



**Un enfoque político-ecológico decolonial sobre casos emblemáticos de ecoturismo comunitario desde abajo: Experiencias Kichwa, Shuar y Tsáchila**

**Rickard Lalander**





## Un enfoque político-ecológico decolonial sobre casos emblemáticos de ecoturismo comunitario desde abajo: Experiencias Kichwa, Shuar y Tsáchila<sup>1\*</sup>

A Decolonial Political Ecology Approach to Emblematic Cases of Community-Based Ecotourism from Below: Kichwa, Shuar and Tsáchila experiences

**Rickard Lalander \*\***

**Cómo Citar:** Lalander, R. (2023). Un enfoque político-ecológico decolonial sobre casos emblemáticos de ecoturismo comunitario desde abajo: Experiencias Kichwa, Shuar y Tsáchila. *Revista Dialógica Intercultural*, 2, 1-35. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10558083>

Recibido: 4 de diciembre de 2023 • Aprobado: 21 de diciembre de 2023

RESUMEN | Con inspiración teórica de la ecología política, perspectivas decoloniales y la conceptualización de utopías reales, este estudio etnográfico y comparativo trata de las experiencias de proyectos de turismo comunitario indígena desde abajo - iniciados y controlados desde la comunidad - en cuatro regiones de Ecuador. Más específicamente, se presentan los casos de las mujeres Kichwa-amazónicas de *Shiripuno*, el proyecto *Mushily* de los Tsáchila de un valle tropical del noroeste ecuatoriano, el caso costeño de *Tsuer Entsa* de los Shuar, y el proyecto *Jatarishun* de los Kichwa de la Sierra Norte. Estos casos se consideran emblemáticos e ilustrativos por sus características de ser iniciados y controlados por los mismos comuneros y en beneficio de toda la unidad comunitaria. En el artículo, estos proyectos se interpretan como expresiones tanto de resistencia por derechos y reconocimiento, como de adaptación al sistema capitalista y colonial, pero más que nunca bajo términos indígenas. Se destacan las dimensiones de

---

<sup>1</sup> Este artículo es un avance de investigación del proyecto *Indigenous Community-Based Eco-Tourism and Socio-environmental Justice in the Global South. Comparing “From Below” Experiences in Brazil, Ecuador and Mozambique*, financiado por *Formas. A Swedish Research Council for Sustainable Development* (ID del Proyecto: 2018-01232) para el período 2020-2023. Asimismo, este texto es el embrión empírico y teórico-conceptual-analítico de lo que será un libro al final de 2024, en forma de una antología preliminarmente titulada *Economías alternativas desde abajo en Ecuador: Turismo comunitario indígena y otras experiencias en perspectiva*, editado por Rickard Lalander y Pablo Ospina Peralta, por la editorial de la Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, con apoyo de la Fundación Rosa Luxemburgo y la Universidad de Södertörn, Suecia.

relaciones de poder y las condiciones para el empoderamiento socioeconómico, cultural y ambiental, así como ciertos dilemas y desafíos, incluso sobre el tema de la autenticidad indígena en cuanto al turismo comunitario como modo de subsistencia principal para la cultura e identidad indígena. La pregunta central de investigación es: *¿Cómo perciben los actores protagonistas indígenas los impactos socioculturales, económicos y ambientales de las actividades turísticas en sus localidades?* El resultado de la investigación indica que el turismo comunitario indígena desde abajo puede considerarse una opción viable de modo de subsistencia para las comunidades indígenas, conllevando asimismo el empoderamiento multidimensional.

*Palabras clave* | Turismo comunitario desde abajo, resistencia indígena, empoderamientos, utopías reales.

ABSTRACT | Drawing theoretical inspiration from political ecology, decolonial perspectives, and the conceptualization of real utopias, this ethnographic and comparative study deals with the experiences of bottom-up Indigenous community tourism projects – initiated and controlled from the community – in four Ecuadorian regions. More specifically, the cases of the Kichwa-Amazonian women of *Shiripuno*, the Mushily project of the Tsáchila in a tropical valley of northwestern Ecuador, the coastal case of *Tsuer Entsa* of the Shuar, and the *Jatarishun* project of the Kichwa of the northern highlands are presented. These are cases that are considered emblematic and illustrative because of their characteristics of being initiated and controlled by the community members themselves and for the benefit of the entire community unit. In the article, these projects are interpreted as expressions of both resistances for rights and recognition, as well as adaptation to the capitalist and colonial system, but more than ever on Indigenous terms. The dimensions of power relations and conditions for socio-economic, cultural, and environmental empowerment are highlighted, as well as certain dilemmas and challenges, including on the issue of Indigenous authenticity in terms of community-based tourism as the main livelihood source for Indigenous culture and identity. The central research question is: *How do Indigenous actors perceive the socio-cultural, economic, and environmental impacts of tourism activities in their localities?* The research results indicate that Indigenous community tourism from below can be a viable livelihood option for Indigenous communities, leading to multidimensional empowerment.

*Keywords* | Community-based tourism from below, Indigenous resistance, empowerments, real utopias.

## Introducción

Hay poder en todas partes en el turismo. (Squire, 1994, citado en Nepal, Saarinen y McLean-Purdon, 2016, p. 8)

Esto es una escuela de formación y también internamente es una resistencia, es una lucha para no perder principalmente nuestro idioma, nuestra indumentaria, el achiote que es un

símbolo muy sagrado que viene de nuestros ancestros milenarios, para que la cultura Tsáchila siga viviendo. (Abraham Calazacón, entrevista, Mushily, Chigüilpe, 19 de febrero, 2022)

Desde el inicio del siglo 21, ha habido un auge de atención académica a experiencias variadas de los fenómenos de turismo indígena, turismo comunitario, ecoturismo, turismo de naturaleza, turismo espiritual, turismo medicinal, turismo rural, agroturismo, turismo residencial indígena, turismo del Buen-vivir y otras variantes para categorizar y teorizar desde diferentes perspectivas sobre proyectos de turismo centrados en comunidades y territorios indígenas en América Latina y otras localidades del Sur global.<sup>2</sup> Hay muchas definiciones conceptuales en la literatura anterior. En términos más generales, el ecoturismo (indígena comunitario) se ha entendido como "...viajar a áreas naturales relativamente inalteradas o no contaminadas con los objetivos específicos de estudiar, admirar y disfrutar del paisaje y sus plantas y animales silvestres, así como de cualquier manifestación cultural existente (tanto histórica como presente) que se encuentre en estas áreas" (Ceballos-Lascurain, 1996, citado en Coria y Calfucura, 2012, p. 47). En un libro influyente de Heather Zeppel, una comprensión simplificada del ecoturismo indígena (comunitario) sería "...atracciones o recorridos basados en la naturaleza [que son] propiedad de los pueblos indígenas, y también la interpretación indígena del entorno natural y cultural, incluida la vida silvestre" (Zeppel, 2006, p. 1).

No obstante, considerando que una mayoría de los proyectos presentados como ecoturismo o "turismo indígena comunitario" se han caracterizado generalmente por diferentes debilidades, como control y manipulación de las actividades turísticas por parte de actores externos a las comunidades, incluso en términos de distribución de ingresos, es decir, no en beneficio principal y sustancial a las familias de las comunidades (p.ej., Coria y Calfucura, 2012; Nepal *et al.*, 2016; Robbins, 2020), y otros factores, como disputas internas en la comunidad, es sumamente importante problematizar el concepto de turismo comunitario y reflexionar sobre experiencias más positivas de este tipo de turismo, desde la perspectiva histórica de colonialismo, colonialidad, racismo, dominación y marginalización de las poblaciones.

El campo del turismo es siempre una cuestión de poder, con estructuras y relaciones (típicamente desiguales), pero al mismo tiempo ofrece oportunidades para una distribución costo-beneficio más equilibrada a favor de las comunidades indígenas, es decir, un espacio que posibilita empoderamientos e incentivos para alterar los medios comunitarios de subsistencia (Mendoza-Ramos y Prideaux, 2018; Coria y Calfucura, 2012, pp. 50-51; Lalander, Lembke y Porsani, 2023). Según varios investigadores, el (eco-)turismo indígena positivo debe caracterizarse por control territorial, sostenibilidad ambiental,

---

<sup>2</sup> Sobre estos temas y para una selección de textos que han inspirado el presente artículo, véanse, entre otros: Scheyvens, 1999; Zeppel, 2006; Ruiz Ballesteros y Solis Carrión, 2007; Comaroff y Comaroff, 2009; Stronza, 2008; Stronza y Gordillo, 2008; Grünewald, 2009; Chambers, 2010; Babb, 2012; Coria y Calfucura, 2012; Coronado, 2014; Gascón, 2016; Whitford y Ruhanen, 2016; Mendoza-Ramos y Prideaux, 2018; Zizumbo Villarreal y Monterroso Salvatierra, 2020.

fortalecimiento económico de la comunidad y el reconocimiento y empoderamiento de la cultura indígena (Coria y Calfucura, 2012; Nepal *et al.*, 2016; Porsani *et al.*, 2024 a y b). *Un argumento central* del presente artículo es que el (eco-)turismo comunitario indígena, iniciado y controlado *desde abajo*, puede constituir un modelo de subsistencia alternativo viable para las comunidades indígenas rurales, más allá de los parámetros de la modernidad y el capitalismo global. Se trataría, en este artículo, de un modelo de turismo destinado a generar beneficios sociales, culturales, económicos y ambientales que sean apreciados por las mismas comunidades indígenas, las cuales deben ser responsables en iniciar, administrar, controlar y beneficiarse del proyecto turístico. Más aún, otro criterio importante para considerarse un turismo comunitario indígena *desde abajo* es que el turismo debe constituir el modo de subsistencia principal de la comunidad y que los ingresos derivados del turismo deberían beneficiar a todas las familias involucradas de la comunidad, o del centro turístico comunitario (Scheyvens, 1999; Lalander *et al.*, 2023; Porsani *et al.*, 2024 a y b).

Mediante una aproximación teórica inspirada por la ecología política, el pensamiento decolonial y conexiones a los aportes de Erik Olin Wright (2010) sobre la construcción de utopías reales, y aplicando una metodología etnográfica, comparativa y decolonial, *el objetivo* del presente artículo es examinar y analizar una selección de experiencias positivas de turismo comunitario indígena en Ecuador. Más específicamente, los casos comunitarios principales para escudriñarse son: las mujeres Kichwa-amazónicas de *Shiripuno*, el proyecto *Mushily* de los Tsáchila, de un valle tropical del noroeste ecuatoriano, el caso costeño de *Tsuer Entsa* de los Shuar, y el proyecto *Jatarishun* de los Kichwa de la Sierra Norte. Se argumenta que estos casos deben considerarse generalmente positivos y emblemáticos, en términos de empoderamientos percibidos por los mismos actores. Asimismo, los cuatro proyectos cumplen con el criterio de ser iniciados y controlados desde abajo. La pregunta central que guió la investigación es: ¿Cómo perciben los actores protagonistas de las comunidades indígenas los impactos socioculturales, económicos y ambientales de las actividades turísticas en sus localidades?<sup>3</sup>

A partir del aparato teórico político-ecológico decolonial, el turismo comunitario indígena es visto como manifestaciones de resistencia en relación con la opresión y subordinación histórica de los pueblos indígenas. Los proyectos turísticos indígenas pueden percibirse como estrategias descolonizadoras y para lograr el empoderamiento en sus propios términos. Además, varias experiencias se caracterizan por una dimensión específica de empoderamiento de las mujeres indígenas, implicando además alteraciones en las estructuras socioculturales comunitarias (Babb, 2012). Debe clarificarse que, en las descripciones de los casos y las reflexiones analíticas del presente texto, principalmente se basan en las perspectivas y los valores de los mismos actores protagonistas y sus

---

<sup>3</sup> En cuanto a los diferentes tipos/dimensiones de empoderamiento e impactos (como resultado del turismo comunitario desde abajo), el estudio se centra en los empoderamientos económicos y culturales. El empoderamiento ambiental se considera, pero no se discute en profundidad (eso requeriría otro estudio).

percepciones e interpretaciones sobre los impactos del turismo en su comunidad. Es decir, no se enfoca tanto en las perspectivas de los turistas.

Teóricamente, asimismo, debe aclararse que, desde la perspectiva político-ecológica decolonial en el contexto de las experiencias “emblemáticas” del turismo comunitario desde abajo,<sup>4</sup> se enfoca principalmente la dimensión del poder, control territorial y condiciones de empoderamiento, como el poder organizativo comunitario y la fortaleza cultural del grupo indígena, es decir el aspecto de la economía política en cada localidad, entendida como las posiciones relativas de cada grupo o actor de un contexto específico, caracterizado por injusticias históricas y contemporáneas. El turismo para los indígenas es, en este sentido, el instrumento de resistencia, para rescatar su cultura y sus tradiciones mediante una adaptación parcial al sistema mercantilista, para alcanzar un empoderamiento multidimensional, es decir, su “utopía real” o la descolonización relativa.

Conceptualmente, asimismo, debo aclarar, en relación con el hecho de que en el texto utilizo, básicamente, ecoturismo como sinónimo de turismo comunitario indígena (como también hacen varios investigadores de la temática, p. ej. Zeppel, 2006) que, en la práctica (a partir de muchos casos diferentes de este tipo de turismo), el término 'eco' en ecoturismo podría ser reemplazado por 'etno', es decir, etnoturismo, ya que los visitantes también están más interesados en la dimensión étnico-cultural de estos grupos indígenas. Sin embargo, el entorno físico circundante, es decir, la naturaleza, la belleza del lugar, los conocimientos y la conciencia ecológica local, también son importantes para los visitantes y, por ende, para el proyecto de turismo comunitario. Además, la conciencia ecológica y los conocimientos sobre las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza están, frecuentemente, profunda y complejamente integrados y arraigados en la identidad, la cultura y la ontología de los pueblos indígenas, a veces expresada en forma de principios ético-filosóficos del Buen-vivir.<sup>5</sup>

A continuación, la disposición del texto es la siguiente. Primero, se presenta el marco teórico-metodológico, seguido por los apartados centrales descriptivos del artículo, con la presentación de los casos principales de la investigación. Después se ofrece una sección

---

<sup>4</sup> Debe clarificarse que, según los sondeos de investigación del presente proyecto, la mayoría de los proyectos/casos del Sur Global que se presentan como “turismo comunitario” o “en beneficio de las comunidades indígenas” más bien son “desde arriba” y controlados en gran medida por actores externos. También, en Ecuador y otros contextos latinoamericanos, hay muchos casos que sí son desde abajo, pero que son demasiado modestos, o, que sólo benefician a una o pocas familias de la comunidad.

<sup>5</sup> Sobre la importancia de la conceptualización ético-filosófica del Buen-vivir/*Sumak Kawsay* (o *Tarimiat Pujustin* de los Shuar o *Seke Sonachun* en el idioma tsa'iki de los Tsáchila) en el turismo comunitario, hay que aclarar que no será problematizado ni formará parte del foco central del aspecto comparativo del estudio, si bien es cierto que los valores y principios sobre las relaciones armoniosas entre seres humanos y con la naturaleza sí son muy importantes en las comunidades del artículo. En una publicación venidera en 2024, el autor planea investigar estas dimensiones con mayor profundidad dentro de comunidades seleccionadas.

analítica con reflexiones sobre los hallazgos del estudio. El artículo cierra con algunas conclusiones pertinentes.

### Marco teórico-conceptual y metodológico

Es más probable que las alternativas viables se conviertan en alternativas factibles si están bien pensadas y entendidas. En segundo lugar, los límites reales de lo que es factible dependen en parte de las creencias que tenga la gente acerca de qué tipos de alternativas sean viables. (Wright, 2010: 15)

Hablando de las condiciones para las transformaciones emancipatorias de las sociedades, el sociólogo Erik Olin Wright resalta la importancia de adoptar una actitud analítica más realista, en el sentido pragmático, como se refleja en la cita de arriba. Según él, las demandas por cambios radicales hacia el igualitarismo democrático en el mundo son recibidas globalmente por cinismo, burla y/o pesimismo. Claramente inspirado por las ideas de Antonio Gramsci sobre la construcción de instituciones radicalmente diferentes y relaciones sociales que se fundamentan en optimismo en vez de pesimismo, Wright subraya que el utopismo y el optimismo son componentes necesarios para tales cambios, pero simultáneamente está consciente de los riesgos inherentes en tal camino inexplorado hacia un mundo mejor. Por ende, propone la conceptualización del compromiso pragmático entre el *statu quo* y la utopía: las *Utopías Reales*, al mismo tiempo consciente del carácter contradictorio de tal noción. La ruta hacia tales metas no requiere revoluciones sociales rápidas del estilo marxista, sino que más bien cambios graduales de las instituciones y relaciones sociales existentes, es decir, se caracteriza por procesos surgidos desde la práctica realista-pragmática (Wright, 2010, cap. 1).

Desde la lógica argumentativa decolonial y en conexión con la lógica de utopías reales, un concepto central es la *colonialidad* (o la *matriz colonial del poder*) que se refiere a los mecanismos y estructuras explícitos o implícitos de dominación, marginalización y subordinación desde las estratificaciones socioculturales, políticas y económicas alrededor de la etnicidad, clase y género, que puede caracterizar a sociedades ya formalmente descolonizadas. De tal manera, la *decolonialidad* se vislumbra como un proyecto, sueño o visión de un mundo mejor, sin colonialidad (Mignolo, 2007; 2013; 2017), o, en palabras de Wright (2010), una utopía real. Prácticamente, el proceso descolonizador puede comprenderse mediante dos pasos. Primero, la desconexión (*delinking*) y, paralelamente, la reconexión (*relinking*), y, segundo, la re-existencia. El primer paso (instrumento/acción) meramente significa desvincularse de la subordinación étnico-cultural, política, ontológica y epistemológica, mientras que la reconexión se refiere al proceso de reencontrarse con su legado cultural y las memorias colectivas (en este artículo: como pueblos y nacionalidades indígenas). El siguiente paso de la re-existencia se entiende como una re-identificación colectiva sociocultural, es decir, vislumbrando nuevos imaginarios dentro de los espacios físico-mentales exitosamente desligados. Evidentemente, las relaciones con la sociedad dominante no acaban por estas acciones, pero, como fruto de los pasos de desconexión-reconexión y re-existencia, el grupo ya se ha fortalecido como colectivo. Empero, como



destaca Mignolo, estos procesos de resistencia son graduales y probablemente inacabables, y siempre acompañados por una adaptación sociocultural al sistema del otro (Mignolo, 2017).

Hay que resaltar que las actividades afines al turismo no constituyen modos de subsistencia tradicionales de las comunidades indígenas, en comparación con la agricultura, la caza y la pesca. Esta alteración de modo de sustento, con la “mercantilización” de la cultura y los valores indígenas mediante el turismo, conlleva desafíos identitarios para los actores sobre la cuestión de autenticidad como pueblos y culturas indígenas, e incluso en la autoidentificación étnico-cultural (la indigeneidad) (Stronza, 2008; Comaroff y Comaroff, 2009; Coronado, 2014; Lalander *et al.*, 2023). Consecuentemente, desde el ángulo de un proyecto de turismo comunitario (desde abajo), un desafío crucial para manejar es, el fortalecimiento y, simultáneamente la difusión de los conocimientos, prácticas y expresiones culturales e identitarias. Al instituir medios de vida fundados en su propia iniciativa turística, deben balancear la reorientación de su vida cotidiana hacia el ejercicio y la promoción de su indigeneidad, es decir, mediante el ejercicio diario de sus prácticas tradicionales, compartiendo y mercantilizando los saberes, símbolos y valores ancestrales (Lalander *et al.*, 2023).

Varios académicos, como Arturo Villavicencio (2020), argumentan que los emprendimientos turísticos no son estrategias de subsistencia apropiadas para las comunidades indígenas y que el turismo siempre constituirá una amenaza tanto para la cultura indígena como para su entorno natural. Asimismo, algunos críticos, antropólogos y otras personas, dirían que (el turismo) no constituye una actividad auténtica para las comunidades indígenas. Con esta lógica argumentativa, estos estudiosos arriesgan caer en una trampa romántica con respecto a lo que debería ser el modo de subsistencia (auténtico), así como las relaciones interculturales de los indígenas. Debe clarificarse, sin embargo, que el que suscribe de ninguna manera quiere rechazar los convincentes argumentos generales sobre los riesgos culturales y ambientales de turismo, pero, puede variar mucho el grado de los impactos en términos de degradación cultural y destrucción del medio ambiente, dependiendo del control sobre el territorio, la eco-consciencia y la gerencia de las actividades turísticas. Estos temas y desafíos, consecuentemente, deben problematizarse más.

Evidentemente, los proyectos de turismo indígena, incluidas las experiencias emblemáticas de turismo comunitario indígena desde abajo del presente artículo, son actividades natural y automáticamente orientadas hacia fuera, y, además, incluyen componentes de comercialización y mercantilización de su cultura e identidad indígena (Lalander *et al.*, 2023, véase también: Cohen, 1988; Stronza, 2008; Comaroff y Comaroff, 2009; Grünewald, 2009; Coronado, 2014). No obstante, debemos tener en cuenta que ninguna cultura, identidad, ontología, etc., es estática. Cambian con el tiempo, y en el caso de los grupos indígenas, a través de sus encuentros históricos con otros grupos, y otros procesos históricos, como la urbanización, la modernización, la migración y el acceso a la educación (Jackson y Warren, 2005; Dussel, 2012; Lalander y Lembke, 2018; 2020; Lalander *et al.*,



2021; 2023). A través de estos procesos, las poblaciones indígenas se han visto en la necesidad de redefinir de vez en cuando la identidad indígena en torno a la modificación de los medios de vida. O, como argumenta Anthony Bebbington: “La justificación cultural de tales estrategias es que la modernización, lejos de ser una causa de erosión cultural, se considera explícitamente como un medio de supervivencia cultural” (Bebbington, 1996, p. 101, véase también Robbins, 2020, pp. 223-225).

Reconectando a la lógica decolonial, Enrique Dussel usa el concepto de la *transmodernidad* para debatir la coexistencia de diferentes perspectivas, momentos y valores culturales, como cosmovisiones, sistemas de conocimiento y tradiciones. Según esta lógica, muchos pueblos/comunidades indígenas son transmodernos, es decir, no son “primitivos” o “ancestrales”, sino que se posicionan en una especie de frontera intercultural al borde de la modernidad (Dussel, 2012). La historia de Ecuador y América Latina está llena de ejemplos de procesos de mestizaje, la hibridación de los sistemas organizativos, políticos, económicos y culturales y sincretismo religioso. No es, por ende, sólo una historia de comunidades indígenas cerradas que no se ven afectadas por procesos y estructuras externas, tampoco sólo la historia de un pueblo completamente subsumido bajo fuerzas fuera de su control. Es una historia de resistencia y adaptación desde abajo. Mediante estrategias incrustadas en realidades prácticas, los indígenas han tratado de mantener, en la medida de lo posible, sus modelos de subsistencia tradicionales en medio de intrusiones externas insuperables (p.ej., Jackson y Warren, 2005; Lalander *et al.*, 2020).

Dado el carácter de orientación hacia fuera del turismo y los contactos entre los visitantes y los miembros de la comunidad involucrados, estas actividades y relaciones lógicamente contribuyen a modificaciones graduales de la vida comunitaria, así como de los valores relacionados con la identidad y la cultura indígena local. Por consiguiente, es oportuno reflexionar teóricamente sobre lo que llamaría la autenticidad relativa y las tensiones y diferencias conceptuales y prácticas entre *auténtico* y *real* respectivamente. En este artículo, mientras que la *autenticidad* puede entenderse como una construcción social negociada e imaginada que indica la genuinidad o veracidad de algo, por ejemplo, una cultura (o, la indigeneidad), la noción de *real* más bien considera la importancia de procesos y contextos históricos que han implicado necesidades de redefinir el significado de conceptos identitarios colectivos, los cuales por ende pueden modificarse. Es decir, como resultado de procesos históricos y encuentros interculturales, estas conceptualizaciones pueden ser cuestionadas, renegociadas y redefinidas.

Ahora bien, debe proporcionarse una reflexión breve sobre los complejos conceptos de *comunidad* y *comunitario*, más allá de su significado de una demarcación político-jurídico-administrativa formal de la comunidad en un contexto concreto más amplio, principalmente geográfico-administrativo. En primer lugar, las nociones de comunidad (común + unidad) y comunitario, incluyen componentes culturales y se relacionan con la identidad colectiva de un grupo que comparten valores y recuerdos históricos. Según Zygmunt Bauman, comunidad es una palabra y un concepto particular, no sólo por su significado, sino además por producir una sensación, un sentimiento cálido. En

comparación con las nociones de sociedad o Estado (que pueden percibirse como malos o negativos), la comunidad es, según Bauman, una conceptualización llena de valores positivos (Bauman, 2006, pp. v-ix; véase también Anderson, 1993, para la conceptualización de *comunidades imaginadas*).

Sobre la percepción e interpretación de comunidad en los contextos indígenas, el gran antropólogo, lingüista y jesuita Xavier Albó acentúa que comunidad se refiere a “un grupo definido de familias que comparten un territorio definido con un sistema de gobierno propio” (Albó, 1994, p. 92), y estos sistemas pueden variar mucho en cuanto a prácticas, modelos organizativos y valores culturales entre diferentes pueblos y nacionalidades indígenas y entre momentos históricos desde estas perspectivas. Estas clarificaciones simplificadas ayudarán para la lectura y comprensión de los apartados restantes del artículo. A continuación, a veces en el artículo se refiere a un colectivo comunitario que coincide con la división administrativa cantonal del Estado ecuatoriano (casos de la comunidad *Shiripuno* en la Amazonía e, igualmente, *Tsuer Entsa* de los Shuar en Guayas) y otras veces se trata de un grupo comunitario definido dentro de una comunidad más grande (los casos *Mushily* de los Tsáchila y *Tambo Jatarishun* de los Kichwa).

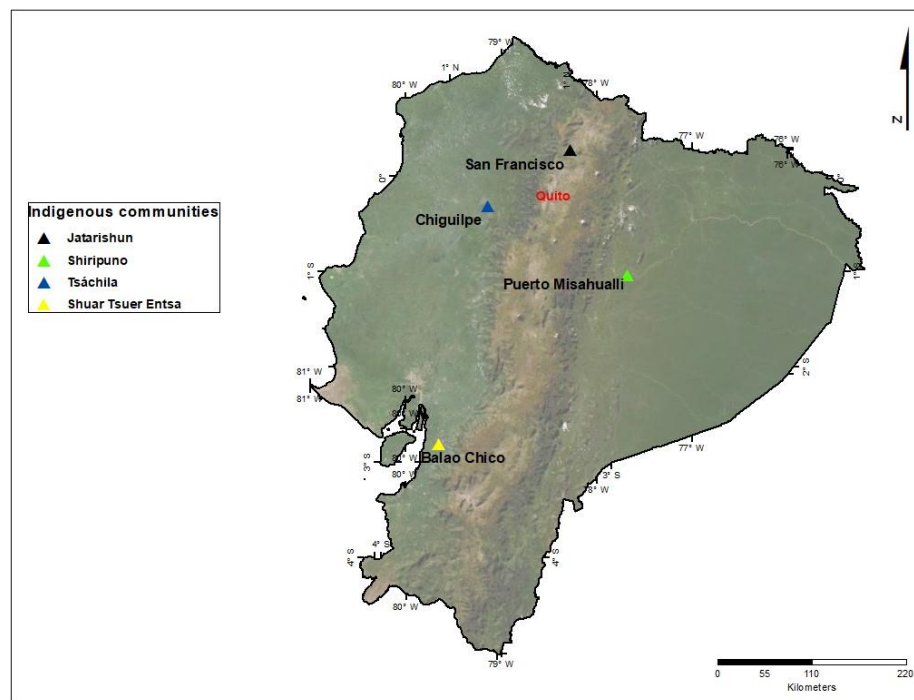
Antes de seguir con los apartados centrales del artículo, debo proveer unas clarificaciones metodológicas, más allá de la lectura crítica de textos anteriores sobre el tema investigativo y la aplicación de los conceptos y argumentos derivados desde el aparato teórico-conceptual y el atributo metodológico constituido por mi curiosidad general y específica y que me ha ayudado para avanzar en el proceso investigativo, inspirado los aportes de Xavier Albó (Albó y Ruiz, 2017; Galindo, 2017). El componente metodológico más importante es el trabajo etnográfico en las comunidades estudiadas, con observaciones y conversaciones con los actores protagonistas de los proyectos de turismo comunitario. Entre 2020 y 2023, se han realizado entrevistas (individuales y en grupo) en las cuatro comunidades, y con varios de estos actores - mujeres y hombres de diferentes edades - se han realizado varias entrevistas. Las entrevistas se llevaron a cabo en castellano. Asimismo, en *Shiripuno* de la Amazonía y la comunidad *Tsáchila*, el autor asimismo ha acompañado y observado cómo los actores representantes comunitarios se presentan ante los turistas en los recorridos turísticos guiados.

Es importante resaltar que la ambición del autor ha sido la co-creación de conocimientos *con* los mismos indígenas protagonistas, es decir, no se trata simplemente de una investigación *sobre* ellos (Lembke, Lalander y Galindo, 2020), lo que también está en línea con las lógicas de una metodología decolonial en lo que se trata de los aspectos de relacionalidad y posicionalidad en las relaciones entre el investigador y los actores (p.ej., Vásquez-Fernández y Ahenakew pii tai poo taa, 2020; Wildcat y Voth, 2023). El autor/investigador regularmente ha presentado y clarificado los objetivos y avances de la investigación para los actores, asimismo para ofrecerles la posibilidad de hacer observaciones críticas o correcciones, por ejemplo, sobre las interpretaciones por parte del

investigador.<sup>6</sup> De igual modo, debe mencionarse que el autor conocía ya, desde antes de iniciarse la investigación, el proyecto *Jatarishun*, desde 2008 (Lalander, 2010) y el caso Shuar *Tsuer Entsa* (desde 2014), mientras sus experiencias con los Tsáchila de *Mushily* (desde 2020) y el proyecto *Shiripuno* sobre todo desde 2022 (Lalander *et al.*, 2023) son más recientes, pero sí había visitado la comunidad de Shiripuno anteriormente, por primera vez en 2015. La ubicación geográfica de los cuatro casos comunitarios dentro del contexto nacional ecuatoriano puede examinarse en el mapa de abajo:

### Figura 1

Mapa de la ubicación en Ecuador de los casos centrales



Nota. Elaboración propia con la colaboración de Tania Carina Villegas, diciembre 2022

Con respecto al componente metodológico comparativo, se usa la tradición del análisis histórico-comparativo. Este enfoque histórico-comparativo se utiliza, por un lado, longitudinalmente, para analizar cada caso a lo largo del tiempo – alrededor de las percepciones locales sobre cómo el turismo ha afectado a las condiciones de vida de la comunidad local (incluidos posibles dilemas y desafíos) - y también un análisis comparativo horizontal entre los casos (Mahoney y Rueschemeyer, 2014; Sundstøl Eriksen, 2018). Se argumenta que podemos aprender sobre fenómenos y prácticas locales, a través de la identificación de similitudes y contrastes, en el análisis de los cuatro casos

<sup>6</sup> Hay que enfatizar que el autor ha considerado, respetado y aplicado los principios éticos del consentimiento libre previo e informado en las relaciones con los actores locales de las comunidades.



comunitarios, si bien es cierto que, durante el proceso inicial de identificar y seleccionar los casos, ya se consideraba la dimensión de características principales de cada localidad y experiencia con relación al enfoque temático y el tipo de turismo comunitario.

### **Los casos: ecoturismo comunitario indígena desde abajo**

En este apartado se presentan de manera más descriptiva los resultados en cada localidad. Más específicamente, se presentan los casos de las mujeres Kichwa-amazónicas de *Shiripuno*, el proyecto *Mushily* de los Tsáchila de un valle tropical del noroeste ecuatoriano, el caso costeño de *Tsuer Entsa* de los Shuar, y el proyecto *Jatarishun* de los Kichwa de la Sierra Norte. Son ejemplos de turismo comunitario que se consideran emblemáticos e ilustrativos por sus características de ser iniciados y controlados por los mismos comuneros y en beneficio de toda la unidad comunitaria. Asimismo, como será ejemplificado, las cuatro localidades cumplen con el criterio crucial del control territorial. Sin el sentido de ser los poseedores legítimos del territorio, además hubiera sido riesgoso invertir en el turismo en un lugar del que podrían ser fácilmente desalojadas.<sup>7</sup> Además, en los cuatro casos, los proyectos turísticos forman parte de las estrategias de resistencia en la lucha en contra del racismo y por los derechos como pueblos indígenas y para rescatar y fortalecer sus culturas. Es oportuno clarificar que el orden de ideas, los enfoques y la lógica argumentativa de la presentación puede variar entre las secciones sobre los casos específicos, ya que los contextos, condiciones iniciales y las particularidades de cada una de estas experiencias de turismo comunitario son diferentes. Igualmente, debe mencionarse que las secciones descriptivas de los casos son resúmenes simplificados de cada proyecto de turismo comunitario y, considerando además que el autor ha priorizado la inclusión de interpretaciones y clarificaciones por parte de los protagonistas en forma de testimonios reflejados en las entrevistas, varios detalles, aspectos y dimensiones relevantes de cada caso no estarán incluidos, dadas las limitaciones de extensión del texto.

---

<sup>7</sup> Debe aclararse que, con respecto al criterio de que el turismo comunitario debe ser en beneficio a toda la comunidad (y/o todas las familias de la comunidad), pueden existir situaciones, por diferentes razones, en las cuales algunas familias pueden haber decidido no formar parte del proyecto turístico, o, asimismo, hay casos de familias que de alguna manera se han autodescalificado con relación a los principios del proyecto comunitario. Con respecto al criterio de que el turismo debería ser la base principal de subsistencia, hay que aclarar que también puede ser complementario el turismo, pero sí debe ser la fuente de ingreso dominante en relación con las otras actividades productivas, como la producción agrícola, la caza y/o la pesca. Durante la pandemia del COVID-19, era evidente que las comunidades no habían olvidado, o ignorado, sus modos de subsistencia tradicionales y, consecuentemente, esto explica también cómo, durante la pandemia, estos grupos comunitarios lograron aguantar la crisis y basar su autosubsistencia en la agricultura (véase también Lalander y Ubidia, 2023). Asimismo, debe enfatizarse que las costumbres tradicionales, como las prácticas agrícolas de las comunidades indígenas, forman parte del paquete cultural de la atracción turística.

### *Centro de Turismo Comunitario Shiripuno*<sup>8</sup>

Mi nombre es Marina y vivo en esta comunidad Shiripuno y trabajamos con turismo comunitario, CTC [Centro de Turismo Comunitario]. Siempre trabajamos unidos - hombres y mujeres, niños, jóvenes y señoritas - así nosotros valorizamos lo que son las costumbres ancestrales, y así día a día nosotros trabajamos en este proyecto y así sacamos pan del día para nuestros hijos, para el estudio, para la enfermedad, para todo nosotros. Así, las mamacitas trabajamos. Nosotros no tenemos otros trabajos, para salirnos para fuera a trabajar. Sólo trabajamos en turismo comunitario. Nosotras día a día trabajamos artesanías y lo que ofrecemos es la música, la danza y cómo preparamos la chicha de yuca. Allá tenemos una hermosa piedra sagrada. Esas actividades las ofrecemos aquí, también nosotros hacemos el proceso de chocolate artesanal. También enseñamos a caminar, tenemos un sendero donde tenemos plantas medicinales y también nuestros cultivos donde plantamos yuca, plátano, muchos productos en nuestra zona aquí. Entonces, eso enseñamos y también el lavado de oro y la actividad de las artesanías (Marina Calapucha, Shiripuno, 17 de enero, 2023).

En 2005, las mujeres Kichwa-amazónicas de Shiripuno establecieron una organización con la misión de iniciar un proyecto de turismo comunitario en la localidad, la *Asociación de Mujeres Kichwa de Shiripuno-Misahuallí* (Amukishmi). A partir de entonces, el ecoturismo comunitario se ha convertido en la base central de los medios de subsistencia de la comunidad, como se refleja en la cita introductoria de Marina Calapucha, vocera de la directiva de Amukishmi. Yajaira Rivadeneira Alvarado, ex-presidenta de Amukishmi enfatiza que son las pioneras de turismo comunitario de las mujeres en toda la provincia:

Hemos sido las primeras y después de eso se ha motivado también de que muchas familias o las demás comunidades... la asociación de mujeres de Shiripuno somos las primeras, del 2005, y de ahí se han creado más comunidades, como Sinchi Warmi, [que también] se ha hecho un grupo de mujeres. (Shiripuno, 1 de julio de 2023)

La comunidad Kichwa de Shiripuno está hermosamente ubicada en la margen oeste del río Napo, dentro de la Reserva de la Biosfera Sumaco. Administrativamente forma parte de Puerto Misahuallí del municipio de Tena, en la provincia amazónica de Napo (Shiripuno, s.f.; Guijarro *et al.*, 2018, p. 17; Marcinek y Hunt, 2015, p. 331). Según estimaciones de las autoridades de Shiripuno, la comunidad tiene una población de unas 250 personas, divididas en 63 familias (Teo Rivadeneira Grefa, WhatsApp, 1 de marzo, 2023). Antes del emprendimiento turístico, los habitantes se dedicaban principalmente a la agricultura, la pesca y la caza, y al lavado artesanal de oro, pero varios de los hombres también realizaban otras actividades fuera de la comunidad (Janeth Rivadeneira Grefa, Shiripuno, 2 de marzo, 2022).

Históricamente, antes la localidad era territorio ancestral del pueblo Huaorani, pero ellos abandonaron el lugar a mediados del siglo XX para establecerse en otras partes de la Amazonía, y desde finales de la década de 1960, los Kichwa se establecieron allí

---

<sup>8</sup> Partes del material en esta sección han sido publicadas anteriormente en inglés en Lalander *et al.*, 2023.

gradualmente. A nivel nacional ecuatoriano y amazónico, incluso en la provincia de Napo. Durante la época Huaorani, la comunidad se llamaba *Auka Parti*,<sup>9</sup> pero el pueblo Kichwa la rebautizó como Shiripuno, que significa "Dios está aquí". En 1980, Shiripuno se legalizó formalmente ante el Estado (Teo Rivadeneyra Grefa, WhatsApp, 1 de marzo, 2023; Guijarro, Pacheco y Verdesoto, 2018, p. 17).

El proyecto comenzó formalmente en marzo de 2005, cuando se realizó una asamblea general en la comunidad y se tomó la decisión de aprobar el proyecto de turismo comunitario. Se concibió como una plataforma para la participación de toda la comunidad, aunque organizada y controlada principalmente por las mujeres. En consecuencia, todas las decisiones son tomadas por mujeres (Rocío Rivadeneyra Grefa, Shiripuno, 17 de enero, 2023). Se indicaba, en la cita de Marina Calapucha arriba, no obstante, que los hombres colaboran con las mujeres y en este sentido es imprescindible enfatizar los aportes de Teo Rivadeneyra Grefa como inspirador, visionario y cofundador de Amukishmi. Teo es hermano de varias de las mujeres Rivadeneyra Grefa (Yajaira, Rocío y Janeth) que han presidido la asociación y además es presidente de la comunidad de Shiripuno.

Durante el tiempo inicial de formación, Teo estaba casado con una estudiante francesa de antropología que también era voluntaria de la ONG *Planet Heart (Planeta Corazón)*, y colectivamente entre ellos y las mujeres se materializaron las visiones y estrategias iniciales para entrar al mundo turístico (conversaciones con portavoces de Shiripuno, 2022-2023; Guijarro *et al.*, 2018, p. 24). *Planet Heart* asistió práctica y económicamente a Amukishmi durante esta época inicial (Marcinek y Hunt, 2015, p. 332). Los Kichwa de Shiripuno - tanto mujeres como hombres - subrayan que el turismo comunitario se diseñó intencionalmente teniendo en cuenta no solo el empoderamiento del grupo indígena, sino específicamente el empoderamiento de las mujeres de maneras que desafían el patriarcado y la violencia de género asociada, que ha existido y sigue existiendo en las comunidades indígenas. En cuanto a las visiones más amplias y centrales del proyecto desde la perspectiva cultural kichwa, Teo clarifica lo siguiente:

Dentro de la comunidad, el proyecto Shiripuno tiene tres caminos importantes: 1. Conservar el ecosistema; 2. Mantener la identidad cultural; 3. Mantener nuestra educación intercultural bilingüe. Este es el proyecto, donde nosotros conservamos este ecosistema, que es muy importante. Entonces, la situación es aquí decir a los jóvenes "Cuidemos nuestra naturaleza porque esta es nuestra vida, porque gracias a la naturaleza tenemos alimento, tenemos aire para poder respirar". [El proyecto turístico] es clave... porque si nosotros no mantenemos la identidad y no conservamos nuestra ecología en el entorno no vamos a tener turistas. El turista viene para ver esto. (Shiripuno, 1 de julio, 2023)

Para los visitantes que llegan desde el Puerto Misahuallí, hay una entrada al centro comunitario donde se cobra la entrada y ofrece información sobre la oferta de paseos

---

<sup>9</sup> *Auka parti* en el idioma huaorani (o huao) significa vagina de mujer, lo que, según Teo, no era un nombre conveniente para los Kichwa.



guiados por el río y la selva (tarea a cargo de los hombres de Shiripuno, incluso Teo). Hay, además, una tienda comunitaria, estratégicamente ubicada, para la venta de artesanías y otros productos, como chocolate y bebidas artesanales. Igualmente, hay tratamientos de salud y bienestar y rituales espirituales que se ofrecen sistemáticamente. Asimismo, la presentación de animales, como monos, cocodrilos y serpientes es una atracción muy importante para los turistas.

El nuevo proyecto buscaba ofrecer nuevas oportunidades de subsistencia y, al mismo tiempo, fortalecer y difundir el conocimiento de la cultura y la identidad Kichwa (dentro de la comunidad para evitar el distanciamiento cultural de los jóvenes, pero también más allá de la comunidad), proteger la naturaleza (incrustada en la idea de *Pachamama*) y, de manera intencional, empoderar a las mujeres. Los valores, tradiciones, creencias y el sistema epistémico-ontológico Kichwa-amazónicas en medio de las relaciones hombre-naturaleza, centrándose en los principios del Buen-vivir, con referencias a la conceptualización del *Sumak Kawsay* son enfatizados como fundamentales por Teo (Shiripuno, 1 de julio, 2023).

El proyecto de turismo alternativo también tiene sus contratiempos, causados por eventos a menudo imprevistos, y agravados por el hecho de que los emprendimientos turísticos, como el de Shiripuno, generalmente no están cubiertos por seguros o apoyo externo. De golpe, años de inversiones pueden estar en peligro o incluso desaparecer. Una de estas situaciones se produjo debido a la pandemia de Covid-19, que significó una ausencia total de turistas y obligó a la comunidad a regresar a otras fuentes de sustento (Teo Rivadeneyra Grefa, Shiripuno, 17 de enero, 2023).

En toda la pandemia yo me dediqué el cien por ciento a la agricultura. Entonces, primeramente, agradezco a Dios por las fuerzas hasta el día de hoy y todo el tiempo a la Pachamama...Tengo ya los frutos para cosechar ... También nos dedicamos toda la comunidad a lavar oro en el río. Toda la comunidad bajó, estuvimos como hormigas. (Janeth Rivadeneyra Grefa, Shiripuno, 2 de marzo, 2022)

Otro desastre se produjo por las fuertes lluvias que azotaron la región durante el otoño de 2022, provocando inundaciones que causaron la destrucción de varias construcciones importantes, entre ellas el edificio principal para alojar a los turistas. Sin embargo, a pesar de estos recientes reveses y de la falta de asistencia externa, incluida la estatal, las experiencias de turismo comunitario de los Kichwa-amazónicos Shiripuno deben verse como una historia de éxito en términos de desarrollo de un modelo de vida comunitario basado en el turismo que proporcione ingresos a la comunidad al tiempo que nutre la fortaleza de la identidad étnica-cultural y apoya el empoderamiento de las mujeres de la localidad. En palabras de Rocío:

Sí, claro, [el turismo para nosotros ha sido un éxito muy importante]. Para nosotros, las puertas están abiertas para todos, hemos recibido turistas extranjeros, nacionales y locales, también han venido, bienvenidos, para hacer ceremonias, capacitaciones, no es que nos negamos a nadie. No. Todos somos iguales y todos hemos recibido, el proyecto es para

todos... Estamos caminando, sólo las mujeres y hemos venido luchando. No tenemos ayuda de nadie, de los alcaldes, los prefectos, de la junta, no tenemos ninguna ONG. (Shiripuno, 17 de enero, 2023)

### ***Centro Turístico Mushily - Abraham Calazacón***

Siempre estamos rodeados del ambiente natural y esta vegetación nos ha ayudado mucho a protegernos y así la cultura Tsáchila hoy en día pues ya realizamos de pronto luchando para no contaminación de nuestros ríos porque eso es la que ahora es una amenaza que mata nuestra costumbre, nuestra tradición, nuestras habilidades, los talento que se tiene, por eso se está perdiendo la elaboración de un tejido de la atarraya la trampa de peces que se hacía para la cacería que se hacía, los niños desde tres, cuatro años eran buenos nadadores, buenos buceadores, buenos pescadores, y ahora a través de esto que se atraviesa nuestro río realmente ya ni bañar, ni pescar, ni cacería no se puede, pero sin embargo nosotros seguimos luchando más que sea por las riberas de los ríos si, sembrar nuestro bambú y árboles para que nuestras plantas medicinales y especies no se extingan, entonces esto para nosotros ha sido una lucha de resistencia, de sobrevivencia y por esa razón dentro de una familia se organizan, de esa organización fuimos capacitándonos días a día y talleres, seminarios, con diferente culturas, con diferente empresas públicas, empresas privadas. (Abraham Calazacón, Mushily, 19 de febrero, 2022)

El centro turístico Tsáchila de Mushily es un proyecto de alrededor de 14 familias, con un evidente protagonismo de los jóvenes Tsáchila, que sin lugar a duda puede clasificarse como ecoturismo comunitario indígena desde abajo. Se refleja claramente la consciencia ecológica Tsáchila, así como la base cultural en su lucha, en las palabras de Abraham Calazacón, presidente de Mushily. El centro Mushily ha funcionado desde 2014 y el turismo comunitario constituye la fuente de subsistencia principal de las familias del proyecto. En varias de mis conversaciones con los Tsáchila, observé que los comuneros de Mushily veían al proyecto también como una escuela de formación y capacitación de los valores y la cultura Tsáchila.

El grupo de familias de Mushily podría interpretarse como una pequeña “sub-comunidad” de la gran comunidad Chigüilpe, la más grande de las comunidades Tsáchila. Así como es el caso también en Shiripuno, Tsuer Entsa y Jatarishun, en el colectivo Mushily se utilizan redes sociales digitales para promover su ecoturismo comunitario y comunicarse con los turistas, por ejemplo, a través de Facebook e Instagram (observaciones del autor; véase también Moreano Puentes, 2020; Centro Turístico Mushily - Abraham Calazacón, s.f.). Asimismo, los voceros de Mushily cuentan que tienen contactos con departamentos del municipio y la prefectura de Santo Domingo, para facilitar recomendaciones de Mushily desde las autoridades del Estado (conversaciones en Mushily, 2022-2023).

En el idioma tsa'fiki, Tsáchila significa “gente verdadera”. La tierra y cultura Tsáchila es conocida ampliamente a nivel nacional e internacional por sus curanderos (chamanes) y el turismo de Ayahuasca (una bebida utilizada en rituales con fines espirituales y religiosos). Asimismo, los Tsáchila son históricamente reconocidos como tejedores hábiles. A pesar

de ser pequeña la población Tsáchila, con unas 2.000 personas, simbólicamente es un grupo indígena importante. Además, Santo Domingo de los Tsáchilas es la única provincia ecuatoriana que ha incluido un grupo étnico en su nombre y, más aún, otra excepcionalidad es que los Tsáchila son la única nacionalidad indígena que formalmente tiene un gobernador reconocido por el Estado ecuatoriano. Anteriormente, los Tsáchila asimismo fueron llamados los “Colorados” por su apariencia física. Los hombres Tsáchila tienen un peinado de cabello característico, utilizando el achiote que da el color rojo, y también usan el achiote para pintarse el cuerpo. El nombre *Mushily* se refiere a la corona de algodón que llevan los hombres Tsáchila y que simboliza los saberes acumulados de los ancestros.

Había antecedentes de ecoturismo comunitario Tsáchila en Chigüilpe. Muy cerca del centro Mushily estuvo el proyecto Tolon Pelé que durante un período fue una atracción Tsáchila muy reconocida por los turistas nacionales e internacionales y que recibió apoyo financiero sustancial del Estado (prefectura y municipio de Santo Domingo). Desde su apertura en 2009 (Revista Líderes, 2015), Tolon Pelé funcionó por ocho años (con diez cabañas para hospedajes), el primer ejemplo de turismo comunitario Tsáchila desde abajo y que, según la lideresa y cofundadora de Tolon Pelé Albertina Calazacón (entrevista, Chigüilpe, 19 de febrero, 2022) ha inspirado a otros grupos comunitarios Tsáchila (como el caso Mushily). Así que, indudablemente, hay efectos de bola-de-nieve cuando una experiencia inspira a otras comunidades a seguir la misma receta. Adicionalmente, según varios testimonios Tsáchila, a nivel de la comuna Tsáchila grande de Chigüilpe, en ocasiones han intentado organizar una red de turismo comunitario de toda la comuna, pero ha resultado prácticamente difícil y por esto los proyectos que funcionan mejor son algunas unidades comunitarias más pequeñas, como el Mushily (véase también El Comercio, 2020).

En cuanto a la infraestructura de Mushily, hay una entrada al centro comunitario donde los visitantes pagan la entrada. Se ofrecen visitas guiadas sistemáticamente y hay una tienda comunitaria, estratégicamente ubicada, para la venta de artesanías y otros recuerdos, y un restaurante de comida típica. Hay posibilidades de hospedarse en una cabaña, asimismo se ofrecen tratamientos de salud y bienestar, así como rituales espirituales. Generalmente, en las comunidades Tsáchila, hay un enfoque particular en los rituales de Ayahuasca. Es el caso también en el centro comunitario Mushily.<sup>10</sup>

La inclusión del nombre Abraham Calazacón en el proyecto Mushily, es un reconocimiento al líder y representante Tsáchila más ampliamente célebre y quién, hasta su muerte en 1981, fue el último gobernador vitalicio de los Tsáchila. Por casualidad, el presidente de Mushily

---

<sup>10</sup> Muy cerca de Mushily, por donde estuvo el proyecto Tolon Pelé anteriormente y alrededor del *Museo Etnográfico Tsáchila*, hay otro proyecto que también podría clasificarse como ecoturismo comunitario indígena desde abajo, y particularmente en el tema de rituales de Ayahuasca. Este proyecto se llama *Awakening Ayahuasca Museo Etnográfico Tsáchila* y según las observaciones del autor hay mucha atención y visitas tanto nacionales e internacionales y cuenta con algunos de los chamanes Tsáchila más reconocidos. El autor está planificando otra publicación sobre este proyecto en el 2024.



lleva el mismo nombre y el gran Abraham Calazacón histórico fue el tío de su papá. Uno de los jóvenes que ha participado en Mushily desde el inicio es el chamán (y domador de culebras<sup>11</sup>) Sayamá Calazacón. Su nombre Tsáchila significa “energía y poder”. En sus palabras se ha cambiado la vida para las familias involucradas en el proyecto y, además, los valores y prácticas culturales van transformándose gradualmente:

Se ha fortalecido primeramente en cada familia, ha sido una fortaleza... acá cada familia se beneficia también directamente en el tema del ingreso de personas, pero también tienen sus emprendimientos [individuales] de artesanía, gastronomía y medicina. Algunos inclusive abastecen el mismo restaurante, vienen con sus platos, entonces de una forma también se hacen integración así y es total mutuo, el ingreso que llega dentro del lugar. (Sayamá Calazacón, Mushily, 7 de julio, 2023)

Asimismo, Sayama subraya el empoderamiento de la mujer Tsáchila por las actividades turísticas:

... es muy visible ya que anteriormente el hombre era quién podía estar en el mando sin el beneficio o integración de la mujer que no podía ejercer ningún cargo... pasando el tiempo esto se vuelve realmente igualitario... la mujer toma un poder propio... mujeres empoderadas donde realmente pueden dirigir, direccionar y proyectar. (Mushily, 7 de julio, 2023)

Desde una perspectiva más amplia, Sayamá enfatiza que la cultura y la identidad Tsáchila se ha modificado:

Veamos el tema tecnológico moderno, también viene siendo un medio donde también nos permita una forma de estratégicamente para hacer conocer [los valores Tsáchila] a la gente de otras partes del mundo... Entonces sí ha sido muy indispensable también... Ha sido como una forma de evolución. El Tsáchila ha ido observando, escuchando, tal vez saboreando, percibiendo, y entonces ha venido una forma de cambio, pero por dentro. No ha sido de pronto malo, hoy en la actualidad esta generación también estudia, se prepara y ya tiene una profesión. (Mushily, 7 de julio, 2023).

El objetivo mayor del turismo comunitario Tsáchila es luchar para rescatar y fortalecer la cultura Tsáchila, e incluso, naturalmente, mejorar las condiciones de vida de las familias Tsáchila, incluso considerando las dimensiones de destrucción ecológica en su territorio, como consecuencia de intrusiones externas y la contaminación producida por industrias de Santo Domingo (Budy Calazacón, Chigüilpe, 6 de julio, 2023; Abraham Calazacón, Mushily, 19 de febrero, 2022). Regresando al énfasis en el turismo como resistencia, una encuesta hecha a 177 personas Tsáchila en 2017 reveló que alrededor de 80% de los entrevistados declararon que habían sufrido de exclusión y discriminación en los espacios políticos de inclusión y participación (Mero Espinosa, 2022).

---

<sup>11</sup> Véase también La Hora, 2019.

### ***Centro de Turismo Comunitario Shuar Tsuer Entsa***

La verdad es que hemos crecido nosotros con el turismo, no solamente en la vida, en conocimientos hemos crecido. Hemos desarrollado el turismo desde que inició hasta como se encuentra el día de hoy. Entonces, yo puedo decir que tengo una experiencia vivida, de mi vida que yo la he vivido lindo. He aprendido mucho, como va avanzando una comunidad, tan pequeña que era y ahora cómo estamos. Mucha gente nos felicita, no solamente por el desarrollo turístico, sino por el aprendizaje y el desarrollo de nuestros conocimientos, de cada uno de nosotros. (Rosalía Kitiar, Tsuer Entsa, 22 de julio, 2023)

En la provincia costera de Guayas, está ubicada la Comunidad Shuar de Tsuer Entsa, a 23 kilómetros de la ciudad de Naranjal, y desde el año 2002 se ha ofrecido turismo comunitario Shuar. En el idioma shuar, *tsuer entsa* significa aguas calientes y el núcleo y atracción principal del proyecto comunitario turístico están en un complejo que incluye piscinas de aguas termales. El turismo constituye la fuente principal de ingreso y actividad productiva de la Comunidad Shuar. Según testimonios locales, viven alrededor de 23 familias en la comunidad, y existe un sistema representativo de socios para controlar el proyecto turístico en beneficio de las familias. Conforme a los estatutos del Centro Shuar, hay una directiva responsable por la gerencia administrativa del proyecto turístico y la máxima posición de la directiva tiene el síndico (o la síndica) (Centro Shuar Tsuer Entsa “Balao Chico”, 2007).

Los Shuar son de la Amazonía y son reconocidos como cazadores, pescadores y guerreros valientes, pero hace muchos años unos grupos de familias se asentaron en la región costera del Guayas, entre otros, en la localidad donde está Tsuer Entsa. Las razones detrás de la migración eran los conflictos y guerras constantes en la Amazonía, y los Shuar cuentan de la leyenda de Yakum, quien con sus dos hijos salió del oriente para explorar otras tierras y llegó a esta región costera ya en 1830. Hay documentación histórica de un grupo de la provincia amazónica de Morona Santiago que migró en 1912 para establecerse en la provincia de Guayas. No obstante, el grupo nuclear de la población actual de la Comunidad Shuar Tsuer Entsa llegó a mediados de los 1970s (entrevistas en la comunidad Shuar Tsuer Entsa, 2022-2023; Wajai Mashu, 2000; Echeverría Martínez y Morocho Gordillo, 2018).

Oficialmente, el *Centro Shuar Tsuer Entsa “Balao Chico”* fue fundado el 21 de diciembre de 1977, reconocido por el Ministerio de Trabajo y Bienestar Social de Ecuador. Con ayuda del movimiento indígena ecuatoriano y la *Federación Interprovincial de Centros Shuar* (FICSH) lograron establecer legalmente los estatutos de la asociación comunitaria, oficialmente como *Centro Shuar Tsuer Entsa “Balao Chico”* (CODENPE, 2007; Centro Shuar Tsuer Entsa “Balao Chico”, 2007).<sup>12</sup> En los estatutos del Centro Shuar, se destaca, entre otros, que sus objetivos son:

---

<sup>12</sup> En general, los Shuar han preferido hablar formalmente de sus localidades como centros Shuar en lugar de comunidades. Aunque en la práctica contemporánea el término conceptual de comunidad se usa como sinónimo y con mayor frecuencia, como asimismo se hace en este artículo.

Rescatar, promover y difundir los valores de nuestra nacionalidad, preservando nuestra identidad [Shuar]... promover ayuda económica, social, cultural y profesional de los asociados...realizar programas sociales dirigidos a lograr una comunidad más justa y solidaria. (Centro Shuar Tsuer Entsa “Balao Chico”, 2007)

Igualmente, hay que enfatizar que, ya en 2002, los Shuar avanzaron con la idea de desarrollar un proyecto de turismo. Habían descubierto que la tierra era volcánica y las aguas subterráneas consecuentemente calientes. Los comuneros Shuar cuentan que tuvieron una visita de un grupo de tres estudiantes canadienses de la Universidad Espíritu Santo y con ellos intercambiaron perspectivas de cómo ofrecer su localidad como atracción turística. Hay que destacar, además, que los Shuar no tuvieron apoyo financiero externo para la infraestructura turística (Carmen Kitiar, Tsuer Entsa, 24 de febrero, 2022).

Hay una entrada al complejo principal donde los visitantes pagan entrada para poder gozar de las piscinas y otros servicios. En la comunidad hay varios restaurantes de comida típica. No hay, como en Shiripuno o Mushily, kioscos de venta de artesanía, y la oferta de hospedaje es limitada, pero hay planes de construir cabañas y/o un hotel comunitario. La oferta de recorridos turísticos no se ofrece tan sistemáticamente como en los casos Shiripuno o Mushily, pero sí hay posibilidades de explorar la selva para grupos, con un guía Shuar quien además presenta las costumbres y la cultura Shuar, así como las características ecológicas y la protección de los animales que viven en el bosque alrededor del complejo turístico. Las atracciones principales, sin embargo, son la variedad de aguas termales naturales volcánicas de agua caliente o fría, e igualmente los tratamientos físicos y medicinales para el bienestar, curaciones ancestrales, incluso rituales de Ayahuasca (véase también El Comercio, 2017). Marcelo Carrera, dirigente Shuar, reflexiona sobre los impactos socioeconómicos y culturales:

Económicamente, el Shuar ha emprendido hacer turismo para poder sobrevivir, porque el Shuar ya no puede estar solamente en la montaña, ahora el Shuar ha optado por salir y de poco también buscarse la economía. Ya no es como ante que usted tenía la cacería de un lado a otro. No. Ahora el Shuar ya se ha posesionado también para hacer turismo por medio de la cultura y la danza, y más que todo de la comida típica como se va suscitando ahora, como es la famosa tilapia y la carne silvestre... Nosotros, como Shuar, estamos procediendo y creando más fuentes de trabajo, [asimismo para] la gente colona o la gente mestiza y estamos trabajando conjuntamente para un futuro mejor. (Tsuer Entsa, 22 de julio, 2023)

Ya en los años 1970s, Francisco Pincho llegó muy joven con su familia a Guayas desde Morona Santiago en la Amazonía, y ha visto de cerca y desde dentro todo el proceso histórico Shuar en la localidad. Como también se refleja en la cita introductoria arriba de Rosalía Kitiar (socia y miembro de la directiva del Centro Shuar), Pincho resalta que la transformación es total, desde las primeras décadas marcadas por el racismo y las amenazas hacia los Shuar, así como la miseria general de sus condiciones de vida, hasta la actualidad desde los años 2010 y los impactos económicos y culturales del turismo para la comunidad:

Sí, ha cambiado bastante, antes, cuando la gente no desarrollaba el turismo, no había dinero, no había ingresos, pero ahora gracias a Dios que sí hay ingresos. ... Nosotros tenemos nuestra cultura, nuestra tradición y eso le gusta a la gente, los visitantes turistas... [La cultura Shuar se] ha fortalecido bastante... [nos sentimos más orgullosos y] reconocidos. (Francisco Pincho, Tsuer Entsa, 20 de julio, 2023)

En cuanto a la conciencia ecológica, los Shuar se preocupan por la protección de los animales y la naturaleza - un ecosistema húmedo de unas 800 hectáreas de extensión - igualmente ante amenazas de inversionistas extractivistas en búsqueda de las riquezas minerales de la zona (entrevistas con los comuneros Shuar, 2022-2023; Ecuador Forestal, 2018). Indudablemente, por otro lado, el turismo trae consecuencias ambientales. Por ejemplo, en varias ocasiones he observado la eficacia de los comuneros Shuar en la limpieza de la basura causada por los visitantes después de los fines de semana o feriados con alta presión de visitantes.

Durante mis conversaciones con los Shuar, era evidente que también, de vez en cuando, emergían disputas y choques de visiones o preferencias relacionadas al proyecto turístico. Por ejemplo, una situación contenciosa incluía propuestas de profesionalización, incluso el desmantelamiento del control comunitario del proyecto. Al final, no se concretizó esta reforma (entrevistas anónimas con los protagonistas Shuar de ambos lados de la disputa). Sobre los desafíos e impactos culturales, la ex síndica del Centro Shuar, Carmen Kitiar, es de una de las familias principales Shuar de Tsuer Entsa, sugiere que el tema es complicado:

Alguna diferencia entre el Shuar de antes con el de ahora, bueno, realmente es diferente, ahorita ha cambiado el estilo de vida... ya se está mestizando la cultura. Nuestros hijos ya no llevan sangre Shuar. Yo siento que la sangre Shuar siempre va a ser más fuerte [riéndose]. Hay familiares que se han hecho de gente mestiza, pero los hijos son más [Shuar], más quieren la cultura... quieren estar como debe ser un Shuar. Nosotros que somos de sangre Shuar, por ejemplo, yo soy de padre y madre Shuar. Entonces, imagínese cómo estamos ahora... estamos en una manera diferente, hasta el idioma, ya no lo hablamos [shuar], tal vez será por falta de interés de aprender o de mantenerlo, aparte de nuestros mayores, ya no hablan el shuar. (Tsuer Entsa, 24 de febrero, 2022)

Otros comuneros Shuar expresaron preocupaciones similares sobre la pérdida de valores culturales, incluso el dominio del idioma. Como un paso para fortalecer la cultura, han hecho visitas a la Amazonía e, incluso, durante una de mis estadías en Tsuer Entsa en 2023, invitaron a un joven Shuar, Geison Tivi, proveniente de Taisha, de la provincia amazónica de Morona-Santiago, como capacitador para trabajar con los jóvenes en la concientización cultural e, incluso, la recuperación del idioma (entrevista con el autor, Tsuer Entsa, 20 de julio, 2023), es decir, en términos decoloniales, una reconexión con los legados culturales. Finalmente, es oportuno reconectar a los desafíos relacionados a la autenticidad étnica en contextos modernos con relación a la particularidad del turismo de Tsuer Entsa. La sociedad moderna capitalista ofrece una oportunidad para los Shuar (y otros grupos étnicamente definidos), ya que en el sector del ecoturismo se valora mucho el aspecto de “autenticidad” cultural, caso Shuar (en comparación con proyectos de blanco-mestizos).



Así que el proyecto Shuar se ofrece como un bien cultural mercantilizable. Desde esta perspectiva, son muy llamativas las palabras de Carmen Kitiar:

Ahora es diferente [como impacto del turismo Shuar], yo veo que la gente que a nosotros y a mis padres mucho les maltrataron psicológicamente. Hoy en día nosotros en este lugar somos los primeros ante todos los que nos rodean. Nosotros somos los principales aquí. Hay mucha competencia, claro, quieren igualarnos, pero solamente por el hecho de nosotros ser Shuar, no hay competencia. Hay turismo, lugares con piscina, con todo, con lujo, pero no hay competencia porque nosotros, solamente por el hecho de ser Shuar, se pierde la competencia. No pueden llegar a ser como nosotros. (Tsuer Entsa, 24 de febrero, 2022)

### ***Centro Turístico Kichwa Tambo Jatarishun***

En la Sierra Norte ecuatoriana está la *Comunidad Kichwa de La Calera*, que administrativamente pertenece a la parroquia de San Francisco del cantón de Cotacachi de la provincia de Imbabura. Pero, La Calera también tiene su propio sistema de gobierno en el *Cabildo Kichwa de La Calera*. La Calera es la comunidad más grande de Cotacachi y según estimaciones de autoridades comunitarias viven ahí unas 450 familias y una población aproximada de 2250 habitantes (Lalander y Ubidia, 2023). En Cotacachi, se ha experimentado con diferentes tipos de turismo desde las bases indígenas (p.ej., Gascón, 2016), pero la mayoría de estos proyectos no cumplen completamente con los criterios de turismo comunitario desde abajo, como definidos en este artículo. Un caso que sí está cumpliendo varios de estos criterios es el proyecto *Tambo Jatarishun*, hermosamente ubicado frente al volcán de Cotacachi en la comunidad La Calera. Considerando el tamaño físico-geográfico y poblacional de La Calera, se categoriza al colectivo *Tambo Jatarishun* (a continuación, simplemente *Jatarishun*) como un tipo de centro de turismo comunitario indígena, constituido por 16 familias, es decir como una subcomunidad dentro de la gran comunidad de La Calera (Miguel “Wayra” Calapi, La Calera, 13 de febrero, 2022). El sistema de miembros socios de Jatarishun es por familia, así que tanto mujeres como hombres, que además está en línea con la filosofía y ontología Kichwa-andina.

El cofundador de *Jatarishun*, Miguel Wayra Calapi, es educador, músico y curandero Kichwa. En las conversaciones con Wayra se percibían claramente la conciencia ecológica y las visiones de empoderamiento sociocultural. El clarifica que *Jatarishun* sí se basa en principios éticos desde la ontología y epistemología ancestrales Kichwa, asimismo en las visiones sobre las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza en términos del *vivir bien*.

Nosotros somos innovadores. Por ejemplo, mi persona, hace 22 años tuve que crear el sistema [alternativo] de aprendizaje, no la educación, o sea, el aprendizaje versus la educación, asimismo crear monedas alternativas, o sea, la economía versus la ecosimía [comunitaria]. Una vez que estos dos puntos son novedosos, también la tercera parte que es importante: la salud alternativa... De esa forma, el vivir de la economía alternativa, el vivir del aprendizaje que no sea escuela, y el vivir de la salud alternativa. Son tres cosas que nos

convocamos al turismo, sin necesidad de ninguna capacitación de nadie del sistema. (La Calera, 24 de enero, 2023)

En el idioma kichwa, *Tambo Jatarishun* significa levantarse con nuevos sueños, es decir, el nombre alude a la resistencia contra la opresión y las injusticias históricas como pueblo Kichwa. El proyecto Kichwa *Jatarishun* es el resultado de décadas de resistencia campesina-indígena comunitaria, desde la época de la lucha contra el sistema de hacienda (Daza, 2015). Fundamentalmente, un objetivo de *Jatarishun* es rescatar y promover y profundizar los valores de la cultura Kichwa. Como centro cultural-educativo y turístico Kichwa, *Jatarishun* oficialmente se inauguró en 2010, luego de una larga lucha. En 1991, los campesinos Kichwa del colectivo ocuparon la tierra. En 1993, el líder Wayra Calapi sufrió un atentado contra su vida y tuvo que exiliarse por un período. En 1996, hubo cambio de la administración política municipal de Cotacachi, con el primer alcalde indígena del cantón, Auki Tituaña (véase también: Lalander, 2010; 2018), quien, desde entonces, ha sido un aliado del grupo *Jatarishun*. Desde el exilio, Wayra Calapi también logró establecer relaciones con grupos de presión que simpatizaban con la lucha de los *Jatarishun* y el tema de los derechos humanos de los Kichwa (Wayra en conversaciones con el autor, 2022-2023; véase también *Tambo Jatarishun*, s.f.).

Debe mencionarse, en este sentido, una particularidad de la nacionalidad Kichwa-Otavaló que se acentúa en su relativa fortaleza cultural y organizativa y su protagonismo histórico político en el movimiento indígena ecuatoriano. A nivel de las comunidades Kichwa de Cotacachi, se destaca el papel de la UNORCAC - *Unión de Organizaciones Campesinas Indígenas de Cotacachi* – desde 1997 en la lucha por los derechos de los Kichwa. Generalmente, Cotacachi tiene un perfil más campesinista entre los indígenas, en comparación con otras localidades, como Otavaló (p.ej., Lalander, 2010; 2018). Pero, al mismo tiempo, muchos de los Kichwa de Cotacachi, incluso La Calera, son lo que llamaría “multitareadores” (pluriactivos), varían sus actividades laborales, por ejemplo, como agricultores, educadores, artesanos, profesionales o microempresarios (Lalander y Ubidia, 2023).

Otros personajes claves de *Jatarishun* son Rodrigo Flores y su esposa Inés Bonilla. Flores se había capacitado en la UNORCAC e igualmente tenía experiencia de colaboración con la ONG *Runa Tupari* que se ha especializado en la capacitación en el tema de turismo comunitario. Rodrigo agrega unos detalles históricos importantes:

Por aquí en la comunidad, más o menos en 1999, con la UNORCAC se empieza ya a hablar el tema del turismo, justamente en el 2000 ya teníamos un proyecto de turismo comunitario. En las comunidades, en el 2002 se genera la primera empresa de turismo comunitario *Runa Tupari*. En 2007-2008, hicimos un pequeño convenio con una universidad, un acercamiento bastante bueno con la universidad de especialidades turísticas de Quito. Con [el investigador] Enrique Cabanilla logramos que estudiantes de turismo vengan, hagan un estudio, un diagnóstico y después, un plan estratégico y un plan de negocios. Con la organización conjuntamente trabajamos y en el 2010 básicamente ya empezamos a dar los primeros pasos. (La Calera, 10 de febrero 2022)

El corazón de Jatarishun es el restaurante, que ofrece comida muy rica y bebidas a precios justos y solidarios. Se observa claramente un fuerte elemento comunitario en Jatarishun, solidaridad y colectivismo entre los socios, los cuales se sienten fortalecidos como cultura Kichwa y en sus relaciones con los huéspedes, y, muy probablemente se perciben estos elementos entre los visitantes también. Frente al restaurante hay canchas de deporte, posibilidades de hospedaje en cabañas, pesca deportiva en un lago artificial y criaderos de trucha y tilapia. Un detalle apreciado por los visitantes es que pueden salir al lago artificial para pescar su almuerzo. Más que todo, reciben turistas locales y provinciales (que tienden a regresar al lugar), pero de vez en cuando pasan también por Jatarishun visitantes de otras provincias más lejanas o turistas internacionales. Como un reconocimiento de su valor turístico y cultural para la provincia de Imbabura, Jatarishun ha recibido apoyo financiero considerable de la prefectura provincial (Prefectura de Imbabura, 2020) y en la actualidad hay negociaciones sobre la posibilidad de aportar más fondos al proyecto.

Sin embargo, como se ha mencionado, el proyecto de ecoturismo comunitario todavía no constituye la fuente principal de ingresos para las familias-socios de *Jatarishun*. Los ingresos, hasta la fecha, se han reinvertido en el mismo proyecto (mantenimiento, inversiones para expandir, etc.). Pero, aun así, las familias-socios expresan orgullo por su proyecto. Rodrigo Calapi (hermano de *Wayra*) es socio de *Jatarishun* desde su creación y cuenta que los impactos culturales positivos también se sienten en toda la comunidad de La Calera. Sus palabras pueden cerrar la sección sobre Jatarishun:

Me siento orgulloso, porque al inicio cuando empezamos esto, no había nada. Creo que hemos caminado, estoy viendo un pequeño restaurante que está en buena función, tenemos el estadio que está en buena función, tenemos el lago artificial que está en buena función y tenemos, aunque tres cabañas están en una buena función, sólo lo que no está en función es la fábrica de queso ... Entonces, me siento orgulloso de que soy socio de acá y pienso que todos deben sentirse así. Estamos satisfechos los socios... En la provincia de Imbabura tal como está el complejo trabajando turismo comunitario, no hay aquí en la provincia, es el único en la provincia, en el cantón Cotacachi. Todos, cuando vienen a visitar nos han felicitado. (Rodrigo Calapi, Jatarishun, 14 de febrero, 2022)

### **Análisis comparativo-decolonial**

Antes de seguir con las reflexiones analíticas de algunos impactos del turismo en las comunidades, asimismo reconectando al marco teórico-conceptual, debe reconocerse que hay numerosos dilemas, disputas, desafíos y riesgos asociados al turismo comunitario indígena, que deben manejarse por las comunidades, incluso para los casos emblemáticos del presente artículo. Económicamente, los proyectos de turismo comunitario indígena indudablemente son vulnerables ante factores externos fuera de su control, como la pandemia reciente del Covid-19. Pero, valga enfatizar que, mientras una gran cantidad de otros casos de turismo comunitario acabaron durante la pandemia, los cuatro proyectos de este artículo aguantaron el Covid-19. Asimismo, fenómenos de la naturaleza - como inundaciones, incendios, *etcétera* - o fluctuaciones económicas globales y nacionales son

factores que pueden afectar el flujo de turistas y consecuentemente la continuación de sus actividades, así como factores internos en forma de disputas alrededor del control de esta base de subsistencia económica.

Ahora bien, por el lado más positivo, generalmente, como se ha reflejado en las secciones anteriores del artículo, los proyectos de ecoturismo comunitario han funcionado, entre otros, para fortalecer la autoestima de los Kichwa, Shuar y Tsáchila a nivel local. Desde la perspectiva analítica de utopías reales, con una lógica político-ecológica decolonial, las cuatro experiencias de ecoturismo comunitario indígena podrían interpretarse como transformaciones emancipatorias comunitarias basadas en visiones colectivas desde debajo de cómo avanzar a un mundo (o microcosmos) mejor. Mediante estrategias prácticas-realistas, en la terminología de Wright (2010), se cambiaron gradualmente las relaciones interculturales de sus entornos, lo que podemos entender como ejemplos locales de utopías reales.

Enfocando en los temas del poder y el empoderamiento, los cuatro proyectos de turismo comunitario indígena desde abajo muestran cómo va cambiándose la economía política relativa sobre las posiciones relativas de los actores, así como las reglas del juego turístico. Al mismo tiempo, las empresas comunitarias turísticas indígenas examinadas en este estudio podrían, por supuesto, entenderse como compromisos con las estructuras capitalistas globales, nacionales y locales. Sin embargo, reconectando con nuestra perspectiva decolonial, hay que enfatizar su fortalecimiento como colectivos locales étnico-culturalmente definidos, y, a través del control territorial y práctico de las actividades turísticas, más que nunca bajo sus propios términos. De este modo, estas comunidades se han convertido simultáneamente en agentes de una visión más genuinamente sostenible del turismo comunitario.

¿En qué se basaron las comunidades para creer que el turismo serviría como una forma viable de modo de subsistencia alternativa? Primero, había una conciencia compartida de que se necesitaba una alternativa, ya que los medios de vida tradicionales estaban sometidos a una presión cada vez más fuerte. Como argumenta la expresidenta de las mujeres Kichwa de Shiripuno, Janeth Rivadeneyra Grefa: “*En esta generación, en nuestro país, [nosotros en] la Amazonía somos los más afectados, se están perdiendo nuestras costumbres*” (Shiripuno, 2 de marzo, 2022). Cleidy Grefa Rivadeneyra de la directiva de Amukishmi y sobrina de Janeth y los hermanos Rivadeneyra Grefa, sigue clarificando que una misión fundamental ha sido:

... incentivar a nuestros hijos a que valoricen lo que es la cultura y lo principal del idioma nuestro que es el kichwa. Que vayan conociendo como antes vivían nuestros abuelos, porque ya muchos jóvenes y niños en la actualidad, están ya naciendo en un lugar como este, ya en lo moderno. (Cleidy Grefa Rivadeneyra, Shiripuno, 1 de julio, 2023)

A propósito de la lógica decolonial, en una conversación durante una caminata por la comunidad de La Calera con Miguel Wayra Calapi, cofundador de *Jatarishun*, tocamos el



tema de cómo comprender teórica y analíticamente las experiencias del turismo comunitario indígena en el espejo de las injusticias históricas, es decir, el momento relacionado a la fase de *desconexión*. Argumentó que, después de la lucha por los derechos étnico-territoriales en la comunidad, al tiempo que se legaliza la tierra para las familias Kichwa, ellas -las familias Kichwa- tenían que trabajar mucho consigo mismas, es decir, cambiar la mentalidad y la autoidentificación colectiva como indígenas y reconexión con sus valores ancestrales, en relación con la sociedad más amplia (fases de *reconexión* y *re-existencia*).

[Jatarishun es] totalmente indígena. Yo digo 80% diferente, porque para hacer la historia, o para hacer turismo [fase de reconexión], si nosotros nos perdemos la esencia, la raíz de la vida comunitaria, la cultura, la sabiduría, la potencia que hemos sido en la resistencia espiritualmente en todo, si de eso salimos nos caemos... Por eso, nosotros primero hemos comunicado y cuidado la esencia para la nueva generación, para crear autoestima. (Wayra Calapi, La Calera, 13 de febrero, 2022)

Se podría argumentar que en las fases iniciales de creación de un proyecto de turismo comunitario desde abajo - iniciado y controlado por los mismos indígenas en localidad X - se requiere un proceso colectivo de reconexión a sus legados históricos y una re-existencia, entendida como una redefinición identitaria colectiva. Es decir, el proceso descolonizador se inicia ya antes del momento de abrirse para los turistas de la sociedad más amplia nacional o global.

Con respecto a las alteraciones en las relaciones de género en las comunidades, evidentemente se destaca más que todo en el caso de las mujeres Kichwa-amazónicas de Shiripuno. Pero, también en el proyecto Mushily, el turismo ha conllevado más centralidad y visibilidad de la mujer Tsáchila, e incluso, se ha producido un empoderamiento de género, como asimismo entre los Shuar de Tsuer Entsa, y, más implícitamente, en el caso de Jatarishun. Por ejemplo, durante mis intercambios intelectuales en la comunidad Shuar, observé que la gran mayoría de la directiva comunitaria eran mujeres y jóvenes Shuar, y la ex-síndica (máxima autoridad comunitaria representativa) Carmen Kitiar, también mujer Shuar. Las palabras de la joven Tsáchila Kua Luly Calazacón de Mushily son ilustrativas:

Aquí hay muchas nuevas creatividades que nosotras las mujeres hemos hecho, tenemos nuestro propio emprendimiento. Las mujeres sí pueden, porque aquí en el turismo la mayoría somos mujeres. ¿No se ha dado cuenta? (Mushily, 16 de julio, 2023)

Los casos indican que las mujeres indígenas, a pesar de ser vistas tradicionalmente como portadoras de la cultura indígena, tradicionalmente con menos contactos fuera de su comunidad, mediante las alteraciones en los medios de vida hacia el turismo pueden abrirse ventanas para el empoderamiento dentro de la comunidad, para desempeñar un papel más central y orientado hacia el exterior; es decir, una adaptación cultural con elementos emancipatorios, incluido un relativo empoderamiento económico frente a sus cónyuges. En mayor o menor medida, siguen siendo portadoras culturales, pero se trata de culturas en transformación. A través del turismo, al ganarse la vida compartiendo no sólo el ámbito

cotidiano, controlado en gran medida por las mujeres, sino también haciendo hincapié en los conocimientos ancestrales tradicionales, las mujeres pueden lograr una relativa preeminencia económica en estos nuevos medios de vida. Estos hallazgos coinciden con la investigación antropológica de Florence Babb sobre mujeres indígenas y el turismo, considerando que las mujeres frecuentemente son percibidas por los visitantes como "culturalmente las más auténticas en sus comunidades" y, consecuentemente, hay aperturas para alcanzar un estatus elevado dentro de su esfera comunitaria mediante el turismo (Babb, 2012, p. 46-48; Lalander *et al.*, 2023) lo que, indudablemente, también puede producir nuevas tensiones dentro de la comunidad.<sup>13</sup>

Según las observaciones del autor, en las actividades turísticas, el componente étnico-cultural más consciente, en las relaciones interculturales (comunidad-visitantes) se destaca fuertemente en los casos de Shiripuno y Mushily, y en un grado relativamente menor entre los Shuar de Tsuer Entsa y los Kichwa de Jatarishun. Evidentemente, la dimensión identitaria étnico-cultural es fundamental también en Tsuer Entsa y Jatarishun, pero "el producto cultural" no constituye el producto principal que se "vende/ofrece", mientras que sí lo es en los casos de Shiripuno y Mushily, donde la identidad étnico-cultural se utiliza de una manera más sistemática, consciente y explícita en los contactos con los turistas. Palpablemente, no obstante, en los testimonios de los Shuar de Tsuer Entsa se revaloriza mucho el ser Shuar y las declaraciones relacionadas a la indigeneidad Kichwa por los voceros de Jatarishun también son muy claras, pero, en comparación, en Shiripuno y Mushily, se expresa más fuerte y sistemáticamente en las exposiciones de sus costumbres, símbolos, artesanías, danzas, *etcétera*.

En el contexto sudamericano comparativo, es interesante, asimismo, mencionar las experiencias de la población Pataxó del proyecto turístico en la reserva Jaqueira, cerca de Porto Seguro del estado brasileiro de Bahía, el cual también se categoriza como proyecto emblemático de turismo comunitario desde abajo según los criterios del artículo. Conceptualmente, tiene semejanzas evidentes con los casos del presente artículo, y más especialmente los ejemplos de Shiripuno y Mushily, en los componentes de atracciones y las relaciones con los turistas, incluso los recorridos comunitarios guiados por diferentes estaciones temáticas y el enfoque en las características particulares desde las perspectivas indígenas (Grünwald, 2009; Porsani *et al.*, 2024 a y b). De tal manera, en los casos "emblemáticos" de ecoturismo comunitario indígena desde abajo, se enfatiza el impacto del mayor reconocimiento y representación de los pueblos y comunidades indígenas, incluyendo, desde la perspectiva comunitaria y en las relaciones interculturales, dimensiones evidentes de las "(re)valoraciones de su indigeneidad, incluidos sus conocimientos, cultura y valores ancestrales" (Lalander *et al.*, 2023: 118).

---

<sup>13</sup> Sin embargo, dentro del enfoque limitado del presente artículo, no hay espacio para profundizar en más detalle sobre este elemento e impacto del turismo comunitario.

## **Conclusiones y reflexiones finales**

A través del escrutinio de cuatro experiencias de turismo comunitario indígena desde abajo en Ecuador, este artículo ha ofrecido algunas reflexiones iniciales basadas en investigación comparativa y etnográfica en cuatro localidades de diferentes regiones del país: los casos *Shiripuno* de las mujeres Kichwa-amazónicas, el *Mushily* de los Tsáchila, el *Tsuer Entsa* de los Shuar de la costa, y el *Jatarishun* de los Kichwa de la Sierra Norte. Son casos clasificados como emblemáticos que cumplen con los criterios específicos de ser iniciados y controlados desde abajo, hay evidencias de empoderamiento multidimensional en la comunidad, y - excepto el caso de *Jatarishun* - el turismo constituye el modo de subsistencia principal para la comunidad. El enfoque específico en casos emblemáticos - que en la literatura temática más amplia son excepciones - desde las características “desde abajo” y en beneficio principal a la misma comunidad, deben considerarse, modestamente, como aproximaciones y aportes relativamente novedosos. El aporte es igualmente parcialmente novedoso en la interpretación del turismo comunitario indígena como expresión de resistencia.

El enfoque etnográfico-decolonial e histórico-comparativo de la investigación ha identificado, descrito y analizado cómo los propios voceros perciben que las actividades turísticas han cambiado sus condiciones de vida en las comunidades. En todos los casos, se pueden afirmar las dimensiones de empoderamiento cultural (incluso psicológico en términos de autoestima), económico y ambiental (si bien es cierto que el enfoque ambiental no era primordial en el artículo). Los valores y símbolos culturales se fortalecieron, aunque, en mayor o menor medida, comprometidos, renegociados y modificados en medio del turismo comunitario indígena. Se ha enfatizado que, históricamente, el turismo no constituye un modo de subsistencia tradicional de las comunidades indígenas. Empero, durante la parte investigativa etnográfica detrás del artículo, se percibió una fuerte conciencia desde abajo, con respecto a los desafíos y dilemas alrededor de la dimensión de “comercialización” de la cultura y la identidad étnica. Aún más, en los casos de *Shiripuno*, *Mushily*, *Tsuer Entsa* y *Jatarishun*, varios voceros indígenas expresaron que se sentían más orgullosos como colectivos indígenas y con más respeto y reconocimiento por parte de la sociedad no-indígena hacia los valores, conocimientos y prácticas indígenas, en comparación con los tiempos anteriores a las experiencias de proyectos de turismo comunitario indígena.

Se ha acentuado que la identificación étnico-cultural es fundamentalmente importante en los cuatro proyectos estudiados. Hay que recordar que se están examinando experiencias concretas de grupos comunitarios indígenas en un momento de transformación de estas culturas vivas, considerando también los procesos históricos, con el racismo y la subordinación sistemática de los grupos indígenas. En este sentido, la función de la cultura para los indígenas que trabajan en el turismo comunitario trata de una consciente reorientación hacia fuera de sus símbolos étnico-culturales, es decir, en sus relaciones con “el otro”. La cultura y la identidad étnica constituyen capital en este tipo de “etnoturismo”. Desde un ángulo, por ende, se trata de una reorientación de las expresiones culturales, es

decir, hacia fuera, hacia el otro, compartiendo y enseñando sobre la cultura a los visitantes, lo que se compara con la orientación y dirección histórica de las expresiones culturales hacia dentro, es decir, dentro del mismo grupo étnico-cultural definido. Esta reorientación cultural hacia fuera – que algunos llamarían comercialización o comoditización – se lleva a cabo muy conscientemente por parte de los actores de las localidades turísticas indígenas, utilizando la cultura en su proceso de lucha/resistencia en sus relaciones sociales y económicas. Por lo tanto, el turismo comunitario indígena desde abajo, iniciado y controlado por la comunidad, puede funcionar como una herramienta o estrategia en las luchas étnico-culturales y territoriales, y, no menos importante, para las luchas económicas (de subsistencia), lo que puede expresarse en forma de diferentes dimensiones del empoderamiento. El turismo comunitario desde abajo, por ende, definitivamente puede considerarse una opción viable de modo de subsistencia (principal o complementaria) de las comunidades indígenas, como las que se han analizado en este artículo.

En este texto, no obstante, sólo he arañado la superficie de las complejidades entrelazadas en los dilemas y desafíos del turismo comunitario indígena desde abajo, y, naturalmente, no se ha podido problematizar en detalle todas las complejidades vinculadas a los numerosos desafíos, disputas y dilemas que puedan emerger. Quedan muchas preguntas por hacer y los estudiosos debemos seguir profundizando y analizando las cuestiones abordadas en este trabajo. ¿Cuáles son los criterios normativos principales que deben cumplirse para que un emprendimiento comunitario indígena sea calificado como un proyecto "verdaderamente" responsable en términos de cultura, ecología y economía local? ¿Cuáles son los riesgos y desafíos y cómo se manejan por las comunidades? ¿Qué significa realmente "comunidad" en el contexto de los proyectos de turismo comunitario indígena? Es solamente una selección de desafíos analíticos que quedan pendientes.



## Referencias<sup>14</sup>

1. Albó, X. (1994). Instituciones y alternativas organizativas para la producción. En X. Albó y G. Ramón (Eds.), *Comunidades andinas desde dentro. Dinámicas organizativas y asistencia técnica* (pp. 89-156). CECI/Abya-Yala.
2. Albó, X. y Ruiz, C.B. (2017). *Un curioso incorregible*. Fundación Xavier Albó.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
3. Babb, F. (2012). Theorizing Gender, Race and Cultural Tourism in Latin America. *Latin American Perspectives*, 39(6), 36-50. <https://www.jstor.org/stable/41702292>
4. Bauman, Z. (2006). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI de España Editores.
5. Bebbington, A. (1996). Movements, modernizations, and markets: Indigenous organizations and agrarian strategies in Ecuador. En R. Peet y M. Watts (Eds.), *Liberation Ecologies. Environment, Development, Social Movements* (pp. 86–109). Routledge.
6. Centro Shuar Tsuer Entsa “Balao Chico” (2007). *Estatutos del Centro Shuar Tsuer Entsa “Balao Chico”*. Centro Shuar Tsuer Entsa “Balao Chico”.
7. Centro Turístico Mushily - Abraham Calazacon (s.f.). Centro Turístico Mushily - Abraham Calazacon. <https://www.facebook.com/mushilyturismo>
8. Chambers, E. (2010). *Native Tours: The Anthropology of Travel and Tourism*. Waveland Press.
9. CODENPE (2007). Decreto No. 532. Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, Presidencia de la República.
10. Cohen, E. (1988). Authenticity and commoditization in tourism. *Annals of Tourism Research*, 15(3), 371-386. [https://doi.org/10.1016/0160-7383\(88\)90028-X](https://doi.org/10.1016/0160-7383(88)90028-X)
11. Comaroff, J.L. y Comaroff, J. (2009). *Ethnicity, Inc*. University of Chicago Press.
12. Coria, J. y Calfucura, E. (2012). Ecotourism and the development of Indigenous communities: The good, the bad, and the ugly. *Ecological Economics*, 73: 47–55. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2011.10.024>

---

<sup>14</sup> Todas las fuentes de internet revisadas en noviembre de 2023.

13. Coronado, G. (2014). Selling culture? Between commoditisation and cultural control in Indigenous alternative tourism. *Pasos: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 12(1), 11-28. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2014.12.002>
14. Daza, E. (2015). *Tierra y aprecio: El caso de los Jatarishun en la Comunidad de la Calera*. Instituto de Estudios Ecuatorianos/Movimiento Regional por la Tierra. <https://porlatierra.org/casos/74>
15. Dussel, E.D. (2012). Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(3), 28-59. <https://escholarship.org/uc/item/6591j76r>
16. Echeverría Martínez, R.L. y Morocho Gordillo, D.M. (2018). *Procesos de aculturación coadyuvantes a la pérdida de identidad en la comunidad Shuar del sitio Balao Chico*. Universidad Técnica de Machala.
17. Ecuador Forestal (2018, 19 de noviembre). El shuar cuida su bosque. <https://ecuadorforestal.org/noticias-y-eventos/el-shuar-cuida-su-bosque/>
18. El Comercio (2017, 5 de mayo). Los shuar atraen turistas en Naranjal. <https://www.elcomercio.com/tendencias/sociedad/shuar-turismo-balneario-naranjal-guayas.html>
19. El Comercio (2020, 10 de enero). La comuna Chigüilpe, en Santo Domingo, es una opción turística. <https://www.elcomercio.com/tendencias/chiguilpe-rituales-turismo-santo-domingo.html>
20. Galindo, J.F. (2017). Escudriñando Bolivia desde sus “patios traseros”: una exploración inicial del estilo de investigación de Xavier Albó. *Revista Búsqueda*, 49, 9-36. Accesible en: <https://umss.academia.edu/JFernandoGalindo>
21. Gascón, J. (2016). Residential tourism and depeasantisation in the Ecuadorian Andes, *The Journal of Peasant Studies*, 43(4), 868-885. <https://doi.org/10.1080/03066150.2015.1052964>
22. Grünewald, R. de A. (2009). The Contingency of Authenticity. Intercultural Experiences in Indigenous Villages of Eastern and Northeastern Brazil. *VIBRANT - Vibrant Virtual Brazilian Anthropology*, 6(2), 225-253. <https://www.redalyc.org/pdf/4069/406941908012.pdf>
23. Guijarro, G., Pacheco, V. y Verdesoto, J.F. (2018). Percepciones y sostenibilidad del turismo comunitario: comunidad Shiripuno. Misahuallí – Ecuador. *Antropología. Cuadernos de Investigación*, 19, 12-34. <https://doi.org/10.26807/ant.v0i19.146>

24. Jackson, J.E. y Warren, K.B. (2005). Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions. *Annual Review of Anthropology*, 34(1), 549-573. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.34.081804.120529>
25. La Hora (2019, 23 de octubre). Sayamá espera a nuevas culebras para domarlas en Santo Domingo. <https://www.lahora.com.ec/secciones/sayama-espera-a-nuevas-culebras-para-domarlas-en-santo-domingo/>
26. Lalander, R. (2010). *Retorno de los Runakuna. Cotacachi y Otavalo*. Abya-Yala.
27. Lalander, R. (2018). Indigeneidad y diálogos interculturales en la política local: Una etnografía del Estado sobre los Kichwas de Cotacachi y Otavalo. En A. Arnavat (Ed.), *Imbabura étnica* (pp. 73-113). Editorial Universidad Técnica del Norte/UTN.
28. Lalander, R., Eguiguren Riofrío, M.B., Vera, A.K., Reyes, M., Espinosa, M.G. y Lembke, M. (2020). Una ecología política de minería indígena responsable: Dilemas, disputas y desafíos en la Comunidad Shuar de Congüime de la Amazonía ecuatoriana. *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política*, 11(1), 66-101. <https://portalrevistas.uct.cl/index.php/RDCP/article/view/2110>
29. Lalander, R., Eguiguren Riofrío, M.B., Vera, A.K., Reyes, M., Espinosa, M.G. y Lembke, M. (2021). Indigenous Gold Mining in the Kenkuim Shuar Community: A Decolonial and Postcapitalist Approach to Sustainability. *Iberoamerican Journal of Development Studies*, 10(2), 179-202. [https://doi.org/10.26754/ojs\\_ried/ijds.570](https://doi.org/10.26754/ojs_ried/ijds.570)
30. Lalander, R. y Lembke, M. (2018). Territorialidad, Indigeneidad y Diálogo Intercultural en Ecuador: Dilemas y desafíos en el proyecto del Estado Plurinacional. En J.M. Waldmüller y P. Altmann (Eds.). *Territorialidades otras. Visiones alternativas de la tierra y del territorio desde Ecuador* (pp. 183-211). Universidad Andina Simón Bolívar.
31. Lalander, R. y Lembke, M. (2020). Interculturality from Below: Territoriality and Floating Indigenous Identities in Plurinational Ecuador. *Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales*, 9, 129-158. <https://www.udla.edu.ec/wp-content/uploads/2021/07/revista-CPRI-2020-final-correctora-digital-2.pdf>
32. Lalander, R., Lembke, M. y Porsani, J. (2023). Livelihood alterations and Indigenous Innovators in the Ecuadorian Amazon. *Alternautas*, 10(1), 95-125. <https://doi.org/10.31273/an.v10i1.1319>
33. Lalander, R. y Ubidia, P. (2023). Prácticas ancestrales en tiempos de COVID-19: Reflexiones decoloniales desde tres comunidades Kichwa-Otavalo. *Revista Dialógica Intercultural*, 1: 86-119. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7893614>

34. Lembke, M., Lalander, R. y Galindo, J.F. (2020). Objectivities and Trust in Ethnographic Research *On and With* Latin American Indigenous Peoples. En G.L. Gallardo Fernández, F. Saunders y T. Sokolova (Eds.), *Co-creating actionable science: reflections from the Global North and South* (pp. 13–33). Cambridge Scholars Publishing.
35. Mahoney, J. y Rueschemeyer, D. (2014). Comparative Historical Analysis. Achievement and Agendas. En: J. Mahoney y D. Rueschemeyer (Eds.), *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences* (pp. 3-38). Cambridge University Press.
36. Marcinek, A.A. y Hunt, C.A. (2015). Social capital, ecotourism, and empowerment in Shiripuno, Ecuador. *International Journal of Tourism Anthropology*, 4(4), 327–342. <https://doi.org/10.1504/IJTA.2015.074005>
37. Mendoza-Ramos, A. y Prideaux, B. (2018). Assessing ecotourism in an Indigenous community: using, testing and proving the wheel of empowerment framework as a measurement tool. *Journal of Sustainable Tourism*, 26(2), 277-291. <https://doi.org/10.1080/09669582.2017.1347176>
38. Mero Espinosa, D. (2022, 14 de enero). Los Tsáchilas, guardianes de su herencia a través del turismo comunitario. En *Entorno Turístico*. <https://www.entornoturistico.com/los-tsachilas-guardianes-de-su-herencia-a-traves-del-turismo-comunitario/>
39. Mignolo, W.D. (2007). Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural Studies*, 21(2-3), 449-514. <https://doi.org/10.1080/09502380601162647>
40. Mignolo, W.D. (2013). Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. *Revista de Filosofía*, 30(74), 7-23. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/18261>
41. Mignolo, W.D. (2017). Coloniality Is Far from Over, and So Must Be Decoloniality. *Afterall: A Journal of Art, Context and Enquiry*, 43, 38-45. <https://doi.org/10.1086/692552>
42. Moreano Puentes, R.A. (2020). *Estrategias de promoción mediante redes sociales para el fortalecimiento del turismo en el Centro Turístico Mushily, en la Provincia de Santo Domingo de los Tsáchilas*. Tesis de Ingeniería en Turismo. Universidad Estatal Amazónica. <https://repositorio.uea.edu.ec/xmlui/handle/123456789/767>



43. Nepal, S.K., Saarinen, J. y McLean-Purdon, E. (2016). Introduction: Political ecology and tourism – concepts and constructs. En S.K. Nepal y J. Saarinen (Eds.). *Political Ecology and Tourism* (pp. 1-15). Routledge.
44. Porsani, J., Carvalho, J.C., Costa, S.L., Lalander, R. y Lehtilä, K. (2024a). Expressing and Enacting Decoloniality through Indigenous Tourism: Experiences from the Pataxó Jaqueira Reserve in Brazil. *Social Science and Humanities Open* (en prensa).
45. Porsani, J., Lalander, R., Lehtilä, K., Carvalho, J.C. y Bomfim, J.B. (2024b). Indigenously Controlled Tourism as Struggle for Autonomy: Lessons from the Pataxó Jaqueira Reserve in Brazil. *Iberoamerican Journal of Development Studies*, (en prensa). <http://ried.unizar.es/public/abstracts/indigenouslycontrolled.pdf>
46. Prefectura de Imbabura (2020). Tambo Jatarishun se prepara para la reactivación turística. <https://www.imbabura.gob.ec/index.php/noticias/blog-noticias/40-emergencia-sanitaria/427-tambo-jatarishun-se-prepara-para-la-reactivacion-turistica>
47. Revista Líderes (2015, 19 de julio). El turismo con la identidad de Tolón Pelé. <https://www.revistalideres.ec/lideres/turismo-identidad-tolon-pele-tsachila.html>.
48. Robbins, P. (2020). *Political Ecology. A Critical Introduction*. Wiley Blackwell.  
Ruiz Ballesteros, E. y Soliz Carrión, D. (Eds.) (2007). *Turismo Comunitario en Ecuador. Desarrollo y sostenibilidad social*. Abya-Yala.
49. Scheyvens, R. (1999). Ecotourism and the empowerment of local communities. *Tourism Management*, 20(2), 245–249. [https://doi.org/10.1016/S0261-5177\(98\)00069-7](https://doi.org/10.1016/S0261-5177(98)00069-7)
50. Shiripuno (s.f.). Shiripuno location. <https://shiripuno.weebly.com/location.html>
51. Stronza, A. (2008). Through a new mirror: Reflections on tourism and identity in the Amazon. *Human Organization*, 67(3), 244–257. <https://www.jstor.org/stable/44127351>
52. Stronza, A. y Gordillo, J. (2008). Community Views of Ecotourism, *Annals of Tourism Research*, 35(2), 448-468. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2008.01.002>
53. Sundstøl Eriksen, S. (2018). The Uses of Comparisons: A Critical Review of Approaches to Comparisons in Development Studies. *Forum for Development Studies*, 45(2): 327-345. <https://doi.org/10.1080/08039410.2018.1467485>

54. Tambo Jatarishun (s.f.). Nuestra historia. *Tambo Jatarishun. Comunidad Indígena*. <https://tambojatarishun.wixsite.com/jatarishun/sobre-nosotros>
55. Vásquez-Fernández, A. M., y Ahenakew pii tai poo taa, C. (2020). Resurgence of relationality: reflections on decolonizing and indigenizing ‘sustainable development’. *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 43, 65–70. <https://doi.org/10.1016/j.cosust.2020.03.005>
56. Villavicencio, A. (2020). *Neoliberalizando la naturaleza. El capitalismo y la crisis ecológica*. Universidad Andina Simón Bolívar - Tres Cantos - Siglo XXI de España Editores.
57. Wajai Mashu, J. (2000). *La nacionalidad Shuar de la costa*. Accesible en: <https://1library.co/document/zkw418np-la-nacionalidad-shuar-de-la-costa.html>
58. Whitford, M. y Ruhanen, L. (2016). Indigenous tourism research, past and present: where to from here?, *Journal of Sustainable Tourism*, 24(8-9), 1080-1099. <https://doi.org/10.1080/09669582.2016.1189925>
59. Wildcat, M., y Voth, D. (2023). Indigenous relationality: definitions and methods. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 19(2), 475-483. <https://doi.org/10.1177/11771801231168380>
60. Wright, E.O. (2010). *Envisioning Real Utopias*. Verso.
61. Zeppel, H (2006) *Indigenous ecotourism: sustainable development and management*. CABI e-book. <http://www.cabi.org/cabebooks/ebook/20063157632>
62. Zizumbo Villarreal, L. y Monterroso Salvatierra, N. (Eds.) (2020). *Comunidades, territorios y turismo en América Latina*. Editorial Torres Asociados.

## Notas

---

\* El autor quiere expresar su profundo agradecimiento y aprecio a todas y todos los actores y voceros/voceras de las comunidades Kichwa, Shuar y Tsáchila que tan generosamente compartieron con sus conocimientos y perspectivas en nuestras conversaciones durante las visitas a sus localidades. Sin sus aportes no hubiera sido posible esta investigación. Un agradecimiento especial a los valorados amigos del centro Shuar de Kenkuim, de la Amazonía ecuatoriana, donde tuve el privilegio de compartir los avances e ideas incluidos en el artículo, así como las personas involucradas en el taller que organizamos en la Universidad Amawtay Wasi en Quito en julio de 2023, que también aportaron con comentarios constructivos, así como las colegas de la Universidad Técnica Particular de Loja/UTPL, y, muy especialmente, a Miguel Ángel Ramos y Yéssika Goycochea en Otavalo. De la misma manera, fueron muy importantes las conversaciones en Ecuador con los amigos Miguel Ángel Carlosama, Pablo Ospina Peralta, Pablo Dávalos, Luis Maldonado Ruíz, Javier Cuestas-Caza y el muy extrañado Paco Rhón, y J. Fernando Galindo en Bolivia, así como, evidentemente, el apoyo financiero del Consejo Sueco de Investigación - Formas (Proyecto: 2018-01232) y mis colegas investigadores Juliana Porsani, Magnus Lembke y Kari Lehtilä en Suecia. Igualmente, por los diálogos creativos, muchas gracias a Jordi Gascón, a Maritza Córdova Lima por sus aportes de asistencia técnica y práctica, y a Tania Carina Villegas, por la elaboración del mapa. Deben mencionarse igualmente los debates inspiradores con mis estudiantes en un curso de ecología política sobre el tema de turismo comunitario indígena, y el apoyo del departamento de estudios de ambiente, desarrollo y sostenibilidad de la Universidad de Södertörn.

\*\* Es sociólogo y politólogo. Es catedrático titular de universidad (*Full Professor*) en estudios de desarrollo y ambiente en la Universidad de Södertörn, Estocolmo, Suecia, PhD en estudios culturales, y catedrático titular en Estudios Latinoamericanos y Estudios Políticos y Económicos en la Universidad de Helsinki, Finlandia. En Ecuador ha colaborado desde hace muchos años con la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) y la Universidad Técnica Particular de Loja (UTPL) y en Bolivia con la Universidad Mayor de San Simón (UMSS), Cochabamba, y con varias organizaciones indígenas en los dos países. Su investigación se caracteriza por enfoques críticos hacia las comprensiones dominantes de desarrollo, sostenibilidad y bienestar, y examina y problematiza temas de injusticias socioambientales y las resistencias de los pueblos, comunidades y organizaciones indígenas, en torno a, por ejemplo, los derechos a la tierra y el agua, así como la defensa de los derechos de la naturaleza, considerando también sistemas de conocimiento y cosmovisiones alternativos. Enlace a sus publicaciones: [https://www.researchgate.net/profile/Rickard\\_Lalander](https://www.researchgate.net/profile/Rickard_Lalander).  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2581-2588>  
Dirección: [rickard.lalander@sh.se](mailto:rickard.lalander@sh.se)

\*\*\* *Nota.* Grupo de danza y cultura viva Shuar [Fotografía], por Rickard Lalander, comunidad Shuar Tsuer Entsa, Ecuador, 2003.