y para mezclarla con maíz para comer. En siguiente día ya querían matar a (la otra chica) para comérsela, pero una señora gringa decía "no maten, vamos a tenerla tres días más como adorno".

En siguiente día la chica buscó el mecanismo para escapar y salvarse. Cuando todos durmieron, quitó la lanza del poder a los gringos y escapó para llevarla a la comunidad, pero en medio camino se subió en un árbol con la lanza. Apenas subió la chica, llegaron los gringos para atraparla y matarla. Pero no pudieron matarla, entonces buscaron otra alternativa para atraparla. Mandaron un tigre grande hasta que ella baje de ese árbol. Justamente allí, los Chachi también mandaron un tigre grande para rescatar a la chica de ese. El tigre que mandaron los Chachi peleó con el tigre de los gringos. Desde que se ganó al tigre de los gringos, la chica bajó con su lanza del poder encima de tigre de los Chachi. Cuando bajó la chica, el tigre corrió para traerla a comunidad.

Cuando llegó a la comunidad, la chica estaba asustada pero el papá esperaba con su cetro de curandero de espíritu de poder. El protegía a la hija con su poder, apenas llegada la hija, entregó la lanza de poder al padre. Cuando este cogió esta lanza la comunidad se reunió. ¿Cómo vamos hacer a ellos (los gringos)? Algunos dijeron, vamos hacer la venganza.

Primero preguntaron a la lanza de poder, pero esa lanza no respondía a los Chachi. Entonces la gente decidió quemar la lanza. Desde allí la lanza respondió diciendo "ya voy a enseñar". Entonces, como mis padres hacían la guerra, desde ahí practicaron los Chachi cuando enseñó esa lanza y comenzaron la batalla los chachi ganaron y mataron a los gringos"



lonización española de América. Los relatos expuestos en la tabla 2 sobre la vida chachi en Tutsá ilustran este punto:

En estos dos relatos, los españoles (también llamados “gringos”) son representados como caníbales que devoran literal y figurativamente a los habitantes del pueblo chachi. Formalmente, estas narraciones están compuestas por tres movimientos o mitemas: su captura por parte de los españoles; el escape de los habitantes; la guerra entre los chachi y los extranjeros que termina con la victoria del pueblo.

La primera parte de ambas narraciones muestra las representaciones e imaginarios chachis sobre los extranjeros en el periodo colonial: los españoles aparecen como seres peligrosos y salvajes asociados directamente con prácticas de canibalismo y rapto. La segunda parte de los mitos asocia el escape y la liberación chachi con el chamanismo, con la aparición de brujos, una lanza de poder y un tigre. Por lo tanto, a nivel antropológico este mito también cumple la función de reforzar la figura del chamán y la medicina tradicional existente entre los chachis. Finalmente, la tercera parte está marcada por una inversión de los roles de poder entre chachis y extranjeros mediante la guerra. Una vez que la lanza de poder empieza a obedecer al pueblo, ellos se encuentran con los conocimientos necesarios para enfrentar bélicamente y vencer a los extranjeros. Así, este relato presenta una reflexión a nivel “emic” sobre la conquista española, el canibalismo, el chamanismo y la inversión de roles de poder.

Los relatos sobre canibalismo no son nuevos en las elaboraciones psíquicas de los pueblos ante situaciones traumáticas colectivas. Se encuentran registrados en casi todos los imaginarios culturales y, al igual que otras representaciones espectrales, resultan una representación psíquica del fenómeno de pánico, como lo describe el estudio de Britos (2015). Los sentimientos de desamparo y angustia que surgen ante situaciones traumáticas colectivas se producen no solo en relación con la presencia misma del peligro, sino en cuanto a la amenaza de disolución de las relaciones afectivas ante la pérdida del grupo de pertenencia. También los estudios de Ulriksen (1997, citado en Britos, 2015) demuestran que el fenómeno de pánico se

encuentra directamente asociado a la desintegración de los vínculos sociales y emocionales, causada por situaciones de dominación violenta.

Por otro lado, la antropofagia de los españoles durante la época de la Conquista se encuentra también documentada en la literatura, como menciona Franco (2008) en su relectura del mito del canibalismo de Julio César Salas. En palabras de Franco, citando a Salas:

... estos casos de antropofagia española —contra indígenas o contra los propios españoles— a su vez, convenció a muchos indígenas de que todos los españoles eran realmente caníbales (Franco, 2008: 49).

Al margen de la comprobación histórica de la antropofagia española, el fenómeno del “otro” como caníbal, según planteó Arens (citado en Franco, 2008), es el que arroja elementos de análisis en la elaboración psíquica de la problemática sobre el origen, migración y diáspora del pueblo chachi. El canibalismo como tropo, más que como hecho, está asociado a los límites especulativos sobre el “otro”, a las relaciones binarias de poder y sometimiento, de lo humano y lo no humano, de lo salvaje y lo civilizatorio. Como afirma Jáuregi (2003):

El Otro que el canibalismo nombra está localizado tras una frontera permeable y especular, llena de trampas y de encuentros con imágenes propias: el caníbal nos habla del Otro y de nosotros mismos, de comer y ser comidos (...) del salvaje y de las ansiedades culturales de la civilización, del horror y de la nostalgia por el “paraíso perdido” (Jaúregi, 2003: 77).

Los testimonios de sujetos sometidos a algún tipo de trauma colectivo atestiguan el surgimiento del imaginario espectral como forma de pensamiento mágico que otorga algo de sentido ante el colapso de una realidad trastornada ante los ojos del sujeto. De esta manera, el trauma, como ruptura en la continuidad de la vida —como lo definió Winnicott (1971, citado en Britos, 2015)—, dis-



para de manera inmediata defensas primitivas ante la desintegración de las estructuras establecidas. Desde la perspectiva de la psicología cultural, estas defensas se van constituyendo como arquetipos colectivos que aseguran la supervivencia de las futuras descendencias a través del discurso mitológico. En el caso del canibalismo narrado por el pueblo chachi, puede hablarse de una ontología antropófaga —del modo en que lo describe Villada (2016)— en el sentido de que la antropofagia española se traduce como el canibalismo sobre la alteridad, la deglución de la cultura, que conducen a la migración de un pueblo y a su posterior rebelión.

De manera concurrente, el chamanismo aparece también en los relatos citados como recurso de curación. La figura del chamán se presenta en la literatura casi como un elemento clásico de las culturas orales y su función es ineludiblemente terapéutica ante las situaciones de crisis, como plantean Hoyos (1999), De la Peña (2000) Kakar (2003) y Barahona (2007), entre otros autores. La eficacia del chamán está directamente relacionada con el sistema de creencias del grupo y el pensamiento mágico, a partir del cual se produce su efecto terapéutico, basado precisamente en la superación de la contradicción de elementos de orden simbólico (De la Peña, 2000).

Autores como el psiquiatra y psicoanalista Boris Cyrulnik, que trabajan los procesos de resiliencia en personas con experiencias traumáticas colectivas, afirman que la resiliencia es posible solo cuando se transfigura el dolor y se le imprime significado (Cyrulnik, 2010). Este significado se imprime en los relatos chachi a través de lo sagrado que, desde la cosmovisión indígena, se encuentra estructurado desde la dualidad, como explica Apuriná (2018):

No hay en la cosmovisión indígena una distinción ontológica entre humanos, animales y plantas. Todos eran seres humanos al comienzo del mundo y conversaban entre sí. No se establecieron las distinciones marcadas por la sociedad occidental entre naturaleza y cultura, sociedad y ambiente, natural y sobrenatural. Todas las especies están interconectadas, incluyendo la humana, por un vasto conocimiento y gobernadas por el principio de la sociabilidad, en el cual la identidad de los humanos, vivos o muertos, de las plantas, de

los animales y de los espíritus es completamente relacional y, por lo tanto, sujeta a mutaciones (Apuriná, 2018: 96).

De esta manera, la presencia del canibalismo —y su contraparte terapéutica, el chamanismo— en los relatos chachi resultan manifestaciones psíquicas de una cultura frente a los procesos de sometimiento y dominación, acordes a una cosmovisión, una organización social y a un territorio de pertenencia.

3.3 El sincretismo dentro del relato chachi de Tutsá

Asociado con el proceso de colonización, el relato sobre Tutsá también refleja los procesos de evangelización y sincretismo desarrollados en las comunidades chachi. Es importante señalar que la presencia de misioneros en estas comunidades ha sido intermitente durante los últimos cuatro siglos, intensificándose desde la segunda mitad del siglo XX con la presencia de misiones católicas, protestantes y el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) (Carrasco, 1983). En la actualidad, la mayor parte del pueblo es católica. Como podría esperarse, la presencia de misioneros ha tenido un gran impacto sobre su dinámica organizacional, tradiciones y vida cotidiana. La tabla 3 presenta narraciones sobre Tutsá asociadas al fenómeno del sincretismo.

Como puede observarse, las actuales narraciones sobre Tutsá incluyen personajes propios de la religión cristiana: Jesús, la virgen María y Dios. En los relatos, los personajes habitan dentro de Tutsá. Según Carrasco (1983), las divinidades de la mitología chachi no son espíritus lejanos sino que presiden cada lugar y acontecimiento de la vida. En este sentido, resulta lógico pensar que las divinidades cristianas vivan dentro de Tutsá. Es interesante notar que los personajes cristianos no son recurrentes en otras versiones del mito, recogidas antes de los procesos de evangelización chachi durante el siglo XX (Deboer, 2006). Además, es necesario notar que estos relatos clasifican a Tutsá como un espacio sagrado del pueblo. La noción de lo sagrado en este caso está asociada con las nociones católicas de pecado/virtud (en cuanto dentro de Tutsá no puede existir pecado) y con el hecho de que se trata de un espacio destinado únicamente

**Tabla N.3:** relatos asociados al sincretismo y Tutsá

Relato 1	Relato 2	Relato 3
<p><i>Nosotros somos hijos de Dios, Jesús vive con nosotros y murió. Señaló y nos trajo a ese territorio Tutsá y dijo que allí nadie matará. En ese lugar vivía Dios y Virgen María también.</i></p> <p><i>Tutsá es tierra sagrada. La mitad del mundo que vivía Dios, llevó y dejó ese territorio a los Chachi, señalando que vivan allí. Con Jesús y la Virgen María, los que viven allí no tienen miedo ni temor son valientes los hombres ancestrales, son fuertes.</i></p> <p><i>También había iglesia y la virgen María a veces se movía la cabeza estando con la cara color blanco. Y a veces con la cara rojito cuando está enojada, la gente le tiene miedo (sic). Así decía mi mamá porque Dios no necesita el pecado, por eso la gente Chachi tiene miedo de cometer errores o pecar. Nadie se enferma, los que viven en esa comunidad son hijos de Dios.</i></p>	<p><i>En la comunidad Tutsá pueden vivir solo cristianos, no con pecado. Si uno se peca, no se castiga sino que se quema directamente si uno se vio la a una mujer (..) es muy importante porque esa tierra es sagrada. Dios mismo trajo o indicó allí para que vivan bien ellos y bautizó la tierra y la entregó a ellos</i></p> <p><i>La verdad esa tierra (Tutsá) es sagrada, allí no puede ingresar cualquier persona que tiene pecado, solo limpios sin pecado.</i></p>	<p><i>Allí (en Tutsá) no puede vivir cualquier persona, no puede pensar mal o tener dos mujeres, no puede vasilar (tener contacto sexual) de una chica, significa que solo pueden vivir los cristianos de esa comunidad. Porque Dios, virgen María y Jesucristo viven con los Chachi de ese pueblo antiguamente lo que hablaron los compañeros es verdad.</i></p> <p><i>Antiguamente para vacilar era muy estricto no como actualmente.</i></p> <p><i>Antiguamente se quemaba a los que cometen adulterio, tampoco hay que bacilar con la prima es un pecado mortal.</i></p> <p><i>La historia decía de una familia cometió adulterio en la comunidad. Decidieron agarrar a esa persona para quemarla. El hermano de un adultero para no dejar que lo quemen se fue a pedir permiso al presidente de la República en Quito. El presidente de la República dio la orden que no dejaran quemar al ser humano. Cuando el hermano ya estaba llegando con orden, antes de llegar se quemaron y no pudo hacer nada.</i></p>

para personas católicas. Así, Tutsá se ha convertido en un espacio sagrado chachi, adecuado ideológicamente con nociones de la religión cristiana. Finalmente, es interesante notar que el relato de Tutsá como espacio sagrado chachi también marca pautas de comporta-

miento. Por ejemplo, estas narraciones enfatizan las prohibiciones de las relaciones sexuales entre primos, pues, “vacilar con la prima es un pecado mortal”. Es decir, Tutsá es un espacio destinado a quienes se comporten de acuerdo con las nuevas normativas asociadas a la evangelización.

Los relatos señalados expresan el pensamiento cultural del sujeto colonizado, tal como lo define Cros cuando menciona que “el sujeto colonial americano borraba los retratos que lo identificaban con la naturaleza (...) para identificarse con valores (...) como lo cristiano” (Cros, 2003: 89). De esta forma, el sujeto se manifiesta alienado e inscrito en las nuevas estructuras ideológicas que se organizan a través del lenguaje y de las prácticas institucionalizadas. Se produjo un fenómeno de hibridación entre el carácter sagrado de Tutsá y lo cristiano, similar que ocurre en otras culturas colonizadas. Al respecto, Rojas plantea:

El “indio” (y, en general, todos los sujetos colonizados) interioriza, en la matriz de sus categorías originales, las categorías que le son desconocidas y que, en relación con las primeras, son contradictorias (Rojas, 2017: 261).

A raíz de ello se produce un entramado indisoluble en el discurso donde las distintas categorías se encuentran amalgamadas en las representaciones identitarias.

Conclusiones

La reflexión transdisciplinaria presentada en este artículo explora desde la psicología y la antropología la función del mito en el contexto actual de la sociedad chachi. Lejos de cuestionar la veracidad o falsedad de dichas narraciones, en este estudio hemos sostenido que los relatos chachi sobre Tutsá ilustran la manera en que el pueblo entiende su origen y sus fenómenos de migración, colonización y sincretismo. Dichos procesos son ejes centrales de su historia e identidad, y de las reflexiones sobre su porvenir, en especial en una



época en la que el grupo enfrenta dificultades socioeconómicas y ambientales, y ha planteado la necesidad de recuperar sus territorios ancestrales. Las reflexiones presentadas en este estudio contribuyen a generar un *corpus* de literatura académica que pueda ser empleada desde dentro en futuras discusiones sobre la coyuntura de este pueblo.

Desde un punto de vista antropológico, el mito Tutsá muestra tres elementos relevantes sobre el pueblo chachi. En primer lugar, el mito es usado por esta comunidad para explicar su pasado y crear directrices para su futuro. El relato de Tutsá asocia a esta comunidad con la migración y con terrenos ancestrales semiutópicos; hecho de amplia relevancia en tiempos en que buscan encontrar y retornar a sus territorios originales. La identidad cultural del pueblo debe ser entendida en relación con la migración y su búsqueda del territorio ancestral, por lo que las exigencias de recuperar sus antiguos territorios son materiales y culturales. En segundo lugar, el mito Tutsá presenta una reflexión sobre las dinámicas de la colonización y las relaciones entre chachis y extranjeros. El relato sobre Tutsá simboliza a través del canibalismo español la precariedad de la vida colonial. Asimismo, resalta la figura del chamanismo tradicional chachi (simbolizado en el tigre y la lanza de poder) como el elemento que simbólicamente invierte la relación de poder con los españoles. Finalmente, el territorio mítico hace referencia a los procesos de sincretismo e incorporación de las ideas cristianas a la cosmovisión del pueblo. El mito es resignificado a través de estas nuevas ideas sobre el bien y el pecado; las figuras de Jesús, la Virgen María y Dios son adaptadas para armonizar con las ideas chachi sobre Tutsá.

Asimismo, a partir de las experiencias traumáticas que ha vivido históricamente el pueblo chachi durante la colonización española y que continúan en la actualidad, el abordaje psicológico ha posibilitado identificar elementos de elaboración simbólica dentro del discurso narrativo. La recurrencia al mito de origen como recurso constitutivo identitario se manifiesta en la dinámica de contención de la angustia ante el despojo de las raíces culturales y el desarraigo provocado por la migración. El canibalismo narra el espanto colec-

tivo ante el terrorismo civilizatorio y el traumatismo histórico de la invisibilidad como pueblo. El chamanismo aparece como recurso terapéutico para generar procesos resilientes y devolver los medios para resistir a la dominación. El fenómeno del sincretismo en la sacralidad de Tutsá es el producto histórico del proceso colonizador en los pueblos latinoamericanos. La mediatización religiosa occidental sobre las relaciones sagradas naturales indígenas ha dado como resultado una fusión de significaciones en la cual se pierden los límites de un pensamiento ideológico propio.

Por último, la transversalidad de ambas disciplinas ha posibilitado establecer el grado de complejidad que la problemática del origen de la nacionalidad chachi presenta para las generaciones actuales y futuras. Lejos de cualquier reduccionismo académico, la vigencia en la tradición oral del pueblo chachi sobre su mito de origen hace alusión, en primer lugar, a las relaciones histórico-culturales con el lugar geográfico natural de procedencia y la constitución de una identidad que clama por su redención y su legitimidad. En segundo lugar, denuncia los efectos de una colonización no solamente histórica, sino que persiste en el tiempo en los imaginarios colectivos de esta nacionalidad. Finalmente, Tutsá, como mito de origen, abre las posibilidades para la acción transformadora en el campo de las ciencias sociales, a partir de los saberes del pueblo y retomando la tradición oral y el mito como agentes de intervención en las tensiones sociales existentes.



Referencias Bibliográficas

- Aguirre, S. (2002). Demarcación de la psicología cultural. *Revista Mal-estare e subjetividade*, vol. 2, núm. II, 92-117.
- Angrosino, M. (2012). *Etnografía y observación participante en la investigación cualitativa*. Madrid: Morata.
- Apuriná, F. (2018). El mundo chamánico de los Apuriná: un desafío de interpretaciones. *Anales de antropología*, vol. 52, núm.1, 89-98.
- Ardévol, E.; Bertrán, M., Callén, B., Pérez, C. (2003). Etnografía virtualizada: la observación participante y la entrevista semiestructurada en línea. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, vol. 3, núm. 57, 77-92.
- Azofeifa, Y. (2009). El malestar en la cultura: de la vigencia de Freud en la modernidad. *Revista Espiga*, vol. 18, núm. 1, 121-146.
- Barahona, F. (2007). *Chamanismo, tiempo y lugares sagrados*. Cali: Universidad del Valle.
- Boskovic, A. (2002). Anthropological perspectives on myth. *Anuario Antropológico*, vol. 99, 103-144.
- Brescó, I.; Rosa, A. (2017). Narrative form and identity in the conventionalization of memories of national history. *Estudios de Psicología*. vol. 38, 198-229.
- Britos, E. (2015). Los vacíos representacionales, las vivencias traumáticas y su posible elaboración. Una mirada psicoanalítica sobre el terrorismo de estado. Montevideo: Universidad de la República.
- Bruner, J. (1997). *La educación, puerta de la cultura*. Madrid: Aprendizaje Visor.
- Caillois, R. (2014 [1939]). *El mito y el hombre*. Madrid: S.L. Fondo de Cultura Económica.
- Carrasco, E. (1983). *El pueblo Cachi: El Jeengume avanza*. Quito: Abya-Yala.
- Cole, M. (2003). *Psicología cultural. Una disciplina del pasado y del futuro*. Madrid: Morata.
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (2014). Chahis. Recuperado de: <https://conaie.org/2014/07/19/chahis/>

- Costilla, M. (2010). La antropología y el sentido. *Tópicos del seminario*, vol. 23, 291-329.
- Cornide, E. (2002). El psicoanálisis aplicado. Un camino de ida y vuelta. *Revista Virtualia*, vol. 6, 3-17.
- Cros, E. (2003). *El sujeto cultural: sociocrítica y psicoanálisis*. Medellín: Universidad EAFIT.
- Cubero, M., Santamaría, A. (2005). Psicología cultural: una aproximación conceptual e histórica al encuentro entre mente y cultura. *Avances de la psicología latinoamericana*. vol. 23, 15-31.
- Cyrulnik, B. (2010). *Autobiografía de un espantapájaros. Testimonios de resiliencia: el retorno a la vida*. Madrid: Gedisa.
- De la Mata, M., Cubero, M. (2003). Psicología cultural: aproximaciones al estudio de la relación entre la mente y la cultura. *Infancia y aprendizaje*. vol. 26, núm. 2, 181-199.
- De la Peña, F. (2000). Más allá de la eficiencia simbólica del chamanismo al psicoanálisis. *Cuicuilco*, vol. 7, 1-16.
- De Souza, S. (2008). *Desobediencia epistémica desde Abya-Yala (América Latina). Tiempos de decolonización y reconstrucción en el pensamiento social latinoamericano*. Brasil: Campina Grande.
- Deboer, W. (2006). Returning to Pueblo Viejo: history and archaeology of the Chachi (Ecuador). En Stahl, P. (Ed.), *Archaeology in the lowland American tropics. Current analytical methods and applications* (243-261), Nueva York: Cambridge University Press.
- Durin, S. (2006). Desde que tengo memoria: narrativa de identidad en indígenas migrantes. *Frontera Norte*. vol. 18, núm. 36, 191-195.
- Esteban, M., Ratner, C. (2010). Historia, conceptos fundacionales y perspectivas contemporáneas en la psicología cultural. *Revista de historia de la psicología*, 31, 117-136.
- Eschenhagen, M. (2015). Desafíos para pensar desde la vida en las ciencias sociales. *Polis*, 41, 1-13.
- Esteban, M. y Ratner, C. (2013). A macro cultural psychological theory of identity. *Journal of social distress and the homeless*. 20, 1-22. DOI: 10.1179/105307811805365016, 1-22.



- Flores, Murillo (2007). La identidad cultural del territorio como base de una estrategia de desarrollo sostenible. *Revista Opera*, 7, 33-54.
- Franco, F. (2008). El “otro” como caníbal. Un acercamiento a los indios caribes. Estudio sobre el origen del mito de la antropofagia de Julio César Salas. *Revista Fermentum*, 8, 36-59.
- García, Pedro (1976). La estructura mitológica en Lévi-Strauss. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 6(1), 119-146.
- González Rey, F. (2016). Subjetividad, cultura e investigación científica en Psicología: la ciencia como producción culturalmente situada. *Liminales. Escritos sobre Psicología y Sociedad*, 4, 13-36.
- Harris, M., Bordoy, V., Revuelta, F. et al. (1990). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hernández, Y.; Galindo, R. (2007). El concepto de intersubjetividad en Alfred Schutz. *Espacios Públicos*, 10, 228-240.
- Hernández, M., Lemlij, M., Millones, L. et al. (2014). *Entre el mito y la historia. Psicoanálisis y pasado andino*. Lima: Cauces Editores.
- Hoyos, J. (1999). Chamanismo y medicina: ¿dos formas del vínculo social?. *Afectio societatis*, 5, 1-8.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) (2012). *Censo de Población y Vivienda*.
- Jahoda, G.; Krewer, B. (1997). History of cross-cultural and cultural psychology. En Poortinga, Y., Janak, P. (Eds.) *Handbook of cross-cultural psychology* 1(1-43). New York: Allyn and Bacon.
- Jáuregui, C. (2003). Brasil especular: alianzas estratégicas y viajes estacionarios por el tiempo salvaje de la Canibalia. En Jáuregui, C. (Ed.), *Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana* (64-125). Pittsburg: University of Pittsburg/ Instituto Internacional Literatura Iberoamericana.
- Kakar, S. (2003). *Chamanes, místicos y doctores. Una investigación psicológica sobre la India y sus tradiciones para curar*. México: FCE.
- Kardiner, A. (1945). *The Psychological frontiers of society*. Nueva York: Columbia University Press.
- Kata, M. (2015). Avances en la teoría del campo psicoanalítico: modificando los modelos psicoanalíticos de la mente y las técnicas

- en un mundo cambiante. *International Journal of Psychoanalysis*, 1, 1938-1942.
- Kawulich, B. (2006). La observación participante como método de recolección de datos. *Forum Qualitative Social Research*, 6(2), 1-32
- Korsbaek, L., Bautista, A. (2006). La antropología y la psicología. *Ciencia Ergo Sum*, 3, 35-46.
- Larrauri, G., Martínez, J. (2012). Sobre psicoanálisis, cultura y comunicación. Entrevista con Daniel Gerber. *Razón y palabra* [en línea], 17.
- Lejarraga, H. (2017). Lenguaje: what makes us humans. *Arch Argent Pediatr*, 115 (4), 382-384.
- Loreto Salvador Benítez, J., & González López, S. (2016). ¿Pueden la transdisciplina y complejidad ser un conocimiento mayor emergente en la universidad?. *Educere*, 20 (66), 259-270.
- Macías, A., Hernández, Á., Lapierre, M. (2017). Tutsá, la búsqueda del origen Chachi. El papel de la universidad desde las Epistemologías del Sur y la Investigación Acción Participativa. *Revista Científica Hallazgos* 21, 1-15.
- Malinowski, B. (2013 [1922]). *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Abingdon: Routledge.
- Medina, H. (1992). *Los Chachi: supervivencia y ley tradicional*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Moreno Navarro, I. (1979). Ecología y Sociedad de los Cayapas de Esmeraldas: los patrones de asentamiento. *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, 9, 319-333.
- Odgers- Ortiz, O. (2005). Migración, identidad y religión: aproximaciones del estudio al papel de la práctica religiosa en la redefinición identitaria de los migrantes mexicanos. *Amérique Latine Histoire et Mémoire*. Les Cahiers ALHIM [En línea] (7).
- Palop Martinez, J. (1986). Los Cayapas en el siglo XVI". *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, 6: 231-252.
- Pizzinato, A. (2010). Psicología cultural. Contribuciones teóricas y fundamentos epistemológicos de las aportaciones de Vigotsky hacia la discusión lingüística de Bakhtin. *Universitas Psychologica*, 9 (1), 255-261.



- Saz, R. (1991). El conocimiento científico y el conocimiento mítico, asumidos en el método pedagógico. *Revista Ciomplatense de Educación*, 2, 277-295.
- Rogoff, B. (2003). *The cultural nature of human development*. Nueva York: Oxford University Press.
- Rojas, J. (2017). El sujeto cultural colonizado en los cuentos “un alma” y “el clavel” de Ricardo Fernández Guardia. *Sociocriticism*, 2, 243-279.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010) *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. México: Siglo XXI.
- Sayago, S. (2014). El análisis del discurso como técnica de investigación cualitativa y cuantitativa en las ciencias sociales. *Cinta de moebio*, 49, 1-10. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-554X2014000100001>.
- Swheder, R. (1991). *Thinking through cultures: expeditions in cultural psychology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylos S., Bogdan, R. (2000). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Tirado, F. (2003). La vigencia de Wundt. *Athenea Digital*, 3, 1- 7.
- Vallverdú, J. (2008). *Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*. Barcelona: Editorial UOC.
- Valsiner, J., Rosa, A. (2007). *The Cambridge handbook of sociocultural psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Villada, C. (2016). Cannibal metaphysics. Viveiros de Castro, Deleuze and Spinoza. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 37, 205-211.
- Zúniga-González, C., Jarquín-Saez, M., Martínez-Andrades, E. et al. (2016). Investigación acción participativa: Un enfoque de generación del conocimiento. *Revista Iberoamericana de Bioeconomía y Cambio Climático* 2, 218-224.