

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Desarrollo Ambiente y Territorio
Convocatoria 2013-2015

Tesis para obtener el título de maestría en Estudios Socioambientales

Entre las quimbambas del Chocó Biogeográfico: Ruralidad, Identidad y Medios de vida
de las comunidades negras de los ríos Santiago y Cayapas

Jennifer Jackeline Cedeño Canga

Asesora: Ivette Vallejo Real
Lectores: Fernando García y Nasser Rebaï

Quito, diciembre de 2015

Dedicatoria

“Voy regando fragancia desde África y Borbón”

A mi abuela, Edelina

A mi mamá, Jenny

Epígrafe

"50 años no pasarán en vano. El mar los verá abandonar las marimbas y los tambores legados por sus antepasados africanos para reemplazarlos por la vitrola, el picot, la radiola y la grabadora. La cultura negra que una vez vivió bajo los espesos copos de los cuangarés, cederá su red de relaciones a la cultura del tocadiscos que creará y recreará los mecanismos de resistencia al manejo del blanco y el mestizo y aun del mismo negro aliado de los anteriores. Un nuevo contexto geográfico y social determinará el forcejeo, y las modalidades de resistencia se reproducirán en formas imprevistas pero conservando su esencia libertaria".

Oscar Olarte Reyes

Tabla de contenido

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis	viii
Resumen	ix
Agradecimientos	xi
Introducción.....	1
Capítulo 1. Marco Teórico y Estrategia metodológica	8
1. Nueva Ruralidad	11
2. Pluriactividad rural.....	14
3. Multifuncionalidad rural	16
4. Territorio, Territorialidad y Lugar	19
5. Relaciones cultura-naturaleza	25
6. Identidad	29
7. Estrategia metodológica.....	33
Capítulo 2. En el río vive y habla la historia: Contexto histórico, ambiental y socioeconómico provincial	36
1. De la “tierra de los yumbos” a la “tierra verde”	36
2. De la integración y los auges económicos en Esmeraldas	43
3. Caracterización biofísica de las tierras bajas del Pacífico	48
4. Entre ríos y la Cuenca del Río Cayapas: la zona de estudio.....	53
Capítulo 3. Territorios negros y territorialidad negra. Más que un complemento	57
1. Territorios de esclavitud y liberación: historia oral	58
2. El proyecto SUBIR y la lucha por el territorio	66
3. El lugar del territorio en lo global.....	69
4. Representaciones del territorio: continuidades y rupturas	72
5. Territorios bajo presión: avance de la frontera extractiva.....	75
Capítulo 4. Voces del juyungo: ruralidad étnica en movimiento	86
1. Visibilizando lo rural desde lo global	88
1. 1 El Programa Socio bosque.....	98
2. Economía local en las partes altas de los ríos Santiago y Cayapas.....	103
2. 1 El oro y la “pepa de oro”: coexistencia de actividades económicas.....	104
2.2 Los hombres de la noche: madera a remo en los ríos.....	112
2.3 Un cachimbazo en el cantero.....	118

2. 4 Las eras y canoeras en la cocina de las familias negras	122
2.5 En el monte: el colino	123
2.6 ¡Vamo a barré! Estado actual de la pesca en los ríos	126
2.7 Especializaciones productivas intracomunitarias	129
3. La ciudad en el campo: movilidad y aceleramiento económico	130
4. Mecanismos de organización local	136
Capítulo 5. ¡Con la montaña en el ombligo! Cultura e identidad negra	140
1. El origen de la vida parte del ombligo: el Ser.....	141
2. Los hombres de la montaña en el espacio salvaje.....	147
3. Seres del agua: visiones del río	150
4. Las religiones: un anuncio de continuidad o ruptura de creencias	153
Conclusiones.....	157
Bibliografía.....	161
Anexos	172
Historia del Ayudante del Bambero.....	172
Historia del Amo Valdez.....	173
Historia de la Piedra Eufrasia.....	180
Esclavitud (documento)	182

Ilustraciones

Figura 2.1 Carta geográfica de la Provincia de Esmeraldas	38
Figura 2.2 Robert West: Comunidades del agua	43
Figura 2.3 Chocó Biogeográfico	49
Figura 2.4 División política cantonal de Esmeraldas	51
Figura 2.5 División política del cantón Eloy Alfaro	54
Figura 2.6 Mapa de la Parroquia Luis Vargas Torres.....	55
Figura 3.1 “La jungla” por Wilfred Lam	57
Figura 3.2 Comunidad San Miguel Negro del Cayapas. “Desde el río”	61
Figura 3.3 Comunidad Playa de Oro del Santiago. “Desde el río”	64
Figura 3.4 “Esta soy yo, me llamo Lissett”	69
Figura 3.5 Fuerzas que configuran el lugar en los territorios negros	71
Figura 3.6 Cartografía social de San Miguel del Cayapas	73
Figura 3.7 Cartografía territorial de Playa de Oro del Santiago.....	74
Figura 3.8 Área para la extracción aurífera en Playa de Oro	79
Figura 3.0.9 “Yuleisy” playando en Cogería, Playa de Oro.....	80
Figura 4.1 Field Workers.....	86
Figura 4.2 Mapa de cobertura y uso del suelo de la provincia de Esmeraldas.....	97
Figura 4.3 Área destinada a la conservación de la Comuna San Miguel	100
Figura 4.4 Área destinada a la conservación Playa de Oro	102
Figura 4.5 Cosecha de cacano nacional arriba en el colino de Gina Caicedo.....	105
Figura 4.6 Tardes con aroma a chocolate. Las pastillas de cacao de Angel.....	106
Figura 4.7 Balsas de madera frente a “Viruela”	113
Figura 4.8 Lógicas de extracción de madera en el área de estudio	114
Figura 4.9 Joven bajando madera a remo frente a Telembí.....	116
Figura 4.10 Melando caña en el cantero de Lucila.....	120
Figura 4.11 Piragua de molienda de caña del cantero de Lucila	121
Figura 4.12 Canoera en Majua	123
Figura 4.13 Cosecha de plátano en el colino de Rocío.....	124
Figura 4.14 Catangas	127
Figura 4.15 “Soy Valeria. Me gusta la ciudad porque hay carros”	131
Figura 4.16 Mujeres líderes. Banco comunitario de San Miguel	138

Figura 5.1 “Ogoun Ferrailé”	140
Figura 5.2 Oggun y Ochosi.....	149
Figura 5.3 Procesiòn del Domingo de Gloria, Playa de Oro	154

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Jenniffer Jackeline Cedeño Canga, autora de la tesis titulada “Entre las quimbambas del Chocó biogeográfico: Ruralidad, identidad y medios de vida de las comunidades negras de los ríos Santiago y Cayapas” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de Maestría en Estudios Socioambientales concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NV-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, diciembre del 2015.

Jenniffer Jackeline Cedeño Canga

Resumen

Las relaciones entre las sociedades y la naturaleza desde una perspectiva histórico-cultural, ha sido un referente que permite dar cuenta de los valores que algunas sociedades le otorgan al territorio, haciendo de su compromiso con la gestión y el cuidado del paisaje una forma autóctona de vida. La presente investigación, pretende hacer una reflexión sobre la ruralidad en su conjunto, tomando como grupo de análisis las comunidades negras del Litoral Pacífico ecuatoriano, específicamente en la Zona Norte de Esmeraldas, la misma que aguarda un *continuum* ecológico y cultural único en el país.

El tiempo y el lugar en esta investigación permiten analizar el estudio desde el concepto de ruralidad étnica, la misma que se ha asociado al aislamiento, la segregación y nuevas formas de racialización dentro del sistema-mundo, vislumbrando en la actualidad procesos de autoorganización y autogestión como formas y estrategias de vida frente a la modernidad cada vez más influyente en las formas locales de desarrollo.

Estas razones permitieron establecer como hipótesis que las comunidades negras de este estudio: San Miguel del río Cayapas y Playa de Oro del río Santiago, permanecen bajo sistemas de gobernanza propios y una fuerte vinculación de la identidad con el territorio, en un contexto de acelerados cambios marcados por la diversificación productiva y la globalización.

En ese contexto era necesario responder a ¿Cómo se adecúan las relaciones de las comunidades negras con su territorio a partir de nuevas dinámicas productivas económicas y de conservación de bosques en San Miguel y Playa de Oro del cantón Eloy Alfaro? De esta forma mediante una articulación entre ecología, cultura, economía y sociedad desde las comunidades negras en su territorio, la pregunta de investigación ayudaba a responder la situación de una ruralidad ahora re definida y caracterizada por la degradación ambiental, el consumo y la movilidad. Así mismo el estudio se planteó como objetivo, analizar las dinámicas contemporáneas desde los aspectos socioeconómicos y ambientales, a partir del análisis de la ruralidad, el lugar y los

territorios de las comunidades negras asentadas en los ríos Santiago y Cayapas del cantón Eloy Alfaro articuladas a la economía nacional global.

Los resultados del estudio arrojan una ruralidad articulada a una diversidad de actividades en torno a la religión, la ancestralidad y espiritualidad recreando así un espacio más extenso que los límites geofísicos establecidos. La visión rural desde la pluriactividad y multifuncionalidad también permite reconocer el rol de la mujer en la economía local, situándola como parte fundamental en la protección territorial y en la producción económica tanto agrícola como comercial.

De igual forma el estudio muestra la tecnicidad aplicada en estos espacios como parte de la planificación nacional, la misma que del lado ambiental inserta el programa Sociobosque del Ministerio de Ambiente desde el 2008 en la zona con sus específicos efectos. Dentro de un campo de fuerzas externas e internas, los territorios de estudio siguen siendo portadores de identidad pese a las reconfiguraciones marcadas por la economía global y los actuales medios de vida de las comunidades negras.

Agradecimientos

“¡Oyoyói yao! corre el agua, corre el agua (Agua que corriendo va)”. Este espacio debería contener el nombre de decenas de personas que me han extendido su mano a lo largo de caminos de tierra, agua y bosque en la provincia de Esmeraldas, y que compartieron conmigo su sabiduría desde el lenguaje cotidiano y las experiencias vividas.

A las comunidades negras de la Zona Norte de Esmeraldas especialmente a las comunas de Playa de Oro del río Santiago y San Miguel del río Cayapas y a sus dirigentes Pastor Arroyo y Libia Nazareno por abrirme las puertas de sus comunidades. De igual forma un agradecimiento especial a las familias de dos grandes mujeres: Gina Caicedo y Rocío Arroyo, por su apoyo desinteresado e incondicional con el cual me guiaron dentro de ambas comunidades. A Luvin Oviedo y Nelly Pillamunga por sus indicaciones y sugerencias.

A Ivette Vallejo por su dedicación y paciencia en este aprendizaje constante. A Anita Krainer y al Laboratorio de Interculturalidad de FLACSO, por ser quienes con el apoyo de GIZ-ProCambio, han financiado esta investigación.

A mi familia; a mis madres de camino Alina Olmedo y Shyomara Goyes, por estar siempre pendiente de mi en cada punto de la tierra donde me arriesgo a soñar y crear. A Ericka y a Doménica Hidalgo por tener la palabra dulce perfecta que me hace soñar en grande. Y para quienes reaparecieron en este trayecto de manera fugaz desordenando emociones y ordenando la vida.

Introducción

Tras la globalización y las constantes transformaciones en el campo latinoamericano, el concepto de lo rural se redefine desde lo agrario y organizado, a lo diversificado e intensificado por las relaciones de intercambio desigual existentes. Los estudios rurales situaron a este espacio como “atrasado”, “segregado”, con altas tasas de desigualdad social, que respondían a la situación precaria de las comunidades indígenas, negras y campesinas que en este sector se asientan históricamente.

Con el impacto del consumo y la creciente demanda de materias primas, se da un giro estratégico al sector rural que lo refundamenta como proveedor de materias primas pero que actualmente le otorga funciones como provisor de servicios ambientales, sumidero de agentes contaminantes y como el espacio en constante degradación por el avance de la frontera extractiva. Este choque complejo y difuso de fuerzas dominantes en el área, hace del sector rural un campo de análisis para el estudio de la llamada nueva ruralidad, la misma que en Latinoamérica está marcada por la lucha de tierras y las demandas en el reconocimiento étnico y social de poblaciones caracterizadas por altas tasas de movilidad en las relaciones campo ciudad.

La ruralidad en el Pacífico negro o Chocó Biogeográfico, muestra por un lado la importancia de conservación biofísica del área al ser considerada por los biólogos como uno de los *hotspots* más importantes del mundo por su alto nivel de biodiversidad y endemismo. Pero por otro lado, se muestra como el área de ejecución de proyectos estratégicos o de desarrollo económico para beneficio nacional y local, los mismos que en su mayoría tienen gran impacto en las sociedades y el medio ambiente.

La ideología modernizante y desarrollista que se impone sobre la sociedad rural (González 2004) articula las relaciones de poder a los modos de vida de las comunidades locales con el mundo globalizado (Leff 2004). Existe la tendencia a que se impongan a las poblaciones locales estrategias de apropiación de recursos ecológicos, así como de los bienes naturales que provee la naturaleza, desembocando en procesos de despojo territorial y subyugación de las poblaciones.

La ruralidad en el territorio región del Pacífico ha vinculado la mano de obra de las comunidades negras e indígenas en las dinámicas del capitalismo en su fase mercantil. Desde la República y en distintos momentos se creó una dinámica económica caracterizada por la sobreexplotación de los recursos naturales, cambios en el uso del suelo, con varias intervenciones estatales que han buscado ordenar y administrar los territorios del Pacífico para el crecimiento económico del centro por medio de los recursos naturales de la periferia (Oslender 1999). Si embargo se puede rescatar que no todas las poblaciones del Pacífico han sido consecuentes con estas dinámicas de despojo, sino que más bien han hecho frente a los despojos desde la lucha comunitaria y la defensa de los medios de vida.

Ante la ausencia de demarcación de la tierra y luchas constantes contra las invasiones, el sector rural se caracterizó también por la emergencia de movimientos sociales campesinos, los mismos que apoyándose en la etnicidad y el derecho a la tierra por posesión ancestral, supieron defender los territorios como el eje central de sostenibilidad de la vida desde las formas propias de economía y espiritualidad que los caracteriza. La etnicidad en la mayor parte del siglo XX “significó una relación con el Estado y los partidos políticos establecidos y sus incorporaciones dentro de las identidades locales, desde finales de los años ochenta esta lógica de recombinação ha obligado a los campesinos negros a descubrir su etnicidad” (Escobar 2010, 239).

Desde una visión general la Provincia de Esmeraldas ha sido reconocida por la diversidad que caracteriza al Chocó biogeográfico en esta región del Pacífico, no obstante amenazada por altas tasas de deforestación y degradación de ecosistemas y recursos naturales. Así mismo se le reconoce en su diversidad étnica y cultural como el lugar de asentamiento de comunidades negras e indígenas chachi, épera y awá. De las primeras se puede decir que son poblaciones con altas tasas de movilidad marcadas por condiciones diaspóricas y de esclavitud, donde el cimarronaje no solo representó la libertad sino la lucha por el territorio.

Los procesos históricos de globalización económica con corte neoliberal, han reconfigurado los territorios negros denominados en el siglo XVIII “Reales de Mina”

de Esmeraldas como Wimbi y San Javier de Cachaví (Rueda 2001), desembocando en procesos de deterioro ambiental, escasez y dependencia económica; desterritorialización y migración masiva a las ciudades; articulación a la economía de enclave, modernización agrícola y destrucción del paisaje socioeconómico y cultural a través de la proletarización del trabajo nativo (Guayasamín 2011; Meza 2010).

Tras altas tasas de deforestación, las dinámicas productivas en el Chocó han estado marcadas en distintos momentos, por el auge y declive de la producción de cultivos para exportación como la tagua, el caucho, el banano, la balsa; y más recientemente por la reactivación del cultivo de cacao en sistemas de producción asociados al bosque nativo y al monocultivo de palma aceitera (Freile y Vásquez 2005).¹

El lugar donde se desarrolló el estudio que aborda la presente tesis es el Cantón Eloy Alfaro, ubicado en la Zona Norte de la Provincia de Esmeraldas, una de las tres provincias por las cuales se extiende el Chocó Biogeográfico en el Ecuador. La región incluye un área de 187.400km² cubierto de bosque tropical húmedo con un alto porcentaje de biodiversidad por área, altamente susceptible a las variaciones en el hábitat por deforestación o degradación (Freile y Vásquez 2005).²

En el caso de los otros cantones que conforman la Provincia de Esmeraldas, San Lorenzo ha presentado una de las más altas dinámicas de cambios y de conflictos por el uso del suelo que iniciaron con la construcción del ferrocarril en 1951 y del puerto en 1959 (Whitten 1997), tras la llegada masiva de empresarios y colonizadores. Los cantones del noroccidente y del sur: Rioverde, Esmeraldas y Quinindé, se destinaron a la producción agropecuaria y de plantaciones forestales, y en el caso de Muisne y Atacames, el boom camaronero significó la deforestación de gran parte de la cobertura de manglares en la zona que trajo consigo no solo la pérdida de biodiversidad sino el sustento de vida de las poblaciones que ahí se asientan (Briones *et al.* sf).

¹ La tasa de deforestación en Esmeraldas es la más alta del país. En el último período investigado 2000-

² Junto con el cantón San Lorenzo, Eloy Alfaro conforma la Zona Norte de Esmeraldas en la cual se asienta el 80% de afrodescendientes de la provincia (Walsh y García 2009 citado por Roa 2012).

Según el Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal del Cantón Eloy Alfaro (GADMCEA), el cantón cuenta con una población de 18.691 mujeres y 21.048 hombres de nacionalidades indígena chachi, épera y afroecuatoriana asentadas en su mayoría a lo largo de dos grandes ríos: el Cayapas y su subcuenca el río Santiago. La población afroecuatoriana tiene títulos privados y colectivos de posesión ancestral; estos últimos, a partir del reconocimiento de derechos colectivos a los pueblos y nacionalidades del Ecuador desde el marco constitucional de 1998 y reafirmados en la Constitución ecuatoriana vigente (Walsh y García 2002).

La extracción forestal es la fuente principal de ingreso económico para la población local en el cantón Eloy Alfaro a pesar de las limitaciones que tiene la transportación de la madera por vía fluvial, e inclusive a pesar de la posibilidad de establecer convenios con programas de incentivos para la conservación como el Programa Sociobosque implementado por el Ministerio de Ambiente desde el año 2008. La minería por su parte es otra de las actividades que se realiza en la zona con una larga vigencia histórica y que en los últimos años ha tenido un proceso de mecanización. Se utiliza así para la extracción del oro desde las bateas hasta las dragas,³ retroexcavadoras y canalones, tecnologías que generan distintos niveles de contaminación.

A orillas del río Cayapas se asientan cuatro parroquias dentro de las cuales está la comuna San Miguel con una población de 284 habitantes según información de la Junta Parroquial de Telembí (2011). En el caso del río Santiago se asienta la comuna Playa de Oro con 333 habitantes (SISPAE 2010). En ambas comunidades se encuentran los remanentes de bosque húmedo tropical en la zona de amortiguamiento de la Reserva Ecológica Cotacachi-Cayapas. Estas comunidades han destinado parte de su territorio (alrededor del 70%) para conservación a través de un convenio suscrito con el Programa Socio Bosque del Ministerio de Ambiente,⁴ por lo que reciben un incentivo económico semestral que complementa la economía de las comunidades con una gama de

³ La batea es un recipiente elaborado de madera utilizado para lavar oro a orillas del río. La draga es una embarcación que sirve para extraer material aurífero o al fondo del río con el apoyo de buzos y las retroexcavadoras y canalones, máquinas que separan el oro del material rocoso o arenoso con la utilización de agentes químicos altamente contaminantes.

⁴ Los recursos de este incentivo son utilizados para la implementación de proyectos de desarrollo comunitario conforme información recabada en prospección de campo (Diario de campo 2014).

actividades como la agricultura de subsistencia y comercial, la pesca, la cacería, la minería de batea,⁵ el ecoturismo comunitario y la elaboración de instrumentos musicales para producción cultural y el comercio.

Si bien las comunidades están insertas en una dinámica de conservación por los incentivos recientes que reciben del Estado, específicamente por parte del Ministerio de Ambiente, se observa deterioro en los ecosistemas y conflictos interculturales en el uso del suelo por la degradación del bosque (GEOPLADES 2012). En las comunidades aledañas a la zona del presente estudio del cantón Eloy Alfaro, los ideales de progreso y desarrollo difundidos por el Estado y grupos de poder económico, han sido interiorizados en las comunidades, lo que ha llevado a que se enfoquen contemporáneamente en la construcción de vías terrestres a través de los convenios con las empresas madereras, con sus consecuentes impactos.

Con estos antecedentes la pregunta principal que guio la presente tesis fue conocer: ¿En qué medida se adecúan las relaciones de las comunidades negras con su territorio a partir de nuevas dinámicas productivas-económicas y de conservación de bosques en San Miguel y Playa de Oro del cantón Eloy Alfaro?

Las preguntas específicas que se formularon fueron las siguientes: ¿Qué dinámicas de cambios en el uso del suelo se están produciendo en las comunidades negras a partir de la pluriactividad y multifuncionalidad en los territorios rurales (extracción forestal, ganadería, cultivo de cacao, minería), y cuál es su articulación productiva con el mercado en conexión nacional-global?; ¿Qué cambios y continuidades existen en la relación cultura-naturaleza (montaña /bosque, río) e identidad-territorio incluyendo los agro-ecosistemas tradicionales (canoera, cantero y colino) destinados a la autosubsistencia?, y ¿Cómo se inserta el Programa Sociobosque como incentivo para la conservación, en su dinámica económica y ambiental en el territorio de las comunidades de San Miguel y de Playa de Oro?. Todas estas preguntas que orientaron la investigación tuvieron un enfoque de género y generacional atendiendo a las especificidades y diferencias que se presentaron en ambas comunidades.

⁵ Actividad a la que las mujeres negras llaman “playar”.

Este proyecto de investigación tuvo por objetivo analizar las nuevas dinámicas socioeconómicas y ambientales (incentivos para la conservación), desde el análisis de la ruralidad y el lugar que ocupan los territorios de las comunidades negras asentadas en los ríos Cayapas y Santiago del Cantón Eloy Alfaro en la economía nacional-global. Del mismo modo, buscó profundizar en el análisis del territorio como portador de identidad con el legado teórico de Stuart Hall (2010) “lo que queda” “lo que se asimila” y “el mito de la tierra prometida” a partir de las reconfiguraciones en el territorio rurales y los medios de vida de las comunidades negras, para lo cual fue necesario plantearse los siguientes objetivos específicos:

- Analizar las dinámicas de cambios en el uso del suelo que ocurren contemporáneamente en el territorio de las comunidades negras y su articulación productiva con el mercado (nacional global).
- Explorar en los cambios y continuidades que ocurren en las relaciones cultura naturaleza, identidad territorio que incluye los agro ecosistemas tradicionales destinados a la autosubsistencia.
- Identificar los efectos en la dinámica económica y ambiental de las comunidades, a partir de la implementación de convenios con el Programa Sociobosque y sus incentivos para la conservación.

La hipótesis establecía que las comunidades negras de San Miguel y Playa de Oro permanecen bajo sistemas de gobernanza propios y una fuerte vinculación de la identidad con el territorio, en un contexto de acelerados cambios marcados por la diversificación productiva y la globalización. A partir de ello han asumido nuevos retos como el programa de incentivos para la conservación en búsqueda de un desarrollo endógeno y mayor arraigo territorial, sin embargo la riqueza de recursos naturales presentes en el territorio se pone en disputa con el precio que establece el Programa Sociobosque por el área destinada a la conservación y la oferta de los agentes demandantes de los recursos naturales.

Si bien la sociología rural y la antropología económica han abordado las teorías sobre el campesinado indígena y no indígena, la ruralidad, el continuum rural-urbano y su importancia en la relación local-global, esta investigación pretende contribuir a los estudios contemporáneos sobre la pluriactividad y multifuncionalidad en los territorios rurales, específicamente de las comunidades negras en el contexto de la Zona Norte de Esmeraldas, y de los impactos de la modernidad y globalización que ocurren a lo largo del Litoral Pacífico.

El africanismo “quimbamba”, como “juritungo” o “sínsoras”,⁶ intenta exponer este proceso de aislamiento y segregación de las comunidades negras de los proyectos estatales que deberían resguardar la vida y el entorno bienestar de estas poblaciones. Intenta además hacer alusión al rol efectivo de los “guardianes del bosque” y protectores de la montaña, que tras largos años de autoorganización hoy son reconocidos a nivel ecológico y cultural, en un nuevo ciclo global que si bien crea estrategias de planificación económica, hace un intento de revalorizar lo rural desde la conservación.

⁶ El africanismo quimbamba al igual que sus sinónimos juyungo, jurutungo o sínsoras se define como un lugar lejano, un sitio remoto o indeterminado.

Capítulo 1

Marco Teórico y Estrategia Metodológica

La construcción de significados substantivos de lo económico y representaciones de lo natural, muestran la dependencia del ser humano con la naturaleza y sus semejantes, al ser para unos el medio con el cual se logra la satisfacción material a través de la mercantilización y el desarrollo de la economía de mercado (Polanyi 1947 y 1976), y para otros, el resultado de una construcción social que da sentido a “mitos, rituales, sistemas de clasificación, simbolismos del cuerpo y de la comida y muchos otros aspectos de la vida social” (Descola 2001, 13).

A partir de las transformaciones que se originaron con la globalización neoliberal, surgió en la década de los noventa el concepto de la “nueva ruralidad” dentro de la sociología rural,⁷ como la ruptura de la dicotomía entre el campo y la ciudad con un enfoque latinoamericano (Kay 2009). Lo rural era un término asociado a un conjunto de poblaciones con menor densidad demográfica, con rasgos culturales o religiosos diferentes a la población urbana donde se desarrollaban actividades económicas agrícolas o de subsistencia, o en su defecto, terrenos baldíos, áreas protegidas o paisajes naturales que se visualizaban como el reservorio moral de la sociedad moderna (Llambí *et al.* 2007; González 2004), y también podríamos decir reservorio de recursos naturales (renovables y no renovables) para usufructuar.

Sin embargo, los estudios rurales fueron analizando la pluriactividad de lo rural en la modernidad, como un campo con nuevas funciones y complejidades económicas, sociales, culturales y demográficas (Marsden 1990; Reis *et al.* 1990; Reig 2002), a partir de procesos como la desagrarización, descampesinización, proletarización o semiproletarización, como un nuevo patrón de acumulación del capital inserto en la ruralidad. También en los estudios se ha abordado el tema del desarrollo sostenible, y las formas en que se organiza la vida de los sujetos que resisten la ampliación del capital (Kay 2009; Grammont 2004; Segrelles *et al.* 2012).

⁷ Sin embargo, la antropología rural desde la década de los cuarenta del siglo pasado, establecía diferencias entre las tribus y los campesinos en la zona rural (Salas 2000).

Pese a tener un enfoque latinoamericano, los estudios de las nuevas ruralidades y de la pluriactividad de lo rural, no se han concentrado en las comunidades negras al considerar que para los afrodescendientes no hay una “cultura de la tierra” sino de la comunidad, en la medida que no produjeron ritos y mitos en la misma profundidad que las culturas indígenas americanas y andinas, sino la reconstrucción del territorio como el lugar de salvación frente a los procesos de esclavitud (Minda 2002).

Con estos antecedentes, los estudios sobre comunidades negras asentadas en zonas rurales han abordado el racismo y la primera fase de explotación de recursos naturales (Whitten 1997, 1999), la identidad a partir de la modernidad (Hoffman 2007; Guayasamín 2011), la tenencia de la tierra que se fundamenta en el derecho al territorio a partir de la ancestralidad (Speicer 1993; Minda 2002; García y Walsh 2010; García 2010) y han analizado las nuevas formas de colonización y esclavitud que se producen a través del monocultivo y el extractivismo (Cañas 2009; Rebolledo 2011; Roa 2012; Hazlewood 2010); sin profundizar suficientemente en las dinámicas complejas de la ruralidad que ocurren actualmente en comunidades afrodescendientes marcadas por históricas condiciones diaspóricas (de poblaciones situadas en enclaves económicos para el mercado) y nuevas diásporas trans-locales (migraciones de mano de obra hacia las ciudades o espacios de monocultivo).

Tras largos períodos de abandono y exclusión, el territorio de las comunidades negras se encuentra en el lugar de convergencia de varios actores que buscan tener posesión de la tierra: poblaciones de ribereños negros e indígenas, empresarios agroindustriales, concesiones mineras o forestales y colonos blanco-mestizos (Hoffman 2007). De igual forma no se excluye la actual presencia del Estado que como un actor más busca conducir a las comunidades en planes de desarrollo que potencien el desarrollo humano como una aplicación meramente técnica.

El abordaje de la problemática que aborda la presente tesis se apoya en la economía política, la cual en un sentido amplio, analiza las relaciones de intercambio que se generan desde la producción y la asignación del valor de las cosas (Marx 1989) incluyendo la distribución y el consumo. En el caso de los bienes naturales y los flujos

de energía, la economía política marxista no basta para el análisis de la problemática que incluye desigualdades y relaciones mediadas por el poder en el cual las articulaciones humano-naturaleza se ven estratificadas y subordinadas (Biersack 2011). Para ello se toman los aportes de la ecología política, como campo interdisciplinario constituido con aportes desde el neomarxismo al postmarxismo, diferenciándose de la antropología cultural y de la ecología cultural por el análisis pluralista de los valores y de las construcciones sociales del humano con la naturaleza (Peet y Watts 1996) denominadas segunda naturaleza, naturaleza social o naturaleza humanizada (Biersack 2011).

La ecología política aborda no solo la construcción social del humano con la naturaleza y sus vínculos identitarios con el territorio, sino los conflictos socioambientales, la distribución ecológica y las nuevas formas de acumulación por desposesión que presentan contradicciones entre escasez y recursos inagotables, dentro de un campo interdisciplinario, de pensamientos, éticas, comportamientos y movimientos sociales (Leff 2003).

El territorio como uno de los ejes principales de este estudio, así como las apropiaciones y formas de interacción que incluyen los vínculos identitarios y concepciones del espacio, se abordan desde el paradigma post-estructuralista, el cual intenta en la teoría contemporánea responder a temáticas relacionadas con el conocimiento, el género, el poder y la identidad a través de la *praxis* y la agencialidad del sujeto en medio de estructuras de clase e interétnicas. En ese sentido el lugar como una dimensión crucial se analiza no solo desde la configuración de mundos locales y regionales, sino como el nodo de articulación de hegemonías y de resistencias a ellas (Escobar 2010), visión que rompe con la teoría totalizadora del sistema-mundo de Wallerstein y se centra en “lo transversal, lo transnacional, lo horizontal y relacional (Ong 1994, 4 citado en Biersack 2011).

Este capítulo buscará integrar los componentes culturales, económicos y políticos a través de cuatro categorías o claves teóricas que orientan el estudio: las nuevas y viejas

ruralidades; el lugar, el territorio y la territorialidad; las relaciones cultura - naturaleza; y la identidad.

1. Nueva Ruralidad

En un contexto de globalización o más bien de mundialización en términos más integrales, los estudios sobre la ruralidad han propiciado la ruptura de la visión rural como agraria y la dicotomía campo-ciudad, lo cual permite repensar lo rural como un espacio de transformaciones económicas, sociales y políticas (Grammont 2004), para ver en el sector los procesos de capitalización, diversificación de actividades y vinculación de los territorios con el mercado global (Kay 2009).⁸

Históricamente las comunidades negras del Litoral Pacífico han sido relacionadas al ruralismo y lo tradicional, sin embargo, lo rural no se puede analizar sin una referencia urbana próxima o lejana (Hoffman 2007), además de los aspectos culturales e identitarios que hacen parte de ella. Para ello es necesario incluir en el análisis de la ruralidad reflexiones geográficas, económicas, sociales, ambientales, demográficas y políticas. Este concepto permite comprender el ruralismo étnico que para las poblaciones negras surge como efecto del proceso diaspórico, la misma que dejó como opción el “aislamiento al interior de la nación que solo les concedía un estatuto de inferioridad” (Bastide 2005, 325). Este aislamiento coadyuvó a la aplicación de técnicas agrícolas como medio de vida aprendidas en la esclavitud, tales como la siembra de los canteros y colinos. Esta ruralidad encontrada con el cimarronaje ha permitido en cierta forma garantizar la continuidad de sus valores y creencias, a partir de una referencia construida en torno a la ancestralidad la misma que condiciona la identidad étnica de las comunidades negras (Hoffman 2007).⁹

Lo urbano establecido como el modelo ideal o el parámetro de referencia para lo rural, se forja como el “espacio ocupado por grupos sociales relacionados con la industria y

⁸ El término mundialización a diferencia de la globalización que se refiere en su mayoría a aspectos económicos, es utilizado para estudiar aspectos de naturaleza social, política y cultural.

⁹ Para la tesis presentada, el término ancestralidad se entiende no como una inmanencia anclada al pasado, sino como una construcción cultural sobre referentes de un pasado que configuran ciertos *ethos*, principios y formas de convivialidad e intersocietaria en las relaciones sociedad y naturaleza.

los servicios” (Grammont 2004, 279), definición que en el marco actual de la globalización del capital ya no tiene valor explicativo. Lo rural sin embargo se concibió como el “espacio ocupado por grupos sociales relacionados con la producción agropecuaria” (Grammont 2004, 279). A partir de estas referencias, las sociedades rurales étnicas fueron representadas “por un tejido sociofamiliar muy denso las relaciones de parentesco, de proximidad y de afinidad” (Hoffman 2007, 43) ligadas al río y a la agricultura entre otros espacios naturales concebidos como el reservorio moral de la sociedad.

El abandono histórico estatal y la segregación de las comunidades rurales, llevó al análisis del espacio rural como atrasado, tradicional, agrícola, salvaje, en oposición a los cambios que traía consigo la modernidad y la globalización, esto además de las visiones románticas construidas en torno al pueblo indígena y negro. La intensificación de transformaciones en los territorios, las demandas y luchas sociales, condujeron a la sociología rural a pensar en la subordinación de lo rural a lo urbano, en el cual “nada era entonces menos evidente que la relación entre la pobreza rural y el impacto del comercio mundial” (Polanyi 1944: 218). La ruralidad está entonces asociada a los territorios desde la construcción de un orden histórico y social tras proyectos de racialización y subordinación, lo cual termina reduciendo la identidad del mundo rural a lo tradicional pero a la vez estratégico, en la medida que se llevan a cabo los objetivos de la planeación.

La ciudad suscita, así, la mitificación de un mundo rural considerado como fuente de la identidad étnica, misma que viene acompañada de una sobrevalorización de la tradición y de las “costumbres rurales” que los urbanos redescubren y codifican de acuerdo con sus necesidades. (...) Los orígenes rurales, al permitir de alguna manera un acceso simbólico al territorio, se convierten en los únicos garantes de la ancestralidad, que condiciona a su vez la identidad étnica (Hoffman 2007, 265).

En la búsqueda de nuevos enfoques que dieran explicación a las nuevas formas de integración de la vida urbana en los espacios rurales, a la visión rural como estratégica en cuanto a procesos de desarrollo territorial, redistribución de la riqueza, procesos de industrialización del campo y a las luchas en cuanto a producción y conservación, nació en la década de los noventa el concepto de nueva ruralidad como “una nueva relación

campo-ciudad en donde los límites entre ambos ámbitos de la sociedad se desdibujan, sus interconexiones se multiplican, se confunden y se complejizan” (Grammont 2004, 281).

Para Cristóbal Kay (2009), la nueva ruralidad es un concepto muy latinoamericano con enfoque en los cambios fundamentales que se dan en lo rural que incluye nuevos sujetos, nuevas relaciones productivas mediante una creciente diversificación de actividades rurales y funciones del territorio, pero que además de ello incluye “nuevas modalidades económicas; ecológicas; auto-gestivas; auto-organizativas; y autonómicas de una gran cantidad de innovaciones técnicas que posibilitan una mejora en términos de intercambio y por tanto, un incremento en su nivel de vida” (Rosas-Baños 2013, 5).

El análisis de la nueva ruralidad si bien incluye cambios en las sociedades rurales mediante el ejercicio de nuevas actividades, agentes sociales y entes regulatorios, ha permitido visibilizar actividades que fueron aisladas de los estudios rurales y que en el caso de las comunidades negras se realizaron con el pasar de los años como herencia de la esclavitud, tales como la minería y el trabajo de hacienda que incluía la producción de caña de azúcar abordadas a profundidad en los capítulos siguientes.

En esta línea, la nueva ruralidad incluye demandas globales en cuanto a recursos naturales y los beneficios de la conservación, así como el desarrollo sustentable de las poblaciones mediante redes de intercambio y diálogo de saberes. La ruralidad tradicional en el caso de las comunidades negras del Pacífico, se constituye desde la etnicidad y la resistencia, hasta los mecanismos de articulación con la economía mercantil tras largos períodos de ausencia estatal, los mismos que ofrecieron vastas soluciones y dejaron como resultado la fragmentación y despojo, o la pérdida del territorio.

La novedad rural que surge al mismo tiempo como una alternativa es la generación de estrategias por parte de las comunidades indígenas y campesinas de progreso autónomo. No consisten en la adopción de los modelos de desarrollo del sistema dominante que no derivan en una adhesión a la sobrepoblación fluctuante, latente ni estancada en el mercado de trabajo. Por eso, se puede empezar a repensar este sector de la sociedad compuesto de nuevos sujetos sociales, capaces de construir sus propios modelos de desarrollo. (Rosas-Baños 2013, 4).

Para Cristóbal Kay, uno de los grandes aportes al estudio las nuevas ruralidades es el análisis de las comunidades rurales en cuanto a la integración mercantil global, el valor del desarrollo rural en términos de “metas normativas tales como lograr reducir la pobreza; la sustentabilidad ambiental; la equidad de género; la revaluación del campo, su cultura y su gente; facilitar la descentralización y la participación social; superar la división rural-urbana, y garantizar la viabilidad de la agricultura campesina” (2009, 613). De esta forma Grammont ve la noción de la nueva ruralidad a la luz de la mundialización como “el fracaso de la modernidad que se refleja en el crecimiento de la pobreza y la incapacidad de crear una amplia clase media emprendedora en el campo” (2004, 294), en la cual los aportes desde las políticas públicas creadas a nivel urbano se asocian a la geografía en el pausado proceso de ejecución de las mismas a nivel rural, resultando así en acciones colectivas de movilización social.

Esta ruralidad que se redefine permite reconocer en la línea de Cristóbal Kay que la ruralidad ha venido reconfigurándose y reestructurándose bajo la influencia del capitalismo y la economía mundial. La movilidad fluctuante que no solo incluye relaciones Norte Sur, sino movimientos al interior del país del sector rural al urbano o de regreso al campo, son la clave para comprender estos procesos de transformación constante que moldean las visiones y apuntalan a nuevas formas de vida. Estas transformaciones van dejando de lado las visiones tradicionales en cuanto al sector rural, a más de las nuevas modalidades que surgen dentro de las comunidades que en la lucha constante por el territorio buscan seguir manteniendo autonomía en la gestión de su espacio.

2. Pluriactividad rural

El nuevo análisis de la ruralidad que incluye el término pluriactividad rural no es reciente. Según Cristóbal Kay (2009), el término se empezó a utilizar en Europa en la década de los ochentas, para describir la progresiva diversificación de actividades de los agricultores, específicamente a las actividades no agrícolas como las artesanías, el ecoturismo y otros servicios. “La vida rural, tradicionalmente asociada con la actividad

agropecuaria, abriga ahora una diversidad de actividades y relaciones sociales que vinculan estrechamente las aldeas campesinas con los centros urbanos y la actividad industrial” (Grammont 2004, 279). Si bien estas actividades incluyen dinámicas internas, de autogestión u organizativas, el extractivismo y los procesos capitalistas en las comunidades negras del Litoral Pacífico, han implicado históricamente la diversificación de actividades aún más visibles en cuanto a género, el reconocer el rol de la mujer en la continuidad de prácticas ancestrales de producción y del cuidado. Así, desde el siglo XVIII los sistemas agrícolas de subsistencia, la proletarización del trabajo nativo, la economía del cuidado a más de la articulación de las comunidades rurales con los centros urbanos y globales, se instauraron dentro de las dinámicas territoriales moldeando constantemente la identidad y los medios de vida de los habitantes.

Para la nueva ruralidad, la pluriactividad rural es la alternativa de las sociedades rurales que buscan obtener ingresos ante las acciones deficientes del Estado. Sin embargo, esta diversificación de actividades supedita a las comunidades al sistema capitalista en relación al cual históricamente han resistido.¹⁰ La pluriactividad que puede ser leída como una forma de enfrentar condiciones de precarización, puede incluir ensayos para enfrentar las necesidades familiares y comunitarias, o puede ser “una forma de aferrarse a la tierra y evitar su proletarización, ya que solamente los campesinos más ricos, que son una minoría, han sido capaces de usar esta diversificación como una estrategia de acumulación (CEDRSSA 2006, 41). La diversificación como tal involucra una mejora en las capacidades organizativas y de poder de decisión de las comunidades en cuanto a los límites y acceso al mercado, “uso creativo de recursos naturales y la participación local en la planeación e implementación de técnicas productivas, además de la autodeterminación (Barkin 2001 citado en Rosas-Baños 2013, 6)

Para Rosas-Baños, “estas actividades son posibles por una combinación de factores que van desde las cuestiones de equidad de género, la sustentabilidad del medio ambiente, la generación de redes entre comunidades hasta la ampliación de canales de

¹⁰ Desde el análisis de Rosas-Baños (2013), la resistencia no se puede asociar al rechazo de las comunidades a las instituciones que buscan homogeneizar sus ideologías. Más bien, el término evoca a la postura política y cultural de la cual las comunidades se basan para construir proyectos sociales alternativos.

comercialización (2013, 6). De tal forma que en un espacio rural con alta diversidad ecológica como es el Chocó Biogeográfico, ocurre una creciente explotación de recursos naturales bajo administración nativa pero supeditada a intereses económicos de otros actores, lo que se conjuga a la par con actividades de subsistencia como las actividades agrícolas, de pesca, de caza y recolección de subsistencia y actividades que se consideran con un potencial para la generación de ingresos económicos como el ecoturismo y la elaboración de instrumentos musicales. Siendo así, la pluriactividad no solo implica una diversificación de actividades económicas, sino la configuración de redes comerciales de las cuales cada vez más dependen las sociedades rurales negras contemporáneas.

3. Multifuncionalidad rural

Si la clave teórica previamente abordada se concentra en la pluralidad y diversidad de actividades económicas y ocupaciones del mundo rural a nivel contemporáneo, el concepto de multifuncionalidad se remite a su materialización espacial con base en las variadas funciones que se despliegan, lo que no se limita estrictamente a lo económico. Se habla de una polivalencia agro-rural, y de una diversidad de funciones de los hábitats rurales y agrícolas. El territorio rural ya no es solo visto como espacio para suplir la demanda alimentaria, sino como provisor de bienes y servicios, incluidos los ambientales, entre otros. Esto significa hablar de nuevas funciones, y de una mayor complejidad económica, social, cultural, demográfica, valores ambientales, culturales y paisajísticos.

El término “multifuncionalidad” surge del debate de la gestión sostenible de los recursos naturales a nivel global en el cual se buscaba armonizar las leyes agrícolas desde el seno del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente y el Desarrollo en 1992 (CEDRSSA 2006). Este concepto es posteriormente tomado por la Organización para la Agricultura y Alimentación (FAO), la misma que limitó desde un inicio el enfoque a los estudios agrícolas con referencia a la producción y su relación con la economía. El aporte de la nueva ruralidad ha sido incluir las funciones de los

espacios rurales con referencia no sólo frente a las necesidades de las comunidades rurales, sino a las valorizaciones actuales a nivel urbano (Rosas-Baños 2013).

La multifuncionalidad de lo rural se presenta asimismo como una respuesta a las demandas que se están generando desde el mundo urbano; esto, debido a que se la considera como una clara muestra de las relaciones de interdependencia entre lo rural-urbano y, por tanto, de la necesidad de arribar a nuevas formas de relación entre los dos ámbitos (CEDRSSA 2006: 46).

Desde los estudios europeos en cuanto a la multifuncionalidad rural Thierry Link (2001), describe las funciones del espacio rural a partir de la valoración y preservación del patrimonio paisajístico, ambiental y cultural. Para el autor estas funciones han permitido derrumbar las geografías imaginadas entre lo urbano y rural, espacios que cada vez están mayormente interrelacionados territorialmente (Link 2001 citado en CEDRSSA 2006). Las funciones territoriales en su conjunto desde la ruralidad, se proponen a través de políticas públicas la conservación étnica-cultural y ecológica por medio del pago por servicios ambientales y los incentivos a la conservación.

Siendo así las funciones del espacio rural son un regreso al imaginario paisajístico previo al desarrollo económico global y los efectos de la urbanización. El modelo actual se muestra insostenible lo que permite por un lado revalorizar los espacios aun conservados, y por otro lado explotar las áreas que guardan una rentabilidad económica alta en el mercado global.

Para Edelmira Pérez (2001, 24 citado en CEDRSSA 2006, 49), las funciones que la sociedad postindustrial le asignaría en un futuro a las poblaciones rurales vienen de mano de la crisis y la desarticulación social, pasando por el desprestigio de las sociedades agrícolas tradicionales y la desarticulación de formas de gestión tradicional en cuanto al manejo de los recursos. Sumado a esto las funciones del espacio rural irían desde el equilibrio territorial que permita contrarrestar los efectos del despoblamiento y la posterior concentración urbana; el equilibrio ecológico en cuanto a la conservación de ecosistemas y a la producción de paisaje de calidad, abierto y natural; el uso agrario no alimentario alimentarios como, por ejemplo, la producción de fibras textiles, la obtención de productos energéticos y de recursos minerales en general; y un espacio

destinado a las actividades de esparcimiento y recreo al aire libre que, cada vez más, están ampliamente demandadas por los habitantes urbanos.

Las funciones que se le otorgan a un espacio dependen del manejo y las formas de apropiación de los recursos naturales estratégicos para la reproducción social (CEDRSSA 2006). Es decir, la multifuncionalidad incluiría las respuestas globales a la pérdida de biodiversidad que incluyen incentivos a la conservación, al igual que las estrategias del mercado para acceder a los recursos naturales presentes en esta región.

Considerando las desigualdades en cuanto a la tenencia de la tierra (la marginación no solo de los agricultores sino del sector rural en su conjunto), Segrelles (2007) ve en la multifuncionalidad un mito mientras no se pueda crear una política agraria común que de los recursos necesarios para fomentar la integración regional y el abastecimiento alimentario sobre los requerimientos energéticos agroindustriales. La multifuncionalidad en ese sentido se puede mostrar discriminadora en tanto perjudica a las periferias tras la subordinación y reconcentración del poder, en la toma de decisiones que dejan de lado las decisiones locales en cuanto al territorio.

Para que fuera posible desarrollar una política de multifuncionalidad agraria rural en los países latinoamericanos sería necesaria, en primer lugar, una transformación profunda de las estructuras agrarias que permitiera la supervivencia digna de las explotaciones familiares, que constituyen el núcleo de la economía y el poblamiento rural y de la articulación del territorio. De este modo se interrumpiría la constante emigración hacia unas áreas urbanas que se encuentran al borde del colapso (Segrelles 2007, 21)

La búsqueda de una multifuncionalidad rural efectiva, necesitaría de cambios profundos tomando en cuenta el rol de los productores campesinos en el sector rural y las respuestas institucionales que han bloqueado el desarrollo efectivo del campo. De igual forma las negociaciones con los gobiernos de turno y la toma de decisiones horizontal a nivel nacional, regional y local, debería de circunscribir las articulaciones campo y ciudad sobre las decisiones en cuanto a la apertura a una economía agroexportadora y extractivista que de funcionalidades meramente económicas al espacio rural.

4. Territorio, Territorialidad y Lugar

Históricamente, los afroamericanos creíamos que la construcción de un sitio/hogar, por frágil y tenue que fuera –la cabaña de esclavos, la choza de madera-, tenía una dimensión política radical. A pesar de la realidad brutal del apartheid racial y de dominación, el sitio/hogar de uno era el lugar donde uno podía confrontarse libremente con el asunto de humanización, donde uno podía resistir (Hooks 1991, 42 citado en Oslender 2003)

El estudio del territorio se ha situado históricamente en el campo jurídico y patrimonial, desde ser considerado banalmente como una porción de tierra regida por derechos y transformada por la sociedad, hasta un espacio geográfico complejo de contenido histórico y funcional, del cual surgen dinámicas de interacción social, económica y cultural. El espacio como producción social del cual se apoya el capitalismo (Lefèbvre 1974), es ante todo un espacio de administración y gestión que a la vez supera las visiones materialistas y se reviste de las dimensiones política, identitaria y afectiva. “El territorio es fundamentalmente un espacio definido y delimitado por y a partir de relaciones de poder” (Lopes de Souza 2005, 78).

Para Lopes de Souza, el territorio es estudiado principalmente como un instrumento de ejercicio de poder que surge desde la tradicional Geografía Política, a manera de un espacio apropiado por un grupo social que se representa y a partir del cual construye su identidad. Esta identidad socio-cultural se erige con características de ese espacio como el paisaje y la interacción social, los que a su vez son contruidos (decontruidos) a diversas escalas con carácter permanente, o desde su existencia periódica, cíclica.

Siendo el espacio el garante de la identidad, la producción que se de en él refleja la complejidad de los sujetos que la construyen, visión de la cual los culturalistas se apoyan para crear una estrecha relación entre espacio e identidad en el estudio del territorio (Hoffman 2007). Si el territorio implica pertenencia, asume el poder como característica principal desde la cual un sujeto ejerce dominio o control en facultad de apropiación.

La relación de pertenencia o apropiación no se refiere sólo a vínculos de propiedad sino también a aquellos lazos subjetivos de identidad y afecto existentes entre el sujeto y su

territorio. Ese sujeto individual o colectivo contiene generalmente una porción de poder suficiente para incidir en la transformación del territorio (Montañez 2001, 20).

Según Lopes de Souza (2005) desde el análisis de Hannah Arendt, la cual define el poder como “la habilidad humana de actuar, pero de actuar en unísono, en acuerdo común, el poder jamás es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y existe apenas en cuanto el grupo se mantiene unido” (Arendt 1985, 24 citado en Lopes de Souza 2005). Sin embargo, esta característica demuestra lo contradictorio y complejo que se muestra el análisis del territorio al definirse por un lado, como el espacio geográfico que implica el ejercicio de poder y de administración, y por otro lado, la apropiación y el ejercicio de prácticas culturales (Hoffman 2007).

La administración como tal implica orden, planificación, dirección y control, lo que para Lefèbvre (1974) en su análisis del espacio conduce todo a lo geométrico, cuantitativo y matemático. De esta forma, los territorios enmarcados en regiones se sitúan como:

“Espacios diferenciales” como resultado de las contradicciones inherentes en un espacio abstracto que busca homogeneizar y crear conformidades. Las políticas identitarias que se movilizan alrededor de los aspectos como la identidad, el género, la sexualidad, el ecologismo y otros, han conducido a una acentuación de las diferencias y peculiaridades que se articulan en una miríada de resistencias (Oslender 2010, 100).

La visión del territorio desde la planeación, dirección y control deja de lado las relaciones internas y de poder que en él se dan. La ruralidad en sí y sus características que están en constante cambio implican no solo la visión técnica y económica de la tierra sino de los cuerpos que habitan en el territorio, los mismos que forman parte de la planificación desarrollista desde el punto de vista económico y social.

El espacio abstracto o el espacio de la propiedad, es donde operan las relaciones de producción a través de la homogenización y eliminación de diferencias (Lefèbvre 1974). Para Oslender (2010), las contradicciones que surgen de estos espacios resultan en la búsqueda de “contra-espacios” definidos como: “el resultado de una lucha política, son espacios a construirse en una política de resistencia. La posibilidad de estos contra-

espacios se da cuando surge un espacio diferencial en oposición al espacio abstracto del mundo capitalista” (Oslender 2010, 105).

En esta línea, los territorios enmarcados en lo regional como una propuesta de planificación, implicarían transformación a gran escala. Sin embargo, la pulverización o reducción unitaria del espacio involucraría la privatización para su compra y venta, a partir de estrategias que se entremezclan y superponen (Lefèbvre 1974). Es así como los proyectos territoriales del Estado-nación, se establecen como la síntesis articulada de propuestas de construcción del espacio a diferentes niveles y visiones de la sociedad, a través del poder que ejerce el Estado sobre el territorio por medio de la soberanía (Montañez 2001).

Aquí, el territorio será un campo de fuerzas, una tela o red de relaciones sociales que, a partir de su complejidad interna, define, al mismo tiempo, un límite una alteridad: una diferencia entre “nos” (un grupo o miembros de una colectividad o “comunidad, o *insiders*) y los otros (los de afuera, los extraños, los *outsiders*) (Lopes de Souza 2005, 86).

Retomando el concepto de Lefèbvre sobre los “espacios diferenciales” y la búsqueda de contra-espacios (Oslender 2010), Arturo Escobar (2010) en contraste con Lopes de Souza (2005) sitúa la importancia de las características biofísicas del territorio en tanto que:

Cualquier territorio es un territorio de la diferencia en tanto implica una formación ecológica, cultural y socialmente única de lugar y de región. En casos donde las diferentes ontologías están involucradas, el tratamiento teórico y político de diferencia se hace aún más importante (Escobar 2010, 40).

Los territorios de la diferencia como territorios de vida, implican una formación ecológica, cultural y socialmente única (Escobar 2010), dentro de la cual, el territorio adquiere características jurídico-políticas que establecen el acceso a derechos desde el reconocimiento histórico y geográfico de las poblaciones que en ellos se asientan. Así los territorios étnicos “simbolizan el anclaje espacial de poblaciones a las que la sociedad colonial y después la nacional habían negado todo acceso a la propiedad” (Hoffman 2007, 64), por lo cual, argumentos como lo “colectivo” y “ancestral” toman fuerza ante la amenaza de las contradicciones del espacio abstracto en la modernidad (Oslender 2010). Así el valor económico y político de los territorios de las comunidades

negras se adquiere por medio de la construcción social y las características que lo constituyen como colectivo, como derecho ganado por posesión ancestral.

Si cada territorio se define en relación al sujeto individual o colectivo que ejerce poder o dominio sobre cierto espacio geográfico, el dominio no es siempre considerado absoluto (Montañez 2001). La territorialidad entonces implica:

El grado de dominio que tiene determinado sujeto individual o social en cierto territorio o espacio geográfico, así como el conjunto de prácticas y sus expresiones materiales y simbólicas, capaces de garantizar la apropiación y permanencia de un territorio dado bajo determinado agente individual o social (Montañez 2001, 22).

Para Montañez, los sujetos que ejercen territorialidades pueden ser tanto individuos como grupos sociales que expresan la territorialidad a diferente grado de relatividad y jerarquía, demostrando a partir de esta la naturaleza de la organización social y la distribución del poder en la sociedad. Sin embargo, desde un enfoque ratzeliano y de estudiar la construcción del concepto de territorialidad a partir de la creación del Estado-nación, Lopes de Souza da un mayor valor a las relaciones de poder espacialmente delimitadas en el territorio, dentro del cual el campo de fuerzas en el que actúan opera sobre un substrato referencial en una confluencia de flujos (Lefèbvre 1974). “Las territorialidades en plural significan los tipos generales en que pueden ser clasificados los territorios conforme a sus propiedades, dinámicas” (Lopes de Souza 2005, 99).

Las territorialidades como ejercicio de poder están en constante transformación. La territorialidad en la población del Litoral Pacífico ecuatoriano está marcada por el arraigo a un río o poblado en el cual se fortalecen los medios de vida y mantiene el tejido social comunitario a más de las altas tasas de movilidad. En esta medida, las territorialidades como elemento central de construcción política, están ligadas a las relaciones sociales de parentesco, las prácticas laborales y la forma de vida de los sujetos (Escobar 2010). La identidad como motor generador de territorialidad es irreductible al territorio, “la reducción de la territorialidad al territorio y la reificación del vínculo territorio-identidad que la acompañan son, de hecho, poderosos

instrumentos de dominación social y política y aparecen claramente en la modernidad europea” (Hoffman 2007, 213).

El ejercicio de la pluriactividad rural como actividad económica con prácticas vigentes desde la historia, permite reconocer el lugar del territorio como ejercicio de poder para el control del espacio. Estas prácticas hacen del concepto de reterritorialización propuesto por Haesbaert, una “contención territorial, entendido como un proceso contemporáneo de las relaciones de poder referidas al espacio, donde se dibujan nuevas-viejas estrategias de control territorial” (2012, 13). Estas estrategias de control estarían representadas por medio de las prácticas económicas de autosubsistencia, comercio y conservación que aseguran cierto resguardo territorial por parte de los sujetos.

En conclusión, mediante la territorialidad no solo se toman en cuenta factores políticos, económicos y sociales además del nivel de acceso a ellos, sino los factores geográficos, ecológicos, religiosos y étnico-culturales que garantizan la apropiación del territorio por un sujeto. Los territorios para configurarse se codifican, administran y dirigen según las características de la organización social. Los territorios trascienden fronteras y en el caso de las comunidades negras fortalecen su importancia a partir de espacios ecológicos como el río desde las relaciones de parentesco y como medio de vida. En palabras de Nancy Motta: “territorio y territorialidad es pues la interacción entre ecosistemas y cultura, que incluye formas organizativas propias, tecnología disponible, economía y producción simbólica, o sea constituye el decir de Varini un propio *genius loci* que les permite la existencia física y cultural” (2006, 14).

La búsqueda de una intersección entre naturaleza, cultura y desarrollo, ha permitido abordar el enfoque del lugar no limitado a lo local, ni a las características fenomenológicas o estratégicas, sino como el resultado de la co-producción entre los humanos y el medio ambiente (Escobar 2010). El poblamiento, el territorio y la identidad configuran el lugar, que tras procesos de globalización y acumulación capitalista “continúa siendo no sólo una dimensión crucial de la configuración de

mundos locales y regionales, sino también de la articulación de hegemonías y de resistencia a ellas” (Escobar 2010, 47).

Desde otro enfoque, Aletta Biersack se refiere al lugar como “nodos dentro de campos relacionales, sitios de articulación local-global” (1999b, 81 citado en Biersack 2011, 152). Para Biersack, estas articulaciones son trascendentes al momento de definir las especificidades del lugar en conexión con el “exterior” que en sí forma parte del lugar. Así los lugares se constituyen en una red global con la cual interactúan. Sin embargo, Escobar difiere de este argumento considerando que “los lugares son el sitio de culturas, economías y ambientes dinámicos en vez de sólo nodos en un sistema capitalista global” (Escobar 2010, 70).

Tal como es el caso de las comunidades negras, la producción del lugar ligada al capital a través de procesos de acumulación, constituye la situación actual de la mayoría de lugares en el planeta, pero no siempre todos los lugares son capitalistas (Escobar 2010). El lugar enmarcado en lo regional que en el caso Ecuatoriano va más allá de las regiones geográficas: costa, sierra, amazonía e insular; considera a la Zona Norte de Esmeraldas como el lugar instaurado en espacios transnacionales (Escobar 2010), donde se dan relaciones más amplias y locales que rompen con la visión totalizadora y definida de lo global (Biersack 2011). Los lugares se construyen en procesos que sobrepasan espacialmente lo local y en el que lo extralocal es tan constitutivo como lo local” (Biersack 2011, 153).

Haciendo una conexión con la teoría de Lefèbvre y la producción del espacio, Biersack cita a Harvey (1993) para el cual, “el espacio y el lugar son no sólo dicotómicos, en la medida en que las conexiones de lugar definitivas son internacionales, pero el espacio y el lugar transnacionales co-surgen” (2011, 156). Los procesos históricos de acumulación capitalista derivados de prácticas ecológicas y económicas basadas en el lugar, son en la actualidad el origen de las disputas por el capital, la modernidad y el Estado (Escobar 2010).

En esta dirección, el lugar en la construcción de las sociedades y nuevas culturas (Featherstone 1993 citado en Biersack 2011), se crea en un campo de fuerzas externas como el capitalismo, la modernidad y la globalización, a más de fuerzas internas como la resistencia, la auto-organización y las distintas racionalidades que se conciben del medio y de los sujetos que en él habitan. Esta perspectiva política del lugar, desde la centralidad del discurso sobre la *territorialidad*, demanda un abordaje socio-político de la economía y de los procesos naturales y sociales (Escobar 2010), dentro de redes y flujos de capital financiero (Biersack 2011).

La provincia de Esmeraldas desde el análisis de la categoría lugar, es el encuentro de una región geoestratégica por su biodiversidad tanto para conservación como para extracción de recursos naturales, pero también es el lugar de resistencias y negociaciones por parte de las comunidades y grupos locales que hacen una “ecología política del lugar” (Lobo 2015, 242) frente al despojo o la expropiación de sus bienes y recursos. De igual forma el impacto de la movilidad hace del lugar (en el caso esmeraldeño) parte del círculo de violencia y conflicto fronterizo, donde el espacio y de los cuerpos son víctimas del control y disputa de los medios de vida.

5. Relaciones cultura-naturaleza

Para la antropología, la naturaleza ha sido una de las principales categorías de análisis que le permitió a esta ciencia adentrarse en el concepto de cultura estableciendo cierta dicotomía que perduró como un dogma central por más de cuarenta años. En la búsqueda de un concepto que pudiera ayudar a comprender el comportamiento humano con respecto a la naturaleza surgieron dos corrientes teóricas extremas: el materialismo y el idealismo.

Para el materialismo, las sociedades se adaptan a un entorno específico considerando las características geográficas, ambientales, tecnológicas y de factores de producción como elementos responsables de la organización social y de las ideologías. Para el idealismo la cultura es autodeterminante, los seres humanos le atribuyen significados a su entorno natural desde el cual según el estructuralismo de Lévi-Strauss la mente es un dispositivo filtrante que va desde la naturaleza a la cultura descodificando conjuntos de contrastes

presentes en ella a través de la norma y el orden. Atenuando la dicotomía cultura-naturaleza, la Nueva Antropología Ecológica se fundamenta en la deconstrucción de este modelo que pierde sentido en las prácticas culturales de cada sociedad y que dejan de lado el funcionamiento del cosmos, las ontologías y representaciones del espacio.

Para Philippe Descola:

Existen algunos patrones muy generales en la forma en que las personas construyen representaciones de su medio ambiente físico y social. (...) Ante todo, la clasificación de plantas y animales es sólo un aspecto limitado de la objetivación social de la naturaleza, ese proceso por el cual cada cultura dota de un relieve particular a ciertos rasgos del ambiente que la circunda y ciertas formas de relacionamiento práctica con él. Para entender ese proceso es necesario tomar en cuenta también dimensiones como las teorías locales sobre el funcionamiento del cosmos, las sociologías y ontologías de seres no humanos, las representaciones espaciales de dominios sociales y no sociales, las prescripciones y proscripciones rituales que gobiernan el tratamiento de diferentes categorías de seres y las relaciones con ellos (2001, 105)

La búsqueda de una comprensión de lo no humano como eje principal del argumento que rompe con la dicotomía cultura-naturaleza, se establece mediante la ecología simbólica a través de los modos de identificación que no definen fronteras entre el ser y la otredad, el yo y el ello y lo material con lo ideal, sino más bien, han ido construyendo relaciones sociedad-naturaleza por medio de modos de relación o formas de interacción. Así desde la alteridad en sentido foucaultiano, lo simbólico se establece como el medio con el cual se deconstruyen dogmas y se asume la importancia de su praxis en la identidad. Para Enrique Leff, “la cultura contiene en sí la capacidad de reorganizar su relación simbólica con la naturaleza y de producir nuevos sentidos que abren los significados codificados y predeterminados por un proceso de racionalización” (2004, 356).

El sentido de la racionalidad como el camino para la construcción de un diálogo de saberes y encuentro de otredades, implica el reconocimiento de la naturaleza como construcción social que requiere de una racionalidad ambiental fundada en la cultura a través de la participación social, el reconocimiento territorial, la identidad marcada por procesos de globalización y modernidad, además de la racionalidad ecológica que es radicalmente superior a la racionalidad económica. Siendo así, “la cultura es el orden de una racionalidad sin fin, porque el fin constriñe el significado hacia un objetivo y de esa manera marca el fin del tiempo, del infinito” (Leff 2004, 356).

Buscando una estrecha relación entre lo humano y no humano, Descola (2001) por medio de las ontologías intenta explicar las distintas relaciones y construcciones sociales de las cuales hace parte la naturaleza. El sistema totémico es para Descola un modo de identificación por medio de signos observables en las especies naturales, que sirve de referencia para representar sociedades vinculadas a cierto tipo de organización. Para Santamarina Campos estos signos son el eje articulador entre la naturaleza y la cultura, lo cual permite establecer cierta equivalencia entre las sociedades naturales y sociales, además de establecer un orden como resultado de la división. “La naturaleza se interpreta por medio de símbolos fundados en la experiencia y los símbolos son una elaboración del pensamiento” (Santamarina Campos 2008, 163).

A diferencia del sistema totémico, el sistema animista construye la vida social entre seres humanos y especies naturales en el cual los no humanos son los términos de una relación (Descola 2001) así se fundamentan vínculos de consanguinidad entre humanos y no humanos y se le otorgan comportamientos humanos, personificación y subjetividad principalmente a los animales mediante la espiritualidad como conector de la acción comunicativa. Pese a ser dos sistemas diferentes, existen sociedades que presentan ambos sistemas, totemista y animista, con una clara distinción entre ambos.

El sistema naturalista predominante en occidente separa la naturaleza de la cultura, crea una concepción material y teleológica de la naturaleza con la cual se mantiene una relación de orden y dominio. La naturaleza se convierte en el medio para obtener un fin a través de la satisfacción material de la sociedad que termina incorporando en la mayoría de percepciones el objetivo mercantil de la naturaleza. Sin embargo, el pensamiento dialéctico de la naturaleza no busca una expresión de productividad de la naturaleza, sino que se basa en la recreación de la sociedad rompiendo con el materialismo dialéctico dominante por medio de la racionalidad ecológica. La dialéctica como un movimiento que intenta dar sentido a las contradicciones, nace y se expresa desde la alteridad. Así:

El naturalismo dialéctico que se desdibuja como desarrollo de una potencialidad intrínseca de la naturaleza presupone un progreso hacia la totalidad y la completitud, como la realización de la verdad en la autoconsciencia de la especie humana. Este discurso idealista, fundado en los principios de la evolución biológica, anula la

dialéctica como razón crítica. Más aún, desconoce la dialéctica de la historia, en la cual la naturaleza, antes que seguir un proceso evolutivo propio, es significada, intervenida e interpelada por la cultura y por las estrategias de poder que atraviesan el desarrollo y la aplicación de la ciencia y la tecnología (de la biotecnología y la ingeniería genética) en los actuales procesos de capitalización de la naturaleza (Leff 2004, 81).

A diferencia de las ontologías animistas, los sistemas analógicos son para Descola un sistema de contrastes donde se entretujan características, movimientos o propiedades principales de ciertas entidades de la naturaleza en las cualidades o comportamiento físico de los humanos.

A diferencia del animismo, el analogismo no requiere ninguna relación directa de persona a persona entre humanos y no humanos, pero implica que existe entre ellos una similitud de efectos, una acción lejana o una resonancia involuntaria que se distingue de la homología más sustancial de las propiedades que encontramos en el totemismo australiano (Descola 2012, 18).

Las comunidades del agua como diría Robert West, muestran a través de la identidad su estrecha relación con la naturaleza, pero que a su vez son diferenciadas y mediadas por los modos de relación que definen su *praxis* social como la reciprocidad, la rapacidad y la protección (Descola, 2012). La reciprocidad implica una relación simétrica entre humanos y no humanos, relación abordada por Polanyi (1976) el mismo que explica, se fortalece con la redistribución y el intercambio. Una relación simétrica implica considerar los no humanos como personas en la cual,

Cuanto más estrechamente se sientan atraídos los miembros de la comunidad circundante, más general será la tendencia entre ellos a desarrollar actitudes recíprocas con respecto a las relaciones específicas limitadas por el espacio, el tiempo o de cualquier otra forma. El parentesco, la vecindad o el tótem pertenecen a los agrupamientos más permanentes y globales; (...) donde se crean situaciones en las que, transitoriamente o con respecto a una localidad o situación típica dada, por lo menos se forman agrupamientos simétricos cuyos miembros practican alguna clase de reciprocidad (Polanyi 1976, 9).

Al igual que la reciprocidad, la rapacidad implica una relación de simetría en cuanto a características entre humanos y no humanos. Sin embargo, no hay una participación de intercambio pero si una regulación en las relaciones de rapacidad recíproca entre humanos. Así “la reciprocidad y la rapacidad constituyen esquemas dominantes que permean la ética de una cultura” (Descola 2001, 111).

En el caso de las comunidades negras del Pacífico y del Chocó Biogeográfico, la espiritualidad y la religiosidad sincrética es parte importante en estas relaciones entre humanos y no humanos para las comunidades negras. Las creencias en torno a los santos se sincretizan con algunas deidades africanas, lo que permite comprender las ontologías que nacen y se renuevan desde el ser por medio de los cuerpos y el paisaje.

6. Identidad

Una cultura nacional no es folclor, ni una alabanza al pueblo, ni un populismo abstracto que cree que puede descubrir la verdadera naturaleza de un pueblo. Una cultura nacional es el conjunto de esfuerzos hechos por un pueblo en la esfera del pensamiento con el fin de describir, justificar y elogiar la acción a través de la cual ese pueblo se ha creado y se mantiene a sí mismo en existencia (Fanon 1963, 188).

Las investigaciones en las comunidades negras del Pacífico y de todas las poblaciones negras de ascendencia africana marcadas por un proceso diaspórico introdujo en la historia procesos de trata, esclavitud y colonización, a más de distintas formas de violencia simbólica. De esta manera no se puede prescindir de abordar la construcción de la identidad en un enlace que asocia etnicidad con procesos de racialización y clase.

Siendo África un gran aporte histórico y de reivindicación acerca del origen de la identidad del pueblo negro en el Pacífico, ha sido para los “individuos sin ancla, sin horizonte, sin color, sin estado, sin raíces: una raza de ángeles” (Fanon 1963, 176), el arma de lucha y de resistencia ante las nuevas formas y mecanismos de opresión, dentro de los cuales la heterogeneidad del poder va más allá del discurso y se reviste de realidades materiales. Si el proceso diaspórico significó la unificación de sociedades negras en la diferencia, la resistencia actual y los procesos de contestación del poder, aún desde lo más cotidiano, son elementos constitutivos de la identidad que persiste y se renovan en la actualidad.

La unificación desde la diferencia hace de la identidad una hibridez. “Las identidades de la diáspora son aquellas que están constantemente produciéndose y reproduciéndose de nuevo a través de la transformación y la diferencia (Hall 2010, 360). Para Stuart Hall la

identidad no es un concepto fácil de definir al estar en un proceso constante de “producción” desde la representación y no fuera de ella. En esa línea, una forma de analizar la identidad es desde una cultura compartida, “una especie de verdadero sí mismo colectivo oculto dentro de muchos otros sí mismos más superficiales o artificialmente impuestos, y que posee un pueblo con una historia en común y ancestralidad compartidas” (Hall 2010, 349). Otra forma de analizar la identidad cultural para el autor es desde el asunto de “llegar a ser” así como de “ser”. Es decir, en lo que nos hemos convertido tras rupturas y continuidades como efecto de la historia y sus etapas.

Arturo Escobar (2010) haciendo énfasis en el concepto de identidad desde la diferencia, se sitúa en la región del Pacífico en el cual se estudia la “relocación de lo ‘negro’ en estructuras de alteridad”, es decir el *continuum* del orden de alterización que parte de la diferencia y que se produce a partir de discursos y prácticas históricas articuladas a la economía del poder. Tomando de Grossberg (2003), el estudio de la identidad y la diferencia como un modelo de organización política reciente, Escobar expone que “la identidad como diferencia tiende a localizar el término subordinado como necesario para el dominante, ignorando entonces la positividad del subalterno “como poseedor de otros conocimientos y tradiciones”, e imputándole significados a las luchas subalternas antes incluso de que inicien (Escobar 2010, 238).

Puede decirse que para el pueblo negro la identidad cultural refleja las experiencias históricas y los códigos culturales compartidos, además de llevar consigo la historia que lejos de lo esencial o de su esencialización, permanece en transformación “sujetas al juego continuo de la historia, la cultura y el poder” (Hall 2010, 351). “La identidad es devuelta a la historia, y el lugar del subalterno se subsume en una historia de movimientos y una experiencia de opresión que privilegia modelos particulares como las figuras apropiadas de la identidad” (Grossberg 2003, 157).

Alejándose del pasado y la búsqueda de lo que una vez fue perdido, las identidades son la forma de posicionarse políticamente a través de la memoria colectiva que guarda el

pasado y que evoca a un sinnúmero de respuestas ante las formas de opresión que en conjunto con la identidad han sido transformadas. Como Fanon señala,

En el pasado reciente, la colonización no se satisface tan sólo con retener a una comunidad bajo su yugo y vaciar el cerebro del nativo de toda forma y contenido, sino que, debido a una clase de lógica perversa, esta colonización se vuelve hacia el pasado del pueblo oprimido, y lo tergiversa, lo desfigura y lo destruye (Fanon 1963, 170 citado en Hall 2010, 350).

Para Lozano (2010), las identidades culturales no se producen en el aire, sino que se producen a partir de prácticas culturales en la búsqueda de lenguajes al igual que experiencias perdidas y marginales. A esto podríamos añadir que se construye identidad en torno al *locus* que se ocupa, al territorio en función de las formas de convivialidad ultrasocietarias y con la naturaleza. No obstante estas identidades pasan por dinámicas socio económicas dentro de economías políticas regionales marcadas por lo global. Las identidades culturales se construyen desde aquellas personas que a través de la palabra guardan historias sin escribir. Para Lozano, la construcción de la identidad toma argumentos de lo cotidiano y de las expectativas de futuro. En palabras de Luis Villoro:

La identidad de un pueblo no es una realidad oculta por descubrir, sino una figura que dibujar, su búsqueda obliga a la selección del pasado, para asumir de él los rasgos consistentes con nuestro proyecto y rechazar los que se le pongan (...). La identidad permite dar una continuidad a la historia, al prestarle un sentido (Villoro 1998, 65).

Los enfoques sustancialistas o esencialistas definen a la identidad como un conglomerado de “rasgos particulares” u asociaciones fenotípicas de poblaciones que se heredan y transmiten por medio de ritos, lengua y cultura material (Hoffman 2007). En contraste, los enfoques procesualistas o situacionalistas conciben la identidad de una manera más dinámica. Lo central no es el repertorio cultural o marcadores, sino las formas en que ciertos elementos puedan ser utilizados de forma emblemática según el contexto o la situación; es así como las identidades étnicas por ejemplo se construyen a partir de la relacionalidad y en términos de organización social.

No es la “esencia” la que define a una cultura, un individuo o un grupo social, la que puede darles una “identidad” reconocida en un momento dado, sino más bien la relación que éstos mantendrán con “los otros”, aquellos que se sitúan “más allá” de las fronteras simbólicas que los diferencian y los mantienen alejados unos de otros (Barth 1995 citado en Hoffman 2007 284).

Es la relación la que construye la identidad, misma que no existe como “sustancia” inmutable y “tradicional”, sino que resulta de la contextualización de situaciones a la vez impuestas y construidas (Hoffman 2007, 283).

Es decir, las identidades son dialógicas y relacionales, tienen un origen pero no pueden reducirse a él. Siendo así, su articulación con la diferencia se da en el encuentro con las otredades, entrelazando fronteras, identificando selectivamente algunos aspectos y determinando la afiliación o exclusión con otros (Escobar, 2010). La identidad que en cierta medida se constituye a partir de la modernidad es a la vez constitutiva de esta (Grossberg 2003), suponiendo entonces, “la construcción del individuo moderno, totalmente autónomo y en su libre voluntad, dotado con derechos y sujeto a su propio conocimiento (Escobar 2010, 235).

En el caso de las poblaciones rurales, la identidad social es más compleja al configurarse en cierta parte en función del sentido de pertenencia territorial, y a partir de ciertos arraigos hacia formas de vida y sustento lo que no significa que nuevas identidades se desplieguen en medio de la pluriactividad económica o de la multifuncionalidad de los territorios a nivel contemporáneo, multifuncionalidad que habría que analizar desde una retrospectiva histórica.

A partir de la reivindicación de la “identidad negra” en el discurso étnico, se crean espacios en los que surgen situaciones históricas de saber, ser y hacer dentro de las cuales la identidad se convierte en el *modus operandi* de las estrategias políticas de las comunidades. “La etnización de la identidad negra puede entonces ser comprendida etnográficamente con la emergencia y la dispersión de la construcción de las comunidades negras” (Escobar 2010, 234).

Desde la postura política que toma la construcción de identidad, las comunidades negras han buscado en ella el apalancamiento que dé respuestas a las preocupaciones ecológicas y a la búsqueda de un modelo de desarrollo alternativo a las propuestas globales, tras un proceso histórico de discriminación y aislamiento. Hoy en día las comunidades del Litoral Pacífico ecuatoriano, toman la identidad negra como un motor político desde el cual afirman colectivamente el derecho al etnodesarrollo desde sus propias costumbres y cosmovisiones, teniendo como base el territorio, un espacio

ganado tras la opresión histórica, las luchas libertarias y de formación de la República. Siendo así, “los espacios al igual que las identidades, se modelan en la interacción política, sin que exista relación unívoca entre unos y otros” (Hoffman 2007, 275).

7. Estrategia metodológica

La provincia de Esmeraldas ha sido estigmatizada a nivel nacional por la extracción constante de biomasa y de metales como el oro, lo cual ha causado gran parte del deterioro ambiental del área y del imaginario social como un grupo étnico que amenaza con el ambiente. Tomar a Esmeraldas como fundamento del estudio es ir en la búsqueda de un análisis que permita vislumbrar la situación actual de la población negra en el sector rural, frente a las diferentes estrategias y formas de vida que han implementado a lo largo de los años para su subsistencia en cuanto al territorio y las relaciones culturales con el medio ambiente.

En cuanto al universo de estudio, la presente investigación combina tres niveles de análisis: el nacional, el regional y el local comunitario. El nivel nacional da el encuadre de las políticas económicas, y de conservación por medio de las instituciones que tienen incidencia al respecto en la zona de estudio. El nivel regional permite situar el análisis en las relaciones centro periferia dentro del marco de la ruralidad y de las relaciones de parentesco transfronterizas de las poblaciones negras altamente marcadas por los marcadores identitarios en torno al río, el mar, la tierra o el manglar. El nivel local regional permite conocer como los habitantes y actores sociales moldean sus relaciones, a través de sus vínculos identitarios con el territorio y sus representaciones de la naturaleza.

A partir de este enfoque, se optó por realizar un estudio comparativo entre dos comunidades emblemáticas localizadas en dos de los tres ríos más representativos para las poblaciones negras, a nivel identitario, en la provincia de Esmeraldas. Fue así como el estudio se realizó en Playa de Oro en el río Santiago la última comunidad “Real de Mina” que aún permanece con territorio pese a las transformaciones económicas que se están dando en los territorios aledaños a partir de la venta de tierras a empresas

madereras y mineras. La comuna pertenece a la parroquia Luis Vargas Torres y dio origen a las comunidades asentadas en los ríos Cayapas y Ónzole entre las que está la segunda comunidad seleccionada, San Miguel dentro de la parroquia Telembí. Ambas comunidades pertenecen al Cantón Eloy Alfaro de la Zona Norte de la Provincia de Esmeraldas.

El corte temporal de la investigación se estableció en el período 2006-2015, tomando como referencia dos años anteriores al inicio de operación del Programa Sociobosque en la Provincia (2008), de tal forma que se pudieran profundizar en las transformaciones materializadas en el territorio, desde las memorias, percepciones y proyecciones de los comuneros antes de la inserción del programa y en la actualidad.

Las variables consideradas para la investigación fueron: las viejas y nuevas ruralidades; el territorio, la territorialidad y el lugar; las relaciones cultura-naturaleza e identidad; y, los conflictos territoriales y socioambientales. La investigación se efectuó con el uso de varias técnicas de orden cualitativo y a partir de revisión de fuentes secundarias. En cuanto a las primeras se utilizaron dos mapas parlantes elaborados por grupos de jóvenes de ambas comunidades, dos grupos focales con los líderes y lideresas de ambas comunidades, calendarios estacionales en los núcleos familiares, entrevistas a profundidad y semiestructuradas con participación de los comuneros, dirigentes y grupos familiares con una mirada atenta a las especificidades de género y diferencias generacionales. Se hicieron tres entrevistas abiertas a los funcionarios públicos de entidades ambientales y vinculadas a lo agropecuario y responsables de los proyectos de la cooperación internacional. Cabe recalcar que el trabajo empezó con aproximaciones a terreno desde mediados del año 2014 y reuniones con los responsables del Programa Sociobosque y de la GIZ en la provincia, los mismos que fueron el ente conector con las comunidades de este estudio.

En lo que respecta a la revisión bibliográfica y documental se revisaron estudios socioeconómicos, información censal, planes de ordenamiento territorial, lineamientos de la Secretaría Nacional de Planificación del Desarrollo (SENPLADES), mapas

ambientales del Sistema Nacional de Información (SIN), y documentación sobre tenencia de la tierra (SINAGAP).

La tesis está dividida en cinco capítulos y distribuida de la siguiente manera. El primer capítulo corresponde al marco teórico, en el cual se hace una discusión teórica sobre las claves y conceptos que guían el estudio. El segundo capítulo es la contextualización, en la cual se ofrecen datos y referencias del lugar de estudio con caracteres históricos, ecológicos, sociales, económicos y culturales. El tercer capítulo hace un análisis del territorio desde la convergencia entre lucha, poder y etnicidad, la misma que pretende comprender la historia y la visión del territorio en este siglo XXI que sitúa el territorio junto a sus poblaciones en el nodo de articulación local-global. El cuarto capítulo incluye el análisis de la ruralidad desde una corta etnografía que incluye todas las prácticas económicas locales las mismas que se analizan desde la pluriactividad rural sumada a las percepciones y las proyecciones locales. El quinto capítulo trabaja las relaciones entre la naturaleza y los comuneros, la misma que conjuga la influencia de las cosmovisiones y la religión en el encuentro entre humanos y no humanos. Por último se ofrecen unas breves conclusiones.

El abordaje incluye una narrativa polifónica que integra las voces de los/las interlocutores de ambas comunidades por medio de la poesía, el arte y los fragmentos literarios de grandes representantes de la cultura negra esmeraldeña y panafricana, sumada a la voz analítica e interpretativa de la autora. El impulso y la motivación para la autora por medio de la narrativa van de la mano de sus orígenes familiares, razón por la cual intenta ahondar en un pasado familiar que implicó movilidad e inserciones laborales en los períodos de auge y caída de las mercancías en la Zona Norte de la provincia.

Capítulo 2

En el río vive y habla la historia: Contexto histórico, ambiental y socio económico provincial

“El río siempre pedía que lo visitaran después del anochecer, los campos necesitaban que alguien los recorriera para poder expresarse en susurros. Las hogueras necesitaban que las encendieran de noche en el bosque y las historias necesitaban que las contaran fuera del alcance del oído de los mayores” Clarissa Pinkola

En este capítulo de contextualización se abordará la historia de la Provincia de Esmeraldas partiendo de la llegada de los esclavos africanos a la región del Pacífico de Colombia y Ecuador, algunos datos de la época republicana y se ofrece un recorrido por los distintos auges económicos con sus efectos en el territorio, en la naturaleza y las poblaciones negras. Con apoyo de las investigaciones de Paloma Fernández-Rasines publicadas en el año 2001 y de los geógrafos e historiadores que tomaron como referencia el Litoral Pacífico como Teodoro Wolf de 1982 y de Robert C. West en el año 2000 entre otros, se describirá la ecología humana de la región y su *continuum* cultural.

Además, en este capítulo se muestran las características del Chocó biogeográfico, la situación de la tenencia de la tierra y socio-demográfica de la provincia para posteriormente ofrecer datos más específicos de la caracterización socioeconómica las Parroquias Luis Vargas Torres (Cab. Playa de Oro) y Telembí donde se sitúa la Comuna de San Miguel del Cayapas.

1. De la “tierra de los yumbos” a la “tierra verde”

La provincia de Esmeraldas fue parte del territorio reconocido históricamente como la “tierra de los yumbos”, donde se asentaron etnias pre-incaicas como los malabas, niguas, campaces, cayapas, lachas y colorados. Según el historiador Frank Salomon (1997) el término “yumbo” en el siglo XVI era asociado con la zona noroccidental del país donde se presenciaba la ausencia estatal en cuanto a la infraestructura y a la dinámica comercial que se generaba en los centros económicos del país, sin embargo los

grupos étnicos antes mencionados, alcanzaron un alto nivel organizativo político y social mediante los cacicazgos que controlaban en cierta medida los conflictos interculturales en cuanto al territorio.

En 1553 tras el naufragio de un barco sevillano con negros esclavos en las costas de Portete,¹¹ se da el primer encuentro entre negros de origen guineano e indígenas. En ese momento de oportunidad libertaria los negros tuvieron un doble objetivo de lucha: el *cimarronaje*,¹² como un acto de confrontación con los amos a los cuales se los privaba de su fuerza de trabajo asumiendo su propio destino, y el *palenque* “esencia de toda africanía” (Chiriboga 1999, 46), como el territorio organizado políticamente mediante el modelo hispánico que les permitía ejercer soberanía a los esclavos libertos en un nuevo territorio.

En 1600 se da el segundo y representativo (en términos poblacionales) naufragio de esclavos en la Bahía de San Mateo, que unidos a un fuerte éxodo poblacional proveniente del Pacífico sur colombiano y de la sierra ecuatoriana, constituyeron entre el siglo XVIII y XIX el conjunto de población negra asentada en el Pacífico norte ecuatoriano. Esta región con un *continuum* cultural e histórico similar, experimentó el desarrollo al margen del país constituyéndose bajo una forma de esclavitud y concertaje diferenciada de los negros que se asentaron en el Valle del Chota.¹³

A finales del siglo XIX Esmeraldas se establece como el eje económico geográfico olvidado del Estado, en el cual no se había concretado la construcción de ejes viales que permitieron la integración de la región. El camino Malbucho fue uno de los primeros acercamientos entre la sierra ecuatoriana y el Pacífico a través del Río Santiago. Don Pedro Vicente Maldonado un riobambeño nombrado gobernador de

¹¹ Portete es una isla perteneciente al recinto Mompiche del actual Cantón Muisne, Esmeraldas.

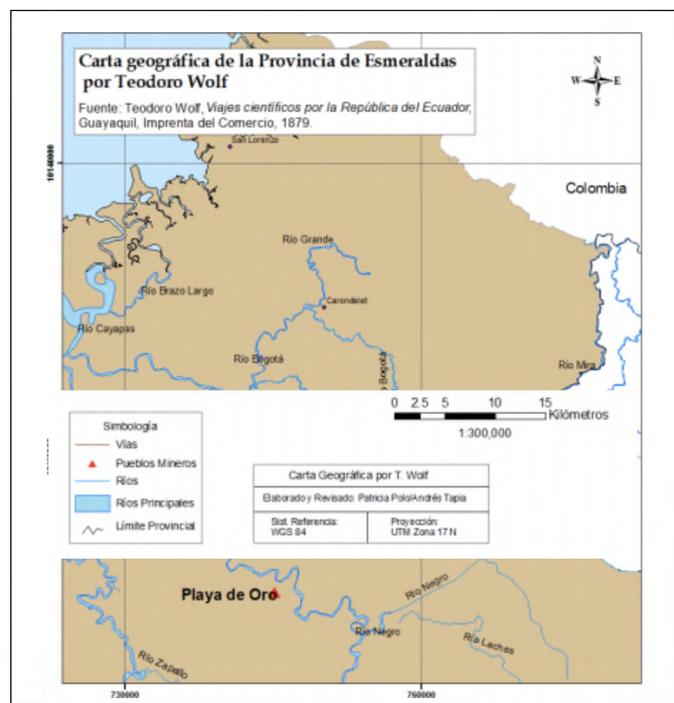
¹² El “cimarronar, sublevarse, resistirse al mandato y la dominación, inicialmente fue una resistencia, hoy es sinónimo de una identidad militante, política, hoy construimos un cimarronaje militante” (Juan García citado por Patiño 2008, 23).

¹³ A diferencia de los negros del Litoral Pacífico, el sistema de esclavitud y manumisión de esclavos del Valle del Chota se regía con una explotación y control directo del trabajo de los negros en las haciendas. El caso esmeraldeño es diferente, el trabajo de los esclavos no estuvo sujeto a un control directo por parte de sus propietarios debido a un posible descenso para esa época de la rentabilidad de los lavaderos auríferos (Fernández-Rasines 2001).

Esmeraldas entre 1738 hasta 1748 intentó integrar por medio de la vialidad a la provincia con los centros económicos del país, sin embargo el monopolio comercial del puerto de Guayaquil dejaban el proyecto vial esmeraldeño en segundo plano, sin embargo, a través de la diplomacia e inteligencia, Pedro Vicente Maldonado finaliza el camino Malbucho por medio de fondos económicos y cuadrillas de obreros.

Las familias esclavistas de Barbacoas, Cali y Quito que se alertaron con la creación del camino, movieron los “Reales de Mina” a orillas de los Ríos Santiago, Bogotá y Cayapas en Esmeraldas (Centro Cultural Afroecuatoriano 2009). El primero fue el de Playa de Oro a orillas del Río Santiago y su extensión en el Río Güembí (Wimbí). El tercero fue el de San Antonio de Cachaví (San Javier de Cachaví) y el cuarto en el Río Bogotá (Rueda 2010).

Figura 2.1 Carta geográfica de la Provincia de Esmeraldas



Fuente: Teodoro Wolf: anexo en Rocío Rueda

Tres de los grandes ejes mineros en esa época pertenecían al actual Cantón Eloy Alfaro, y el cuarto en el Río Bogotá más al norte en el actual Cantón San Lorenzo. Según Rueda

estos cuatro ejes mineros pertenecían a tres curatos de Esmeraldas: el curato de Cayapas, el curato de Carondelet y el curato de Tumaco, que pretendían la conversión de los esclavos a la religión católica como una nueva forma de control y dominio.

En la época colonial desde 1538 hasta 1819, Nueva Granada era una de las mayores áreas mineras (en su mayoría auríferas) bajo posesión ibérica en América Meridional que comprendía Colombia y Ecuador. La colocación geográfica de los esclavos en esta región obedecía a la actividad extractiva, la cual de todos los requerimientos demandaba mayor cantidad de mano esclava que las otras actividades bajo una estructura jerárquica conocida como “Real de Mina”. En 1738 se da la primera fase minera en el Ecuador en la cual los ejes mineros de esa época: Cali, Tumaco, Barbacoas y Popayán demandaban mano de obra esclava a la Real Audiencia de Quito al igual que los trapiches de caña, las haciendas en Imbabura y el trabajo doméstico y artesanal en Quito y Guayaquil (Fernández-Rasines 2001).

Ya terminada la época colonial, la minería siguió constituyendo un medio de vida para una parte de la población negra, “río abajo, hacia tierras más productivas desde un punto de vista agrícola” (Corsetti *et.al.* 1990, 52) otra parte de la población se movilizó dejando a un lado la minería y colindando con grupos indígenas que se refugiaron en la selva tras la lucha anticolonialista, de los cuales aprendieron técnicas de producción y cosecha a más de la canoa y el canaleta como gran herramienta de movilidad identitaria.

Con la creación de la República del Ecuador en 1830 y de la provincia de Esmeraldas en 1847, llega en 1852 Thoron un ingeniero y diplomático francés que tenía por objetivo realizar una profunda expedición que identificase las tierras colonizables de la costa como mandato de la joven República. Thoron describe a Esmeraldas como una tierra fértil que encierra incontables recursos naturales que en caso de ser explotados pasarían a manos europeas, al encontrarse ventajosamente sin provecho y con una densidad poblacional muy baja (Fernández-Rasines 2001). Cita el autor:

Entre los cursos de agua antes mencionados, algunos son auríferos; pero los indios, negros y criollos solamente pueden soportar el trabajo del lavado del oro en las orillas; es la razón por la que la verdadera riqueza debe, para el colono extranjero, consistir en

la agricultura y en la explotación de maderas de construcción y de ebanistería de las que está cubierta esta región. (Thoron 1983 citado en Fernández-Rasines 2001, 72).

El investigador describe la agricultura esmeraldeña como una producción de autosubsistencia con un bajo excedente para comercialización. “Los habitantes se contentan con sembrar un poco de arroz, maíz y otros granos; siembran tabaco y plantan bananos, así como algunos árboles frutales y un poco de caña de azúcar” (Thoron, 1983 citado en Fernández-Rasines 2001, 72). Bajo esta descripción histórica nace la idea de la “tierra verde”. La provincia de Esmeraldas se constituye tras abolición de la esclavitud en Ecuador,¹⁴ en un territorio amplio en extensión y recursos para usufructuar. En palabras de Wolf:

La provincia de Esmeraldas es una verdadera joya de la República del Ecuador, es una hermosa esmeralda, pero no labrada, no tallada por la ingeniosa mano del hombre, sino tal como la forma la naturaleza misma; es una piedra preciosa en su estado natural, cuya belleza encanta al naturalista. (Wolf 1892, 163).

Alentadas por los estudios geológicos y geográficos previos, entre 1894 y 1903 el capitalismo se hace presente en la zona por medio de algunas compañías extranjeras mineras como: la Ecuador Gold Mining CO., de EEUU.; la Lower Angostura Gold Mining CO., de EEUU., la Cachabi Gold Mining Co.; The United States Gold Dredging & Rubber Co.; la Playa de Oro States Limited, de Inglaterra entre otras. Estas empresas no solo destacaron el potencial aurífero del Litoral Pacífico del cual se beneficiaron económicamente, sino que se dedicaron a la recolección en conjunto de cultivos comercializables en el exterior como la tagua y el caucho, lo cual les permitió tener posesión de una amplia cantidad de tierras (Montaño 1982).

Fue así como la economía provincial se fortaleció con la exportación de productos locales y de plantaciones como el tabaco que hasta 1870 representó a la vez un gran aporte a la economía nacional; la tagua y el caucho en 1880 hasta la década de los 40 constituyó el 31% de la producción total nacional (Centro Cultural Afroecuatoriano

¹⁴ La abolición de la esclavitud y la erradicación del concertaje se establece en el siglo XIX mediante Decreto en junio de 1851 en el Gobierno de José María Urbina pero se aplica entre 1854 y 1864 (Centro Cultural Afroecuatoriano 2009) junto con la liquidación del concertaje en Playa de Oro y San Antonio de Cachaví (Estupiñán 1983).

2009, 52); y posteriormente el banano transformó radicalmente la economía provincial (Fernández-Rasines 2001).

No toda la población esmeraldeña entró en la dinámica del capitalismo en este período, se puede decir que en las partes altas de la Zona Norte de la provincia se vivía con la tradición palenquera que se instauró con el *cimarronaje* y el *zambaje*.¹⁵ Las tierras fértiles de establecimiento permitieron instaurar los “canteros” de azúcar para endulzar el chocolate; el “colino” como el espacio donde se sembraba el plátano, arroz, frejoles, tabaco, algodón, yuca entre otros tubérculos; y la canoera un espacio para la siembra de hierbas medicinales y condimentos naturales.

La minería como herencia de la esclavitud no fue abandonada en la nueva historia que se construyó a partir de la libertad. Esta actividad se estableció como el complemento de la agricultura, caza y pesca, donde el río y los suelos de formación aluvial dictaban el horizonte socioeconómico local (Jimeno *et al.* 2005). Es así como Robert West en 1957 describe la geografía humana del litoral ecuatoriano como:

Los asentamientos, casi exclusivamente negros, están distribuidos en caseríos y pueblos pequeños o veredas alineados a lo largo de ríos y constituidos por parentelas, y dieron lugar a una organización cultural, social y política original alejada de los esquemas elaborados por las sociedades coloniales –y después independientes- del centro del país (West 1957 citado en Hoffman, 2007: 21).

La deuda de la colonia recae en el gobierno del presidente de esa época, Gabriel García Moreno, el mismo que entre 1861 y 1865, adjudica como forma de pago 96.158 cuadras de tierra repartidas entre la Zona Norte de la provincia, el actual cantón Atacames y parte de la Amazonía ecuatoriana a la empresa inglesa Ecuador Land Company Limited (Albornoz 2001). Así, el traspaso de estas tierras representó la extracción masiva de recursos naturales y acuerdos de explotación maderera, además de una nueva época de dinamismo provincial económico y cultural tras la colonización y demanda de mano de obra a nivel nacional.

¹⁵ El zambaje era el término utilizado para describir a los grupos étnicos que resultaban de la unión de negros o negras con indígenas.

Si bien el término “yumbo” en el siglo XVI hacía referencia a la resistencia de una población indígena en el norte ecuatoriano,¹⁶ la inclusión de la mano de obra esclava y las dinámicas de extractivismo acrecentaron el dominio del capitalismo en la región que con el paso de los años se fue reconfigurando a través de la demanda de mercancías producidas localmente.

El crecimiento económico que buscaba posicionar la economía ecuatoriana en la región se fue instaurando acorde a las bondades de la naturaleza en la Amazonía y en Esmeraldas. Las zonas aptas para la extracción, recolección o producción de recursos naturales se fundaron con un matiz intercultural que incluía la migración generalizada de otros grupos culturales en la provincia que se conjugaba con los imaginarios del campesinado en contraposición de la dinámica laboral de la población negra.

La abolición de la esclavitud no significó en tal medida la noción de igualdad y de emancipación económica. La nueva sociedad reconoció el *status* de “hombres libres” a las mujeres y hombres negros que vivieron en la esclavitud y que posteriormente se desarrollaron en los lugares más recónditos y aislados del país, de los que ahora forman parte en el Estado a través de los índices sociales y económicos más bajos. Así “en otras áreas del país se percibe la situación de la gente negra como el resultado natural de sus características inherentes; se afirma que ellos tienen la culpa de su marginalidad, debido a su carácter “perezoso y su mente atrasada” y se dice que la solución está en los programas de desarrollo y de educación (Whitten 1990, 10).

Para autores como Robalino (1972), el status del negro postrepblicano analizado como “el problema socio-económico del negro” se debe a su aislamiento y marginalidad. Los escasos recursos con los que subsiste esta población se deben a la extracción maderera, la pesca y una incipiente agricultura, rescatando de ello la “semicivilización” otorgada

¹⁶ El término yumbo ha sido un apelativo que en la historia hacía referencia a las poblaciones de zonas boscosas o de montaña, los mismos que en el Ecuador se extendían desde Lita y Atacames en Esmeraldas, hasta Sigchos y Quito en la provincia de Pichincha. Los yumbos eran conocidos como mercaderes que atravesaban la costa, la sierra y la amazonía por medio de las montañas y sus amplios conocimientos en astronomía y geografía. Actualmente en el país la yumbada es una de las fiestas tradicionales que se celebra en Pichincha, en honor a los yumbos y al comercio que realizaban estos personajes de la historia del país

por las misiones religiosas, el cuidado de sus valores y costumbres como la solidaridad, comunidad e igualdad.

2. De la integración y los auges económicos en Esmeraldas

La vinculación efectiva de la provincia con el país se da con un eje vial muy diferente a los creados en la época colonial, la carretera Santo Domingo-Quinindé en 1948. Diez años después se inaugura en la Zona Norte de Esmeraldas el ferrocarril Ibarra-San Lorenzo y hasta la década de los sesenta llega la carretera Esmeraldas-Quinindé-Santo Domingo-Quito, el eje vial que conectaría el pozo de recursos restantes de la colonia con la capital del país.

Figura 2.2. Robert West: Comunidades del agua



Fuente: www.banrepcultural.org

La economía provincial se ha situado en las épocas de auge y caída de mercancías demandadas por el mercado exterior. Tras el continuo e histórico proceso de explotación aurífera y el auge del tabaco y el caucho, la recolección para exportación de tagua llega a su fin en 1912. Fue entonces cuando en 1940 ingresa a la provincia el cultivo que cambiaría radicalmente la dinámica económica provincial, el banano. Las áreas mayoritarias para la producción del cultivo estuvieron situadas en:

La cuenca del río Esmeraldas, especialmente en la zona de Quinindé, existiendo extensas áreas de cultivo bananero, en la cuenca de los ríos Santiago y Cayapas, al norte de la provincia; por el sur, en el cantón Muisne; la zona de Atacames y Sálima al igual que otros pequeños lugares alcanzaron un relativo desarrollo de la actividad bananera (Montaño 1982, 18).

A mediados de la década de los sesenta y en un contexto de reformas agrarias, el cultivo del banano tuvo su declive cuando el 55.5% del área destinada a la producción estaba bajo sembríos del cultivo. Desde la tradición oral se recuerda el auge bananero como el “oro verde”, un cultivo que vino a cambiarlo todo, a transformar la economía local, costumbres y modos de vidas (Estupiñán 1983).

Con el banano, me haré la casa; con el banano, algo mejor para mi hogar; con el banano, un viaje; con el banano, un vuelo; con el banano novia; banano, barco; banano, puerco; banano, vaca; banano, lancha; con el banano, estudio para mis hijos; banano, refrigeradora; banano, carros; banano, radio; banano, vestidos; banano, cine; banano, bar; banano, baile; banano, whisky; banano, juerga; banano rechazo; banano, propina; banano, chanchullo; banano, estafa; banano, adulterio; banano, cabaret; banano, ramerías; banano, sigatoka; banano, río; banano, mar; banano, nube; banano, cielo; banano, banano; más banano (Hass Ballesteros 1956 citado en Jaramillo 1981, 31).

Ante la débil situación económica que dejó el declive del banano en la provincia, la exportación de cacao y el café además de la reafirmación del recurso forestal como fuente “inagotable” para la generación de una nueva dinámica económica local, se instauraron concesiones forestales a lo largo y ancho del Río Cayapas.

Hasta enero de 1978 las áreas de concesiones legalizadas en la Zona Norte de Esmeraldas estaban en las empresas Guayaquil Plywood con 43.477 hectáreas asignadas para la producción de contrachapados en el cantón Eloy Alfaro. La industria maderera Robalino S.A., con 10.806 hectáreas asignadas para madera aserrada en el cantón san Lorenzo y la Industria Forestal Cayapas en ambos cantones con una concesión de 186.868 hectáreas para la producción de papel, contrachapados y madera aserra. Las tres compañías mencionadas con un período de duración de 30 años (Montaño 1982, 35).

La incursión de la provincia en una lógica de dependencia agrocomercial con el mercado internacional, acrecentó la vulnerabilidad económica poblacional y las brechas que generaba el capitalismo entre los terratenientes y los jornaleros. En el caso de los afrodescendientes e indígenas la presión sobre los recursos naturales violentaba sus formas de vida y el derecho al territorio como medio para la prolongación de la misma.

Los períodos de colonización y de infraestructura vial fueron reconfigurando la estructura de la tenencia de la tierra en cuanto a tamaño y tipo de propiedad, clase y género. Según Minda (2002) se pueden destacar tres tipos de propiedad: la gran propiedad, con un extensión mayor a las 150ha; la mediana propiedad, con una extensión entre las 50 y 150ha: las fincas familiares medianas y pequeñas, entre las 20 y 50ha; la pequeña propiedad menor de 20ha y las propiedades del Estado.

En cuanto a las características de cada una de ellas, la gran propiedad se heredó con la recolección de productos en el siglo XIX como la tagua y el caucho, actividad que se basó en control del poder económico y político de carácter capitalista; la mediana propiedad consistió en los terrenos otorgados por el Instituto Nacional de Desarrollo Agrario (INDA) y posteriormente por el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) por medio de la compra por posesión o escritura; la finca familiar mediana y pequeña, que fueron minifundios al igual que las pequeñas propiedades.

En el caso de la Zona Norte de Esmeraldas, entre 1971 y 1992 el INDA tituló 239.407ha distribuidas en 1.742 propiedades sumándole 60.000ha de la Comuna Río Santiago-Cayapas y 10.400ha a la Comuna Playa de Oro. Del área considerada patrimonio forestal del Estado estarían tierras sin adjudicar pertenecientes a colonos blanco-mestizos, Centros Chachis por 11.100ha y trabajadores del Noroccidente de Esmeraldas.

Tabla 2.1 Extensión promedio de las explotaciones agrícolas en la provincia de Esmeraldas, por tamaños, 1968

Tamaño	N° de explotaciones	%	Tamaño promedio (has)
Menores de 1ha	667	5.5	0.53
De 1.0ha – 4.9ha	2756	21.1	2.77
De 5.0ha – 19.9ha	4807	39.3	10.76
De 20.0ha – 99.9ha	3591	28.1	39.90
De 100.0ha – 499.9ha	612	5.0	195.30
De 500.0ha y más	118	1.0	927.85
TOTAL	12.221	100	34.98

Fuente: Encuesta Agropecuaria de 1968, elaborada por Manuel Arias citada en Jaramillo, 1981

En la ilustración (Tabla 2.1.) se pueden destacar tres categorías: el minifundio, las explotaciones medianas y la gran propiedad. Cabe destacar que las históricas concesiones mineras y las tierras cedidas como pago de la deuda del Ecuador a la Ecuador Land Company marcaron el monopolio de la tierra y el control de los medios de vida de la población esmeraldeña. Posterior a las concesiones, la Ley de Colonización de 1964 marcó otro hito en la historia provincial, estimulando la llegada de blanco-mestizos a tierras que ancestralmente pertenecían a los territorios de las comunidades negras e indígenas, lo que acrecentó las brechas de racismo y exclusión. El imaginario de los migrantes, en su mayoría de origen manabita, se visualizaba como personas con características sociales y culturales aptas para el progreso y la producción de las tierras esmeraldeñas.

Tabla 2.2. Superficie por formas de tenencia de la tierra, según tamaños de UPAS

Tamaño de la UPA (Unidad de Producción Agrícola)		TOTAL
De 1 hasta menos de	UPAS	384
	Hectáreas	485
De 5 hasta menos de 10	UPAS	1.609
	Hectáreas	11.007
De 20 hasta menos de 50	UPAS	5.732
	Hectáreas	182.156
De 200 hectáreas y más	UPAS	521
	Hectáreas	274.799

A nivel contemporáneo, según el SINAGAP (Sistema de Información Nacional de Agricultura Ganadería Acuicultura y Pesca) y el Censo Nacional Agropecuario del año

2012, en la provincia de Esmeraldas más del 80% de la tierra está bajo propiedad masculina en Unidades de Producción Agropecuaria (UPAS) que en su mayoría se encuentran en el rango de las 20 y 100ha. De igual forma unas 8.680 UPAS están bajo titulación y el resto están bajo arrendamiento, ocupadas sin título, tenencia mixta, como comuneros o cooperados y otras formas de tenencia. El uso del suelo está en gran parte bajo cobertura boscosa, producción de cultivos perennes y pastos cultivados. En cuanto a la posesión y distribución de tierras: de las UPAS que abarcan entre las 20 y 100ha (donde se concentra la mayor parte de la tenencia de la tierra), 63.315ha están manos de la población mestiza, 30.001 has en la población negra y 6.143ha en la población indígena.

De esta forma los escasos recursos económicos que se han generado en la provincia provienen de la explotación maderera, la pesca, la minería y la producción agrícola, que tras un continuo cambio en el uso del suelo en la actualidad está vinculada a cultivos perennes como la palma africana y frutales como el cacao.

3. Sobre la situación socio-demográfica y condiciones de vida en la provincia

Desde una visión general, la provincia de Esmeraldas está ubicada en la Zona 1 (según la planeación nacional) la misma que comprende además de Esmeraldas, las provincias de Imbabura, Carchi y Sucumbíos. La Zona 1 basa el 16,8% de su economía en actividades agropecuarias y que a su vez refleja estadísticamente una porcentaje de pobreza por NBI del 59.9% en el sector rural frente al 24.3% a nivel urbano. Estos porcentajes son relacionados directamente con el incremento en la movilidad que refleja la disminución de población afroecuatoriana asentada en Esmeraldas, la misma que según el INEC era del 39.1% para el año 2001 y que en el censo del año 2010 pasó al 43.9% de la población afroecuatoriana que se asienta en la parte centrooeste del país. De igual forma las estadísticas muestran a la población como una de las provincias con las mayores tasas de analfabetismo y de desempleo nacional.

El nivel de analfabetismo y acceso a la educación ha disminuido desde un 11.6% en el año 2001 a un 9.8% para el año 2010 en promedio, sin embargo en la Zona Norte de la provincia están las tasas de analfabetismo más altas de la provincia, al igual que el nivel de concentración de población pobre y de Población Económicamente Activa (PEA). La PEA en la provincia es de 203.454 personas de las cuales, 14.513 están en el Cantón Eloy Alfaro y de ellas 1.720 pertenecen a la parroquia Telembí donde se asienta la Comuna de San Miguel y 156 personas a la parroquia Luis Vargas Torres en la Comuna Playa de Oro.

En cuanto a la cobertura de servicios básicos, según el Censo del INEC en el año 2010, la parroquia de Telembí tiene una cobertura territorial del 10,5% de energía eléctrica y un 0,5% de agua entubada, a diferencia de la Comuna de Playa de Oro en la cual la cobertura de energía eléctrica abarca un 95.2% y el agua entubada un 3.6%, razón por la cual se puede decir que las Comunas dependen en su mayoría de la calidad del agua y el caudal de los ríos.

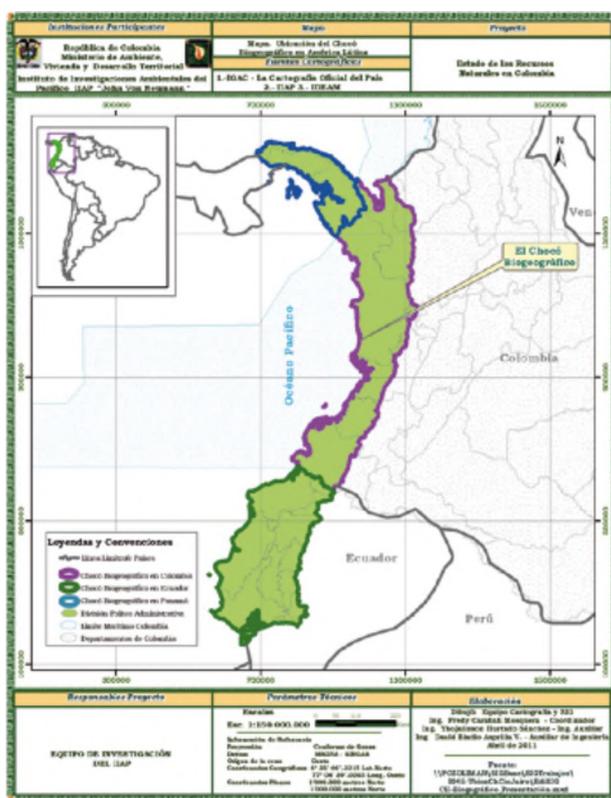
3. Caracterización biofísica de las tierras bajas del Pacífico

Entre 1951 y 1954 el geógrafo estadounidense Robert West hizo un recorrido por el Pacífico Colombiano dejando uno de los mejores archivos fotográficos del país denominado “The Pacific Lowlands of Colombia”. Esta obra fue publicada en 1957 y traducida al español en el año 2000 como “Las tierras bajas del Pacífico Colombiano”. Si bien el estudio abarcó las comunidades del Pacífico Colombiano, West incluyó en sus investigaciones a la provincia de Esmeraldas al considerar un continuum ecológico y cultural entre la provincia y los departamentos del vecino país. West decía:

El Pacífico tiene el cielo roto. Siempre llueve o va a llover. Los ríos y esteros sirven como caminos. El océano Pacífico baña a la región y le da unidad. Las nubes son compañeras constantes y el aire es húmedo. La vida de quienes allí habitan está signada por el agua. Ellos han construido embarcaciones, desde potrillos hasta barcos, para usar esos caminos acuáticos y para pescar. Han utilizado el agua para sacar oro. Han practicado una agricultura de tumba y pudre, pues entre tanta humedad el fuego no progresa. Han construido sus casas sobre pilotes. Los ríos han sido también los principales forjadores de identidad, pues cada quien es ante todo un miembro de su río (West 1957 citado en Leal 2014).

Este *continuum* ecológico y cultural conocido como el Chocó Biogeográfico es una región que se extiende longitudinalmente desde la provincia del Darién en Panamá hasta el norte de Perú en un área de 187.400km² (Ramírez 2011). En el caso ecuatoriano la región va desde la costa Pacífica en las provincias de Esmeraldas, Manabí y Guayas, y se adentra a la cordillera occidental andina entre las provincias de Carchi, Imbabura y Pichincha con un conjunto de ecosistemas propios como los manglares, ciénagas, bosques inundables, bosques secos, húmedos, nubosos y páramo (Klínger *et.al.* 2011).

Figura 2.3 Chocó Biogeográfico



Fuente: Carabalí *et.al.* 2011

Siendo una de las regiones más biodiversas del planeta el Chocó ha sido considerado un *hotspot* por su alto nivel de biodiversidad y endemismo, lo cual demandaría la implementación de políticas de manejo ambiental y de decisiones destinadas a precautelar los recursos naturales existentes, sin embargo el número de hectáreas naturales protegidas o en conservación es reducido.

Alrededor de 250 comunidades indígenas, negras y mestizas habitan esta región, de las cuales, en el caso ecuatoriano, tienen el control de aproximadamente 6.000 especies de plantas vasculares es decir el 25% de la flora del país la cual presenta de un 13 a un 20% de nivel de endemismo constantemente amenazado por el avance de la frontera agropecuaria y la extracción forestal (Boada 2006).

Para resguardar el bosque remanente de esta región las políticas estatales se han vinculado a modelos internacionales referentes a la lucha contra el cambio climático como los mecanismos REDD+ que incluyen los incentivos a la conservación o el pago por servicios ambientales en su estrategia de acción. En Ecuador el Programa Sociobosque tiene convenios que resguardan 1324.868, 331ha de bosque de los cuales alrededor del 10,6% del área en conservación está en las provincias que forman parte del Chocó biogeográfico.

Las áreas protegidas del país presentes en la Zona incluyen: La Reserva Ecológica Mache-Chindul; La Reserva Ecológica Cayapas-Mataje; La Reserva Ecológica Cotacachi-Cayapas; La Reserva El Chontal; La Reserva Étnica Awá y el Bosque Protector Los Cedros.

La provincia de Esmeraldas está ubicada al extremo noroccidental del Ecuador, limita al norte con el Departamento de Nariño (Colombia); al sur con las provincias de Manabí y Santo Domingo de los Tsáchilas, Pichincha e Imbabura; al este con las provincias de Carchi e Imbabura y al oeste con el Océano Pacífico.

La provincia tiene una extensión aproximada de 16.031km² dividido en siete cantones: Quinindé, San Lorenzo, Eloy Alfaro, Rioverde, Atacames, Muisne y Esmeraldas la capital provincial. El 70% del territorio en general es llano; la altitud provincial según la GEOPLADES (2011) varía con elevaciones que están entre los 0msnm en la zona litoral fluvio-marina; colinas con un máximo de 300msnm hasta los 3480msnm en las prolongaciones occidentales de la cordillera de los Andes.

Figura 2.4 División política cantonal de Esmeraldas



Fuente: Geoplades 2011

La Zona Norte de la provincia está conformada por los cantones Eloy Alfaro y San Lorenzo, presenta un clima tropical muy húmedo fuertemente vinculado al flujo biológico de las tierras bajas del Pacífico colombiano por el cual se extiende el Chocó Biogeográfico. El alto nivel de humedad en esta zona es el resultado de la correlación entre su temperatura promedio de 24°C y las precipitaciones que van desde los 4000mm a los 6000mm de lluvia.

Los cantones restantes están clasificados según las zonas de vida de Holdridge en: Bosque Húmedo Tropical (bh-T) y Bosque Pantanoso de agua dulce (humedal forestal). El Bosque Húmedo Tropical está ubicado en la zona occidental de Esmeraldas con un rango de altitud que está entre los 0msnm-200msnm y precipitaciones entre 2000mm-3000mm. La temperatura de esta zona es superior a los 24°C y en ella se encuentran ecosistemas tales como: estuarino-manglar, bosques pantanosos de agua dulce y bosque higrofitico siempre verde de tierras bajas.

El Bosque Pantanoso de agua dulce está ubicado en el área costera de Esmeraldas y se compone de ecosistemas estuarino-manglar. Las grandes acumulaciones de materia orgánica húmeda en proceso de descomposición originan un lodo negro y pardo que se asocian a especies forestales de agua dulce en pantanos de turba.

Del Bosque Tropical Húmedo y de los inmensos ríos que se originan en la cordillera de los Andes y desembocan al Océano Pacífico se forma el caudal hídrico provincial. Los 6 Sistemas hidrográficos que bañan la provincia son: el Sistema Mira, Mataje, Verde, Esmeraldas y Muisne. Las 19 Cuencas Hidrográficas están formadas por Mira, Mataje, Cayapas, Estero Vainilla, Estero Lagarto, Río Ostiones, Río Mate, Río Rioverde, Río Colope, Estero Camarones, Río Esmeraldas, Río Esmeraldas, Río Atacames, Río Súa, Río Tonchigüe, Estero Galera, Río San Francisco, Río Bunche, Río Muisne y Río Balzar.

De las cuencas principales se derivan 9 Subcuencas: el Río Santiago y Ónzole (Cuenca del Río Cayapas), Ríos Guayllabamba, Blanco, Cole, Canandé, Sade, Viche, y Teaone (Cuenca del Río Esmeraldas). El Sistema Cayapas (correspondiente al área de estudio), tiene una superficie de 6.407,04 km² del cual la Subcuenca del Río Santiago alcanza el 51% en extensión.

Las condiciones climáticas y ambientales configuran ecosistemas con potencialidad para la producción agropecuaria y forestal, sin embargo el área con vegetación remanente ha ido disminuyendo a medida en que la expansión de la frontera agropecuaria avanza y la tasa de deforestación provincial se eleva, considerándola como la más alta del país.

En Esmeraldas 777.522,42ha están con vegetación natural mientras que 785.034,36ha están bajo producción (GADPE 2011). La tasa de deforestación de la provincia en el período 1990-2000 fue de 17.282ha/año y en el período 2000-2008 fue de 12.485ha/año, lo que en principio permitiría pensar que han bajado la presión sobre los bosques, sin embargo la extracción forestal en la zona no ha presentado etapas de prohibición o de casi nula extracción, excluyendo el Estado de excepción implementado en la provincia en el año 2013. Por estas razones la provincia es una de las prioritarias para la implementación de proyectos de conservación como el Plan Sociobosque el cual tiene bajo resguardo 53.841, 28ha distribuidas en toda la provincia (Ministerio del

Ambiente 2012), de tal forma que se permita conservar el remanente de bosques de uno de los hotspots más importantes del mundo.

Según el Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial (PDOT) del GADPE (2011), la provincia ha perdido en diez años 476.526,51ha de vegetación natural de las cuales, 109.593,81ha se encuentran muy degradadas y 112.926,06ha están en proceso de degradación. Los cantones que presentan esta condición en mayor escala son San Lorenzo, Eloy Alfaro, Quinindé y Muisne.

En cuanto al recurso edáfico, forestal e ictiológico la provincia presenta una gran variedad de especies gracias a las bondades ecológicas de la región. En cuanto a suelos los alfisoles e inceptisoles son los encontrados mayoritariamente, estos tipos de suelos presentan un alto contenido de minerales y arcilla pero un bajo nivel de materia orgánica, están cubiertos en su mayor parte por vegetación boscosa y son aptos para la agricultura con sucesión de cultivos moderada.

Según Velasco (2014) de las cincuenta especies maderables predominantes en la provincia las 5 que presentan un alto Índice de Valor de Importancia en el bosque nativo primario son el Sande (*Brosimu nutile*),¹⁷ el Cuangaré (*Otoba gordonifolia*), el Copal (*Trattinicka barbouri*), el Guadaripo o Canelo (*Nectandra guararipo*) y el Carrá (*Huberodendron patinoi*). En el Bosque Nativo Secundario las 5 especies principales son el Chillalde (*Trichospermum galleotii*), el Sande (*Brosimu nutile*), el Uva (*Pouroma minor*), el Copal (*Trattinicka barbouri*) y el Caucho (*Castilla elástica*).

4. Entre ríos y la Cuenca del Río Cayapas: la zona de estudio

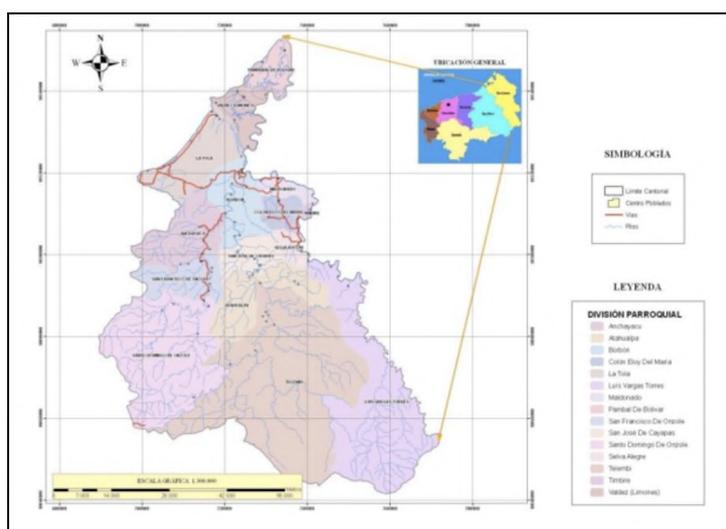
El Río Cayapas ha sido el escenario de una historia de despojo y expoliación de recursos naturales desde el siglo XVII hasta la actualidad. Al igual que el Río Santiago, el Río Cayapas constituye uno de los sistemas fluviales más importantes de la provincia

¹⁷ El Índice de Valor de Importancia (IVI %) es una medida que se le asigna a una especie forestal según su categoría de importancia ecológica y económicamente. Se obtiene de la suma de la abundancia relativa, la frecuencia relativa y la dominancia relativa (Velasco 2014).

no solo por su caudal sino porque dio origen a un conjunto de poblados que vivieron de la minería y la explotación de la madera.

Ambos ríos pertenecen al Cantón Eloy Alfaro, un territorio que comprende 4249.19km² y que limita al noroeste con el Océano Pacífico y al noreste el Cantón San Lorenzo; al sudeste con los cantones de Cotacachi y Urcuquí (Provincia de Imbabura), al sudoeste con los cantones de Rioverde y Quinindé. El Cantón está conformado por 16 parroquias dentro de las cuales están Luis Vargas Torres (Cab. Playa de Oro) y Telembí, donde se asienta la Comuna de San Miguel, ambas parroquias ubicadas al sur del Cantón formando parte de la Zona de amortiguamiento de la Reserva Ecológica Cotacachi-Cayapas.

Figura 2.5 División política del cantón Eloy Alfaro



Fuente: GADMCEA, 2012

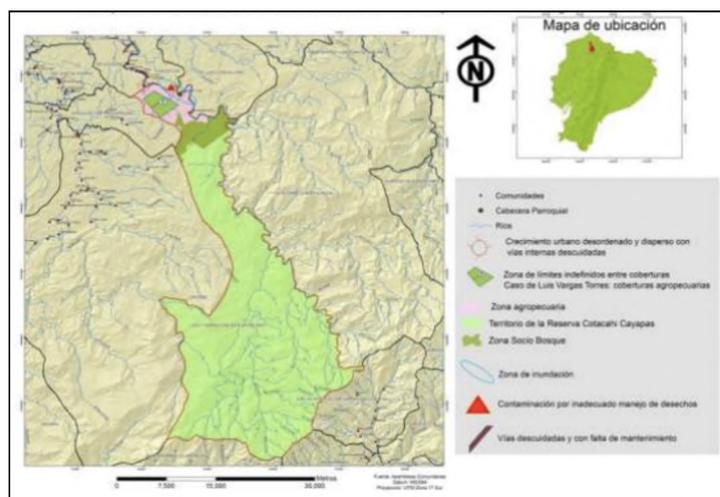
En la parte alta del Río Santiago se asienta la Comuna Playa de Oro, uno de los primeros pueblos mineros del país que liquidó su concertaje como “Real de Mina” en 1894. La dinámica poblacional se basó en la autosubsistencia a través de la caza, la pesca, los pequeños cultivos de plátano, yuca y arroz dentro de un sistema agrícola conocido como colino y el cantero.

La Comuna se establece el 24 de septiembre de 1961 y según el Censo de población y vivienda (INEC 2010) tiene 352 habitantes de los cuales 199 son hombres y 153 son

mujeres. Conforman 83 familias a las cuales el Estado ecuatoriano a través del IERAC adjudicó 10.846ha a la Parroquia Luis Vargas Torres de las cuales hacen parte el Cabo de Playa de Oro y Angostura.

La Comuna se asienta en una Región Muy Húmeda Tropical (Mhtr) con altitudes que llegan hasta los 60msnm con temperaturas promedio entre los 23° y 25.5° C y precipitaciones mayores a 3000mm, registrándose cantidades máximas de 6315mm. Este clima es propicio para que la población realice diferentes actividades agrícolas como la siembra del cacao, plátano, yuca, maíz, caña y la recolección de frutos silvestres, para el autoconsumo y comercialización de excedentes; actividades pecuarias como la cría de aves, actividades de cacería y pesca para el autoconsumo. Asimismo efectúa extracción de recursos forestales como la madera suave, semidura y dura como el chanul y el guayacán demandada por el mercado interno; están insertos en la minería, para el comercio nacional e internacional; realizan el turismo y actividades agroindustriales a pequeña escala con el apoyo de la cooperación internacional como la producción de chocolate, a lo que se ha sumado más recientemente la recepción de los incentivos económicos por la conservación de 7.281,50ha de bosque otorgados por el programa Socio bosque del Ministerio de Ambiente.

Figura 2.6 Mapa de la Parroquia Luis Vargas Torres



Fuente: GADPLVT 2011

En el mapa (Figura 2.6) se muestra la Parroquia Rural Luis Vargas Torres y su división territorial que en su mayoría comprende el área de la Reserva ecológica Cotacachi-Cayapas, el área bajo conservación con el Programa Socio bosque, y las áreas de asentamiento poblacional y productivas.

En el caso de la Comuna San Miguel, según el Gobierno Seccional Autónomo Parroquial Rural de Telembí (2011), la Comuna tiene 2500ha bajo posesión ancestral reconocidas jurídicamente por el Estado ecuatoriano. En la Comuna habitan 284 personas de las cuales 143 son hombres y 141 son mujeres que conforman 49 familias y habitan 29 viviendas. La Comuna carece de servicios básicos de calidad como el agua potable y la electricidad, además de presentar alto riesgo a inundaciones y deslizamientos por sus características geomorfológicas. El Centro de salud más cercano está en la Comuna Chachi Zapallo Grande y dentro de la Comuna está una escuela unidocente.

En un contexto de acelerados cambios económicos y de respuestas ecológicas al deterioro ambiental, los territorios de las comunidades negras de la zona norte se van configurando desde bastas respuestas estatales a la problemática social local, la extensión en el tiempo y el espacio del capitalismo y la historia que va marcada por procesos de esclavitud y de lucha por la tierra. A partir de estos datos los capítulos posteriores intentarán responder mediante una narrativa polifónica e interpretativa, las preguntas planteadas en la investigación.

Capítulo 3

Territorios negros y territorialidad negra. Más que un complemento

En la década de los cuarenta el artista cubano Wilfredo Lam y Castilla, innovaba en la pintura con una mixtura entre el surrealismo y el cubismo a partir de su experiencia formatoria de la mano de Picasso. Lam no solo representaba en su arte su pasión por el arte africano y las máscaras, sino que llevaba consigo la influencia de sus amistades y diálogos permanentes con Claude Lévi-Strauss, André Masson y André Bretón.

“La jungla”, una de sus pinturas más famosas elaborada en 1943, mostraba su pasión por la naturaleza de la cual se sentía parte al compartir su patio con ese espacio el cual describía en el momento en el cual, “cuando la noche salía a pasear tenía miedo de la luna, del ojo de la sombra. Me sentía ajeno a todo, diferente de los demás. No se por qué. Soy así desde la infancia” (Lam citado en Historia del Arte sf). Su pintura con una gran influencia de sus raíces cubanas, hacía una representación de la caña de azúcar la cual desde el surrealismo tomaba vida de una forma considerada diabólica, puesto que en ese espacio lejano, lleno de un cultivo que llevaba una historia de sangre y esclavitud se originaban seres que para el eran solo fantasía.

Figura 3.1 “La jungla” por Wilfred Lam



Fuente: Historia del Arte.us

Para los hombres negros y mujeres negras de Esmeraldas, el término jungla tiene una similitud al africanismo “quimbamba” utilizado en el título de esta investigación. La jungla o selva representa la naturaleza boscosa y animal que se expande reduciendo la capacidad de los humanos de moldearla, mientras se cubre y compacta con los brazos de los árboles en la suma de varios doseles. Esta jungla hoy ya no es lejana, ni le pertenece solo a las comunidades negras que siguen reconstruyendo su historia tras la diáspora y los procesos capitalistas que se adentran en los territorios intentando moldear las formas de vida con relación a factores externos o integracionistas con el mundo urbano. Para entender el territorio es preciso visualizar pinturas como la de Lam, la misma que muestra lo real y lo imaginario, lo visible y lo abstracto, los seres que podemos recrear y todo lo que en su conjunto puede representar el territorio bosque.

Lo territorial que se inmiscuye dentro de las políticas territoriales y socioterritoriales es una categoría que evoca a pensar en los procesos de reestructuración económica, política, social y cultural con impacto en lo ambiental (Jungemann 2002). El territorio y todas las formas de poder que se dan en este se trabajan en el presente capítulo desde las experiencias de lucha, resistencia y apropiación de los comuneros de San Miguel del Cayapas y Playa de Oro del río Santiago, dándole sentido al legado de Stuart Hall (2010) “lo que queda”, “lo que se asimila” y “el mito de la tierra prometida”.

Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...
Se falo na Natureza não é porque saiba o que ela é,
Mas porque a amo, e amo-a por isso,
Porque quem ama nunca sabe o que ama

Nem sabe porque ama, nem o que é amar...

Amar é a eterna inocência é não pensar...
“El guardador de rebaños” Fernando Pessoa (1984, 36)

1. Territorios de esclavitud y liberación: historia oral

El territorio región del Pacífico más que un *continuum* ecológico y cultural, ha sido el sitio de asentamiento de las nuevas generaciones de hombres negros y mujeres negras libres, que tras décadas de esclavitud y opresión hoy resguardan el río, la montaña y la tierra, como parte de una herencia ancestral que se ganó con la lucha por el territorio. La

búsqueda constante del reconocimiento de estas sociedades rurales territorializadas, ha encontrado en la identidad la medida de apalacamiento como medida de acción afirmativa para acceder a los derechos que con el pasar de los años les fueron negados. Las diásporas negras que han configurados estos territorios, han pasado por procesos traumáticos de desarraigo desde una primera globalización hasta las salidas y retornos que se producen a partir del actual modelo neoextractivista. De esta forma se van contruyendo territorios con una dinámica en espiral, que viven moldeando constantemente las visiones sobre los medios de vida y las estrategias de arraigo, en un sinfín de medios que no terminan de dar solución a lo que hoy se considera problema.¹⁸

En la esfera de la geografía humana, la conclusión más lógica parecería ser que el negro es el heredero más apropiado del Litoral Pacífico del Chocó. Disfruta de las “preadaptaciones” típicas... lo cual implica que un organismo gana si posee las características más apropiadas para un ambiente dado -o las que facilitan su búsqueda de un nuevo ambiente donde estas características confieren ventajas relativas. Transplantando del Africa, el negro se ha convertido, en cuanto a la supervivencia en “nativo” superior a sus predecesores... Como muchos elementos de la biota húmeda-tropical del Caribe, el ha logrado llegar hasta la costa pacífica por medio del punto más débil de la barrera continental, que es el istmo, y se ha dispersado por todo el terreno selvático de baja elevación (Murphy 1939b citado en Whitten 1992, 6).

El planteamiento de Murphy es esencialista porque esencializa, confina a la naturaleza, excluye y hasta coloniza el ser de las sociedades negras. Su postura que se apoya en características biológicas que en la actualidad no tienen validez científica y por otro lado recrean (desde su punto de vista) la presencia romántica del “negro en el espacio salvaje”. A diferencia de Murphy, Roger Bastide (2005) otorga la presencia de las sociedades negras a nivel rural a la exclusión y al racismo al interior de la nación que vivían frente a los “blancos”, los mismos que le negaban la integración o no reconocían su participación en la sociedad.

Estos territorios que aguardan un contenido ecológico relevante se contraponen a las percepciones de explotación de la naturaleza que se persigue como el acceso a la obtención de ingresos económicos los mismos que fundamentan parte de la existencia

¹⁸ Muchas formas de vida tras la experiencia constante con el mundo urbano, hoy han sido consideradas un problema para las comunidades negras rurales. Las formas de movilidad, la ausencia de tecnología, las diferencias en cuanto a la vivienda, vestuario y economía local, crea percepciones de pobreza que se miden y basan en una experiencia próxima urbana.

de los pueblos. Sin embargo, los cambios constantes y las fluctuaciones que se generan en el medio aun permiten llegar a los territorios de las comunidades negras al encuentro con el olor de la cachimba y la chillangua, acompañado con las lluvias vespertinas típicas del Chocó y el sonido de las campanas que anuncian el rezo. La algarabía de los niños en las canchas y la alegría constante en las pocas calles en las que transitan los jóvenes que regresan del monte en Playa de Oro, se muestran antagónicas ante el arribo de los rostros de mujeres agotadas tras el trabajo en la mina. Las piraguas en las tardes, las velas y mecheros atentos a la llegada del anochecer en San Miguel, vienen acompañados de las llegadas de las canoas a orillas de la comunidad con productos de la montaña, el río y el colino.

“¿Qué es entonces el territorio? Territorio es un lugar donde habitan personas. Playa de Oro es un territorio porque habitan personas, animales, casas, árboles” (GFNPO 2015, grupo focal infantil). No faltan las sonrisas y un profundo pensamiento en los niños y niñas de las comunas de este estudio que intentan darle una definición al territorio.

“Para ver el territorio no basta con situarse en un punto del espacio y visualizar lo que tienen alrededor, cierran los ojos y piensan en cada ser y en los muros que han contruido para protegerlo del temible ‘otro’” (Diario de campo San Miguel 2015). “No queremos que hagan carreteras porque se vienen los malos de allá” (GFNSM 2015, grupo focal).

¿Cómo se construye entonces el territorio? ¿Será en un sentido de alteridad? Para comprender esta pregunta es necesario partir de la historia y de la memoria oral de las comunidades de este estudio. Como se mencionó en el capítulo de contextualización, Playa de Oro fue uno de los tres Reales de Mina de la época colonial en el Ecuador, del cual se originaron los demás asentamientos negros situados en el río Cayapas. Las raíces de la población de Playa de Oro permanecen en el recuerdo de sus habitantes, evocando a una historia que les ha permitido mantener gran parte de sus tradiciones y expectativas de vida.

Cuando nuestros mayores eran esclavos para salir de la esclavitud, ser libres, pagaron entre Playa de Oro, 5 de Junio, San José de Cachaví y La Tolita Pampa de Oro pagaban 25 denarios de oro. Eso era todos los meses que reunían esa cantidad de oro, denarios era una arroba, se reunía y se fundía ese oro en La Tolita Pampa de Oro. Se iba pagando hasta que la comunidad fue saliendo de la esclavitud, después vinieron los gringos de

allá donde estaban los esclavos que se iban a lavar el oro por tubería, venían de Zapallo Grande y lavaban el oro que llegaban a las barrancas donde ahí mi abuela por parte de madre, (mi abuela por parte de padre era jamaiquina), era la cocinera de esa compañía, ya con el tiempo la gente fue pagando hasta que se fue liberando. (EJSPO 2015, entrevista).

Los territorios étnicos y diaspóricos se han construido a partir de visualizar y apropiarse de un espacio emancipado por la lucha colectiva. La identidad y el arraigo a la tierra que se visualiza desde la convergencia entre la cultura, la religión y la naturaleza, ha permitido ejercer cierto control y poder sobre el espacio como una forma de derecho y legitimidad de su presencia, como una herramienta libertaria de las sociedades marginadas, excluidas y a la vez esclavizadas por el capital. Estos territorios comprenden toda el área ocupada ancestralmente incluida la tierra, el mar, los bosques, las playas, manglares y poblados como parte del habitat de las comunidades.

Cabe destacar que el territorio tiene para los comuneros de Playa de Oro una relevancia tanto histórica como económica lo cual fortalece el arraigo de la población, lo que desde el análisis postcolonial de Hoffman sería el “anclaje espacial de poblaciones a las que la sociedad colonial y después la nacional habían negado todo acceso a la propiedad” (2007, 64).

Figura 3.2 Comunidad San Miguel Negro del Cayapas. “Desde el río”



El origen de las comunidades negras del río Cayapas parte de la migración de un éxodo de población que se deriva del asentamiento de Playa de Oro. La llegada al río Cayapas fue la búsqueda de tierra para encontrar una nueva forma de arraigo, sin dejar de lado los vínculos indentitarios con el río y el paisaje. Estas relaciones entre los sujetos y el ecosistema permiten inscribir espacialmente a las comunidades dentro del territorio como un espacio auto-organizado y orientado (Motta 2006). Adentrarse en el Cayapas es percibir la interacción entre los modos de vida de las comunidades negras e indígenas chachi, en donde la interculturalidad se ha construido tras hitos históricos como la conocida lucha por el territorio. Esta lucha por el territorio, ha sido plasmada paisajísticamente a lo largo del río; donde por un lado están los centros chachis alternándose con los grupos de población negra.

Los primeros vivientes de aquí fueron mis abuelos ya, pero de aquí adentro donde nos ubicamos ahorita (Comuna San Miguel Negro) fueron mi padre y mi madre. Mi papá llama Alvaro Nazareno, mi madre falleció cuando yo tenía 9 años Tatilia Caicedo Ayoví. Ellos fueron los primeros cuando aquí había una sola casa, una sola familia ya. Y a la medida del tiempo como iban pensando los mayores, se dieron cuenta que al futuro posterior querían por lo menos tener una comunidad, al menos lo pienso yo así porque al estar ellos solos, no tenían la posibilidad de recibir ninguna ayuda de parte del gobierno central y seccional todos esos. Pensaron en ubicar una escuela, tener una iglesia para formar una comunidad, de ahí viene llegando eso también. Después de estar aquí nosotros muchos años vinieron los papás de mi señora, finado José Nelson Nazareno y Teófila Corozo. Mi suegro fue profesor, yo fui alumno de él también. Y así la gente se fue viniendo para acá porque mi padre, mi madre, una tía y un tío, salieron a gestionar profesores a Esmeraldas para que vengan a trabajar acá porque en ese tiempo la gente de acá no era estudiada, los profesores venían de afuera, venían de Esmeraldas y de allá los mandaban acá por medio del gobierno en ese tiempo. Pero también hubo una temporada que también se encargó la misión católica, los misioneros combonianos (...). Los primeros territorios, nuestros ancestros, algunos no compraron la tierra, habían tierras baldías, que ellos agarraban sus tierras ya, después la gente se dio cuenta que agarrando tierra iba a ver problema empezaron ya a gestionar que viniera el IERAC el INDA a medir las tierras, porque las tierras eran agarradas, así por así de negros y de chachis (EANSM 2015, entrevista)

En sus inicios los ribereños negros no compraban tierras, sin embargo con el pasar de los años y el inicio de la conflictividad relacionada, muchos compraron tierras a los indígenas chachis para tener un colino y un área de producción de autosubsistencia. Hablar del territorio y su historia con los comuneros de San Miguel, evoca los pensamientos y diálogos pasados con el historiador esmeraldeño Juan García Salazar, el cual ha sido el guardián de la memoria oral para los habitantes del río. Como se dijo en

el capítulo anterior, Telembí fue el primer pueblo negro del río Cayapas, y el asentamiento en las riberas del río se fue estableciendo por familias como los Ortíz Caicedo en Majua, Nazareno Orobio en San Miguel y Jaramillo en Viruela. Para Eladio Valdez antiguo presidente de la comuna, la lucha por el territorio fue algo más que una disputa entre negros e indígenas, sino que estuvo acompañado por un momento político relevante:

Y de ahí como en ese tiempo teníamos problema con los chachis con los indígenas. Aí no podíamos tomar un pedacito de tierra por los chachis eran dueños. Mire yo me acuerdo en ese tiempo, mire todavía teníamos un inspector una autoridad impuesta por el teniente político, un chachi llamado Santiago presidente del Centro Chachi Loma Linda. Y todos ellos estaban en contra de nosotros por según estas tierras no eran nuestras. Según Eloy Alfaro lo habían bajado desde arriba cuando Veintimilla lo estaba corriendo para matarlo. A Eloy Alfaro lo bajaron por ahí, y entonces como los chachis lo bajaron lo llevaban tapado en una canoa, entonces Eloy Alfaro dijo: ¡Este río se llamará Río Ayapa! y entonces esta historia la tenían ellos y no era de nosotros los chachis sino de ellos eran las tierras. ¿Y de ahí qué pasó? Cuando Eloy Alfaro iba directamente al Palacio de Arondelet a dejar escrito que este río era de los chachi, los Ayapa, pero como Veintimilla lo seguía, yo no sé cómo Veintimilla lo alcanzó y lo mató antes de llegar al palacio de Arondelet, entonces no pudo dejar nada escrito. Si lo hubiese dejado escrito ahí hubiera habido un problema grande por la gente no iba a dejar su finca y tenía a dejarla por dejarla y saber que las tierras Dios no las dejó a una sola etnia o a una sola raza, sino que las dejó a todos para que todos trabajaran (EEVSM 2015, entrevista).

La ancestralidad del territorio y el derecho ganado para los comuneros negros del Cayapas, se regía por la importancia de la tierra como medio para la sostenibilidad de la vida. La importancia de la tierra incluyendo los ritos y mitos vinculados al espacio ecológico hacían de la pertenencia a la tierra una lucha étnica por el cuidado de la cultura, la religiosidad y los valores heredados de los mayores. El territorio de liberación para los ribereños del Cayapas constituía así una nueva forma de arraigo; una doble lucha que se originó desde la liberación de los Reales de Mina establecidos en el Santiago; la búsqueda de resolver el conflicto interétnico con las comunidades indígenas chachis; y la meta de separarse de trabajos de opresión extractivistas por nuevos medios de vida vinculadas a la producción campesina de autosubsistencia.

Todo este camino sitúa la experiencia vivida por los comuneros como la exploración por la apropiación de la tierra prometida. “El mito de la tierra prometida” es para Stuart Hall (2010) desde su análisis sobre la identidad, como el lugar donde las personas se

encuentran unidas, donde nace la historia que para algunos es África y para otros es el Pacífico. En el contexto del presente estudio el río y la montaña forman parte de esta llamada “tierra prometida” la misma que les permite a los comuneros guardar cierto afecto o apego con el cual pueden mantener y construir la identidad étnica.

Figura 3.3 Comunidad Playa de Oro del Santiago. “Desde el río”



Al igual que las familias del río Cayapas, “el territorio de Playa de Oro estaba conformado por casas altas con techos de paja, paredes de caña guadúa y pisos de chonta. No era un pueblo con casas unidas como ahora” (EGAPO 2015, entrevista). Si bien el material de construcción ha cambiado, la estructura e identidad toma elementos persistentes; no hay casas sin catangas, canales, bateas y playadores. Dentro de esta circunscripción espacial, Playa de Oro estuvo vinculada a la Comuna Río Santiago-Cayapas. Por problemas de corrupción y venta de tierras los comuneros decidieron salir de la Comuna e independizarse como medida de resguardo de las tierras.

Los renacientes, las nuevas generaciones no le han dado la importancia a las tierras que le daban los viejos. Prueba evidente la Comuna Río Santiago-Cayapas, ahí está el kit del asunto. Los viejos se sacaron la madre para dejarles el territorio a sus descendientes. La compraron con puro oro, con puro oro la compraron 65 mil hectáreas, la compraron al Estado. La única en el Ecuador y cuidado de Latinoamérica que fue comprada, propiedad privada, imagínese los viejos de esa época con esa mentalidad, sin saber leer ni escribir. Mire el pensamiento de dejar la herencia a sus descendientes. Y esta bendita gente de ahora que ha estudiado los abogados, ingenieros vienen a vender (EANBSM 2015, entrevista).

La Comuna Río Santiago-Cayapas abarca 9 parroquias del Cantón Eloy Alfaro, la mayoría de las comunidades de abajo del río Santiago pertenecen a esta Comuna y son

las que actualmente están devastadas por el pase de la deforestación y la minería. Cabe hacer un paréntesis y rescatar del argumento sobre los territorios de propiedad privada como la Comuna Río Santiago-Cayapas, la mismo que ha sido altamente vulnerable a la expoliación de bienes naturales en un contexto de extractivismo y de organizaciones sociales y políticas débilmente desarrolladas.

La territorialidad que se enmarca dentro de este proceso va en la línea de Montañez, el cual define la territorialidad como el “grado de dominio, conjunto de prácticas y sus expresiones materiales y simbólicas, capaces de garantizar la apropiación y permanencia de un territorio bajo determinado agente individual o social” (2001, 22). La adquisición del territorio como un bien privado permitió en la contemporaneidad la venta y fragmentación de una de las Comunas con mayor relevancia histórica del territorio región del Pacífico. Si bien la titulación colectiva prohíbe constitucionalmente la venta o transferencia de la tierra por parte de los comuneros a otros grupos de interés, es una medida que de igual forma ha sido vulnerada por las empresas privadas y la administración inadecuada por los representantes de los Cabildos.

Ante esta situación se origina una política del lugar al buscar por medio de la lucha por el territorio la consolidación de los movimientos y organizaciones sociales. “La política del lugar puede verse como una forma emergente de política, un inusitado imaginario político en el cual se afirma una lógica de diferencia y posibilidad que construye sobre la multiplicidad de acciones en el plano de la vida cotidiana” (Escobar 2010, 79). En el caso de estudio la organización más importante de segundo grado para las comunidades negras era la Unión de Organizaciones Negras del Norte de Esmeraldas (UONNE). La UONNE estuvo dirigida por representantes tanto del cantón Eloy Alfaro como de San Lorenzo, sin embargo los problemas de corrupción y falta de financiamiento llevaron a la desaparición de la organización en los últimos años.

Actualmente las propuestas políticas se enmarcan en la creación de la “Gran Comarca”, la misma que se define como: “un modelo de organización política-comunitaria, formada por el Pueblo Afroecuatoriano, para lograr el desarrollo humano al que tenemos derecho, teniendo como base la tierra, la organización administrativa y el

manejo tradicional de nuestros territorios y de los recursos naturales que hay en ellos” (De la Torre 2012, 92). La Gran Comarca ha sido un proceso impulsado por líderes y lideresas del Norte de Esmeraldas pero aun no ha cobrado la fuerza política para ser del empoderamiento de las comunidades negras esmeraldeñas. Sin embargo, la búsqueda de una política del lugar que haga frente al cercenamiento y las divisiones territoriales que buscan apoderarse de los bienes naturales.

2. El proyecto SUBIR y la lucha por el territorio

Para ambas comunidades tanto San Miguel como Playa de Oro, la resolución de este conflicto se dio con la ayuda del Proyecto SUBIR. El proyecto Sustainable Uses Biological Resources (SUBIR), fue impulsado por la United States Aid Internacional Development (USAID), en un período comprendido entre el año 1991 y el 2002. Este proyecto buscaba fortalecer las organizaciones locales en cuanto al manejo y uso de la tierra; control de la biodiversidad y comercialización de productos locales; mediación en el conflicto por la titulación de la tierra en las comarcas afroecuatorianas; y la formación jurídica de paralegales como una forma de dar herramientas jurídicas a las comunidad en los territorios (USAID 2011).

El proyecto SUBIR se implementó en el Ecuador en un contexto latinoamericano de neoliberalismo, multiculturalidad y crisis financiera ecuatoriana. Esta época sumada el desplome en los precios del petróleo y del incremento en las estadísticas de pobreza y desigualdad en el país, siguió marcando la ausencia del Estado en las zonas rurales con una reducción en sus facultades por la aplicación de medidas económicas tecnocráticas. El proyecto SUBIR toma en las zonas de estudio gran importancia, al mostrarse esperanzador por un conjunto de objetivos que buscaban fortalecer la economía local y los medios de vida de las poblaciones beneficiarias, reduciendo en gran parte el inicio de las mayores olas de migración del país.

Desde la memoria de quienes vivieron el conflicto interétnico en el río Cayapas, los relatos fluyen de los mayores para quienes la historia quiere seguir el cause del río y no enraizarse en la tierra de quienes han sobrevivido en una lucha constante por mantener

el arraigo. Para San Miguel y sus habitantes, las luchas han sido ganadas por la valentía de sus generaciones, y la defensa del territorio en un frente de defensa común que se opone ante las expropiaciones de otros grupos sociales.

Aquí ha habido algunas luchas porque antes de formar la comuna hicieron una organización entre Majua, Chispero, San Miguel ya que esa organización se llamaba Palizada, porque acá adentro hay un río que se llama así, y me acuerdo que tanta era la pelea que había que los chachis metían al IERAC a medir los territorios y los negros iban que los sacaban de allá para que no midieran, esa lucha fue grande, porque los dejaban sin tierras. Y había guerra, yo me acuerdo, eso era duro. Me acuerdo que Nelson decía que el IERAC entraba a medir y ellos se organizaban y de allá los sacaban. Mire que mi hermano Nelson trabajaba era guarda parques en el medio ambiente y cuando vio que no podía defender las tierras trabajando en medio ambiente renunció y se reunió con la gente para luchar. Era un gran líder mi hermano, es una pena que todo lo que haya hecho quedo así (EANBSM 2015, entrevista).

La historia de la Organización de la Comuna fue una lucha grande por el territorio porque los chachis querían sacar a los negros de acá. Entonces ahí fue una reunión con Nelson, Alberto en Guayaquil se reunieron todas las comunidades junto con el Proyecto SUBIR que fue el proyecto que ayudó hacer las comunas de las comunidades, ya las organizaciones comunales y ahí estuvo luchando mucho el hijo de la viejita Marina, Jacinto Fierro que ayudó mucho a las comunidades a organizarse a medir las tierras. El problema era que la lucha era entre todos los indígenas, y los chachis son muchos más que nosotros los negros, ellos se llevaban mucho territorio, ellos pusieron en la lista a los que vivían en Canandé, a los de Esmeraldas porque eran descendientes de este río, por eso se llevaban bastante tierra. Entonces Nelson y Alberto pusieron en lista de los descendientes de acá que vivíamos en Quito Guayaquil, bueno fuera de acá entonces tuvieron la oportunidad de agarrar más tierra. Aquí en San Miguel era poquísima la tierra que daban y con esa habilidad se pudieron obtener más monte, más territorio ahí si a cada socio le tocaba 25 hectáreas de territorio y toda la tierra se hizo comunal para que nadie pueda vender (GFSM 2015, grupo focal).

A partir de este diálogo no solo se visualiza un despliegue de territorialidad en cuanto a la aplicación de estrategias que garantizan la apropiación del territorio por un sujeto colectivo, sino desde una territorialidad ligada a relaciones de parentesco y formas de vida de los sujetos (Escobar 2010). La lucha por la tierra desde la relación de pertenencia que implica la ancestralidad, se refiere no a la prioridad de asentamiento en el área geográfica, sino a los años de vida y nuevas generaciones que resguardaron y trabajaron ese espacio, justificando el grado de poder de los sujetos que incidieron y siguen incidiendo en la transformación del territorio (Montañez 2001).

Las confrontaciones y luchas interétnicas entre el pueblo negro y la nacionalidad indígena chachi no es reciente. Desde la llegada de los cimarrones en búsqueda de

tierras lejanas a la esclavitud las confrontaciones crearon “condiciones poco favorables para el desarrollo inicial de una complementariedad cultural con los pueblos aborígenes, constriñendo a los grupos africanos a desarrollar estrategias que les permitieran obtener ventajas y conquistar territorios” (Yépez 2010, 89). Tras el conflicto por la tierra y los linderos entre los chachis y los negros, los conflictos interétnicos se dan en el tema ambiental tras las invasiones a causa del extractivismo.

Los comuneros de San Miguel han sido considerados en las últimas décadas como el “reloj despertador” de las demás comunidades a lo largo del Río Cayapas, no solo por su lucha contra los mineros o madereros, sino porque se han enfrentado a invasores que hubiesen terminado desplazando a los indígenas de sus tierras. Si bien la lucha por el territorio y el ejercicio de la territorialidad para los comuneros negros fue un frente de defensa ante la pérdida de aspectos ligados a la historia, reconociendo en la historia el origen y sentido de la vida, la territorialidad muestra un sentido de apropiación del espacio en su conjunto, del río como ente biofísico y de los demás seres que lo habitan como parte de ese sistema con el cual las comunidades han interactuado históricamente.

Desde el relato de los participantes del Grupo focal en San Miguel, el proyecto SUBIR fue a mediar el conflicto el mismo que pagó 20 dólares por familia con el objetivo de que se pusieran los límites y con ello establecer un acuerdo con los indígenas chachi. Tomando como referencia el valor de la ancestralidad lograron obtener 1775,20ha las que están actualmente bajo el programa de incentivos para la conservación, Socio Bosque.

De ahí cuando hicimos todo eso fue que pudimos sacar el título porque no se podía tener una comuna sin título, para tener una comuna teníamos que primero tener el título, de ahí es que salen las comunas porque en Asociaciones se saca un poquito de tierra, pero la comuna se da por el Lote de tierra, entre más tierra se tiene es que se puede hacer una comuna, entonces así hicimos con la tierra y los habitantes. Nosotros no teníamos ni cédula, tuvimos que ir a Borbón en una canoa del proyecto, de ahí en una ranchera toditos unos adentro otros arriba estuvimos en la Casa cultural de Borbón, de ahí a las cinco de la mañana a Esmeraldas, todito el día allá hasta que retiramos la cédula en Esmeraldas de ahí a dormir a Borbón y de ahí la lancha del proyecto SUBIR nos trajo a todos, como 30 personas. Entonces de ahí con el número de cédula se armó la Comuna (GFSM 2015, grupo focal).

En el caso de los comuneros de Playa de Oro, el proyecto SUBIR no solo ayudó en la separación del territorio con la Comuna Río Santiago-Cayapas, sino que generó una nueva visión del territorio desde la creación del hotel comunitario y con ello la llegada de turistas a quienes les siguen ofreciendo recorridos por los atractivos turísticos del lugar, reforzando la economía local con los ingresos del hotel. Al igual que en Playa de Oro, en San Miguel el proyecto creó un hotel comunitario, el mismo que ahora es fortalecido con el dinero recibido de los incentivos a la conservación de Sociobosque.

La tierra y el río más que un espacio de conflicto, ha sido un sustento y una forma de vida para las comunidades negras e indígenas. Proyectos como SUBIR y La Gran Reserva Chachi por medio de los mecanismos de acción de la cooperación internacional, fueron en primera instancia un acercamiento que toca los temas de fondo de las comunidades rurales de la Zona Norte, en una época altamente problemática en cuanto a la economía local y nacional, y las condiciones de vida que hacían de la apropiación del territorio un patrimonio y un mecanismo de arraigo legal desde las leyes convencionales.

3. El lugar del territorio en lo global

Figura 3.4 “Esta soy yo, me llamo Lissett”



El lugar es un término que evocaría a pensar donde se ubica el territorio de una comunidad dentro de lo global en un sentido geográfico. Sin embargo, partiendo del

análisis en el cual los territorios históricamente han estado articulados al mercado por medio de la producción de mercancías, el lugar es el resultado de la coproducción entre los pobladores de las comunidades y el medio ambiente en el cual han habitado, insertando los territorios dentro de paradigmas globales que intrínsecamente presentan contradicciones.

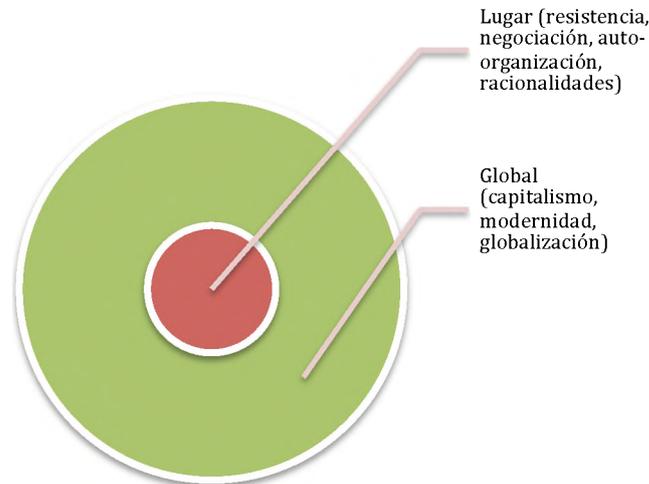
Este lugar no presenta fronteras, más bien el territorio se articula a lo global en el despliegue de fronteras indefinibles, que en el caso de comunidades negras con orígenes compartidos con otros países, hacen del lugar un espacio extensivo con características del occidente interiorizadas por la población. Estos “lugares globales” o “lugares globalizados” como los de la Zona Norte de Esmeraldas, han fortalecido sus potencialidades ambientales por medio de la identidad cultural, pese a que el lugar se muestra articulado a las hegemonías, pero también a la resistencia hacia ellas (Biersack 2011)

La gente antes se mantenía con lo que salía de la tierra y no había tanta cosa, sin embargo ahora la gente quiere monton para lujo. Antes uno llegaba a Playa de Oro y las casas eran de pambil, de caña guadua ahora la gente solo quiere lo moderno, cemento, buenas lozas, juego de sala, osea comodidades, cocinas de horno entonces ahí se va. Los que hicieron buenas casas, neveras y ahora coman casa coman nevera, es triste que los niños se vayan a la escuela sin con que darle el desayuno. Y yo ahorita tengo material para arreglaar mi casa porque es de madera es como que la misma revolución te exige y tengo que hacerlo, asi es la cosa. No es fácil (EMAPO 2015, entrevista).

La gente que vive alejada de los centros poblados conserva sus tradiciones. La carretera hace daño. Hemos querido implementar ferias agroecológicas, los mineros llevan costumbres de agroquímicos o los manabas en las partes altas del Cayapas, pero la gente poco utiliza porque no sabe el uso (ELOCP 2015, entrevista).

Desde el discurso de los entrevistados se puede entrever sus visiones del territorio que integran el *continuum* cultural y ecológico del Chocó; es a la vez territorio marcado por la pobreza y desigualdad que se han establecido en la región desde la misma lógica de subordinación y expoliación de recursos naturales. Las relaciones más amplias de vínculos transnacionales que abarcan a estas comunidades rompen con una visión del lugar situada y le dan una estructura más amplia y compleja, donde el capitalismo que se deriva de zonas altamente biodiversas y económicamente potenciales, son el origen de las disputas por el capital, la modernidad y el Estado (Escobar 2010).

Figura 3.5 Fuerzas que configuran el lugar en los territorios negros



La visión del lugar en lo global pasa por la disputa de fuerzas internas y externas como lo aborda Escobar, las mismas que son reprimidas o fundamentadas con base en la identidad de la población. En el caso del nuevo proyecto del MAGAP que intenta por medio de estrategias productivas dinamizar la economía de la zona, se observan las interacciones de las fuerzas globales que buscan articular los territorios con la globalización, el comercio y la agroindustria, las mismas que traen consigo nuevas dinámicas de modernidad y desarrollo económico. En comunidades, las racionalidades de la población se mueven entre la tradición y la apertura económica a nuevas dinámicas que esperan poder reemplazar el extractivismo forestal por la producción comercial de un monocultivo para ellos rentable y siempre demandados como lo es el cacao.

Las estrategias de negociación y autoorganización permiten en cierta medida generar un consenso que de cierto equilibrio a las relaciones sociales y económicas internas, considerando la conservación y los medios de vida tradicionales, como una forma de mantener la esencia que los hace pertenecer a ese sitio de arraigo o asentamiento. El cambio de visiones que trae consigo lo global sobre el territorio, hace del lugar un espacio en constante transformación. Tal como las identidades que no son estáticas sino que se van moldeando, asimismo los lugares hacen de este nodo de articulación local-

global (Biersack 2011) un eje de constante dinamismo que permea para ambos puntos geográficos las estrategias dispuestas por el sistema-mundo dominante.

4. Representaciones del territorio: continuidades y rupturas

El territorio tras procesos históricos de lucha, apropiación, conflicto y reapropiación ha experimentado no solo reconfiguraciones espaciales, sino de las visiones y sentido de identidad que emana el espacio con sus características geográficas, sociales y ambientales. Tras la lucha por el territorio la comunidad de San Miguel en el Río Cayapas pudo obtener 1775,20ha de tierras que fueron cedidas por las comunidades indígenas chachis con quien estuvieron en conflicto. La ubicación de estas tierras no está en el mismo lugar de asentamiento de la comunidad, sino en un espacio externo a ella.

Luego los chachis dijeron: a ustedes los negros los vamos a poner de allá de ese lado, pero ellos van a quedar parcelados por el lado de afuera y los negros al lado de allá, pero nos hicieron un bien porque nos dieron las mejores tierras. Entonces por acá limitamos con Chispero, Zapallo, Cespi, Jeyambi, y por acá Barbudo por un lado y Estero Vicero entonces todas esas tierras nos la dejaron a nosotros pero lo que ellos nunca pensaban es que nosotros a esas tierras les íbamos a sacar provecho (GFSM 2015, grupo focal).

Desde el discurso de los comuneros de San Miguel, quedar parcelados fue separar la comunidad de las tierras que se les fueron otorgadas por el derecho al territorio. Esas tierras que parecen ser lejanas pero que guardan un sentido de apropiación y de historia, son las que ahora “les sacan provecho” por medio de la conservación y los incentivos otorgados por el Programa Sociobosque. En este sentido se puede comenzar a hablar de territorios fragmentados, no desde la visión Estado-comunidad, sino tierra comunidad, donde se producen territorialidades que clasifican el territorio en un sentido de propiedad convencional con diferentes racionalidades.

Figura 3.6 Cartografía social de San Miguel del Cayapas



El mapa cartográfico elaborado por los jóvenes de la comunidad de San Miguel del Cayapas, muestra el sentido de “parcelamiento” o de fragmentación que permite comprender las distinciones intracomunitarias que se hacen en cuanto al territorio. Una parte es concebida como el sitio de asentamiento desde donde según la imagen se pueden apreciar los espacios sociales como el río, la piragua, las dos canchas deportivas, el hotel comunitario, la escuela, la iglesia y la escalinata frente a la cual se sitúan la mayor parte de las casas. Del otro lado de la comunidad frente al río está un árbol que hace representación a “la otra parte del territorio” o el “área de Sociobosque”. “El lado de allá es Sociobosque pero ¿usted dijo que dibujemos el territorio no?” (TMPSM, 2015, taller cartográfico). Para los jóvenes de la comunidad, el área de Sociobosque es la tierra que está arrendada al Gobierno por conservación. Cabe rescatar que ellos no vivenciaron el conflicto por la tierra que experimentaron los adultos y adultos mayores de San Miguel.

¿Los jóvenes que acá vayan a pelear su territorio? No los veo, no los veo. Aquí el que se estudia hija para afuera, se va. Por los viejos, por los mayores, por los mayores es que no han entrado mineras acá, no han entrado madereras, no han entrado a explotar el bosque, sino esto ya lo hubieran botado, ellos siempre pelean por sus terrenos que no sean contaminado el aire (HVRAPO 2015, historia de vida).

A diferencia de San Miguel que tuvo que reconstruir su historia en otro río y frente a otro grupo social, Playa de Oro se ha mantenido históricamente en su territorio, aunque algunos investigadores debaten el sitio de asentamiento original. El territorio de Playa de Oro corresponde a un área de 10.400 hectáreas ubicadas desde el nacimiento del río Santiago pasando por la comunidad unas cuantas vueltas que terminan en un punto llamado “Cogería”. El territorio de Playa de Oro ha llevado una historia altamente marcado por la minería y las religiones que con modificaciones constantes trata de mantenerse ante las llegadas constantes de la modernidad.

Figura 3.7 Cartografía territorial de Playa de Oro del Santiago



La ilustración (Figura 3.7.) intenta recoger las percepciones de los comuneros en cuanto “todo hace parte del todo”, y cada elemento que forma parte del territorio de la comuna guarda un legado histórico y un motivo de resguardo y cuidado. Las áreas identificadas recrean el concepto de Haesbaert sobre la reterritorialización o contención territorial, en las cuales a partir del mapa se puede identificar los espacios de apropiación destinados a las prácticas económicas de autosubsistencia, comercio y conservación.

“As terras de Playa de Oro, diz Don David, bem como seus bosques, sempre foram concebidas sob uma perspectiva ecológica que entende todos os seres como constituintes e imprescindíveis de um só mundo. Há, assim, o entendimento de uma concatenação de partes integradas e complementares, em um constante fluxo de relações interdependentes. Dito de outra forma, a floresta não é um ente separado do homem, não se pressupõe uma exterioridade a essa associação, mas um vínculo – metonimicamente sugerido como a vida. É a vida, inexorável a todos os seres vivientes, que sustenta esses fluxos” (Lobo 2010, 252)

Si bien la ilustración (Figura 3.7) plasma gráficamente ciertos entes que representan parte del imaginario social en cuanto al territorio, los aspectos geopolíticos establecidos mediante la titulación y la medición de las tierras, se desdibujan en cuanto a las concepciones espirituales y los significados ancestrales de la montaña y los seres que en ella habitan.¹⁹

4. Territorios bajo presión: avance de la frontera extractiva

Tanto el río Cayapas como el río Santiago han experimentado la entrada y salida de empresas mineras desde el siglo pasado.²⁰ El oro como se mencionó en el capítulo anterior, ha sido parte de la economía local desde la época colonial, razón por la cual su extracción de forma artesanal ha sido más que un medio económico, un símbolo de cultura e identidad. Sin embargo en el contexto actual neoextractivista, la extracción del recurso ha ido más allá del socavón y la actividad conocida como “playar” a orillas del río, para introducir modelos extractivos de un mayor nivel tecnológico como las dragas, canalones y retroexcavadoras.

Los territorios de las comunidades negras del Pacífico han experimentado los efectos de la minería contemporánea en uno de los recursos más importantes para la vida humana, el agua. “Mientras se sube por el Río Cayapas con destino a San Miguel es recurrente ver los esteros o brazos del río con una tonalidad altamente turbia que se entremezcla con el gran río Cayapas” (Diario de campo San Miguel 2015). Las percepciones locales en cuanto a la contaminación tienen un mayor énfasis en las comunas negras pertenecientes a la Comuna Río Santiago-Cayapas.

Esa agua algo má guardaba, pero ahora me da pena, é como este río Zapallito, día y noche zucio. Eze Zapallito ma debajo de Telembí para zucio día y noche. Pasaba por ahí un día y penzé voy a comé un tapadito de guaña que miz zija me guardan, la que trabajan ahí no ve que ellas tienen su atarraya, pero cuando llegamo: Zapallito zucio y ni una guaña, el resto clarito y todo zucio, eze día habían zacado oro, ahí han zacado harto oro. Por allá se metieron por el Santiago y de ahí han llegado al Zapallo. Pero a Zan Miguel no llegan, acá esta el muro de piedra. A mi la pena que me da ezque ezo daña los ríos, las playa. La gente de Zapallito dizque tiene que zubi con olla por una montaña

¹⁹ Este tema se aborda a profundidad en el capítulo 5.

²⁰ En el capítulo de contextualización se detallan las antiguas concesiones mineras en el área en el siglo pasado.

por un potrero para traé el agua pa coziná porque zucio, zucio. Es que allá primero entraron las maquinarias de madera, luego las de el oro, allá están acabando con todo (HVEFSM 2015, historia de vida).

Estas percepciones sobre la contaminación son de gran importancia en la toma de decisiones a nivel comunitario y a nivel de las otras comunidades del río, en cuanto valorizan el patrimonio natural frente a los intereses económicos globales. El extractivismo pone a la naturaleza, las poblaciones, su cultura y la economía local en manos de las fuerzas globales, las mismas que buscan objetivar el lugar. “El paisaje y el lugar como entidades vivenciadas y profundamente históricas” (Escobar 2010, 46), reproducen mecanismos de control en el caso de San Miguel del Cayapas que se fortalecen desde la lucha ganada en cuanto al territorio para evitar una pérdida posterior por extractivismo o concesión.

En mayo del 2013 el programa “Ecuador a tu alcance” conducido por Fernando Ehlers publicó un reportaje sobre Playa de Oro teniendo como enfoque la conservación y los medios de vida de las comunidades negras de las tierras bajas del Pacífico. A más de las diferencias en cuanto a las estructuras de las casas, el material de construcción y los espacios comunes, la comuna tendría hace dos años una vinculación al extractivismo del oro como parte de la economía local de una forma artesanal, que se visualizaba diferente al de las comunidades negras aledañas que presentaban los estragos de la minería industrial.

“Aquí sacamos el oro artesanalmente, quiere decir con bateas, playando. Río abajo las comunidades han vendido su tierra para que grandes maquinarias y tóxico mercurio consigan hacer en horas lo que antes tardaba días de playar. Pero los habitantes les han dicho no a la tentación de la minería industrial porque conocen de sus terribles consecuencias que han devastado gran parte del bosque esmeraldeño. Ellos han decidido conservar y mantener su bosque en pie y apostarle al turismo (Ecuador a tu alcance 2013, Parte III)

Sin embargo hoy los cambios son visibles, la comunidad ha iniciado actividad minera industrial estableciendo acuerdos de extracción del metal en el primer punto de su territorio conocido como “Cogería”. Este sitio guarda una historia minera de gran relevancia en la memoria de todas las generaciones nativas de Playa de Oro, los cuales desde el siglo XX mantienen este relato como un momento histórico que marcó la búsqueda constante de libertad del pueblo negro ante formas de esclavitud y opresión.

Cabe mencionar que el territorio de Playa de Oro fue el sitio de asentamiento de la cultura precolombina “La Tolita”, conocida nacionalmente por uno de los mayores hallazgos de orfebrería nacional, la “máscara ceremonial de la cultura La Tolita” símbolo del Banco Central del Ecuador.

Según la historiadora Rocío Rueda Novoa (2010), el Real de Playa de Oro en 1826 tenía tres cortes mineros denominados: Medio Mundo, Tres Mercedes y la Candelaria. A estos tres cortes se suma el de Playa Rica que sale constantemente del discurso de los mayores de la comunidad. “Hoy Medio Mundo es un hueco profundo en el monte cerca del colino de Gina Caicedo, hace una guarida de los nuevos forestales y especies florales y frutales que han brotado de un antiguo socavón de minería esclavista” (Diario de campo Playa de Oro 2015).

Aquí en Playa de Oro antes había los esclavos en las minas, pero toda esa gente era extranjera, eran venidos de Barbacoas para trabajar en estas minas de aquí de Playa de Oro. Estos esclavos eran venidos de Colombia por que en esa época Colombia y Ecuador eran un solo territorio. Después cuando se separó Colombia con el Ecuador y crearon esta República del Ecuador fue que se separaron y pusieron los límites allá donde ahora está la raya. Pero en ese tiempo todo esto era Colombia. En ese tiempo fue que el amo Valdez llegó aquí, directamente a ser amo y ya fundó su trabajo en la mina. Él fue el que implantó la esclavitud aquí en esta zona y la gente era directamente esclava, esclava. Los esclavos vivían aquí en el sitio de Playa de Oro y de aquí iban todos los días a trabajar a la mina, que era allá abajo en un sitio que se le dice Medio Mundo, ese era el nombre que los viejos le dieron a la mina grande. El amo Valdez los marcaba, la marca era para que los esclavos no se fueran a ir de aquí de esta mina. Los viejos cuentan que les cortaba el pelo de los dos lados de la cabeza y el pelo no les nacía en ese lugar, esa era la marca que los esclavos de aquí de estas minas, tenían. Ellos eran esclavos de lo que se dice esclavos, el amo Valdez no les daba nada, lo que les daba era tregua, solamente para que siembren su maíz, su yuca, su rascadera y su plátano, pero él amo no les daba nada, nada, nada de pago por el trabajo de la mina. Ellos eran esclavos, lo que se dice esclavos. Los antiguos cuentan que por la tarde quebraban el maíz y de madrugada tenían que levantarse a molerlo para hacer los envueltos para comer cuando estaban trabajando en la mina. Como trabajaba el hombre, tenía que trabajar la mujer, la que tenía hijo, tenía que estar con el muchacho chumbado y amarrado en la espalda y trabajando. Era forzosamente que se trabajaba para comer, la ley era tragar y enseguida vamos al trabajo. No había descanso para nada. Dicen que a veces, llegaban de noche a la casa mojaditos entonces tenían que estrujar la ropa, ventearla y ponerla a secar para ponérsela al otro día de madrugada. Los chiquitos que iban naciendo, también iban a la misma esclavitud que tenían el papá y la mamá, esa esclavitud no se terminaba nunca (Segundo Ayoví, 1978).

Desde el relato de Segundo Ayoví se pueden tomar en cuenta dos puntos altamente relevantes. Los lazos de parentescos transfronterizos que existen entre las comunidades

negras del norte del Ecuador y del sur de Colombia desde la instauración del sistema de esclavitud fundamentado en el extractivismo, y la esclavitud como una forma de trata denigrante contra las personas de piel negra que integraba tanto a hombres como a mujeres de distintas edades. La piel desde el nacimiento marcaba un triste destino. El capitalismo se aposentaba en las pieles negras que migraron de un país a otro, teniendo como objetivo la sobrevivencia al sistema esclavista y la esperanza de un futuro en libertad.

Yo me crié con un señor que era de apellido Estacio, este señor era el yerno de Manuelito, la mujer de este señor era la hija de Manuelito. Este señor que me crió a mí, me conversaba como era el trabajo de la mina, él decía que: El trabajo primero era con barra y había una pila de agua y la abrían por un tubo de pambil que tenía un tapón. Entonces cuando la abrían, ese chorro de agua, iba lavando la tierra de abajo para arriba. A esto los mayores le decían “dar caída”. El decía que los unos metían la tierra y los otros iban amocafriando. Entonces el oro iba asentando al plan y la lavanza, iba corriendo por encima, entonces cuando ya allá en la cabeza pelaba y estaba amarillando el oro, entonces los otros iban haciendo la lavada con las bateas. Este señor, y también los mayores cuentan que este amo Valdez sacaba por quintales de oro en cada una de las lavadas y todo ese oro lo guardaba en la mina. Entonces, un día, unos de los que trabajaban allá en la mina con el amo Valdez, dijeron: “vamo a robá oro de la mina”. Pero como no podían ir solos a la mina, entonces lo buscaron a este Manuelito que como digo era bien querido del amo (...) (Segundo Ayoví 1978).²¹

El relato del Amo Valdez más que una forma de esclavitud, refleja las formas de dominio y opresión que se ejercían sobre el territorio y sobre los cuerpos de los habitantes de Playa de Oro, la misma que llevaría a pensar en el cambio de actividad económica que no evoque a un pasado trágico y humillante para las poblaciones negras del río. Sin embargo la historia y la economía global ha inscrito geográficamente a las comunidades de este río en la minería, que se extiende cada vez más teniendo como límites temporales las áreas o reservas naturales, las áreas bajo convenios de conservación, y cierto idealismo conservacionista de un pequeño grupo de comuneros que prefieren realizar un extractivismo artesanal.

²¹ La historia completa del Amo Valdez está en Anexos.

Figura 3.8 Área para la extracción aurífera en Playa de Oro



Los convenios establecidos con los mineros para los comuneros de Playa de Oro, es de gran diferencia a los que se establecieron con las comunidades aledañas o “comunidades del aire”, por lo cual no perciben la actividad como en un nivel alarmante. El nivel de territorialidad de Playa de Oro articulado a su alto nivel de liderazgo juvenil, permite que el poder sobre el territorio se traduzca en los mecanismos de control de la actividad minera, sin dejar que la minería tome control del territorio. Las experiencias de comunidades cercanas donde la minería no solo reubicó casas y cementerios, sino que acabó con gran parte del territorio donde ahora es imposible cultivar, permiten la búsqueda de colocar límites a la minería que se muestra como prometedora a las necesidades básicas de la zona. Es inevitable dejar de pensar que la minería y el extractivismo intentan arrancar el territorio de las manos de los comuneros para posteriormente devolverles tierra muerta y espacios inhabitables por medio de convenios y ofertas laborales a los habitantes de la zona.

Estos acuerdos extractivos consisten en la obtención de ingresos por la comunidad por medio de las ganancias de un corte creado frente a tres que realiza el agente minero. Además se permite el acceso de los comuneros de Playa de Oro y de las comunidades

negras del Santiago a “playar” en los cortes que hace la minera, actividad que representa la mayor parte de los ingresos familiares de la comunidad.

Figura 3.9 “Yuleisy” playando en Cogería, Playa de Oro



Es un caminar constante y ágil el que llevan las mujeres y jóvenes al ir a la mina en las mañanas o al caer la tarde en épocas de auge del mineral. A la mina se va con la batea, el limpiador y un tarro recolector. Además es necesario usar botas, un buen sombrero, mucha agua, comida, linternas, y un bordón o bastón que ayuda a superar los estancamientos de las botas con el lodo. El camino hacia el corte donde están playando ahora está a 45 minutos de la comunidad, el encuentro con las profundas huellas y con la húmeda montaña es agotador. “A 5 minutos desde la montaña se escuchan las aterradoras máquinas y al llegar, se observa un panorama desalentador” (Diario de campo Playa de Oro 2015).

“En la mina hay 13 personas, el sol y las fiestas de pentecostés no permiten playar a todos los comuneros” (Diario de campo Playa de Oro 2015). En los días que no tienen vinculación religiosa es común ver a unas 60 personas playando en Cogería. Las percepciones sobre el ambiente y la territorialidad entran en juego al momento de tomar decisiones sobre los meses de permanencia de la minera en el territorio:

¿Usted se preguntará por qué un pueblo que se llama conservacionista hace minería? Las necesidades son fuertes, mire nosotros vivimos acá, usted nos ve caminando, riendo pero o sea somos fuertes, porque el peso que cargamos de la pobreza no es fácil, no es fácil. Tenemos hijos que estudiar, tenemos una familia que mantener, entonces no es fácil. Mire dónde tenemos la minería, en este sector acá de Cogería, por no afectarnos nosotros y que no tenemos amenazas de harta minería, tenemos amenazas de maderera y nosotros no y no y no, ahí nos aguantamos, acá ya nos vemos como obligados. Nosotros estuvimos haciendo un proyecto de la ENAMI, hicimos todo, llegamos casi hasta allá a conseguir las máquinas. Pero póngase a analizar y si nos ponemos a analizar justamente lo que estamos hablando, nos quedamos sin bosque porque vamos a tener el Estado aquí mismo, y la gente se va a dedicar solo a la minería, a la minería y a la minería. Y la minería es tierra, es explotar, tierra, tierra y tierra. Entonces después ya dijimos no, ese proyecto dejémoslo ahí, el proyecto está con todo si lo queremos hacer, simplemente le damos la vueltila y ya está, pero por esa situación no queremos porque de pronto la gente van a decir tu tienes cacao ponte a cultivar tu cacao y no, pero si es que acá tengo plata (oro), no le interesa (GFPO 2015, grupo focal).

La minería en la zona no se ha realizado de manera ilegal solamente, la ENAMI ha mostrado su presencia en un estudio avanzado que tiene por objetivo concesionar parte del área para la ejecución del proyecto minero “Río Santiago” y “Tola Norte”; estudio para el cual los comuneros no han presentado resistencia sino más bien estrategias de negociación.²² En ese sentido el extractivismo si bien fue considerado “una actividad negativa” de la cual pensaban mantenerse aislados, ha sido una actividad que genera cierto declive en valores, cultura, formas de vida y se adentra en los territorios de las comunidades por los puntos débiles y los nuevos requerimientos tecnológicos, a más de sus necesidades en cuanto a vestuario, alimentación, salud y educación.

Desde los tiempos del Amo Valdez a inicios del siglo XX la minería ha pasado a lo largo de todas las comunidas del río Santiago. En el río Cayapas la minería aun no se muestra con una presencia devastadora o alarmante. En las partes altas del Cayapas la lucha con las dragas e intentos de invasión minera son constantes. La minería ha buscado diferentes estrategias para adentrarse en los territorios de las comunidades indígenas chachi y negras, siempre encontrando mayor resistencia en las comunidades negras como San Miguel consideradas “guardianes del bosque”.

²² La ENAMI por medio de la SENPLADES y Ecuador Estratégico han establecido en la zona estos dos grandes proyectos con una inversión de 10,9 millones de dólares destinados al estudio de exploración avanzada para definir una explotación minera sustentable. Cabe mencionar que el estudio se plantea en la zona en el 2014, tras pronunciamientos desde el año 2011 que desde el gobierno central pretendían frenar la extracción ilegal del oro. Actualmente solo el territorio de Playa de Oro y unas mínimas tierras río Santiago abajo hicieron parte del estudio que no termina de frenar la minería ilegal en la zona.

Cayendo la noche y con un sonido alucinante de insectos nocturnos visité a Eladio Valdez y su esposa. Eladio es uno de los primeros dirigentes de la comuna de San Miguel, de religión evangélica, padre de tres hijos que viven en Esmeraldas y campesino dedicado al monte y su colino. El discurso de Eladio en cuanto al territorio lleva expresiones de lucha, orgullo y satisfacción, no solo por haber vivido cada etapa de formación de la comuna, sino de estrategias de protección y resguardo como de valores inculcados por los mayores. Para Eladio, una de las grandes amenazas para el territorio es la minería y el espejo de ello son los estragos causados en el río Santiago del cual sienten una profunda tristeza. La minería de cualquier tipo es contaminante y alarmante, genera estratificación y por tanto introduce desigualdad social dentro de las comunidades, a las cuales termina desintegrando. Un encuentro histórico con la minería llegó al Cayapas de mano de la compañía STIC, la cual los comuneros recuerdan con gran frescura en su relato.

A'í han venido dos minera'. De esas dragas 'e nosotros ya estamos canso. Esa minera Stic era una minera grande, estadounidense eran eso gringo, ahí andaban dos estadounidense, un 'olombiano y un guaya'o, andaban ahí en esa 'ompañía. 'on la minera hubo una fuerte lucha, era una minera 'e ya venía 'oncesionada 'on 1.105 hectáreas, desde a'í era el punto rojo para arriba. Por eso es 'e me decía el duro. Jean llamaba el dueño: ¡tú vas a ser el jefe!, tú me dices este hombre va a trabajar, yo lo llevo, llenándome la 'abeza a mi 'omo 'e si yo fuera un ignorante, a'aso 'e ellos 'e iban a traer su 'ompañía iban a necesitar 'e yo les trajera gente [expresión de ira]. Ellos vinieron después de 15 años de haber tomado las pruebas, andaba yo, andaba la finada mi mamá, andaba Isabel, andaba la finada Eliodora todo eso las viejita andaban, yo andaba 'on una barra 'obando sa'ando y las mujeres playando, así era. Nos pagaron 10 mil su'eres diario y tuvimo y tuvimo así 'omo tres o dos días. Las muestras se las llevaron y a los 15 años vino resucitando el gringo, mire como es la 'osa [expresión de sorpresa]. Y el man se había ido al Ministerio de Energía y Minas y el Ministerio de Energía y Minas le había firmado, le había 'oncesionado por eso el decía estas tierras son mías, a'í nadie entra por'e yo disparo [expresión de decepción]. Si hermana vea yo me senté en el hotel, arriba en el 'omedor, ellos eran 'uatro yo me senté en la mitad, el guaya'o a la derecha, el 'olombiano a la izquierda, el un gringo estaba parado así y el otro gringo estaba parado más allá. Una pistolísima, ellos andaban armados pues. Hermana y 'uando ya me hicieron la pregunta ya pue me empezaron a decir de ese proceso yo les dije 'laro ustede no pueden pasar, yo les dije ustedes no pueden pasar ¿sabe por 'é?, por'e en el tiempo 'e ustedes vinieron estas tierras estaban solas, desoladas, botadas, ahorita estas tierras tienen títulos comunitarios ya, y ahí ya no le gustó al gringo y yo le dije usted tiene 'e 'onsultar, ustedes no pueden entrar así. ¡Ah! que esas tierras eran de él, 'e esas tierras estaban concesionadas y 'e él ya había pagado un poco de plata. Le dije 'e esos no eran problemas míos y yo así solo de dirigente entre los 'uatro, solito les dije: ¡No van a poder pasar! Primero tienen que ustedes ir hablar con la UONNE, la UONNE era la Organización de segundo grado de nosotros y luego

con la de los chachis, con las dos tienen que hablar ustedes, si las dos les dan permiso pueden pasar, yo le dije de frente y de ahí tiene que regresar. ¿Dónde se consiguen estos señores? Le dije vea váyase a Borbón busque la UONNE y a ellos pídale información de la FECCHE y así fue. Al otro día se fueron a la UONNE hablaron con Alberto, luego con Freddy que era de los chachis y hermana esos gringos no se quedaron tranquilos, tuvimos que ir a la corte en Esmeraldas ellos con su abogado y nosotros con nuestro abogado, también metió la mano el Obispo de Esmeraldas Mons. Arellano y mire los sacerdotes de Santa María nunca se metieron en el problema que teníamos los chachis con los negros, ni nunca nos ayudaron en el problema de la minera solo el obispo. En la corte de Esmeraldas les ganamos, ellos con su abogado y nosotros con el nuestro. No se conformaron y se fueron al congreso allá fuimos y también le ganamos si oyó [expresión de alegría]. Eso fue por los noventa. ¡Hermana y así le ganamos! Luego vinieron al tiempo con un portafolio de plata, portafolio de plata (EEVSM 2015, entrevista)

Del discurso de Eladio Valdez, se pueden entrever varios argumentos importantes entre ellos el período de exploración de la Compañía STIC, cuando todavía había otorgado el derecho al territorio colectivo a las comunidades negras de la Zona Norte de Esmeraldas y el encuentro entre distintas racionalidades y pensamientos que se intentan sobreponerse a los derechos de las comunidades, hacen de la territorialidad la búsqueda del ejercicio de diferentes grados de dominio territorial que garantice el control del territorio ante sujetos externos que buscan crear un ambiente de fragmentación o despojo.

Cabe mencionar que no todos los sujetos que ejercen este dominio lo hacen en pro de la defensa del territorio. Tomando como eje el río Cayapas, las comunidades aledañas al proyecto minero planteado por la empresa STIC estaban de acuerdo con la llegada de la empresa. “Nosotros aquí nos peleábamos por las mineras y la gente de abajo sabe que decía: que era bueno que las mineras ingresaran porque iban a dejar plata, empleo, ingresos todo eso, y mientras nosotros sacándonos la madre acá y San José esas comunidades allá diciendo que de por gusto no dejábamos entrar las mineras” (EEVSM, 2015, entrevista). Los actores que entran en juego en la toma de decisiones no suelen mantenerse inmóviles ante los discursos y negociaciones. Si bien hay un sentido de control del territorio, de conocimiento en cuanto a la contaminación que se deriva tras la actividad minera y de los demás procesos sociales que se desencadenan como el desborde de la violencia, las debilidades sociales y los valores que se van moldeando tras la influencia migratoria, crea una inestabilidad que permite ver en la minería un

posible nuevo auge económico que puede ofrecer soluciones a las problemáticas históricas sociales que se afectan diariamente.

Otro de los argumentos claves que aparecen en el discurso es el derecho de concesión minera que otorgó el Estado ecuatoriano a la compañía STIC por las 1.105 hectáreas en las partes altas del río Cayapas donde se encuentra asentada la comuna de San Miguel. En este caso el derecho al territorio y su posterior reconocimiento constitucional, dan mayor poder a los comuneros en la defensa del territorio y aumenta en los mineros estrategias de cooptación o de la creación de un ambiente de violencia que termina intimidando a los habitantes ribereños. Sin embargo el liderazgo y cohesión comunitaria en San Miguel crean un sentido de poder que se transmite a las demás comunidades y hacen de la lucha ante la minería, un mecanismo de protección permanente del territorio y los medios de vida de las futuras generaciones.

Ahora han venido esas artesanales 'e tampoco no 'eremos nada de esas 'osas, po'e si nosotros 'eremos 'ompramos una y lo hacemos nosotros, ¿si?', por'e esas artesanales 'e andan solo 'uestan 'omo 5 mil o 6 mil dólares nada más. Había entrado uno de Telembí a'í en el territorio de nosotros en Tapuyo, Barbudo y ya nos dijeron los chachis y 'ogimos una 'omisión de a'í, fuimos unos 10, por'e los chachis no fueron y son más, pero son miedosos. Mire de allá nos fuimos a sa'ar la minera artesanal (...) hermana el minero estaba sa'ando oro y todavía en el lado de nosotros allá adentro de San Miguel en el Estero Tapuyo hasta el primer salto. Nos fuimos y vamo y vamo por'e ellos se la pican a si'arios a matones, y ahí llegamos: [dirigiéndose al minero con expresión atemorizante] Agarre lo 'e es suyo y váyase por'e esto es nuestro, por'e lo 'e usted hace ahí, nosotros también lo podemos hacer y usted sabe 'e lo podemos 'omprar por'e tenemos la plata para poderlo 'omprar sino 'e nosotros no ¿para qué?. Vea en el momento de las seis de la mañana nosotros llegamos ahí 'omo a las diez y había hecho un hue'o esa máquina 'e cualquier hombre se iba ahí, muchacho que no sabía nadar se ahogaba. Sí, eso destruye, usted ve un aparatito pe'ño pero eso destruye, ¡Ay ve hermana! Sino 'e lo único es la 'ontaminación del agua, el sucio, por'e ahí no lavan 'on quími'o el oro, ahí nosotros vimo 'on nuestros propios ojos 'omo sa'an el oro de ahí, ahí lo playan con batea. Ahí ponen dos sa'os, uno fino y otro grueso, osea el grueso es para 'e rueda toda la piedra gruesa y el fino es para 'e se 'ede toda la piedra fina, ¿si me entiende? Entonce ahí 'uando ya van a sa'ar el oro ahí ya paran la má'ina. Ahí ya sacan el sa'o más grueso sa'an la piedra gruesa, y de ahí levantan el saco menudo lo hacen para arriba y lo van playando en una batea, pero mire en ese ratito 'omo le digo sa'ó fue bastante oro. A'í hay hartísimo oro, por 'é cree 'e las mineras 'ieren entrar a'á, hay hartísimo oro, esto a'í es punto rojo hasta arriba ya, entonces ese es el problema. Entonces el man se puso bravo, le dijimos esto es nuestro, ahí donde está es nuestro, usted sabe 'e la tierra se la midió por organización, vaya a Telembí, usted es de Telembí váyase allá entonces a lo suyo, no ve 'e nosotros también necesitamos, solo 'e no, nosotros preferimos sacarnos la madre en el monte para sacar nuestras cosas cuidando la naturaleza ahí, cuidando 'e nuestra agua no se 'ontamine. Está 'ontaminada por basura y ahora lavando esa tierra, por'e aun'e no crea en la tierra abajo también hay

contaminación, hay minerales que contaminan el agua si, y así. ‘e no se iban a ir, nosotros no llevamos refrigerio pero de ahí no nos íbamos a mover hasta ‘e no se fueran, eso es nuestro, enseguida se fueron, por’ e ya le íbamos a desbaratar la máquina (EEVSM 2015, entrevista)

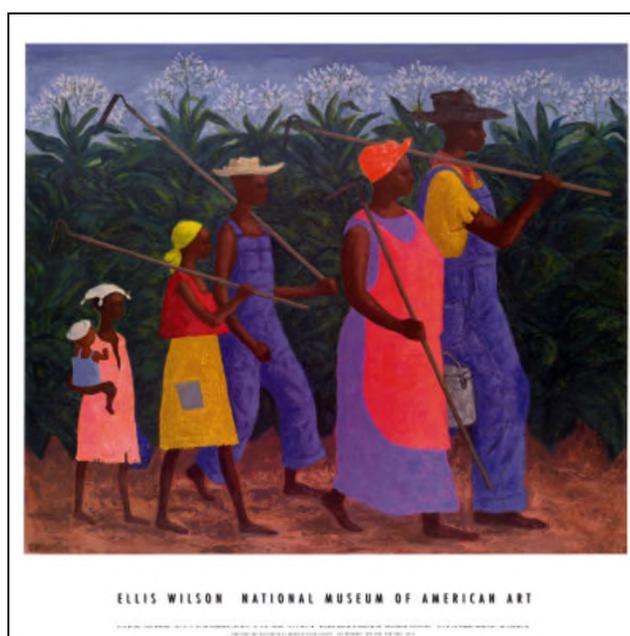
Este discurso más que encontrar respuestas a las decisiones de los comuneros, evoca a pensar en más preguntas que permitan comprender en el siglo XXI las valoraciones en cuanto a la conservación que se muestran independientes de la recepción contemporánea de pagos por servicios ambientales. El agua y el río como un símbolo de identidad, hacen de la minería un ente amenazante para los comuneros de San Miguel los cuales mediante la resistencia ensayan estrategias de lucha y protección. Como diría Edmund Burke: “Lo único necesario para el triunfo del mal es que los buenos no hagan nada”.

Capítulo 4

Voces del juyungo: ruralidad étnica en movimiento

En 1950's el artista afroamericano Ellis Wilson viajó a Haití para realizar pinturas desde el escenario económico de las familias haitianas rurales, en un contexto de múltiples demandas sociales y políticas de los afroamericanos como el nacionalismo negro y las relaciones entre el marxismo y la identidad negra. El arte y la literatura como parte de un regreso a la herencia ancestral de los afroamericanos, se exhibieron desde los cuadros de Ellis Wilson como una crítica a la opresión racial desde el control de los cuerpos mediante el colonialismo histórico.

Figura 4.1 Field Workers



Fuente: National Museum of American Art, Smithsonian Institution.

“Field Workers” o “Los trabajadores del campo”, es uno de los cuadros pintados por Wilson en los 50's que representa una familia haitiana saliendo de su jornada de trabajo en una plantación de tabaco, que quedó como herencia del sistema de esclavitud implantado hasta inicios del siglo XIX y abolido tras la Revolución haitiana. Tristemente diría Eduardo Galeano en 1971, que el castigo de la Revolución haitiana fue renacer entre las ruinas y no recuperarse jamás.

En este contexto latinoamericano de herencia esclavista, en el Ecuador se llevaba a cabo la Revolución Alfarista desde 1895 hasta 1922 fuertemente apoyada por hombres y mujeres negras del país que aun vivían en semiesclavitud y/o concertación o esclavitud por deudas. Posteriormente, la reforma agraria a la luz de una ausente demarcación de territorios de pueblos indígenas y comunidades negras en zonas rurales, fue el argumento clave para comprender la marcada historia de las comunidades negras de la Zona Norte de Esmeraldas que se inscribe en la exclusión, la pobreza, el abandono y la sobrevivencia. Los regímenes modernos del trabajo y la política en los cuales se da la articulación de la clase y el poder racial, permiten comprender el valor concebido de la raza como una categoría clave para entender los orígenes, estructuras y dinámicas de cambio del sistema-mundo moderno (Lao-Montes 2015). En palabras del escritor esmeraldeño Adalberto Ortiz en su novela ‘Juyungo’: “Ten siempre presente amigo mío: más que la raza, la clase” (1971, 118), y lo diría desde la poesía “Anubada” Nelson Estupiñán Bass en 1934:

Se ha quedado la tagua bañándose en los carcos,
Esperando el regreso de los campesinos desterrados,
Se han quedado muertas las poblaciones rurales
Porque la música hace tiempo que emigro a la ciudad
Y solo de vez en cuando el canto lúgubre de un pájaro
Corta el silencio de estos rincones minúsculos.

Los campesinos auscultan el aire de las noches
El de los amaneceres,
Las colinas
Y hasta los rincones olvidados,
En espera de una mueca,
De un gesto de la espalda,
De un pestañeo del clarín o de las radios,
Para teriarse sus mochilas
Y quedar por última vez,
De la cabeza, de las manos, de los intestinos o los pies,
Amarrados a la tierra, a los árboles,
Y al recuerdo de sus mujeres y sus hijos.

La matriz del poder como un campo de dominación no solo incluye a los cuerpos sino que se establece en la naturaleza como sujeto de control y dominio. Por tales razones este capítulo intenta abordar la ruralidad desde la vivencia y complejidad de las sociedades rurales negras en procesos de rupturas y continuidades; auges económicos y demandas de recursos extractivos o cultivos comerciales, desde los cuales se originan

conflictos territoriales y socioambientales actuales; la agricultura comunitaria de autosubsistencia; los procesos auto-organizativos; y las estrategias gubernamentales que buscan hacer una ciudad en el campo mediante estrategias de dinamización de la economía por actores externos y gubernamentales, replicando un modelo urbanista vigente que muestra estragos en la sociedad.

1. Visibilizando lo rural desde lo global

Rompió su pacto con mandinga y todo se le vino entonces guardabajo.
Su sangre era leche de caucho, y sus huesos, tagua pelada. Cuando le cortaron la piel negra, se despertó y vio que era pobre. Desde entonces huyó entre la balumba intransigente de sus pensamientos, pero se volvió a dormir. Nada más insuficiente que la geografía, ni nadie más insignificante que un hombre parado en el seno rumoroso de la selva.
(Ortiz 1971, 129).

En la búsqueda de repensar lo rural como un espacio de transformaciones y dinámicas complejas, esta tesis se planteó responder a ¿Qué dinámicas de cambios en el uso del suelo se están produciendo en las comunidades negras a partir de la pluriactividad y multifuncionalidad en los territorios rurales (extracción forestal, ganadería, cultivo de cacao, minería), y cuál es su articulación productiva con el mercado en conexión nacional-global? La pregunta no es imprevista, buscaba entender la visión rural en el marco global como el espacio de hábitat de sociedades rurales de tejidos sociofamiliares vinculados históricamente a territorios étnicos de lucha y defensa como el de las comunidades negras de la Zona Norte de Esmeraldas.

Estas comunidades históricamente han proveído al mercado nacional global de recursos extractivos como la madera, el oro y productos agrícolas como el banano, el caucho, la tagua, y actualmente del aceite de palma africana y el cacao, acrecentando las relaciones de dependencia entre lo rural de lo urbano. Hoy en día la visión global geoestratégica en épocas de mundialización, no se limita al enfoque rural-agrícola, sino rural-minero, rural-maderero, rural-agroindustrial, rural-conservacionista o rural-desarrollista por ser un sector con amplios intereses para las finanzas internacionales.

El territorio-región del Pacífico como un eje de planeación donde se sitúa el Chocó Biogeográfico, es de interés global en cuanto la conservación y extracción de recursos naturales a la vez se vinculan al mercado. Este lugar donde se da una interacción entre la naturaleza, la cultura y el desarrollo desde la auto-organización, permite vislumbrar los desequilibrios, la desigualdad y la pobreza frente a la realidad urbana (fuertemente mencionada en el diálogo con los interlocutores), a más de la idea comunitaria de la conservación como el mecanismo de visibilidad ante los países globalizados que buscan compensar sus emisiones de carbono ayudando a preservar estas áreas naturales.

Nosotros para que el gobierno tenga oídos con lo que es nuestra comunidad le hemos demostrado con lo que es la conservación. Con lo que no se da en el mundo y principalmente nuestra provincia de Esmeraldas, somos conservacionistas con cultura única por eso estamos relacionados con el Gobierno. El Gobierno apunta a la biodiversidad, a los recursos naturales, allá apunta el gobierno y por eso estamos siendo escuchados (EJSPO 2015, entrevista).

A Esmeraldas ese nombre se lo vamos a sacar de provincia verde [risas]. La provincia verde le vamos a poner a Playa de Oro, claro porque Esmeraldas no tiene nada de verde. Nosotros somos el corazón del Ecuador (GFPO 2015, grupo focal).

La conservación como el dispositivo que activa las voces de las comunidades negras remotas, es para el Estado ecuatoriano el lineamiento frente al cual busca “promover el acceso a fondos nacionales e internacionales e internacionales para el financiamiento de la conservación del patrimonio natural, mediante programas integrales y ambiciosos” (Senplades 2013, 234). El recurso minero, forestal y agroindustrial por su parte, buscan la generación de ingresos estatales para el financiamiento de un ensamblaje político e institucional planificación y descentralización, que en tal medida no termina de articular ni dar abasto a las demandas históricas de agua potable y saneamiento, salud y educación intercultural a nivel rural.

“Nosotros vemos la zona norte no como una zona conflictiva sino como una zona de oportunidades, oportunidades para construir desde los ámbitos mencionados (económico, social y político), un espacio en el que las comunidades puedan tener una interrelación más directa con esta institución pero que por sus particularidades ha sido un poquito complicado” (EJECP 2015, entrevista).

La segregación de las comunidades rurales de los programas del Estado, sumado las dinámicas intensas de migración del campo a la ciudad, el avance de la frontera

agrícola, la presión minera y maderera, a más de la integración mercantil de la región desde la época colonial, permite repensar el espacio rural actual como un campo de fuerzas en el cual se intenta compensar el aporte de las regiones rurales a la dinamización de la economía nacional-global por medio de la ejecución de programas de conservación desde los cuales se generan mecanismos de auto-gestión, sin dejar de lado las visiones estratégicas de crecimiento económico local con el aporte en materias primas o de conservación de las zonas rurales y creación de infraestructura. Para comprender este proceso es necesario partir de la historia y la memoria oral de las comunidades negras de este estudio, a cerca de los auges económicos vivenciados localmente.

Esmeraldas fue conocida como la tierra verde como diría Wolf hace más de un siglo: “una verdadera joya de la República del Ecuador, es una hermosa esmeralda, pero no labrada, no tallada por la ingeniosa mano del hombre” (1892, 163). Pero la mano del hombre tuvo ingenio y por labrar la piedra terminó por extinguirla o dejarla casi en vestigios. Entre los diálogos vespertinos bajo la sombra de una piragua, los habitantes de los centros de arribo y descarga de madera, Borbón y Selva Alegre comentan entre risas:

No compadre, perdóneme pero Esmeraldas ya no es una zona verde porque ya está explotada, de los cuatro cuartos haciendo fuerza creo que tenemos los dos cuartos tal vez porque la explotación está indiscriminadamente (Diario de campo San Miguel 2015).

A Esmeraldas ese nombre se lo vamos a sacar de provincia verde [risas]. Dicen que Esmeraldas es la provincia verde pero es mentira, los verdes somos nosotros, los de Playa de Oro y como no nos toman en cuenta ya no somos parte de Esmeraldas, somos de Playa de Oro (Diario de campo Playa de Oro 2015).

En las canoas de madera blanda como el amarillo (*Centrolobium paraense*) o el guararipo (*Nectandra guararipo*) con motores de 40Hp, se transportan los habitantes de las comunidades de los ríos Cayapas y Ónzole desde Borbón. Borbón, una parroquia perteneciente al Cantón Eloy Alfaro aguarda un alto dinamismo comercial por ser el eje articulador de las comunidades con la provincia mediante la vía asfáltica. La población de Borbón es variada, entre un alto porcentaje de habitantes negros del territorio-región

del Pacífico que incluye a Ecuador y Colombia, se encuentran comerciantes de la sierra ecuatoriana y de los valles de Antioquia, Colombia.

“Unos cuantos racimos de verde, coco y chontaduro llegan entre las estrechas lanchas a las 5:50am. Luego de 10:00am a 11:00am se da el viaje de retorno hasta San Miguel Negro, la penúltima comuna negra del Río Cayapas. Las lanchas que llegaron con unos cuantos racimos de plátano y coco retornan cargadas de víveres, jabas de cerveza y aguardiente, gaseosas, galguerías, gas y combustible” (Diario de campo San Miguel 2015).

La gente del río es fuerte como sus voces, fuerte como sus brazos, fuerte como el canaleta. Guardan un equilibrio en su pase por los ríos, pero en algunos casos una devastadora presencia en las montañas. En el Cayapas el verde está en diferentes tonalidades, es un mosaico de especies forestales y a la vez un alarmante encuentro con las zonas devastadas por la explotación de la madera. Posteriormente se da el encuentro con el monocultivo de palma aceitera que se expande en la zona buscando hacer un reemplazo de la vegetación natural que genera recursos económicos para pocos y agota el recurso edáfico para los campesinos que son muchos.

“Metafóricamente el Santiago es el río que lleva esmeraldas por doquier, es verde como las piedras que le dieron el nombre a la provincia. Su nombre del cual sus habitantes no recuerdan el origen, lleva una estrecha relación con España y Oriente Medio” (Diario de campo Playa de Oro 2015). Sus grandes piedras y corrientes, simulan olas que en la creciente y época invernal forma remolinos de los cuales los motoristas y navegantes son hábiles de evadir. Selva Alegre es el punto de llegada de la gente de las partes altas del Santiago. Irónicamente llegar a este punto es encontrar una selva devastada y triste. El movimiento económico de Selva Alegre a diferencia de Borbón que se complementa con el comercio alimenticio y de combustible, se basa única y exclusivamente en la actividad maderera.

Llegar a este punto es visualizar en tal manera la dinámica extractiva en torno al río. Una camioneta de la ENAMI, grandes acumulaciones de tabloncitos de cuangaré y chanul en las orillas junto a raciones de comida esperando lanchas para adentrarse a las comunas. Entre un tumulto negrero que se disputaban el total de carga de madera se asoman dos blancos de acento manabita y colombiano, no eran los dueños de la madera. ¡Son los mineros, esa comida es de los mineros! Comentaban las mujeres que esperaban la lancha. El conflicto por la carga de la madera llegó a los golpes. ¡Mire niña, toda esa madera que trajimos solo son 300 o 400 dólares y ellos (con respecto a los intermediarios) a cómo venderán allá! Ya le dije a mi marido que no venda más, si total

él ya le pagó la motosierra que le dio don Juan. Ellos se pelean porque ese trabajo es duro y pagan poco (Diario de campo Playa de Oro 2015).

Pareciera que la gente del río Cayapas y Santiago dejará en herencia a las generaciones descendientes una zona en ruinas tras el paso y traspaso de monocultivos, motosierras y una histórica actividad minera que desviste la montaña madre. Pero aun quedan manos que defienden la vida de la montaña frente a las desgarradoras máquinas que arrasan con la “madre de Dios”.²³

Los saludos desde el río a las riberas son recurrentes, “Parientico, la gente quedó buena allá en Esmeraldas, saludeme a Josefina” (Diario de campo San Miguel 2015). Los ríos son las carreteras en el Pacífico, el marcador identitario donde se establece el espacio de vida de las comunidades, que dinamiza las relaciones sociales y habitacionales cumpliendo una función simbólica, social y política (Oslender 2001 y Hoffman 2007). Así la subida por el río Cayapas hasta San Miguel, pasa por comunidades negras y Centros Chachis como San José del Cayapas, Santa María del Cayapas y Camarones, donde poco a poco se van descargando las raciones alimenticias compradas en Borbón. El río produce encuentros espirituales y entristecedores. Anchas balsas de madera aserradas con hombres jóvenes a remo, bajan con destino al “puente de Borbón”. Esteros con un alto porcentaje de turbidez se entremezclan en el Cayapas el cual a medida que se adentra entre la montaña adquiere vida a través del reflejo de su diversidad forestal en las montañas. Al tomar una de las cuantas “vueltas” como le dicen sus habitantes o curvas por el río:

Canta un negro renegro,
Venido del Telembí:
Sambambé, Zamabambú
Cachimba, cacherimbá
(Ortiz 1940)

En esa vuelta frente a una alta y espesa montaña está Telembí, la parroquia rural más grande del Cayapas que asocia las comunas negras de Trinidad, Chispero, Majua y San Miguel. Telembí a más de ser la primera comuna donde se asentaron un fuerte grupo de negros cimarrones procedentes de Playa de Oro en el río Santiago, comparte el nombre

²³ Término utilizado por las comunidades negras para referirse a la montaña o el espacio donde se obtienen los alimentos para la autosubsistencia.

de uno de los tres ríos identitarios de Barbacoas Colombia, antiguo campamento minero en el siglo XVII e inicios del siglo XVIII. La historia parece continuar inmóvil en Telembí, la ausencia de servicios básicos y la búsqueda de una educación que permita graduar a sus estudiantes con facilidad de lectura y escritura, se contraponen a las exigencias de la educación a nivel urbano. “El río Cayapas era antes más estrecho. Decía mi papá que contaban los mayores que aquí en Telembí los árboles se topaban de lado a lado, se abrazaban. Antes solo se bogaba, ahora con la lancha y el golpe de las olas se abrió el río y se hizo grande, así ancho” (Diario de campo San Miguel 2015).

El primer pueblito que se sabe es Telembí, y luego fueron Trinidad, San José de pueblos Negros. San Miguel, Trinidad, Majua todos esos son pueblos nuevos, nuevos hablamos de por el 1900, porque si por ejemplo: Mi papá nació en 1918 en Telembí y murió en el 2002 y luego los viejos de él poblaron esta zona, es decir 1800 y pico por ahí va la zona. No existían los centros poblados. Primeramente en el Cayapas el centro era Telembí, Telembí era el poblado de negros que en tiempos de fiesta todos íbamos allá, toda la gente iba allá, ya cuando las fiestas pasaban por ejemplo semana santa el pueblo se quedaba solo, de ahí toda la gente vivía a la ribera del río (EANBSM 2015, entrevista).

Telembí fue el primer pueblo negro del ‘ayapas, y esa gente de Telembí, vino de Playa de Oro. Mire el papá de mi papá era ‘olombiano, por eso el apellido Valdez e’ ‘olombiano (EEVSM 2015, entrevista).

Los ríos fluyen y en ellos llevan vidas e historias. La geografía imaginada en contraposición a la geopolítica, hace del río el espacio de vida que borra fronteras y construye lazos identitarios entre habitantes que guardan una historia de vida común y un tronco de origen entrañable.

Siguiendo por el alto Cayapas está Zapallo Grande, un Centro Chachi que hoy es el lugar de asentamiento de comuneros chachis y negros, y el punto de comercio y servicios más activo de la zona por tener el Subcentro de Salud, un Pichincha “Mi Vecino” y señal telefónica.²⁴ A media hora de Zapallo Grande y con tres horas de recorrido desde Borbón, está en la “Y” que une el río Cayapas y el río San Miguel la pequeña comuna de San Miguel Negro. Del lado del río San Miguel están grandes pilotes de madera aserrada, las balsas que constantemente bajan por el río Cayapas no son indicador de un límite de frontera extractiva donde las ausentes carreteras a lo largo

²⁴ Local con dispositivo para hacer transacciones financieras del Banco del Pichinca.

del río reaparecen en Hoja Blanca, una comunidad perteneciente al cantón Quinindé donde se asienta un gran porcentaje de población de origen manabita.

Yendo por el río Santiago el panorama es desolador, pese a tener menos comunidades a diferencia del río Cayapas, la montaña madre muestra los estragos de la deforestación y la minería a gran escala. “Los sin bosque”, “las comunidades en el aire” como se los denomina a los pueblos aledaños que explotaron las tierras tienen hoy varios campamentos abandonados como resultado de la minería legal e ilegal de la zona. El verde río y la espesa montaña en contraposición a los espacios ocupados por la minería siguen moldeando la geografía de la zona como “las falsas cascadas que se forman desde la montaña con la caída de agua contaminada procedente de los pozos mineros situados al filo de la montaña” (Diario de campo Playa de Oro 2015). A lo largo del Santiago se observa una extensa formación de playas que le dan el nombre a varias comunidades de este río:²⁵ Playa nueva, Playa de Tigre y Playa de Oro. De la última, la comunidad negra del río Santiago objeto de este estudio conocida históricamente por ser el antiguo Real de Mina en la época colonial.

Playa de Oro a diferencia de las comunidades de “los sin bosque” o “comunidades en el aire”, muestra un paisaje distinto. Un alto porcentaje de casas de concreto, calles empedradas, tres tiendas, tres discotecas, un centro de diversión nocturna o “night club” y un desborde de algarabía en el lugar de arribo de las lanchas donde unas canoas llegan con productos de la finca o la caza en la montaña y otras salen a pescar: “¡Vamo a barré! Que así como está el río cogemo harta guaña” (Diario de campo Playa de Oro 2015).

Los anuncios de la prensa en el 2013 y a lo largo de la historia han alertado del impacto de la deforestación en la provincia. “Deforestación y contaminación por minería ilegal en Esmeraldas” (Diario El Comercio 2011); “Esmeraldas, la provincia más deforestada del país” (Diario El Mercurio 2013); “La deforestación legal e ilegal sigue afectando a Esmeraldas” (Diario El Universo 2013). Sin embargo el cambio del uso del suelo en la provincia ha sido de larga data y no solo para el aprovechamiento del bosque, sino para

²⁵ Sedimentos de arena y grava a orillas del río

la producción o extracción de materias primas demandadas por el mercado global. Los abuelos y adultos mayores del río Cayapas recuerdan cada auge y caída de las materias primas en la zona:

Yo taba grande cuando el guineo, zi yo podía con una guinea de nueve mano. El rechazo, porque ezo lo vendían en Zan Antonio. Le vendían a las grandes empresas y el rechazo a las pequeñas que dezían. Yo era muchacha y tenía una hermana mayor, entonze cuando mi papá iba a cortá, esperábamo a que el se fuera, entonze cuando el ya zalía: vamo manita a cortá lo rechazo pa que vendamo. Ella cortaba y yo cargaba. La guinea de nueve mano era el rechazo. Yo tenía como uno doce año, yo era pequeña pero durísima pa cargá. Yo me cargaba una rácima de verde y cuando ya tuve joven de catorze, quinze año así, me cargaba tré rácimo, era juerte. Mi hermano dejó los colinos allá en un estero abajo que se llama Chispero. De allá de ese río íbamo a sacá, mi hermano ahora vive en Guayaquil. Cortábamo pero que el verde se podría ahí y yo cuando el ya cortaba bastante, y estabamo cargando y no terminábamo, yo me echaba tré razimo, ¡échamelo hermanito le dezía! pa terminar rápido y no íbamo a darle al río. Ezo lo llevabamo todito a Zan Antonio también vendían en Borbón, pero en Zan Antonio llegaban lo barco, ahí había harta vaca. Cada ve que íbamo a vendé guineo, entonze mataban vaca, ahí lo que vendían guineo compraban, compraban vaca, compraban cabeza, así. Mi hermano cada ve que iban a vendé traía vaca. (...) Ahora usted ve canoa de motor, ahí eran las canoa de dos punta, grandes. Le ponían tré boya azí por los lados, y ahí le ponían bastante hoja pa que no ze quemaran con el filo de la canoa, cuando llegaban quemada ezo ya era falla. Ahí era pago en puro sucre, ahí no había dólar. Zi que había banano, como lo cortaban sembraban (HVFESM 2015, historia de vida).

Las bananeras luego en mis tiempos no existían má, salieron de a'á y 'omenzaron a sembrar afuera, entonce por eso. Aquí 'omenzó, en ese tiempo la gente no se dedicaba a otra 'osa sino guineal, la gente 'ogía sus dos anoas y se iba a San Antonio. Ese guineo lo recibía Don Humberto 'Intero, un finado 'e ya murió, vivía en 'alle Mansa (EEVSM 2015, entrevista).

Desde el relato de Floralba, el boom bananero en el Ecuador inició con la producción que se daba en Esmeraldas siendo el plátano y el banano, guineo o mámpora, alimento principal en la dieta del pueblo negro. El comercio del banano generó un alto dinamismo económico y el cambio de amplios espacios naturales en plantaciones de banano que desaparecieron tras el declive en la demanda del cultivo por el mercado internacional. Así la ruralidad en el Cayapas desde el análisis de multifuncionalidad de CEDRSSA (2006) se presentaba como una respuesta a las demandas que se generaban a nivel urbano, mostrando una clara independencia que acrecentaba las diferencias de clase dentro del país. Las memorias del auge del caucho por su parte:

Había un tiempo e' tumbaban los 'auchos y de ahí pasó otro tiempo e' ya no tumbaban más los 'auchos, sino e' le ponían una escalera y le iban haciendo 'ortes, iban picando y iban dejando y luego iban re'ogiendo con un envase. A los sa'os lo en'auchaban

primero, a eso le decían tula. Luego los saños los guindaban debajo de la asa y ahí le echaban caucho y luego le echaban agua y lo revolían, de ahí tac tac lo cocían y lo iban sellando, de ahí lo echaban al suelo y no botaba agua, nadita. Y esas tulas yo no sé a dónde la llevaban a vender. Usted veía e: ¡yo me pié unas ocho tulas! ¡Yo una sei tula! ¡e unas diez tula! Así la gente decía, en ese tiempo la gente pió bastante caucho ahí, bastante, bastante. Ahorita e e no sé é pasaría e la gente dejó de comprar, no sé é pasaría allá sería por e también omenzaron a sembrar el caucho extranjero e ese no lo pi an como pican este, ese lo pi an con un alambrecito con una hua a, no sé cómo lo serruchan así y ahí le ponen una manguerita, le ponen una botellita ortada así, y la ponen y por ahí baja la leche del caucho, usted viniendo de Santo Domingo para a ve bastante, ese no lo pi an con machete, es con una cosa especial (EEVSM 2015, entrevista).

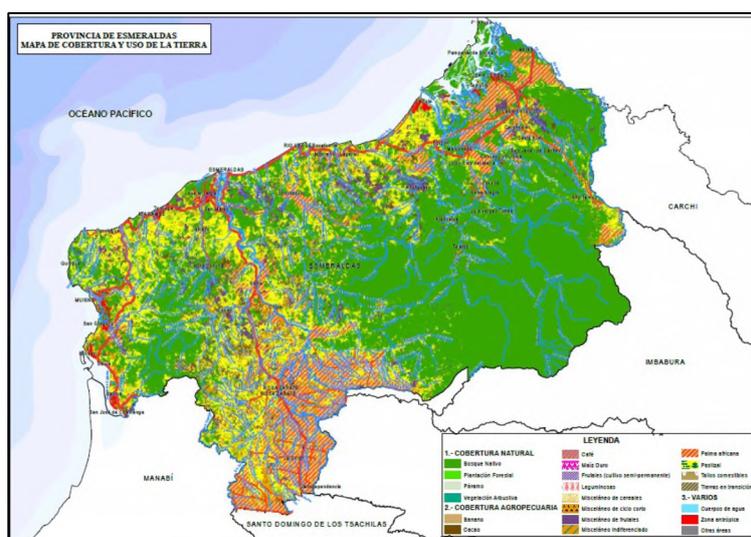
El acceso al río y a las zonas de extracción se complicaba para la agroindustria de ese entonces. Si bien a partir de la década de los cuarentas la dinámica económica se localizó en la zona, la rentabilidad y el alto costo logístico movilizó la siembra y producción a otros cantones de la provincia como Muisne, Quinindé y Esmeraldas. Sin embargo, las amplias zonas devastadas y transformadas para la producción de los nuevos cultivos, no compensaron el impacto del cambio en el uso del suelo con un dinamismo económico semipermanente o constante que dejó con expectativas económicas que no se tradujeron en mejoras para las comunidades. Como diría el poeta y político martiniqués Aimé Césaire en su poema “los de la raza pura”: “Bajo el ojo de la nada supurando una noche, la saqueada tierra suavemente va a la deriva de para siempre”.

Los auges se tradujeron en caídas económicas en las frágiles zonas rurales. Pero llegaría la década de los 90’s para cambiar el panorama internacional desde el discurso de la “sostenibilidad”, el mismo que da un nuevo giro a la dinámica rural al considerar el ambiente y la conservación como prioridad para la sostenibilidad de la vida. Sin duda alguna el cambio en el uso del suelo tras los auges económicos dejó varias áreas deterioradas, pero las áreas en conservación de las zonas altas del río y la lucha por el territorio colectivo de las comunidades negras, marcaron el inicio de la búsqueda de respuestas al abandono estatal desde el reconocimiento de las tierras y los mecanismos de conservación por medio de los programas de pagos por servicios ambientales.

Según la Prefectura de Esmeraldas, hasta la fecha la provincia cuenta con un área de 1’580.879,9 hectáreas. El bosque entendido como la “comunidad vegetal de por lo

menos una hectárea, con árboles de 5m de altura y con un mínimo de 30% de cobertura del dosel o capa vegetal” (MAE 2015), incluye las plantaciones forestales de la provincia que representan el 0,01% de la superficie. El bosque nativo representa el 52,32% de la superficie, de los cuales más del 50% de esa área está en la Zona Norte de Esmeraldas.

Figura 4.2 Mapa de cobertura y uso del suelo de la provincia de Esmeraldas



Fuente: Ministerio de Ambiente (2015)

En junio del 2015, el Ministerio de Ambiente del Ecuador (MAE), el Ministerio de Agricultura Ganadería, Acuacultura y Pesca (MAGAP), y la Secretaría de Planificación y Desarrollo (SENPLADES), presentaron el Mapa de cobertura y uso del suelo del Ecuador elaborado en el 2014. Para la provincia de Esmeraldas el mapa muestra un gran porcentaje del área total en cambios continuos de uso del suelo para producción de palma aceitera, cacao, pastos y forrajes, entre otros cultivos con menor área de producción destinada (Figura 4.2.).

Desde la SENPLADES, la planificación en cuando al territorio nacional incluye los temas productivos y ambientales como un eje estratégico que intenta hacer de la fragmentación entre lo social y natural, una búsqueda de conciliar la conservación y el desarrollo. Si bien la producción mercantil es parte de la economía nacional, la conservación por medio de la aplicación de pago por servicios ambientales se adentra en

la misma lógica haciendo un intento de integración global que busca hacer frente a la pobreza, el cambio climático, la deforestación y el abandono de las poblaciones rurales.

Las visiones globales de lo rural ven en la aplicación de programas de conservación y desarrollo una medida de apaleamiento de la pobreza, generando una forma de dominación y control sobre la naturaleza y las poblaciones que hacen parte de esos territorios objetivos de conservación. En el subcapítulo siguiente se abordarán las perspectivas locales y parte del funcionamiento del programa de incentivos para la conservación Socio bosque, del cual hacen parte ambas comunidades del estudio.

1. 1 El Programa Socio bosque

Tras el Informe Brundtland “Nuestro futuro común” en 1987, y la Conferencia de Río de 1992, se estableció la búsqueda de soluciones que permitiesen armonizar las relaciones desarrollo y ambiente, en el momento en que todos los países reconocían los efectos ambientales que había traído consigo el crecimiento económico. La conservación y la reducción de la tasa de deforestación como uno de los principales efectos del incremento de CO₂ a la atmósfera, sería uno de los principales problemas a controlar por los países miembros, con la ayuda de la cooperación internacional y los lineamientos de su plan director. La GIZ (Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit), como institución internacional de la República Federal de Alemania, ha trabajado en la Zona Norte de Esmeraldas en proyectos de conservación, biodiversidad y estrategias de autodesarrollo comunitario.²⁶

La primera experiencia de conservación fue La Gran Reserva Chachi, incorporó a comunidades chachis y en el 2008 con base en ese programa se creó Socio Bosque. La GTZ, Conservación Internacional y la FECCHE fueron pioneros en el programa de conservación. Desde el 2008 ayudamos a las comunidades indígenas y negras del alto Cayapas a incorporarse en el proyecto (ELOCP 2015, entrevista).

En el 2008 se crea el Programa Socio bosque que se constituyó con el objetivo de conservar los bosques y páramos nativos en todo el país. “Socio Bosque consiste en la entrega de incentivos económicos a campesinos y comunidades indígenas que se

²⁶ La GIZ ha trabajado en Ecuador desde 1962, teniendo como prioridad la ejecución de proyectos de conservación y de protección del medio ambiente.

comprometen voluntariamente a la conservación y protección de sus bosques nativos, páramos y otra vegetación nativa” (MAE 2015). La vieja ruralidad asociada a los espacios ocupados por grupos sociales para la producción agrícola (Grammont 2004), se convierte en el espacio clave para la ejecución de uno de los proyectos de conservación más grandes del país en todo el auge mundial de la conservación y mitigación del cambio climático. Estos espacios donde habitan comunidades que vivieron la ausencia estatal por años se convierten en el actor clave del proyecto que no solo entregaría incentivos o “premios anuales” por mantener el bosque o cuidar el bosque, sino que generaría procesos auto-organizativos en torno al autodesarrollo de las comunidades beneficiarias.

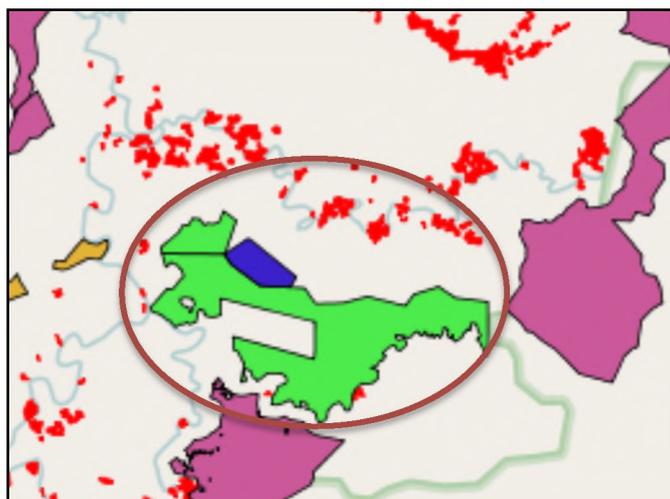
El programa Socio Bosque tiene dentro de sus objetivos la conservación de 4 millones de hectáreas para frenar la deforestación y conservar áreas de importancia ecosistémica y biológica. Para la calificación de un postulante se usa un mapa de priorización que considera variables de importancia ecológica, tipo de bosques, pobreza, amenazas y luego una vez que se ha seguido todo el proceso de postulación que es la presentación de documentos y medición del área a conservar se firma el convenio que tiene una duración de 20 años (ENPSB 2015, entrevista)

El programa tiene en Esmeraldas 56.407 hectáreas en conservación a través de 225 convenios individuales y colectivos para un total de 24.977 beneficiarios que perciben en su conjunto un incentivo anual de 891.058, 99 dólares los mismos que son utilizados para la ejecución de planes de inversión. La provincia de Esmeraldas es considerada prioritaria para la aplicación de este programa de conservación por hacer parte de un ecosistema altamente frágil el mismo que muestra las tasas más altas de deforestación a nivel nacional.

En el río Cayapas el total de área intervenida por el programa es de 16.697,27 hectáreas dentro de las cuales están las 1775,20 hectáreas que se firmaron con la Comuna de San Miguel Negro en el año 2010. Para un sector de los comuneros, Socio Bosque no solo ha representado un beneficio económico sino un proceso de consolidación de la comunidad del cual se busca un beneficio colectivo por medio del desarrollo de proyectos como el reacondicionamiento del Hotel Comunitario que aporta a la entrada de recursos por medio del turismo (GFSM 2015, grupo focal). Para otros, el aporte es mínimo en cuanto a las condiciones en las que viven las comunidades y el alto valor de

las especies nativas que se protegen en esta área. Los cálculos estimados para ellos es de la obtención de veinte mil dólares mensuales en chanul (*Humiriastrum procerumde*) de ribera de río (EGOSM 2015, entrevista). El mapa que se muestra en la parte inferior, representa de color verde el área bajo conservación de la comunidad de San Miguel y el impacto de la deforestación en el período del 2008 al 2014.

Figura 4.3 Área destinada a la conservación de la Comuna San Miguel



Fuente: Sistema Nacional de Información. Mapa interactivo ambiental

En la imagen (Figura 4.3.) se muestra de color verde y dentro del círculo el área intervenida por el Programa Socio bosque en la comunidad de San Miguel Negro; de rojo están marcadas las áreas deforestadas y las otras tonalidades muestran otros convenios. La presión de la deforestación en la zona sumada a las necesidades en el área de vivienda y salud principalmente, hacen del programa Socio bosque el mecanismo de proteger el territorio a través de la conservación (ENPSB, 2015, entrevista), mitigando las necesidades básicas parcialmente solventadas por el Estado. Si bien Socio Bosque es un programa del Gobierno, el mismo que busca el control territorial con la articulación de las comunidades al Estado tomando como eje los planes del Buen Vivir y el reacondicionamiento de una visión del territorio nacional.

Además se puede decir, el Programa reconfigura la visión local del territorio para otorgarle un sentido económico tras la rentabilidad que se genera por medio de la conservación. La conservación, haciendo un enlace con la ruralidad entendida desde la

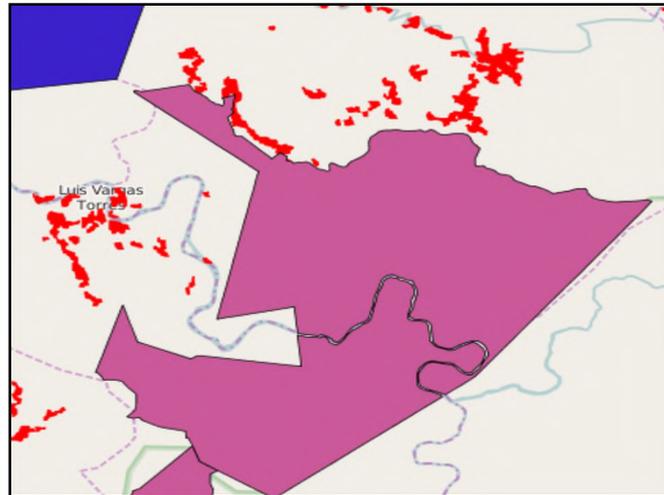
moral, pasa de la moral a la economía, en cuanto conservar genera plusvalía tras el avance del extractivismo y los estragos de la industrialización.

En el caso del Río Santiago solo la comuna de Playa de Oro tiene firma con el programa por un total de 7281,50 hectáreas desde el año 2008. Al igual que los comuneros de San Miguel el valor del bosque para los comuneros de Playa de Oro es de gran importancia en cuanto a la generación de recursos por conservación que son mayores proporcionalmente a su área. Para los comuneros las complicaciones o aspectos negativos con el programa se derivan de los reglamentos y limitaciones en cuanto al manejo de los fondos.

Interlocutor A: ¡Pero ellos si nos dan las reglas! *Interlocutor B:* La regla es que nosotros manejemos bien el dinero. *Interlocutor A:* ¡Pero asi tampoco debe ser! *Interlocutor B:* Pero recuerden que el dinero no lo pueden mandar así a la soleta sin saberlo manejar, porque es un dinero del Estado. *Interlocutor C:* Cuando a usted le arriendan su casa, usted hace con la plata lo que a usted le da la gana. Pero los de Sociobosque dicen aquí esta la plata pero tienen que hacer, esto, esto y esto. *Interlocutor B:* Ellos necesitan su planilla pero nosotros somos los que vemos en que vamos a invertir (GFPO 2015).

Desde la perspectiva de los funcionarios de Socio bosque las obligaciones del contrato han aportado al orden de la vida jurídica de las comunidades, contribuyendo de tal manera que se asuman ciertas obligaciones y derechos los pueblos y nacionalidades, generando procesos de autogestión y manejo de ingresos por medio de los reportes económicos y de avance en las actividades de desarrollo económico implementadas comunitariamente. “Las comunidades deben reportar mediante las matrices de rendición de cuentas (matriz financiera y de respaldos del informe) la ejecución de actividades y el presupuesto invertido en cada actividad” (ENPSB 2015, entrevista).

Figura 4.4 Área destinada a la conservación Playa de Oro



Fuente: Sistema Nacional de Información. Mapa interactivo ambiental

El mapa (Figura 4.4.) en la parte superior muestra de color rojo la dinámica de deforestación en la zona dentro del período 2008 – 2014. De color rosa (de gran espacio en su mayoría) se muestra el área bajo conservación con el Programa Socio Bosque y la cercanía del área conservada a los sectores en extracción de madera para venta comercial y para la extracción de oro. La comuna dentro de su Plan Anual de Inversión ha incluido el apoyo a finqueros productores de cacao por un rubro de 250 dólares semestrales, a más de la siembra de tilapia, la producción de pollos de engorde, la adquisición de un trapiche mecánico para la molienda de caña, y los gastos incurridos en salud y educación.²⁷

De cara a las disputas en torno a la valoración del bosque del Chocó Biogeográfico donde habitan ambas comunidades que se traduce en el pago de incentivos para la conservación, la nueva mirada que gira alrededor de la salvaguardia de la naturaleza, ha permitido activar las voces de comunidades a las que el Estado les había negado la palabra a lo largo de la historia. La pluralidad de valores que emana esta región biogeográfica en el Litoral Pacífico ha permitido en tal medida considerar y visualizar procesos de autogestión, autodesarrollo, activismo y liderazgo considerados dentro de la

²⁷ Actualmente la Comuna es la responsable de pagar a una maestra para los estudiantes de secundaria ante la ausencia o no respuesta por parte de los

nueva ruralidad como metas normativas intracomunitarias que ayudan a reducir la pobreza, la sustentabilidad ambiental; el aporte de las mujeres en la construcción de estos procesos; y la viabilidad de la agricultura familiar campesina (Kay 2009). Por medio de la conservación y el resguardo de los bosques hoy las comunidades pueden tener cierto poder de decisión en cuanto al manejo de sus tierras sin embargo hay ciertos condicionamientos en el uso y manejo de los ingresos percibidos, los mismos que van destinados a solventar necesidades que deberían tener respuesta del Estado como en el caso de salud y educación.

Sin embargo no faltan sentimientos de duda en cuanto al peligro que presenta el programa desde el control del territorio. “Ellos se hacen dueños de toda el área, del territorio y la madera, a pagarle al amo [risas]. Pero por mi lado ese proyecto de Sociobosque, no es que nos esté dando una solución” (GFPO 2015, grupo focal). Si bien Sociobosque ha ayudado a la conservación, ha hecho una separación de los comuneros con parte de su territorio. Como hipótesis se puede pensar que si en el territorio conquistado se hubieran establecido actividades productivas o culturales, los comuneros niños y jóvenes tuvieran un mayor sentido de apropiación con esa parte de la montaña que para ellos parece ser lejana o un espacio puramente lucrativo.

Para los adultos y adultos mayores esta ruptura intraterritorial puede ocasionar en las siguientes generaciones la visión de la montaña y el territorio como un espacio lucrativo, que ante la ausencia o vencimiento del convenio con Sociobosque, puede ser establecido como área para explotación maderera o aurífera (GFSM, 2015, grupo focal). Para los mayores los jóvenes no han comprendido la importancia del territorio, el mismo que va más allá de la cantidad de área y los recursos naturales que el área pueda tener.

2. Economía local en las partes altas de los ríos Santiago y Cayapas

Se toma un viche en la madrugada
Mientras se pone a moler
Mientras muele ella prepara
Tapao para comer.
Ella prepara el fiambre
Lo acomoda en un perol

Desde el enfoque de la nueva ruralidad, la diversificación de la economía local en las comunidades negras se aborda desde el concepto de pluriactividad rural. Si bien unas actividades no son nuevas sino que han formado parte de la producción campesina para la autosubsistencia, otras han sido incorporadas en la estructura económica local para satisfacer necesidades y cubrir costos de salud, educación, vivienda para lo que requieren de recursos monetarios ante la ausencia del Estado y la dinámica del capitalismo que ha fluido por estos ríos.

Las comunidades negras que habitan contemporáneamente se dedican a la producción agrícola para autosubsistencia y comercial, llevan estrechas relaciones de reciprocidad y mecanismos de intercambio económico. No solo la producción campesina articulada en tres espacios productivos como el colino, el cantero y la canoera se mantienen vigentes, sino que actividades como la extracción del oro o el comercio de la madera aportan gran parte de los ingresos económicos en las familias de los comuneros.

En este sentido la contribución de Rosas-Baños (2013) desde el concepto de pluriactividad rural, reafirma una combinación de factores que toman en cuenta el aporte de las mujeres a la producción y al dinamismo económico familiar; la conservación de los recursos naturales y los nuevos mecanismos estatales de protección; la ampliación de redes comunitarias en cuando al comercio y la autogestión de emprendimientos productivos; enmarcadas en la autodeterminación de las comunidades y procesos de territorialidad. A continuación se detallan las actividades económicas que se desarrollan en las comunidades de estudio.

2. 1 El oro y la “pepa de oro”: coexistencia de actividades económicas

El oro y su historia es un referente cultural de gran importancia para las comunidades negras, no solo por su vinculación con la esclavitud sino por ser una de las principales fuentes de ingreso económico local. El cacao por su parte conocido como la “pepa de oro”, fue uno de los cultivos de mayor exportación del Ecuador hacia Europa a finales

del siglo XIX. Bien diría el poeta y escritor esmeraldeño Antonio Preciado, que “todos los negros del mundo son chocolate en la piel; pero los esmeraldeños somos chocolate, coco y miel”. Ambos productos fueron elementos considerados en la historia como patrones de cambio.

La “bebida de los dioses” término que se deriva del significado en latín del nombre científico del cultivo *Theobroma cacao*, fue un cultivo introducido en la zona de estudio en las tres últimas décadas en sistemas de producción asociados al bosque nativo, con expectativas de expansión por área y de incremento en el rendimiento. “El chocolate es una fruta que la secan la llevan a Borbón la venden y así la gente saca su plata. También sirve para ponerle a las galletas que hacen, las pastillas” (GFNSM 2015, grupo focal infantil). Tanto el cultivo de cacao o “chocolate” como el oro, dependen de la calidad y horizonte de suelo para ser rentables.

Figura 4.5 Cosecha de cacano nacional arriba en el colino de Gina Caicedo



El cacao genera nuevas dinámicas productivas situando prácticas básicas locales como la cosecha o recolección y prácticas avanzadas como la poda y fertilización entre las introducidas por medio de las capacitaciones y proyectos de desarrollo por parte del gobierno o de las ONG´s. Estas prácticas de mantenimiento, sistemas de poda y control de plagas y enfermedades, no son habituales en los comuneros y los rendimientos varían por familias dependiendo de las zonas donde estén ubicados los espacios de siembra.

Por lo general en este pueblo las mujeres se quedan en la casa, la mujer se ha hecho para la casa, pero a mí no me gusta estar encima de la casa, como que aburre. Yo le digo cuando hay oportunidad si el limpia un palo de chocolate, yo limpio otro ya son dos, entonces el palo de chocolate que yo limpié el ya no lo va a limpiar sino que limpia otro, entonces a mí me gusta eso no solamente estar encima de casa y estar encima de casa (...) Pero a mí no me gusta quedarme en casa. Yo le digo a mi marido cuando yo pueda yo con usted me voy a sembrar hacer lo que pueda, verde lo otro, chocolate. Mientras el va apuntalando una mata de verde yo le voy llevando los puntales y vamos haciendo la cosa rápido, así es. (HVLPO 2015, historia de vida).

Situaremos el caso de “Alba” no es oriunda de Playa de Oro, nació en Guayabal en el año 1972 pero es del río Santiago sin duda alguna. Alba vivió parte de su infancia a orillas de este río y entre idas y regresos volvió al río pero cambió de comunidad para vivir en unión libre junto a “Freddy”. Es madre de 6 hijos y aporta a la economía del hogar no solo desde el cuidado, sino con los ingresos que percibe de “playar”, producir cerdos y cultivar cacao y plátano en su colino. La pluriactividad rural fundamenta el rol central de la mujer en la economía del hogar mediante la diversificación económica. Si bien hay una distribución de actividades en cuanto a género, el aporte de la mujer es esencial en la defensa de la vida que no solo se sitúa en lo material y humano, sino en sus conexiones con la tierra. Tanto el oro, como el colino, el cantero y la canoera integran a las mujeres a excepción de las actividades referentes a la montaña, donde se da la extracción de madera o la cacería. “Luego de enviar a los niños a la escuela, con canastos, machetes, baldes, agua y pedazos de caña picada, salen las mujeres campesinas al colino. ¡Vamo pa’ monte a limpiá chocolate!” (Diario de campo Playa de Oro 2015).

Figura 4.6 Tardes con aroma a chocolate. Las pastillas de cacao de Angel



El cacao ocupa en la actualidad la mayor parte del espacio de cultivos sembrados dentro del colino. Si bien la mayoría ha sembrado y reproducido especies de la zona como el cacao nacional arriba, los proyectos externos han insertados a ciertos comuneros en la siembra de especies altamente productivas pero de baja calidad como el cacao clonal CCN-51. Según funcionarios de la Prefectura de Esmeraldas: “la prefectura se enmarca mucho en la potenciación del cacao fino de aroma. Estamos buscando como construir un parque agroindustrial para que el campesino deje de vender su tierra y empiece a sembrar (Entrevista Javier Estupiñán, 2015).

El cacao desde el 94 comenzó a llegar acá en poca escala y ahora con APROCANE por el 2008. Ahí si la gente arrancó y ya cuando firmamos con Socio Bosque, nosotros mismos nos metimos una meta de sacar un rubro, incentivo a los finqueros. Todos reciben el incentivo pero el que va implementando su finca si se comprometía ahí se le daba entonces antes de hacer los repartos se hacía fiscalización con fotografías, es una propuesta nuestra para que la gente reemplace el cacao con el bosque. (EMPO 2015, entrevista).

Siempre la gente del campo como que vive esclavizada, porque ellos vienen y es ¡rápido esto y esto! Es mejor mi semilla de acá que la de afuera. Yo tengo mi cacao con mi semilla de acá, con mi tierra de acá, nada que le voy a poner esos químicos que venden afuera. Entonces yo una vez que subieron ese cacao sembré dos plantitas y a diferencia de mis plantas con esas, las hojas son diferentes, todo”. Si es el pescado de afuera lo traen con químico, si es el pollo viene con químicos si es el chocolate viene con químico ¡Ay no hombre! Que es que comemos es lo que yo digo. Habiendo semilla en medio, no es justo. Eso no es ayudar. Aquí nadie utiliza químicos (GFSM 2015, grupo focal).

El cacao ha sido un cultivo que se ha promovido intentado reemplazar el grave problema de la deforestación en la zona, sin embargo ha tenido una asistencia técnica parcial y frágil. Este es uno de los grandes problemas que termina agudizando la problemática sobre los límites de la conservación y de la frontera productiva, expresándose desde la búsqueda de integración de los territorios a lo global en un contexto socio-político contradictorio que busca articular lo étnico, ambiental y económico, en la reconstrucción del espacio productivo del cual los productores de materia prima siguen siendo la última y menos pagada parte de la división global del trabajo. Así se va creando la producción de monocultivos altamente dependientes de la economía global en regiones empobrecidas por la misma razón a lo largo de los tiempos.

Hay que tener en cuenta que el cacao como alternativa a la deforestación, puede convertirse también en un cultivo devastador. Las capacitaciones y programas que se apoyan del cultivo como una alternativa al extractivismo de biomasa y aurífero, buscan integrar un nivel de tecnificación que no asocia el cultivo con las especies forestales, sino que más bien lo convierte en un monocultivo comercial, lo que tendría un doble impacto en el cambio de uso de suelo.

La gente se vuelve adicta a la plata, porque ahí está la plata. Aquí por lo general se vende a intermediarios. Lo que sabemos del cacao es que sale de acá le hacemos el proceso de siembra, manejo y cosecha e incluso secado, fermentación y lo vendemos a migajas y después compramos el cacao mismo en cocoa y más caro eso es lo peor que puede existir. Yo si cosecho y dejo para mi uso. Es una lucha tremenda, la gente a través de la migración ve afuera y quieren otras variedades que no son buenas como el CCN-51. Acá por lo general injertamos cacao con la misma vareta de cacao fino de aroma incluso cambiamos el CCN por el fino de aroma (EMPO, 2015, entrevista).

No solo la lógica de intercambio desigual se percibe en el diálogo con los interlocutores, sino con la reafirmación de la exportación de materias primas desde el territorio y la posterior importación de productos elaborados que dejan de lado la elaboración ancestral de alimentos como las comúnmente llamadas pastillas de chocolate. Asimismo estaría vigente la vieja ruralidad de la cual Polanyi (1944) se refiere como el resultado del impacto del comercio mundial en la pobreza rural en la década de los 40's en Europa. Las redes de comercio debilitadas por los intermediarios hacen de la venta de la producción a valores ínfimos, pese a la búsqueda de producir el cultivo en forma convencional. "Porque incluso yo he visitado unas comunidades chachi, que ello están con cuatro, cinco hectáreas y vaya a ver todo deforestado (...) Para haber nosotros quedado sin carretera, no hay nadie que ayude a los campesinos, nos dejan los proyectos y no nos dan seguimiento" (EGOSM 2015, entrevista). El mercado y las dinámicas de oferta y demanda también son de gran preocupación para los productores de la zona:

Cuando vieron que la cosecha aumentó, dicen que los precios bajaron y así la manejan a la gente. Y yo por eso no quería sembrar cacao porque aquí cuesta a veces cuando hay la cosecha, una libra de cacao cuesta 30, 25 centavos pagan una libra de cacao ¡Caramba! A veces la gente hace el trabajo y lo vende por la necesidad que tiene porque si no lo dejara podrir en el monte ¿Ah? Si una caja de fósforos que es lo más barato cuesta 25 centavos aquí. Quisiera decirle al Presidente: Señor en mi zona salen tantas toneladas de cacao anualmente ¿Qué vamos hacer con nuestra gente?, no haga más nada

pero por lo menos consiga que los pequeños productores tengan unos buenos resultados con su cacao (EGOSM 2015, entrevista).

Tanto el cultivo de cacao como la extracción de oro son productos altamente dependientes no solo de las organizaciones que definen el mercado de los productos a nivel internacional, sino de los intermediarios y comerciantes mayoritarios que juegan con las épocas de exceso de oferta o exceso de demanda de los productos. En el caso del cacao, la bolsa de Nueva York y la ICCO por sus siglas en inglés: International Cocoa Organization en Londres, son los entes globales que manejan el mercado del producto.

El oro como una alternativa a las divisas y a la inestabilidad económica mundial establece su valor en COMEX (Commodity Exchange Inc) de Estados Unidos; en la Bolsa de Metales de Londres; y recientemente con la importancia financiera de China en el mundo, en la Bolsa de oro de Shanghai (Shanghai Gold Exchange). Sin embargo a diferencia del cacao que es un producto agrícola perecedero, su almacenaje para la espera de las mejores ofertas en cuanto a precio se hace una limitante a diferencia del oro, que al ser un metal se puede guardar y tener como ahorro dentro de la familia, “yo voy a guardar mi orito para el parto del bebe” (Diario de campo Playa de Oro 2015). Así el cacao se vende en baba o seco y el oro en medidas como el grano, el gramo y el adarme²⁸.

Alrededor del oro, las cosmovisiones locales han creado ritos y mitos que ponen la religiosidad y las analogías del cuerpo en sintonía. En esta actividad el rol de las mujeres es esencial en la extracción y con el encuentro del metal que hace parte esencial de la economía del hogar. Como se dijo anteriormente, alrededor del oro se han recreado un conjunto de significados y cosmologías que vinculan la historia de las comunidades en cuanto a la extracción de este metal y sus formas de vida. El oro se implanta como una analogía entre este elemento de la naturaleza y el ser o características de cada persona haciendo una conjugación entre la religión, las características personales de los extractores del mineral y los lugares o fuentes de

²⁸ Un adarme tiene dos gramos o 12 granos.

localización del recurso.²⁹ En el caso del río Cayapas, la actividad extractiva no se observa con mayor frecuencia a diferencia del diario vivir de las comunidades del Río Santiago. En tal sentido la liberación de la minería dejó relegada en segundo plano la economía vinculada al oro y se apoyó en la madera y la producción agrícola. En el río Santiago la historia marcó un inicio en la extracción que parecería finalizar con la devastación total del área luego de la extracción.

Aquí estamos en el río San Miguel, más arriba está el Barbudo y más arriba uno que llama el Río Tapuyo, allá en ese río, yo me iba con mi esposa mi suegra mi suegro y no fuimos como do semana allá a playá, y ahora sí agarramos bastante oro. Yo lavaba oro y mi esposa mataba guanta, porque allá la guanta había bastante. (...). Las de Telembí a veces zuben a playá allá, pero yo le digo como ya no puedo playá más, vayan a playa que eso es de nosotros. Ya poco se playa, casi ni se consigue oro cerca. Y pocas son las que playan, no son muchas (HVEFSM 2015, historia de vida).

Siempre mi familia ha playado, siempre. Antes no había minas, uno se iba todos los días y hacía un socavón. A veces yo he encontrado más o menos, pero el oro es de dificultad. Hay partes que es difícil de sacarlo. Cuando nos íbamos al frente era difícil, habían bastantes raíces (ECPO 2015, entrevista).

Ancestralmente el oro se ha recolectado a orillas de los ríos.³⁰ “El oro es del agua y la tierra, dos combinaciones fuertes y turbulentas. Por eso el oro así como llega se va. El oro tiene vida y corre como el río de donde sale. Para los jóvenes el oro causa desastres, no es bueno, ayuda pero no es bueno, lleva historia de sangre” (Diario de campo PO, 2015). La violencia en torno al oro es un tema tomado con pinzas dentro de las comunas negras. El oro que se extrae ilegalmente en la zona ha sido la causante de varias muertes tras el sepultamiento de comuneros en los cortes desde los cuales se extrae el oro. Además, cabe mencionar que las maquinarias y trabajadores principales no son de la provincia ni del país, razones por las cuales parte del destino del metal es desconocido.

Actualmente las maquinarias y canalones hacen parte de la actividad minera en la zona junto al azogue o mercurio como el reconfigurante de un nuevo panorama ambiental en el territorio de la comunidad de Playa de Oro. Los cortes establecidos para la actividad

²⁹ Para una mayor comprensión de las relaciones de analogía entre el oro y los comuneros ver el subcapítulo: “El origen de la vida parte del ombligo: el Ser”.

³⁰ En el caso de Playa de Oro al haber sido un Real de Mina, se hicieron entablos a lo largo del río conformados por cortes, pilas y acequias. “El Real de Playa de Oro, en 1826 tenía tres cortes denominados: Medio Mundo, Tres Mercedes y la Candelaria” (Rueda, 2010: 62). “Los comuneros mencionan a Playa Rica como un corte minero de los ancestros” (Diario de campo Playa de Oro, 2015)

minera conjugan la ancestralidad con el neoextractivismo vigente. La nueva forma de extracción del oro ha cambiado los entables en las orillas del río por los cortes que dejan las maquinarias con las cuales las comunidades del Río Santiago hacen convenios. En el caso de las comunidades del alto Cayapas las formas de extracción en el río se mantienen vigentes con un sentido de alerta permanente ante la entrada de dragas o retroexcavadoras. Pero si bien ha cambiado en la región del Pacífico el panorama extractivo con respecto a la mecanización, las creencias en torno al metal se mantienen vigentes:

Tú te vas a playar y estas cogiendo oro y estas cogiendo oro después llega una que esta con malos pensamientos, que no durmió bien y hermana ya no coges más oro. Otro día vas sola y encuentras otra vez el oro. Si tocas algo cuando has tenido relaciones sexuales pasas malas energías (EANBSM 2015, entrevista).

Acá arriba hay una playa. Hay una corriente que llama Corriente de la Mora, y má arriba hay una playa que ze llama Playa Rica, eza playa dize mi mamá mi abuela Franzisca llamaba mi abuela, que ella venía de allá de Zan Jozé, de Zan Jozé de allá bajo venían a playa porque era como que el oro estaba ahí, vea y eza playa mi mamá decía que de eza playa de un filo zalía el oro, no como en la otra playa, zuzia era ella, porque la calle era manza manza. El agua zalía zuzia pero meta la batea, pero como venían la mujere con período a playa ahí ze fue poniendo onda, hasta que ze fue. Cuando tienen mala fé el oro ze va también (HVEFSM 2015, historia de vida).

El oro es considerado difícil y su localización el resultado de la suerte. Las estrechas vinculaciones de los comuneros con la tierra hacen de su encuentro un pacto esperanzador. Así, la mayoría de hombres de Playa de Oro que se adentran en la montaña en las noches para la obtención del metal pueden recaudar unos seis o diez adarmes en la jornada, considerando que cada gramo de oro varía entre los 30 y 35 dólares. Pero la lógica extractiva no es constante, si bien un mes el oro generó recursos satisfactorios en una familia, el cacao puede ayudar a amortiguar los meses de escasez del metal. Así la tierra fortalece a las familias negras en lo orgánico y lo inorgánico, haciendo la economía del hogar altamente dependiente a las demandas externas, y vulnerables a los cambios del mercado de ambos productos.

La alta dependencia al extractivismo ilegal desde decisiones intracomunitarias, se traduce en el ritmo de desarrollo de Playa de Oro, el cual muestra avances relevantes a diferencia de San Miguel el cual no fundamenta su economía en el metal sino en la producción de cacao, un cultivo que sufre los estragos del comercio injusto e informal.

³¹El oro y la “pepa de oro” son dos de las diversas actividades que se desarrollan en la zona, el cacao por su parte ha sido introducido en la zona para dejar de lado actividades de extractivismo y comercio ilegal de tierras comunales, sin embargo el avance del extractivismo en el Río Santiago se muestra como mecanismo para enfrentar la pobreza y para solventar las necesidades básicas de los grupos familiares de la zona.

2.2 Los hombres de la noche: madera a remo en los ríos

El agua se está acabando,
No se protegen riberas
De los arboles que habían
Han convertido en maderas.
Echan químico a monton
Para cosechar un fruto
Nadie piensa en el mañana
Pues la tala vino en bruto
Sin bosques nos están dejando,
Los arboles están tumbando.

La tierra esta llorando, Limber Nazareno

El Chocó Biogeográfico ha guardado en Esmeraldas un área importante de bosque que con el paso del tiempo ha sido explotado y devastado casi en su totalidad. Para el Instituto de Promoción de Exportaciones, ProEcuador, el Ecuador es un paraíso forestal por su situación geográfica y diversidad de climas el mismo que cuenta con tierras aptas y ubicación estratégica en relación a mercados demandantes de madera como Estados Unidos y Japón. (Pro Ecuador 2015).

La deforestación en la Zona Norte de Esmeraldas, ha sido analizada desde los estudios de Minda (2013) como el resultado de la implementación de políticas públicas desacordes y deliberadas. Para el autor la deforestación que tenía como objetivo su comercialización, inicia en la zona a partir de la década de los 70's y 80's tras la aprobación de la Ley de Concesiones Forestales de 1966 que estimuló la llegada de campesinos de otros puntos del país y el avance de la frontera agrícola; y por otro lado la construcción de los ejes viales en la Zona Norte que ayudaron al acceso de madereros y empresarios demandantes del recurso natural.

³¹ El ritmo de desarrollo con referencia a los acondicionamientos en viviendas; la solución de servicios básicos desde la autogestión y las relaciones campo-ciudad en cuanto a adquisiciones de bienes.

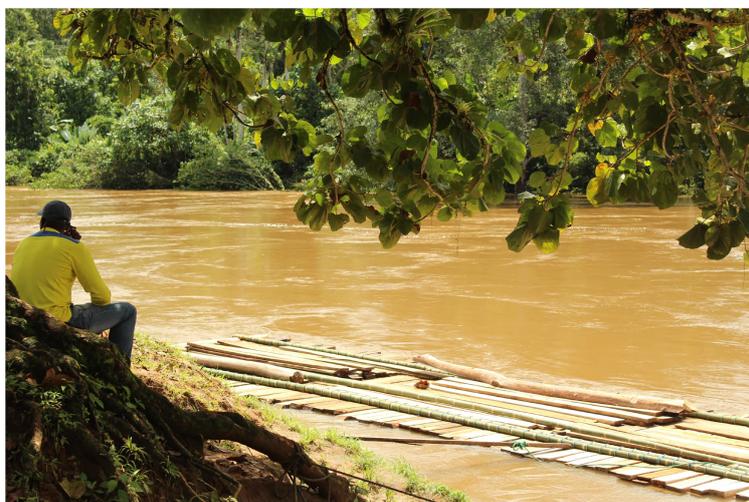


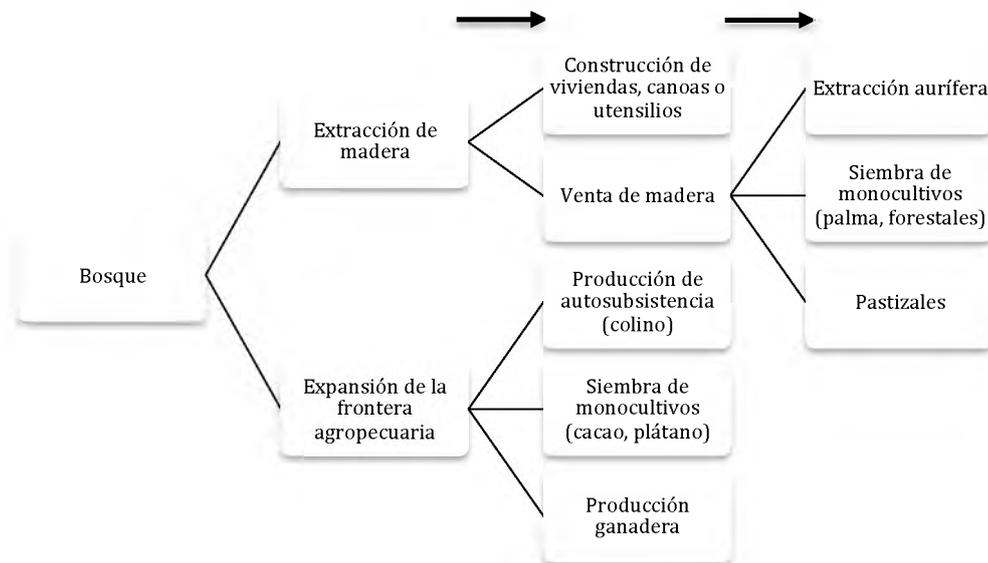
Figura 4.7 Balsas de madera frente a “Viruela”

Por un lado la deforestación aparece como el resultado de implementar sistemas de producción agrícola a gran escala que podemos analizar desde los subcapítulos anteriores, como la respuesta a la demanda de mercancías agrícolas como el banano o el cacao, o la expansión de fincas familiares para la producción de autosubsistencia. Por otra parte la deforestación aparece ante la demanda de especies específicas de madera como la creciente demanda de chanul (*Humiriastrum procerum*), cuangaré (*Otoba gracilipes*), sande (*Brosimum utile*), chalviande (*Virola sebífera*) y mascarey (*Hyeronima alchorneoides*).

Esa madera era la que reinaba acá, porque lo que más había era el sande, la madera de sande. Y eso era lo que más compraban, era lo que más sacaban. Después, como se agotó el sande empezaron a comprar otras maderas. Porque había el pichango, el pichango era madera mala, esa no la compraban y después como se agotó el sande, se agotaron los otros, compraban hasta el pichango. Ahora ya ni pichango se ve (HVEFSM 2015, historia de vida).

A este último proceso se suma el cambio progresivo que va de la deforestación por demanda de madera, al “uso productivo de la tierra” que retransforma el área en monocultivos de palma africana o la devastación total para la extracción de oro.

Figura 4.8 Lógicas de extracción de madera en el área de estudio



Esta gráfica (Figura 4.8.) intenta explicar el proceso de deforestación y las lógicas que rodean la extracción de madera en la zona de estudio hablando en su conjunto del río. No toda la extracción de madera es comercializable o va enfocada en la expansión de las áreas para producción agrícola, sino que parte de la extracción de biomasa es para el uso doméstico y la construcción de casas o canoas. Sin embargo, cabe recalcar que las comunidades están optando por la construcción de casas mixtas, aislándose de las conocidas casas de pambil (*Wettinia Mayensis*) y chonta picada (*Bactris gasipaes*). Así los diversos usos del suelo terminan por dejar a las comunidades mixtas que se vislumbraban entre la estrecha montaña, entre la nada, entre los sin bosque, entre las conocidas “comunidades en el aire”. Tras la obtención de madera para venta comercial hay áreas que son destinadas a la extracción aurífera, pastizales o siembras de monocultivos.

Pero el arduo trabajo de la montaña y de la extracción de la madera es una actividad masculina. Los hombres de la noche, comienzan largas jornadas en la montaña que suman semanas hasta la obtención de una buena suma de madera que represente ganancias hasta la venta. Para los pobladores del río Cayapas ya no hay tanta madera

como antes y eso explica la extinción de animales que se alimentaban de los frutos de estos conocidos forestales.

Antes usted hubiese visto eso por el río, eso de allá, era llenito. En el invierno eso se ponía muy compraban madera mucho aquí. Los turistas que venían acá decían que si San Miguel no explotaba porque acá había tanta madera. Entonces ahí le explicaban que era de los que venían a vender. En este invierno no se ha visto madera que se haya amontonado como antes. No hay madera en este invierno se vio poca madera. Ya ni los manaba bajan madera, yo creo que la pazan por allá por Hoja Blanca, porque allá hay carretero que une a Quinindé. ¡Madera ya no hay! Madera hay en los lugares que está Socio Bosque porque ahí está reservado, pero ya que la gente tiene madera para cortar y sacar no hay. En la Reserva Cotacachi-Cayapas también hay. Hay madera pero bien adentro de la montaña (HVEFSM 2015, historia de vida)

En el caso de la comunidad de San Miguel, “la madera aparece dentro de algunas familias del río Cayapas como un patrimonio, como el oro, el que se guarda y se tiene que explotar en casos de extrema necesidad. El recurso forestal en las familias se divide en partes iguales para los miembros de la familia. Es una herencia” (Diario de campo San Miguel, 2015). Si bien en San Miguel son tres familias las que se dedican al comercio de la madera actuando como intermediarios, la economía local se basa en la agricultura y explotaciones esporádicas para cubrir necesidades en ciclos educativos o fiestas comunitarias.

Los hombres de la noche utilizan caballos para bajar la madera de las partes altas de la montaña. “Y si hay como jalar por tierra se hace una minga. De ahí ya no pago. A veces se paga de mano a mano, yo trabajo para el y el trabaja para mi” (GFSM 2015, grupo focal). La madera se asierra en la montaña y los tablones se bajan por el río. “Cuando los ríos están secos tardan en bajar la madera dos días y dos noches, ahora con la creciente una noche y un día. Arman balsas y las llevan a canaleta. Los que llevan cantidades altas y tienen acceso a mayor tecnología bajan la balsa a motor” (GFSM 2015, grupo focal).

Tras dos días enteros de armar las balsas en el río San Miguel, bajan dos jóvenes de la comunidad con destino Borbón llevando varios tablones de madera a remo y motor. Sobre las balsas van alimentos y vestuario, los riesgos son altos. La neblina que emana el Chocó en las noches y los mosquitos, hacen del viaje una travesía en la cual los riesgos son muchos en el encuentro constante con las lanchas que con linternas tratan evadir las balsas y sus navegantes en la madrugada (Diario de campo San Miguel, 2015).

Muchas de las estrategias de los segundos intermediarios (tomando en cuenta los primeros intermediarios como los compradores de San Miguel), es ofrecer motores o motosierras a los vendedores para establecer una dependencia de compra y venta del recurso. Esta lógica de dependencia también se ve en las comunidades del río Santiago, en donde se encuentra una sola familia dedicada a la extracción y venta de madera como parte de la economía central del hogar. Las familias que se dedican a la comercialización de madera tienen un estrato económico diferente en la comunidad, y la intensidad de la actividad en el río Cayapas asocia en las pequeñas generaciones una visión de rentabilidad de la madera. “La motosierra sirve para trabajar, para sacar la madera y para vivir de ella” (GFNSM 2015, grupo focal infantil).

Figura 4.9 Joven bajando madera a remo frente a Telembí



Para los comerciantes de madera, se ha marcado a la provincia como una amenaza a la conservación. Sin embargo para ellos la respuesta a la deforestación parte desde el Ministerio de Ambiente y las políticas de dan apertura a las exportaciones del recurso (EGOSM 2015, entrevista). En ese sentido la búsqueda de la inyección de capitales en el sector rural que intentan dinamizar el campo, terminan por desarticular el territorio y dejando poblaciones sobreexplotadas, deterioradas y nuevamente relegadas. Así la explotación de madera y los falsos asistencialismos se pueden analizar desde la multifuncionalidad rural partiendo desde el cambio en las funciones de hábitats rurales y agrícolas, en los cuales se han dado procesos de despoblamiento, una pobreza rural

extrema asociada a la deficiencia en los servicios básicos que vislumbran los desequilibrios, la desigualdad y la pobreza, atrayendo al campesino hacia la extracción ilegal y sus consecuencias.³²

[Expresión de indignación] A veces dicen que en la provincia de Esmeraldas, que la deforestación, pero quiénes son los que se llevan los recursos de la plata de la madera, son los del ambiente porque ellos son los que tienen las grandes guías, entonces no hay ayuda por ese lado del MAE. Mire lo que le cuento es algo indignante, aquí en la zona hay muchos profesionales que han llegado por el asunto de la madera, en Colombia la coca y aquí en la provincia de Esmeraldas la madera, aquí no hay para que estar dándole vuelta al asunto pero en cambio para entrar y llegar a un conversatorio: ¡claro! Que decían que va haber paro de la madera y no sé cuánto. Yo he vivido un tiempito de la madera y sé que está mal pero si no la vendo otro lo hace. Mi hijo ya se graduo con el dinero de la madera, pero no voy a permitir que ellos se formen para explotar los bosques sino que tengan otra fuente de trabajo. Basta con que el Gobierno diga que no pasa un solo carro más y el MAE no deje pasar. Pero daba pena e indignación que si hubiera habido un grupo de unas 20 o 30 personas íbamos a incendiar el lugar donde yo vendo la madera porque vimos que se iban a llevar el chanul y la madera seca. Mire lo que hicieron los militares, la marina apuntando a la gente como que si fuéramos que, sabemos que es un tráfico, porque alla no sabemos como lo harán, pero libre de amenazar a la gente con esas vainas deberioan ellos decir ustedes no tienen guía no pasa ningún carro, libre de amenazar a la gente, eso indignaba. Pero así toca, si hubiese tocado de perder la vida, la perdíamos porque cada quien defiende lo que como porque incluso analizamos que el gobierno dice que no puede estar otra institución extranjera como los alemanes pero esos proyectos traen plata al país, ellos le dan trabajo a uno (EGOSM 2015, entrevista).

La madera que se extrae en la zona va en contenedores con destino China y Japón. Las políticas de conservación ambiental del Ministerio de Ambiente como el Programa Socio Bosque han intentado proteger las áreas que quedan de bosque nativo, pese a que otros programas como el de reforestación con fines comerciales tengan como objetivo: “Estimular a las comunidades campesinas en el establecimiento y manejo de plantaciones forestales” (MAGAP 2014). El Ministerio de Agricultura “ha dado cacao y balsa, pero la balsa no ha sido la solución. La balsa depende del terreno. El cacao produce pero es necesario darle mantenimiento. Hubo un proyecto de laurel, se les dio semilla y la gente sembro pero ya los cosecharon” (GFSM 2015, grupo focal). Si bien en la población hay una búsqueda de reemplazar la deforestación por otros medios de vida, tanto la producción de cacao como los monocultivos forestales pueden tornarse en amenaza al ecosistema en el cual se pretende buscar productividad.

³² Cabe recalcar, que para los comuneros el campesino no solo asocia al sujeto con la producción agrícola sino más bien a todo el trabajo que se realiza a nivel rural.

2.3 Un cachimbazo en el cantero

Yo le digo con certerza,
Gústete o no a la gente,
Donde vive el pueblo negro,
La caña, está presente
(GIZ 2013, 85).

El tabaco y la caña de azúcar son dos mezclas poderosas, dos plantas tropicales muy conocidas en el Litoral Pacífico. Con cachimba se trabaja en los canteros, el tabaco y su aroma se mezcla en el dulce de la caña haciendo del trabajo en el campo una ardua tarea con aromas espirituales. Desde los tiempos de la esclavitud el tabaco y la caña de azúcar representaron el sacrificio, el sudor y el placer para mujeres y hombres de ascendencia africana. La frescura y dulzura de la azúcar fueron el cielo y el poder del aroma del tabaco junto con el fuego fueron el infierno. La unión de estos dos cultivos se complementó a la energía que emana el sol en el día y la frescura de la luna en la noche, que se aposenta en la tierra haciendo de ambos el deleite de los mejores paladares.

Como diría Fernando Ortiz:

El tabaco nace, el azúcar se hace. El tabaco nace puro, como puro se fabrica y puro se fuma; para lograr la sacarosa, que es el azúcar puro, hay que recorrer un largo ciclo de complicadas operaciones fisicoquímicas (...). El tabaco es oscuro, de negro a mulato; el azúcar es clara, de mulata a blanca. El tabaco no cambia de color, nace moreno y muere con el color de su raza. El azúcar cambia de coloración, nace parda y se blanquea (...). El azúcar no huele; el tabaco vale por su olor y ofrece al olfato una infinidad de perfumes, desde el aroma exquisito del cigarro puro habano, que produce embriaguez olfativa (...). Del azúcar se asimila todo, del tabaco mucho se exhala. (...); el tabaco va picarescamente paladar arriba hasta los meandros craneales en busca del pensamiento. *Ex fumo dare lucem*. No en vano el tabaco se condenó por satánico, por muy peligroso pecador. (...) Si el tabaco es varón, azúcar es hembra. (...). En el azúcar no hay rebeldía ni desafío, ni resquemor insatisfecho, ni suspicacia cavilosa, sino goce humilde, callado, tranquilo y aquietador. El tabaco es audacia soñadora e individualista hasta la anarquía. El azúcar es prudencia pragmática y socialmente integrativa. (...). Por eso fue dicho que el tabaco es 'el anodino de la pobreza' y enemigo de los sinsabores. (...). Quizás el viejo Freud llegó a pensar si el azúcar es narcísico y el tabaco erótico. Si la vida es un eclipse con sus dos focos en el vientre y el sexo, el azúcar es comida y subsistencia y el tabaco es amor y reproducción (1987, 16-23).

Aproximándonos a lo cotidiano entre los matorrales y el espeso bosque del alto Cayapas a 5 minutos en lancha desde el caserío de San Miguel Negro y con un motor fuera de borda de 15Hp, está el cantero de Lucila, una mujer de 59 años a quien la vida, las ánimas y los santos le ayudaron a traer catorce hijos al mundo. El sonido del machete

entre las hojas pilosas y filosas de la caña de azúcar, van acompañadas del aroma del tabaco que emana su vieja cachimba: “venga niña, disculpe la pobreza. Estaba trabajando aquí con este sol que es tan duro vea, para ver que se saca” (HVLSM 2015, historia de vida). Sus manos negras de limpiar el cantero y mover la caña para el trabajo del fin de semana muestran su fuerza y valentía. Bajo la sombra de la piragua y con un mate lleno de guarapo y unas cuantas hojas de naranjo me contó parte de su vida.

Yo le digo que ezte cantero, zinzeridad alguna que tiene más de veinte años. Mire ezte cantero era de mi mamá, mi mamá lo sembró y ella trabajaba. Cuando ella ya ze zintió enferma que ella ya no pudo, porque comenzó a salile grano, y ya no pudo entrá aquí, ahí me lo dio a mí y de ahí yo lo agarré. Pero ezte cantero si é viejo, viejo. Porque cuando ezte cantero, yo tenía no má de dos hijo ya (HVLSM 2015, historia de vida).

El cantero de Lucila tiene menos de una hectárea, limita con uno de sus colinos en los que a más de plátano, cacao y banano tiene un pequeño sembrío de piña. Sus actividades económicas se alternan entre el trabajo de los espacios agrícolas de subsistencia y sus labores domésticas y comunitarias en San Miguel.

La mujere son la que más trabajan en el cantero. El cantero, la canoera son más trabajos de mujere, el colino es má para los hombre, pero las mujeres también trabajamo el colino. (...), la madera no, bueno alguna sí, pero en eso sí le digo que en eso si me lavo la mano como Ponzio Pilato. Yo en madera si no, yo mi cantero, mi colino, eso sí todo dar, pero lo que é madera ni un poquito, ahí si no me la gano. Aunque alguna mujere si sacan madera (Historia de vida Lucila 2015).

Los viernes o en su mayoría los sábados son días de trabajo en el trapiche para moler la caña y sacar derivados. Los viernes en las noches suben y bajan los niños por las escalinatas anunciando con alegría el trabajo del día siguiente: “Alistá el canalete y el potrillo pa’ mañana ir a molé” (Diario de campo 2015). El trabajo en el cantero los fines de semana es colectivo, reúne a jóvenes y niños varones quienes junto a Lucila se divierten en el trabajo mientras giran el trapiche manual y hacen bromas. El pago por su mano de obra a más de traducirse en solidaridad es no-monetario. “A las 10:30 de la mañana los fogones donde están las pailas de bronce espesando la miel de caña se detienen para darle cabida a la comida. El encocao de raya junto con plátanos y arroz es la comida del trabajo de hoy” (Diario de campo 2015). “Ello me vienen a ayudá por la comida pero dezpué de molé ze van y me dejan sola hasta la zinco de la tarde que

zalimo de aquí. También por la conserva ahorita pa' semana santa" (HVLSM 2015, historia de vida).³³

Figura 4.10 Melando caña en el cantero de Lucila



El trabajo en los canteros es agotador pero la herencia de la finca hace de las actividades económicas ancestrales más que un sustento de vida, un sustento de identidad y de formas de vida. Los canteros en el río Cayapas son más presentes a lo largo del río Cayapas que en el río Santiago. En Playa de Oro la caña es la compañía de los campesinos en las salidas y regresos de las jornadas de trabajo. La caña está dentro del colino y en épocas de fiesta se muele en el trapiche mecánico de la comunidad para guardar reservas de guarapo o para la elaboración de aguardiente.

Nosotros vivíamos allá en Taita Pablo, ahí mi papá tenía su casa. El nos crió con su cantero haciendo puro aguardiente Juan del Monte. El vea, hacía su aguardiente en un tanque con una caña guadua y eso tenía una culebrita adentro que sudaba y luego caía por unos tubos y gota a gota en el galón salía aguardiente. Ante no había esa Frontera, ni Caña Manabita, era puro Juan del Monte. Hay vea, nosotros escondiditos nos tomábamos ese aguardiente y salíamos borrachito con mis hermanitos. El en el cantero nos enseñaba a trabajar, trabajar en la caña es duro, eso da una piquiña. El nos ponía nuestra tarea y teníamos que terminarla. Ya ahora no hay canteros, porque lo muchacho se comen la caña, solo se tienen unas cuantas maticas en el colino pa chupar y sacar un poco de guarapo en el trapiche, pero cantero ya ni hay (HVGPO 2015, historia de vida).

Los vínculos con la minería en el Santiago y la mayor rentabilidad de otras actividades económicas en las comunidades, generan cierta desconexión entre las prácticas

³³ La conserva es un dulce típico de las comunidades negras elaborado a partir de miel de caña, banano, yuca, rascadera, papaya y especias de olor.

agrícolas que demandan mayor mano de obra y generan menos recursos económicos, a diferencia del valor ganado en la actividad extractiva o de producción de un monocultivo comercial como el cacao arriba. Las redes de comercio dentro del círculo racista y clasista de los compradores de los muelles de Borbón, San Lorenzo y Selva Alegre, hacen de la producción de derivados de caña de azúcar, la búsqueda de perdurabilidad en la producción agrícolas para el autoconsumo o para el comercio intracomunitario. Sin embargo, con las salidas esporádicas a la ciudad los derivados de la caña son un negocio que ayuda a solventar los gastos de la ciudad. “En eze guarapo yo me lo llevo a Guayaquil y yo tengo un billete ahí. Porque allá zi e rapidito cuando yo llego allá el guarapo, el guarapo y cuando lo aprueban y ven que ta riico, vea eje galón e galón ido y galón venido. Vea yo eze día llevé no má dos poma, y con eza gano” (HVLSM 2015, historia de vida).

Figura 4.11 Piragua de molienda de caña del cantero de Lucila



“La miel, la panela, el guarapo y el aguardiente son productos que se entrelazan con el aroma de las cachimbas que bombean las abuelas mientras melan la miel” (Diario de campo 2015). A más de eso, la caña guarda un sentido ancestral vinculado a las analogías con los hombres y mujeres del río: “En las comunidades negras tenemos la costumbre de hacer comer el cogollo de la caña a los niños pequeños cuando están aprendiendo a nadar. (...) aprendiendo ese secreto, los niños aprender a nadar rapidito” (GIZ 2013, 91). El tabaco viene de afuera, se ha sembrado un poco pero “el tabaco no pega en cualquier parte” (HVEFSM 2015, historia de vida), y no por los suelos de vega,

sino porque el tabaco es considerado meticuloso porque a diferencia de la caña requiere ser cuidado hoja a hoja, minuciosamente dentro de la diversidad (Ortiz 1987).

A más de ser cultivos con múltiples derivados y potenciales generadores de recursos económicos, las conexiones ancestrales en la elaboración y uso van más allá del vínculo con la tierra sino que se asocian a los espíritus, secretos y cosmovisiones del pueblo negro. La permanencia de estos sistemas de producción ecofeministas artesanales no solo vinculan la mujer con los alimentos y el trabajo de la tierra, sino que la posicionan como un elemento central en el paso generacional del conocimiento agrícola y espiritual, reconociendo en los espacios de producción, el cuidado que va más allá de los humanos.

2. 4 Las eras y canoeras en la cocina de las familias negras

Las mujeres siguen siendo protagonistas de los espacios productivos íntimos en las comunidades negras. Las canoeras en el río Cayapas o eras en el río Santiago son “una herencia donde se obtienen los elementos que dan olor y sabor a las comidas” (GIZ 2013, 5), y donde se siembran plantas medicinales como el llantén (*Plantago major*), la yerba luisa (*Cymbopogon citratus*) o el discanser (*Menta piperita*).

Tanto en San Miguel como en Playa de Oro es común pasar por las casas y cerca de la azotea encontrar las canoeras o eras. “No hay patios sin canoeras, así como no hay frentes sin especies ornamentales traídas de la montaña” (Diario de campo Playa de Oro 2015). Este sistema de producción está elaborado con caña guadua simulando una canoa de 3 metros de largo, 1,5 metros de ancho, una altura de 2 metros y unos 40 centímetros de profundidad. Tradicionalmente las canoeras o eras asocian cultivos medicinales con cultivos sazonadores de las comidas como la “cebolla de canoera” (*Allium fistulosum*), las cuales se trabajan en las mañanas o atardeceres con apoyo generacional de las mujeres de la familia.

Figura 4.12 Canoera en Majua



Actualmente sus estructuras se reforman para dar cabida a la producción de ají (*Capsicum baccatum*), pimiento (*Capsicum annum*), pepino (*Cucumis sativus*) y en sus bases, tomate (*Solanum lycopersicum*). Las canoeras han pasado por procesos de abandono y retorno, los proyectos de soberanía alimentaria dentro de los ejes de la cooperación internacional han ayudado al rescate de estos sistemas productivos. “Si se pierde la costumbre, que no se pierda toda (...). Mi abuela tenía muchas hierbas en las canoeras, ya que ahorita mi hija que está enferma la estamos ayudando mucho con las hierbas” (EANSM 2015, entrevista).

La canoera al igual que el cantero vislumbra frente a procesos de modernidad un riesgo constante de extinción. Sin embargo las costumbres, tradiciones y arraigo a las cosmovisiones, permiten el constante renacer de estos sistemas como el brote de la chillangua (*Eryngium foetidum*) entre las piedras.³⁴

2.5 En el monte: el colino

El colino es uno de los espacios productivos más importantes para las familias negras. El colino se asocia con el monte, un espacio de la tierra destinado a la producción, el

³⁴ *Eryngium foetidum* o chillangua es un cultivo tradicional en la cocina de las familias negras del Pacífico. Se conoce como cimarrón en Colombia y se reproduce de manera silvestre en la región.

cual a más de ser la fuente de obtención de alimentos de la tierra que posteriormente se conjugan con la proteína que se extrae del río o la montaña, es el espacio donde “hay chilena, guineo, yuca, piña, caña, guaba, obo y limón” (GFNSM 2015, grupo focal infantil). De igual forma el colino está asociado al espacio donde se produce el cacao o chocolate en conjunto con los árboles forestales o frutales antes mencionados.

El espacio dentro del territorio destinado a la siembra de colinos está en las riberas, asociado al monte y diferenciándose de la montaña. Tanto las mujeres como los hombres reciben como herencia parte de la tierra de sus padres destinada a la siembra y producción de los colinos. Es así como entre los personajes femeninos de este estudio está Rocío. “Rocío tiene un colino cerca de la comuna, lo tiene lleno de malezas pero algunas matas de guineo y piña les dan frutos” (Diario de campo San Miguel 2015). Ella no es oriunda del río Cayapas sino de Palma Real del río Santiago, pero el colino de su esposo ahora es parte de las fincas destinadas a la producción familiar.

Figura 4.13 Cosecha de plátano en el colino de Rocío



El trabajo en el colino es familiar, las niñas y niños se integran los fines de semana o en las vacaciones, pero el día a día es de trabajo para jefes de familia y jóvenes. El trabajo en el colino ha sido permanente a diferencia de la producción agrícola en la cual se da una cierta especificidad en cuanto a los cultivos que se producen demandados por el mercado. Para los campesinos de las comunidades negras, el colino tiene como

prioridad suplir las demandas alimenticias del hogar y articular dinámicas de intercambio de productos con los otros productores comunitarios o de las comunidades ribereñas cercanas. Dice así don Angel Nazareno, hijo de uno de los fundadores de la comuna:

Yo he sido un agricultor que me ha gustado trabajar, no tengo nada pero me ha gustado trabajar la tierra, explotador no, porque yo tengo mi señora y mis hijos, y nunca he cortado una madera para mantenerlos a ellos, mas bien me ha tocado cultivar, cuidar. Colino si, guineo si tengo, cacao no tengo cantidad pero si tengo, chontaduro, aguacate todo eso hemos tenido buena cosecha y el coco que también tengo por aquí, piña, ahora no tengo mucho, tenía unas 1500 matas de piña, pero ahora cultivamos menos. Muchas frutas he sembrado yo, ahí está mi señora que lo diga, me ha gustado sembrar (EANSM 2015, entrevista).

Para los campesinos de ribera en zonas altas como los comuneros de este estudio, sobrevivir de la producción agrícola dentro de un sistema de mercado clasista y racista, implica regalar sus productos de producción orgánica a intermediarios o comerciantes que no responden con el precio establecido, el mismo que incluye los altos costos de logística de las mercancías. Por estas razones y la inestabilidad en cuanto al mercado, el trabajo en el colino se convierte en un lugar para el abastecimiento de alimentos de la familia y no para la producción comercial, exceptuando el área destinada a la producción de cacao. De esta forma, la economía que genera recursos económicos en la familia se basa en otras actividades con tendencia al extractivismo, el turismo o las especializaciones productivas intracomunitarias.

Aquí a ti se te dañan las cosas, hoy para mi fue un día triste en el colino, encontrar los racimos consumidos. Pero para cortar verde y llevar a Borbón tengo que pensarlo porque ellos pagan lo que a ellos se les da la gana, y tengo que venderlo porque yo mi producto no lo puedo subir entonces eso es una tristeza, eso si es un problema. El problema aquí es el asunto del mercado, eso siempre lo discutimos. Si el producto que se cultiva tiene salida, por ejemplo el cacao la gente se dedica porque sea como sea una libra la vende a Borbón y ya tiene su realito. Pero de hecho el problema también es el valor agregado, millón de cosa se puede hacer con la caña, panela, miel, aguardiente, guarapo. Pero en cuanto al verde, no hacen grandes cantidades de harina de verde. Que hago yo con ese montón de harina de verde, entonces es un problema. Y si acá no se siembra es por eso. Cuando llegué sembré un piñal y ese piñal me dio pena sacar las piñas porque si no las regalaba se me podrían. Porque yo tengo para vender pero la gente quiere que le regalen. Yo agarro las piñas las pongo en la lancha, las llevo a Borbón pago la subida y allá me quieren pagar lo que quiere. Yo pongo un racimo de verde en la lancha y eso me cuesta un dólar llego a Borbón y me quieren pagar a 40 centavos la mano de verde entonces no es justo cuando no puede valerlo. Al menos un

verde sin químicos. Ese es el problema de uno. Yo viví 30 años en Guayaquil, pero yo no puedo vivir sin el campo (EANBSM 2015, entrevista).

En décadas anteriores los excedentes del colino servían para el intercambio de productos con la gente del mar que llegaba con mariscos y la gente del manglar que traía conchas y cangrejos (ELOCP 2015, entrevista). Este sistema de intercambio hoy es monetario, las distintas valoraciones y gastos incurridos en el sistema de comercio actual, se imponen ante la búsqueda de satisfacer necesidades básicas por medio de los ingresos generados de la venta de productos alimenticios como el plátano, el cacao o los cítricos. La pluriactividad rural en esta línea intenta conjugar actividades de autosubsistencia con actividades con posible rentabilidad económica.

El colino representa dentro de la pluriactividad una forma de aferrarse a la tierra utilizando la diversificación con otras actividades económicas como las anteriormente mencionadas. En la línea de Rosas-Baños (2013), la autodeterminación de las comunidades y la planeación e implementación de técnicas productivas, representa un acceso al mercado que les ayuda a solventar las necesidades que no han sido satisfechas por medio del Estado como las deficiencias en educación y salud.

2.6 ¡Vamos a barré! Estado actual de la pesca en los ríos

El río es más que agua; el río es un mundo que guarda vida, da vida y abre caminos. Así como la tierra ha sido considerada madre, este espacio ha sido conocido ancestralmente en las comunidades negras como el tío río (GIZ, 2013). El río es una de las fuentes principal de recursos dulceacuícolas de la zona, el mismo que en las últimas décadas ha sufrido los estragos de la intensa actividad minera y maderera.

Así como se tenía una ley y orden para aprovechar los dones y bienes que nacen en la montaña madre, así mismo se tenía una ley para coger lo que nace y crece en el agua de los ríos y en sus orillas. Coger con medida lo que a todos nos pertenece, es la ley que por muchos años nos permitió vivir con dignidad en estos territorios. Es esta ley la que estamos dejando perder (GIZ 2013, 60).

Tanto San Miguel del río Cayapas como Playa de Oro del río Santiago están ubicadas en las partes altas del río lo que representaría una ventaja en cuanto a cantidad de

especies y variedad. Sin embargo, arriba de San Miguel están ubicadas comunidades de colonos mestizos y demás centros chachis que terminan conectándose por las carreteras del cantón Quinindé. La intensa actividad maderera en la zona, junto a las dragas que extraen oro y la pesca como actividad comercial y no de autosubsistencia, han hecho de la pesca una actividad esporádica y de ventura que se manifiesta en la calidad y cantidad de especies encontradas.

El río para la pesca ofrece dos espacios: el río como tal en su inmensidad y los esteros. En el río Cayapas y Santiago se encuentran especies como “la boquilla; el cubo es un pez riquísimo hecho encocao pero es insípido; sábalo que se agarra con línea, en un anzuelo largo. En el invierno hay pero no todos salen. Hay cagua, barbudo” (GFNSM 2015, grupo focal infantil). En los esteros del río Santiago se encuentra “el camarón, las minchillas, las sardinas, las tortugas” (GFNSM 2015, grupo focal infantil). Los instrumentos elaborados ancestralmente para la pesca son las catangas y los procesos. “Todavía el mundo occidental no ha penetrado en el mundo de ellos, en la racionalidad, en la reciprocidad. La catanga es racionalidad” (ELOCP 2015, entrevista).

Figura 4.14 Catangas



“No hay casas sin catangas, así como no hay canoas sin canaletes” (Diario de campo San Miguel 2015). Las catangas y procesos son elaborados con caña guadua, son

colocados en las mañanas y en las tardes se retiran o se dejan por 24 horas en el río. La pesca es parte esencial en la alimentación, es la parte proteica que permite articular los productos de la siembra del colino y la canoera. “Aca para pescar necesito una vara, un nylon, un anzuelo y la carnada y me como un pescado frito, en la ciudad tengo que tener plata. Podemos comer sin tener dinero” (EGAPO 2015, entrevista). Sin embargo, en momentos de explotación del recurso para su comercialización o de presencia de actividad extractiva son muchas las especies ausentes en las redes. “Ya se acabaron los pescados acá, vamo’ a agarrar arriba, pa dentro, no es que se han acabado es que hay pocos. Antes agarraban de a cincuenta pescados, de balde, hasta en un anzuelo se pegaban dos pescados, ahora usted espera media hora para que le caiga un pescado. Le ponemos lombriz de tierra pa que caigan” (GFISM 2015, grupo focal).

La pesca y los platos elaborados culturalmente, son parte esencial en la dieta de las comunidades negras. El encocao de sábalo, sabaleta o guaña; la panda de fogón o asada; el tapao de macho y entre otros en los cuales se suman las especies de río como los camarones o tortugas, son parte de la identidad y de las formas de vida de las y los comuneros negros. La ausencia de estas especies en la pesca de semana santa de este año ha representado un desbalance en los gastos de alimentación externos cada vez más recurrentes.

La gente está acostumbrada a buscar bastante comida en semana santa, así como está el río usted ve que hay bastante buscando comida. (...) Y como ahora no están encontrando mucha pesca, la costumbre no ve que ante era el bunde de sábalo y barbudo (...). El domingo hacían el desayuno tapadito, hasta que no subían de la gloria no se comían ese tapao, encocao, ya al almuerzo era el chancho, tallarín de gallina ya (HVRSM 2015).

La pesca es una actividad diaria a nivel comunitario. Las conexiones que representa esta actividad con el “tío río” son realizadas como mandan las costumbres, las cuales prohíben la pesca en los días que el río está muy crecido, el agua está muy clara, alguna persona haya muerto ahogada; y en los días grandes de la semana santa. Sin embargo, no todas estas prohibiciones se respetan y la pesca se empieza a desconectar de los valores culturales.

Si bien el estado actual de la pesca en otras comunidades a la luz del extractivismo y sobreexplotación de recursos naturales, ha situado como causa la intensa actividad industrial en la zona, cabe tomar en cuenta que la generación juvenil de San Miguel permanece un tanto ausente de la pesca a diferencia de los comuneros jóvenes de Playa de Oro. Tanto infantes como jóvenes en el río Santiago están diversificando constantemente las estrategias de pesca y captura de recursos ictiológicos, sin embargo en San Miguel la pesca es esporádica mientras aumenta la compra de peces provenientes del mar.

2.7 Especializaciones productivas intracomunitarias

Otra de las actividades económicas que se desarrollan a nivel rural y que aportan a la economía familiar son las especializaciones productivas dentro de las comunidades. Constructores de viviendas de madera y de concreto, artesanos, motoristas, panaderos, parteras, remedieros, rezanderos, promotores y promotoras de salud, promotores de la curia, guardabosques, guardaparques, tienderos y tienderas, presidentes de Junta, vocales, responsables de guarderías, responsables de la oferta turística comunitaria, productores comunitarios de cerdos, de pollos, de tilapia, electricistas, entre otros, son de las ocupaciones que se encuentran comunmente en la zona de estudio.

Estas actividades intracomunitarias establecidas son fuente de ingresos a nivel familiar que a más de las actividades agrícolas y extractivas, estas especializaciones permiten sumar ingresos económicos, unos de forma permanente y otros esporádicamente. Asimismo estas especializaciones que no solo han tenido una influencia cultural externa sino que mantienen en algunos casos las creencias y cosmovisiones del pueblo negro, son demandas a nivel urbano conjugando la economía entre ambos sectores.

Las especializaciones productivas en ambas comunidades se conjugan con su proceso de liderazgo auto-organizativo y permiten mover parte de la economía local. En el caso de la medicina ancestral y las prácticas culturales aun vigentes como los parteros o comadronas y los remedieros, la salud convencional ha ido desplazando la actividad sin la búsqueda de un equilibrio que permita la gestión de la salud intercultural.

Los médicos comenzaron a trabajar la gente, y ahora si no van al hospital no se sienten seguras. Pero las parteras se sabían historias. Yo tenía una suegra que me decía, yo de partería se mas que los médicos, y ella era promotora de salud, y cuando ella iba, los médicos le preguntaban por ejemplo como hacía para calmarle el dolor a una mujer y ella les decía que les hacía un bajo en un fogón con candela le pongo ahí la lucema y la paro ahí para que reciba ese humo y en un ratito el muchacho nace, y eso no lo saben los médicos. Que quiere decir eso, que si una mujer está dando a luz le ponen su poco de pitucin sino que la partera le hace su remedio natural. El problema es que ellas a todos tampoco le dicen sus cosas (EANBSM 2015, entrevista).

Para los trabajadores contratados o con un empleo del estado, los ingresos económicos son permanentes y las actividades agrícolas de subsistencia tradicionales se mantienen por medio de otros miembros de la familia como las mujeres o jóvenes. En ese sentido las dinámicas rurales pasan por la convergencia de una diversidad de actividades económicas, unas permanentes que se ubican dentro del centro de la economía familiar y que ayudan a la diversificación de otras actividades.

3. La ciudad en el campo: movilidad y aceleramiento económico

Las comunidades negras han estado marcadas históricamente por dinámicas de alta movilidad. Las demandas de mano de obra a nivel urbano y las oportunidades laborales que permitieron ofrecer mejores condiciones de vida en cuanto a vivienda, salud y educación fomentaron las salidas y regresos de varios de los comuneros de las riberas de los ríos Santiago y Cayapas. Los lugares de destino se ubicaban principalmente en Guayaquil, Quito y Esmeraldas, haciendo de estas ciudades la meta de llegada de los jóvenes que buscaban en las ciudades los servicios que no llegaban al campo.

Yo nací en Guayabal tengo 43 años. Mis papas son de Guayabal. Una vez unas enfermeras fueron a Guayabal y de ahí pedían unas muchachas para Esmeraldas, la señora Petita Palma. Entonces, la enfermera me llevó donde la hija Flor María Pinargote y el Señor Luis Velasco León, desde los 12 años me llevaron ahí, estudié en Irfeyal por la radio Antena Libre, y ahí termine la escuela. Yo iba a la escuela ayudaba a la casa, ayudaba a barrer a trapear así, ya cuando fui creciendo la señora me fue enseñando a cocinar a lavar todo eso, entonces yo ya era una ama de casa, ellos se iban y yo quedaba ahí. (...) Estuve 14 años con ellos, de 26 años salí y eso que ellos querían que yo saliera casada de ahí, no querían que yo me juntara no más. Yo saqué el bachillerato, también hice dos años de primeros auxilios en la Academia María de la Esperanza, ellos querían que yo siguiera la Universidad pero yo venía así para semana santa y otra vez volvía a Esmeraldas. Nosotros éramos 15 hermanos, solamente yo salí para Esmeraldas. Solo yo tuve la oportunidad de salir y graduarme. Ellos querían que yo saliera casada, yo era

como una más, yo me sentaba a comer con ellos a la mesa. (...) Yo no era mujer de campo, cuando venía de vacaciones si me iba con mi papá al monte a acompañarlo a cortar racimo, pero ellos limpiaban si ahora no más cuando voy al monte “Freddy” me dice: Que “Alba” así no se siembra una mata e ‘verde [risas]. Es que yo nunca había sembrado [risas], yo estoy es aprendiendo a limpiar una mata e’ verde, a sembrarla, a sacarle la ramita al chocolate que no vale así es que estoy aprendiendo (HVLPO 2015, historia de vida).

Las relaciones campo-ciudad han estado vigentes a través de la movilidad. Era común conocer a los migrantes de las zonas rurales estableciéndose en asentamientos informales en las ciudades o en las periferias urbanas como en “La Calle 8” o “Las Malvinas” en Guayaquil, en sectores como “La Propicia” o “Esmeraldas libre” en Esmeraldas y en “Calderón” en Quito. Sin embargo la ciudad no solo ha representado oportunidades para los migrantes sino limitantes que les ha permitido revalorizar sus situaciones de vida en el campo.

Comparado el campo con la ciudad, en la ciudad todo es mas difícil, porque yo salgo en las vacaciones imagínese si un guineo quiero comerme tengo que comprarlo, y ¿si no tengo el dinero?, entonce acá, si quiero uno, lo cultivo y me lo como. Es todo diferente. Pero igual uno va a la ciudad a gastar lo poco que ahorra (HVEFSM 2015, historia de vida).

Figura 4.15 “Soy Valeria. Me gusta la ciudad porque hay carros”



La movilidad sigue representando un retroceso para la lucha por el territorio y la continuidad de las relaciones con el entorno. Si bien el entorno urbano se reestructura con la migración rural, lo rural también se reconfigura en el matiz urbano que intenta incluirse o reproducirse en los modos de vida de las poblaciones, las mismas que

retornan o fluctúan entre lo urbano y lo rural. En un nuevo contexto global, la ciudad aparentemente busca integrar a las sociedades diversas desde la interculturalidad, pero esta no siempre genera experiencias exentas de discriminación y racismo. Prácticas rurales como la conservación y la producción agroecológica han sido incluidas en la planeación urbana de desarrollo, y los modos de vida asociados a la identidad y la cultura se han incluido dentro del paisaje urbano.

Porque a ti la ciudad te envuelve en un montón de cosas. Por ejemplo tu quieres hacer un arrullo, el arrullo máxima expresión de la identidad. Aquí lo haces sin ningún problema pero anda y hazlo en Guayaquil. En Guayaquil, es que tu casa y esta al lado del mestizo y al otro lado el indígena y no entienden nada, y a la policía le dicen estos negros están haciendo bulla, cállense (EANBSM 2015, entrevista).

Para los infantes de las comunidades de estudio la ciudad suscita riesgo y peligro, pero a la vez las metas académicas necesarias para una educación completa a la que no pueden acceder quedándose en el campo, por las limitaciones tecnológicas y de información (GFNPO 2015, grupo focal infantil). Ante todas estas contradicciones el campo se revaloriza en el poder de la tierra para dar vida y dar frutos que alimentan a las sociedades rurales y urbanas, “acá la vida es difícil para la gente que no quiere producir” (HVEFSM 2015, historia de vida). Prácticas económicas como el intercambio de productos comunitarios o el compartir en la abundancia de las cosechas guardan el sentido de reciprocidad con los comuneros y con las especies animales en la montaña. Pero las idas y regresos de los comuneros a la ciudad traen prácticas urbanas que chocan con las formas de vida en el campo.

Es una diferencia tremenda vivir en la ciudad y volver acá. Acostumbrarse, pero por eso le digo que cuando puedo irme a playar me voy porque yo allá ya estaba acostumbrada a tener mi dinero, a yo tener mi dinero no me acostumbro a decirle deme que necesito para esto, es duro. O decir hay tal cosa que tengo que comprar porque imagínese ahorita el anda abajo y ¿hasta que venga él? Entonces a mí me gusta manejar mi dinero para comprar las cosas a la hora que yo quiera, no es una cosa fácil (HVLPO 2015, historia de vida).

Las dinámicas económicas de las mujeres en el entorno urbano son altamente diferentes a las de las mujeres en el campo. Si bien se muestran matices como en el caso de las mujeres de la Comunidad de San Miguel; las mujeres suelen ser altamente dependientes de los recursos económicos que el jefe de familia en la mayoría los padres, puedan

generar, a diferencia de las mujeres que han salido a trabajar a la ciudad y pueden manejar sus propios recursos. En ese sentido las mujeres que salieron a las ciudades y retornaron empoderadas hoy son las promotoras de microemprendimientos comunitarios.

Vea yo me fui a vivir a Guayaquil por más de 13 años. Trabajé en un hotel y todo mi dinero lo ahorré. Luego me vine acá y puse mi tienda, primero la puse allá al lado de la discoteca y luego de una creciente que se me llevó casi todo la puse aquí a donde está ahora, (...) Aquí podemos hacer muchas cosas pero falta el interés de los representantes, pensar más allá. Si en este pueblo vivieramos todos aquí los que usted ve en las fiestas, esto sería grandísimo. Pero todos ellos viven afuera (HVGPO 2015, entrevista).

La ciudad en tal medida ha permitido la incorporación de capital al sector rural por medio de las remesas o capital de ahorro de los migrantes rurales. En el caso de Playa de Oro esta inyección de capital se ha invertido en mejoras tecnológicas en las fincas familiares o incremento del área sembrada; puntos de comercio de ropa, alimentos o bebidas y centros de diversión. Para el caso de San Miguel han sido pocos los recursos que han retornado a la comunidad al ser una comunidad joven como los migrantes que han salido en las últimas décadas.

Casi no mandan dinero los hijos que están afuera. Por ejemplo, viene la semana santa, ahí les mandan unas compras, algunos les mandan unas compritas y por ejemplo les mandan su centavito, sus cincuenta dólares así. Hay hijas que salen y trabajan y les compran su cualquier cosita a la mamá, su cocina, su camita, su colchón pero no es tanto lo que se recibe de los chicos cuando salen. Mis hermanas se han quedado en Esmeraldas. En Esmeraldas hay tres, pero ellas no tienen casi ni para ellas, peor para mandar a mi mamá. A mi mamá quien más la ayuda es un hermano que está en Guayaquil, el si le manda sus cincuenta sus cien dólares (HVEFSM, 2015, historia de vida).

Pero para las familias móviles que se sitúan en ambas localidades llámese ciudad o campo, la economía de subsistencia es altamente relevante. No solo la búsqueda de empleo y de mejoras en las condiciones de vida que han sido históricamente desiguales ha sido el objetivo de la movilidad en la zona norte de Esmeraldas, sino el acceso a educación que va más allá del ciclo básico. Si bien desde el nacimiento a los seres humanos nos son otorgados derechos fundamentales como el derecho a la educación, el acceso a estos derechos es para los habitantes rurales una meta de vida a la cual se puede acceder solo en las ciudades. Dentro de esta lógica la economía de la familia rural

se bifurca para dar cabida a los gastos de movilidad de los jóvenes y adolescentes que inician el período de la migración por razones educativas.

A partir de estas condiciones la generación de ingresos a nivel rural es altamente demandante de fuentes de empleo y de una producción agrícola rentable. Así algunos padres o madres de familia optan por mantener una economía que borra fronteras campo ciudad, ocupando vacantes laborales temporales en las ciudades que les permiten seguir enviando recursos a sus hijas o hijos que viven en las ciudades.

Yo me voy por agosto a Quito, allá por el Mercado San Roque me pongo en los parqueaderos a cuidar carro y hago mi billete (EGAPO 2015, entrevista).

Yo me he ido a Guayaquil a las camaroneras cuando hay buena temporada, eso me ayuda bastante (HVRSM 2015, historia de vida).

Yo crié a mis hijos lavando ropa en Guayaquil, me llamaban para lavar allá en Capitán Nágera. Ahora es que ya no voy (HVAPO 2015, historia de vida).

Esta economía en la movilidad si bien coloca a los sujetos como entes activos en las dinámicas de desarrollo social que no se limitan a la acción protectora del Estado, permite encontrar respuestas al deterioro ambiental y las búsquedas de medio de vida basada en la agroproducción y el extractivismo de biomasa y de metales como el oro. Ante la escasez actual de ofertas laborales la tierra abre el retorno de los migrantes rurales a los ríos de origen.

Estos procesos de retorno al campo en la búsqueda de la tierra que siempre llama a sus nacientes, intentan articular avances tecnológicos como estrategias de incremento en el rendimiento de la producción agrícola, o en mecanismos de sobreexplotación de los recursos naturales. Los procesos de articulación en la planeación por las entidades públicas intentan “dar las condiciones de la ciudad a lo rural para que no haya esa migración si consideramos que ellos son los que producen la alimentación que nos alimenta a nosotros. Queremos llevar la ciudad al campo manteniendo sus cosmovisiones y formas de vida” (ELOCP 2015, entrevista).

Sin embargo, el aceleramiento económico puede asociarse a una locomotora que termina por fundirse afectando a los destinatarios de los proyectos de desarrollo socioeconómico. Tras años de ausencia estatal, las respuestas a las deficiencias en servicios básicos o en seguridad alimentaria fueron otorgadas por los programas de la cooperación internacional. Proyectos como SUBIR en la zona norte de Esmeraldas fueron claves para la búsqueda de medios de vida alternativos a la deforestación o el extractivismo.³⁵ Los paneles solares o la llegada de motores a las comunidades fueron de gran importancia para los nuevos mecanismos de autodesarrollo y autogestión comunitaria.

La época de transporte la fundamos, por eso se decía que éramos una época y cómo se hacía por eso no teníamos la plata ya y me acuerdo que teníamos un amigo llamado Víctor Hugo Jijón (...) y se me vino el proyecto para un motor por eso nos estaba faltando, le dije pero no tenemos como pagarte, hagámoslo y cuando salga te pagamos tu medio millón de sucres. Lo conversamos con la Asamblea y la presidenta Bélgica del grupo de las mujeres, tuvimos 3 días en esto haciendo los documentos, llenábamos papeles los que podía bien los que no dañaba documentos y así cuando el revisó, esto está malo esto está bien, nos ayudó a rectificar y nos dijo vayan y métenlos al Fondo Canadiense, cogimos un taxi y allá el licenciado para él, nos preguntó si éramos de la Parroquia Telembí, le dijimos que sí, nos dijo dejen a él no más, revisó y nos dijo que demoraba tiempo, (...) y así pasaron ocho meses y así salió el proyecto por 11 millones de sucres. Llegamos a Quito le pagamos a Víctor Hugo y teníamos solo 10 millones quinientos mil, y los motores en esto estaban a 12 millones. Agarramos a Santo Domingo con Alberto (...) y pudimos comprar a 10 millones quinientos mil y llegamos a Borbón así a las 8 de la noche, dormimos en SUBIR y al otro día subimos y presentamos el motor, ese motor empezó a correr en 1997 el 15 de octubre. Y ahí con ese motor en ese tiempo comprábamos la madera de chanul, había bastante chanul, la gente vendía y compraba, ahí con esa plata que hacíamos compramos otro motor más. Y así vino otro proyecto más el PL400 y con el ingeniero que vino hicimos un proyecto para el turismo y compramos otro motor más, nos salieron 80 millones de sucres en ese tiempo (EEVSM 2015, entrevista).

La visión rural desde lo exterior ha tenido una mirada paternalista, por ello la búsqueda de otorgar herramientas que orienten hacia el desarrollo en un sentido teleológico responde a ver en la pluriactividad y en la multifuncionalidad rural el objetivo de mitigar la migración y el despoblamiento que se origina a partir de la profunda pobreza rural, la misma que se presenta como una de las mayores desigualdades con referencia al sector urbano. No solo la migración con fines educativos y laborales han moldeado toda la dinámica de aceleración del crecimiento económico local, sino la inclusión de

³⁵ Sobre el Proyecto SUBIR se abordará con mayor detalle en el capítulo V sobre territorio y territorialidad.

tecnología que permita mejorar la rentabilidad en la producción agrícola, la búsqueda de un extractivismo “ambientalmente amigable” y la reespecialización del territorio que establezca áreas para la conservación y para la producción forestal. Así lo rural va de lo “improductivo” a lo productivo, y al deseo y expectativa de incrementar los ingresos familiares a través de distintas estrategias.

4. Mecanismos de organización local

Los otros dicen que con los negros no pueden trabajar porque los negros ya se despertaron, no están dormidos. Los proyectos vienen y ¿quiénes son los que ganan? Ellos. Vienen a dar migajas. Rocío Arroyo.

Si bien ha habido deficiencias en el fomento a la producción local desde la provisión de servicios e infraestructura básica, la presencia del mercado como medio de comunicación entre las sociedades rurales y el mundo global, ha permitido en el caos ensayar mecanismos de activismo y de auto-organización para el desarrollo de estrategias y medios de vida. Estas estrategias han consistido en proyectos de desarrollo comunitario que se iniciaron con el apoyo de la cooperación internacional y los programas asistencialistas provinciales y municipales de las décadas anteriores que fueron retomados por los comuneros.

Para las mujeres del río Cayapas la vida rural ha sido difícil porque aprendieron que lo de afuera era lo bueno (GFSM 2015, grupo focal). “Los líderes que están en las vitrinas no son los nuestros” (EANBSM 2015, entrevista). Por eso para América Nazareno, hija de Nelson Nazareno, la vida rural es difícil para quienes quieren ingresos y movilidad social; pero el tener un pedazo de tierra para las mujeres y hombres campesinos negros y trabajar en ella, hace la vida bella. La tierra y las visiones que trajo consigo esta líder mujer de sus más de 30 años de edad en Guayaquil, le ayudaron a organizar en la comuna una asociación de mujeres llamada 29 de septiembre.

Yo sé que en la comuna están las mujeres, son socias, miembros, pero yo quisiera una asociación de mujeres de la comuna. Y un día hablando con ellas pensamos en hacerla para sobrevivir mejor. Con unas cuantas, nos fuimos de casa en casa y nos reunimos. Dos reuniones hicimos y en ese entonces estaba finalizando SUBIR para irse y un señor Arévalo nos dijo que si podíamos hacerle un vivero de cacao. Trabajábamos todas,

nosotras hicimos un vivero y el nos compraba las plantas de cacao, yo me fui al Santiago a comprar semilla, eran mingas hermosas, trabajaba todo el mundo, eran bateas de chocolate que pelábamos. En ese entonces recién salía el dólar ese señor nos pagaba en dólares y cuando nosotras hacíamos la cuenta en sucres eso era ¡hayayay! [risas]. Una vez nos pagó como 500 dolares ¡teníamos como 10 millones de sucre! le hacíamos burla a los hombres. En ese entonces sacamos plata para el vivero, la iglesia, luego para un hornito de pan y así fuimos creciendo y creciendo como hasta el 2005. De ahí no sé qué pasó. A veces el televisor, entonces te digo que como desde el 2010 en adelante la organización ha ido para abajo. (EANBSM 2015, entrevista).

El proyecto SUBIR del cual se hizo mención en el capítulo anterior, permitió reforzar los lazos entre las y los comuneros de San Miguel del Cayapas mediante los trabajos comunales entre el Cabildo y los agentes encargados del proyecto. El empoderamiento a las mujeres y a los jóvenes comunitarios fue uno de los lineamientos del proyecto que incluyó el trabajo productivo como la siembra de cultivos y producción animal, la construcción del hotel comunitario, y la introducción de tecnología.

El grupo de mujeres que había en la comunidad criaban gallinas criollas, tenían árboles sembrados. Luego se formó una asociación para tener más beneficios y yo pagué 20.000 sucres para entrar al grupo de mujeres. Hacíamos reuniones constantes cada ocho días, recogíamos 10 centavos por reuniones, ya era el dólar. Donde está la escuela ahorita sembramos una parcela de papa china, yuca bueno un poco de cosas. Después nos fuimos más adentro y sembramos nuevos árboles, tuvimos el criadero de pollos mediante el proyecto “Caimán” que nos llegaron 100 pollos, balanceado, vacunas, sacábamos y metíamos pollos, sacamos mil dólares en pollos. Criábamos pollos, los pollos lo llegamos a vender hasta Borbón, antes de llegar el motor de la comuna Geovanny tenía motor y nos prestaba. Una vez me acuerdo que llegamos hasta Santa María a vender pollos. Luego traíamos la plata, se hacía el inventario y reuniones porque todo era transparente. (GFSM 2015, grupo focal).

Las mujeres de una comunidad joven como San Miguel, han sido el sujeto clave para el intento de articulación de ideales y formas de vida que se traducen en la ejecución de proyectos productivos comunitarios. El empoderamiento de las mismas en las labores campesinas, la herencia de la tierra a nivel familiar dentro de una comuna formada por dos familias, ha permitido articular estos ideales con los intereses de desarrollo comunitario que más bien integran sus percepciones del futuro de las sociedades por ser la fuente de sostenibilidad de la vida. Asimismo el menor número de familias y el valor de la palabra que en el sector rural va más allá de las leyes orgánicas, da credibilidad y objetividad a los mecanismos de desarrollo, que parten desde los sujetos rurales. Estos lineamientos o planes establecidos tienen matices urbanos que les permiten dar conexión o articulación con el acceso a recursos de fondos estatales o internacionales, o de grupos agrícolas empresariales.

Figura 4.16 Mujeres líderes. Banco comunitario de San Miguel



Las mujeres han sido emprendedoras, preocupadas por los grupos familiares y se han adaptado a circunstancias cambiantes. En el caso de las mujeres de Playa de Oro, los intentos de organizaciones han sido fallidos, sin embargo el liderazgo en el gobierno comunitario permite que se renueven estrategias de emprendimiento local constantemente. Los fuertes vínculos religiosos en la comuna situaron a la mujer con el cuidado del hogar y prácticas productivas íntimas, lo que ahora muestra cambios con el aporte de las mujeres a la economía del hogar por medio de la producción comercial. A diferencia de Playa de Oro, las mujeres guardaron la religión sin dejar de lado sus intereses económicos y familiares. La conformación de poblados tras el crecimiento de Telembí, permitió crear espacios para que la mujer aporte a la economía comunitaria desde el trabajo en el campo de la mano de los hombres, excluyendo el trabajo en la montaña.

El liderazgo preponderante juvenil se ha plasmado en Playa de Oro desde la lucha por su continuidad y mayor arraigo al sector rural a diferencia de San Miguel donde la mayor parte de jóvenes viven en la ciudad. Las tomas de decisiones y reuniones de asamblea han convocado mayoritariamente a los hombres a quien se le ha encargado ancestralmente el cuidado de la comuna desde el activismo, y a las mujeres a partir de la

religiosidad. “Aquí son como medio machista, aquí solo pueden hacer las cosas los hombres, las mujeres que vayan a rezá. Yo digo el día que venga el fuicio final es para hombres y mujeres. Usté ve en la ciudad las familias los días domingos van todas a rezar no solamente la mujer” (HVLPO 2015, historia de vida).

En los últimos años se ha intentado vincular a las mujeres de Playa de Oro desde la política y las actividades comunitarias vinculadas al turismo. Sin embargo en cuanto a proyectos comunitarios que incluyen el crecimiento agrícola o las decisiones sobre el extractivismo, los silencios de las mujeres son permanentes, lo que indica ciertos rezagos del pasado. El liderazgo juvenil en el Santiago ha sido esencial en la articulación de los trabajos entre el Cabildo y la Junta Parroquial los mismos que han dado respuestas a problemas de servicios básicos en la zona. “Es que la comuna nace de la comunidad, la junta viene de lo alto, entonces la junta tiene más prioridad para el gobierno entonces a través de la junta nosotros como comuna si podemos hacernos oír al Gobierno” (GFPO 2015, grupo focal).

Los objetivos de desarrollo comunitario en el caso de Playa de Oro se diluyen ante las búsquedas individuales, a nivel familiar.³⁶ No obstante, en los últimos años se han fortalecido a partir del convenio con Socio Bosque, que aseguran recursos para la adquisición de fondos y la ejecución de proyectos de desarrollo comunitarios los mismos que integran a todos los comuneros. Cabe mencionar que los recursos que se obtienen con el programa incluyen a las mujeres al ser consideradas desde el cabildo como socias, las mismas que obtienen beneficios en cuanto a tierra y distribución de ingresos.

³⁶ Con individual me refiero a los medios de vida que buscan mejoras en las condiciones de cada familia antes que las soluciones de toda la comunidad. Así para ellos es más importante obtener recursos para mejorar sus formas de vida, que trabajar en los proyectos comunitarios.

Capítulo 5

¡Con la montaña en el ombligo! Cultura e identidad negra

La fotografía para el arte más que una cercanía a la realidad y a las experiencias vividas y situadas, es el arte libre que nos evoca al pensamiento que intenta describir desde las expresiones y recreaciones visuales, las situaciones de la naturaleza en su conjunto. El fotógrafo español Luis Alcalá del Olmo hizo un trabajo denominado “Haití: Los espíritus en la tierra” en el cual el artista intenta mostrar “los espíritus apoderados de mujeres, niños transformados en representantes de la divinidad, hombres disfrazados de animales, a la espera de espíritus”. En esta búsqueda de adentrarse a la divinidad del pueblo negro haitiano y los espacios que ayudan a recrear todo este pensamiento y forma de vida en torno a la religión, el artista por medio de la fotografía y el escenario religioso muestra el origen de los haitianos y su identidad, yendo más allá de los pensamientos que satanizan sus creencias y las enmarcan en un contexto de abandono y pobreza extrema.

Figura 5.1 “Ogoun Ferrailé”



Fuente: Luis Alcalá del Olmo (2006)

La fotografía llamada “Ogoun Ferrailé” hace una representación de la fiesta del dios vudú de la guerra, la cual se celebra cada año en la Laguna de Santiago, en un charco de barro donde los fieles se lanzan y son poseídos por el espíritu de la guerra (Garrido

2006). La búsqueda de fuerzas desde la tierra es para los creyentes el medio con el cual se establece la conexión con el dios que otorga la fuerza, en este caso de guerra.

Las aproximaciones de los cuerpos negros con la naturaleza, muestran las conexiones y relaciones intrínsecas que tienen los seres de la naturaleza incluida la naturaleza humana. Estas conexiones que se muestran como un complemento, hacen de los vínculos entre la cultura y la identidad un mecanismo que si bien no es estático, lleva cierto origen de arraigo con los elementos que forman parte de esta naturaleza llámese tierra, aire, fuego o agua; animal o vegetal; hembra o macho; vida o muerte; orden o desorden; bien o mal; espacio y tiempo; vida o muerte. La simbiosis entre lo inmaterial, intangible o invisible y lo concreto, produce estas expresiones culturales que forman parte del ser, del origen y proyecciones de los pueblos y naciones, en este caso el del pueblo negro.

Este capítulo intenta explicar por medio de las relaciones entre la naturaleza humana y la naturaleza no domesticada, los significados que se recrean como el animismo, los espíritus y seres de los espacios estudiados como el río y la montaña. De igual forma el poder de la religión en la continuidad de las creencias o la ruptura en el caso de nuevas religiones que satanizan la cultura ancestral.

1. El origen de la vida parte del ombligo: el Ser

El ombligo es para el pueblo negro el origen del ser de cada persona. El ombligo es más que luz, es el sello o la herida que se cura pero que representa nuestro origen y nuestro futuro, nuestra fuerza o debilidad. Es el ombligo dentro del cual entran en juego las cosmologías y creencias, las mismas que por medio de la espiritualidad nos hacen regresar a los lugares desde los cuales nace nuestra identidad. “En el ombligo tenemos muchas cosas que todavía gritan desde África, por eso tenemos que hacer un viaje de regreso y el viaje de regreso no es ir a África, sino de someternos en esta dimensión de uno congeniarse con los espíritus. Entrar en esa dimensión porque ellos están, los ancestros están, lo que no sabemos es la clave para comunicarnos (EANBSM 2015, entrevista).

En tiempo de mayores el ombligo era protegido desde el nacimiento desde su encuentro con la luz y el corte con la madre, hasta su caída al octavo o noveno día, donde se producía el verdadero encuentro entre el nuevo ser y su vida futura. La actividad ancestral conocida como “ombligada”, consiste en el sello del ombligo con un polvo que se extrae de una especie animal o vegetal, la cual le otorga al bebé nacido ciertas características que se van apropiando de su personalidad en el crecimiento.

Ya desde el parto son muchas las creencias que giran en torno al nacimiento del niño o niña. Las hierbas, los animales y el sincretismo con los santos como la Virgen del Carmen y San Antonio de Padua, se apropian del lugar para que la llegada del nuevo ser traiga luz y un plan de vida que vaya en la línea de la comunidad. “A la mujere cuando están dando a luz le dan de comer el mozongá (anguilla) para que el niño zalga rapidito. (...) También se ponían la manteca de la zorra, y los hijos no le dolían mucho. Cuando llegaba la partera ya había dado a luz” (HVEFSM 2015, entrevista). La partería es una de las especializaciones productivas que gira en torno a las actividades de la comunidad. En tiempos de mayores las parteras se elegían desde la ombligada, pero actualmente es una vocación que cada hombre o mujer experimenta tras el acompañamiento en partos con autoridad de las parteras. La ombligada es uno de los ritos en el nacimiento donde las mujeres imprimen sustancias a los niños o niñas que le otorgan ciertas cualidades que se desarrollan con el crecimiento. Estas características pueden ser la contra a ciertas picaduras o ataques de animales o de facultades físicas o cognitivas para el trabajo diario.

La ombligada que tiene la “contra” imprime sus efectos con la saliva, la cual aplicada en el enfermo o víctima de ataque, reduce el daño o lo elimina por completo.

Tabla 5.2 Elementos que forman parte de la ombligada y sus funciones

Sustancia	Virtud funcional	Género asignado	Origen
Uña de la gran bestia	Fuerza	Masculino	Animal
Guayacan	Fuerza	Masculino	Vegetal
Espina de pescado	Capacidad para sacar espinas	Masculino y femenino	Animal
Cogollo de Guayabo	Fuerza	Masculino	Vegetal
Quinde	Mujeriego (picaflor)	Masculino	Animal

Lombriz	Lucha	Masculino	Animal
Anguilla	Lucha	Femenino	Animal
Oro	Trabajo (encontrar oro)	Femenino y Masculino	Metal
Dinero (Plata)	Trabajo (economía)	Femenino y masculino	Dinero
Hormiga conga	Inmunidad y capacidad de aliviar dolor	Femenino y masculino	Animal

El ombligado que busca encuentra lo que le manda su ser. El ombligado que tiene la contra cura y sana. El ombligado que lleva en su ser la fuerza de la montaña, lucha y gana. “Es posible permitirse imaginar que en el Santiago son los ombligados con el oro, su ser los llama a seguir en el camino que busca el oro, y lo encuentran. En el Cayapas, la uña de la gran bestia, el guayacán y el cogollo de guayabo imprime la fuerza que los mantiene en el encuentro constante con la montaña, la madera, el colino” (Diario de campo Playa de Oro 2015).³⁷

Ya no se ombliga como antes. Eso se saca un poquito se tuesta se lo muele y se lo pone al ombligo. Cuando cae el ombligo se lo pone en la misma herida, y la gente hacía la plata de la nada. Uña de la gran bestia, oro. Aquí ombligaban bastante con el oro, el primo mío era ombligado con el oro, y cuando nos íbamos el sacaba y yo no sacaba nada (HVAAPO 2015, historia de vida).

Lo viejo anterior es que hazían esa cosa, van muriendo ya ezo no se hace. A mi, mi mamá me ombligó con la anguilla, con la anguilla me ombligó mi mamá, esa é del agua. Y ella má, que cuando yo era má pequeña, a mi nadie me podía pegar, porque cuando me daban mano pa echarme látigo, ¡fuararás! Me le zafaba [risas], y ahí una señora, pero mi mamá como ella no sabía que pensamiento tenía la señora, mi mamá va y le dice. ¡La ombligada e un secreto ya! Es que mi mama me dejaba donde la señora, cuando ella iba a trabajar, ahí yo era pequeña. Azí que: Bueno Edubine (mamá de Lucila), ¿vo con qué fue que ombligaste a esta muchachita que uno no le puede pegar a esta muchacha? Ahí fue que ella le dijo que me había ombligado con la aguilla. Cuando mi mami le dijo que me había ombligado con la anguilla, la señora buscó la anguilla y me la hizo comer, ahí uno se rebaja. Por eso cuando uno ombliga a un muchacho a nadie le diga con qué está ombligado (HVLSM 2015, historia de vida).

³⁷ La uña de la gran bestia proviene de un animal que no deja rastros solo la uña en los encuentros de los cazadores por la montaña.

La ombligada es considerada uno de los secretos de la cosmovisión del pueblo negro. Los secretos guardan un sentido de magia y ritual que puede tener un carácter positivo o negativo.

Los viejos sabían a quien dejarle el secreto. El finado Alvaro sabía de todo, ese hombre medicina natural [expresión de admiración]. El decía: las cosas que yo se con eso uno no puede mantenerse. Porque el a ti nunca te cobraba un sucre, el lo único que decía era: papa Alvaro ¿cuánto es? [Respuesta del curandero]: cómprele la vela a la virgen. El nunca te cobraba un centavo. El decía que los remedios nunca se cobraban (EANBSM 2015, entrevista).

Si bien esta práctica ancestral es cada vez menos experimentada, se puede reconocer la complementariedad que se establece entre la naturaleza humana y la naturaleza no humana. Este conocimiento que Descola (2012) analiza desde las analogías, se concibe como las propiedades intrínsecas que se vinculan en el ser intentando recomponer los contrastes que el pensamiento naturalista supone antagónico o asimétrico. Esta multiplicidad de esencias, formas y sustancias tienen para el autor “influencia sobre el destino de los humanos o son influenciados por el comportamiento de estos” (2012, 302).

Estas creencias o “tradiciones elaboradas”, permiten entretejer las características de la naturaleza con la cultura, la cual para Santamarina Campos (2008) establece cierta equivalencia entre las sociedades naturales y sociales a través de la práctica y la simbología. La similitud y características que se le otorgan al cuerpo por medio de entes de ese “espacio salvaje” de la “jungla” o de la “quimbamba”, llaman al arraigo y a la conexión con el territorio que tras influencias de la movilidad y modernidad, pueden permear fácilmente y guardar en el cuerpo la fuerza identitaria. Identidad ligada al territorio que se vuelve densa

El nacimiento de los hombres y mujeres no solo pasa por la ombligada, el cuidado de la vida lleva en las comunidades negras del río lleva un proceso que adentra a las nuevas vidas en sintonía con los elementos de la naturaleza. “A las seis de la mañana baja un padre con su bebé de unos dos meses. Mientras el se lava los dientes en el río sumerge levemente la cabeza del bebé en el río Santiago” (Diario de campo Playa de Oro 2015).

El río así como fluye, emite corrientes en el cuerpo que da sintonía en la sangre de los ribereños, pero cuando los bebés tienen “virtudes” la bruja se los lleva.

La bruja es una persona con poderes mágicos que se representa en el cuerpo de un ave grande rapaz roba a niños o niñas pequeños que poseen “virtudes” o dones especiales para ver más allá de lo que el ojo humano ve. “Yo tengo una hija fallecida. De siete años se me la llevó la bruja, ella tenía virtud. Cuando me di cuenta estaba muerta con un hueco en la espalda que me entraban cuatro dedos [expresión de tristeza]. Yo no sabía, los niños con virtud tarde o temprano mueren. No duran” (HVAAPO 2015, historia de vida). Los espíritus y relaciones de vida entre los seres del río y la montaña no solo conjugan las espiritualidades divinas sino también la lucha contra los espíritus malos. Alrededor de esta cosmovisión las prácticas que recrean los comuneros son varias como formas de protección de la vida y de protección ante los entes no visibles pero amenazantes. Con la influencia de la modernidad y a globalización, la cultura posee en sí la capacidad de reorganizarse en sus relaciones con la naturaleza que si bien produce nuevos sentidos y significados (Leff 2004), mantiene la esencia histórica de las cosmovisiones en cuanto a la religión como protectora y guía de la vida, y el mal como factor amenazante pero que forma parte de ese mundo natural.

La música, el territorio y las raíces son parte de la identidad negra que nos llevan a pensar ¿Cómo la música desde el llamamiento del ombligo y la sintonía de las danzas nos citan al territorio? El bombo, el cununo, la marimba y el guasá llaman al pueblo negro en el campo o en la ciudad. Sus sonidos agitadores sintonizan el corazón y aguardan una relación mística entre el ser y la música.

El bombo tú te sintonizas con los latidos del corazón. Es como tú te sintonizaste con el latido del corazón de tu mamá por eso es que son apegadas. Entonces por eso no se separan porque ella cuando estaban pequeños pues se los arrimó al pecho y los hijos se sintonizan, es la melodía, es el ritmo. Entonces nosotros nos armonizamos y tenemos el mismo ritmo de la ancestralidad y eso viene desde África y de hecho que el bombo es hecho con más misticismo es decir con ritos. Entonces los dos reinos los dos géneros que están en el bombo, son masculino y femenino, hembra y macho, porque el bombo está hecho con pieles de tatabra y venado. La otra, sino, no suena bien. ¡Es un complemento el hombre y la mujer para crear!, no sirve, no suena bien si esta hecho solo de tatabra y de venado. Ahí hay la creación la armonía toda esa gama de energía positiva que se crea alrededor de eso, y los dos reinos el animal y el vegetal, los animales y la madera. Es clave porque tú ves que la gente se agrupa alrededor del

bombo. En Telembí hay un señor que hace los bombos. A él le llevan las pieles. Decían los viejos, que la marimba y los bombos no se hacen en cualquier momento. Antes hasta para conseguir los materiales no se los hace en cualquier momento, no te suenan igual. Incluso el que está fabricando cualquier instrumento, cununo, bombo, marimba, uno: debe estar casto, es decir nada de relaciones sexuales; dos: donde se lo hace debe estar desnudo, eso hacerlo como Dios manda, no se que tipo de vibraciones se impregnan esto ya es un secreto y ahí es donde usted le saca cualquier cantidad de sonidos. El instrumento entra en esa empatía contigo, es como que el instrumento habla contigo. Esto es muy importante (EANBSM 2015, entrevista)

Los pies pegados en la tierra, las danzas de liberación, la armonía entre el corazón y el sonar del bombo, hacen de las creencias y cosmovisiones de pueblo negro, pactos rítmicos de vida que conectan los espíritus de los ancestros con sus generaciones en la tierra. La conexión con los seres se establece desde la cercanía de los pies con la tierra en la danza, con las respuestas del canto en un arrullo o en un alabado, con las oraciones y los secretos que crean un ambiente de correlación entre todos los seres visibles e invisibles que habitan ese espacio. La influencia cultural que se transmite de manera generacional se muestra sobreviviente en la modernidad actual. Los llamamientos al territorio, la cultura y la identidad por medio de las creaciones musicales con especies de la naturaleza centran un poder universal que parece resistir de la influencia externa.

La complementariedad de los géneros masculino y femenino, y de los reinos animal y vegetal van también de la mano de lo generacional. La marimba muestra el complemento de las generaciones en la articulación de sonidos y sentido de identidad del pueblo negro.

Guillermo Ayoví, mejor conocido como “Papá Roncón” cuenta que tres rongo se juntaron, que son las tres octavas de la marimba, altos, medios y bajos, o también tiples, medios y bordones. Estas hacen un total de 24 tablas, que simbólicamente son la abuelarongo, mamárongo e hijorongo. La Abuelarongo: como en toda familia es la más sabia y la que se hace escuchar por ende viene siendo el bordón en la marimba la parte grave. La Mamárongo: bien siendo la estructura de la familia por eso son los medios o el tiple en la marimba donde se lleva la base del ritmo que se está tocando. El Hijorongo o bibirombo: es el niño travieso y juguetón que hay en la familia esta sería la parte donde el músico hace sus solos con esa libertad y juguetería sin temor a cometer algún error como suelen ser los niños (EECME 2015, entrevista).

La armonía musical del pueblo negro no ha llegado a la tierra por que si, guarda un sentido espiritual de recuerdos de esclavitud y la siempre búsqueda de libertad. La naturaleza le ha dado el espacio de refugio al negro en las montañas, el río y el monte

para cultivar la tierra. La esclavitud se aposentó como un espíritu en la montaña donde se derramó tanta sangre, los cantos de liberación siempre anuncian “Yo ya me voy oyú é, adió que me voy caramba”.

3. Los hombres de la montaña en el espacio salvaje

Antes de poner los pies en la tierra con el fuerte y constante sonido de los insectos que reciben la mañana, la botella curada permanece cerca de la cama de los hombres de la montaña. La botella curada es otro de los tantos secretos que resguardan las comunidades negras para cuidar su cuerpo de los “malos vientos” o espíritus que vagan en la fría mañana. En una botella oscura con conocidas hierbas como los bejucos de la zaragoza (*Aristolochia constricta Griseb*) y el pildé o ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*); sumado a hojas de albahaca, azufre, apio, capitana y aguardiente, se guardan los secretos de los abuelos y abuelas que hicieron de esta botella uno de los mayores conocimientos ancestrales hoy estudiado por la etnobotánica.

La botella curada da fuerza, da protección, da alivio y sanación. Hay varios tipos de botellas curadas, pero los hombres de la montaña tienen la botella para el frío. “De mañanita ante de pisar al aire yo me pego un trago de esa curada y ya es bueno para uno ya. Los remediero componen una por ejemplo si usted tiene un dolor o alguien que le de algo de comer que tiene algún daño, usted no ma se pega un puro de esa botella y ya se soluciona (Historia de vida de un cazador 2015).

Agarrando la llegada del sol en una lancha de motor 40Hp, teniendo como objetivo hacer un recorrido desde el río Santiago por el territorio de Playa de Oro, se visualizan las pequeñas embarcaciones de los hombres de la montaña amarradas a orillas del río frente a estrechos caminos entre la espesa montaña. Son conocidos en la comunidad los audaces cazadores, jóvenes, adultos y adultos mayores que guardan las historias de la montaña. “Solo los hombres pueden ir a la montaña, mi marido no deja que lo

acompañe, es peligroso, hay tigres y leones.³⁸ ¿Ya le contaron la historia de Don Tigre el esposo de doña Edita?” (HVLPO 2015, historia de vida).

Al adentrarse en la montaña es de práctica común persignarse con un poco de tierra en la frente. Los espíritus del bien protegen, pero los del mal andan sueltos. La montaña se mira con respeto, no responde, pero el ojo y el oído de la selva pueden mostrarse atentos a la visita de humanos. “¡Pedro y Pablo amarren sus perros que son tan bravos con una culebra!” (HVAAPO, 2015, historia de vida), dice la oración de protección que anuncian los cazadores en sus primeros pasos por la montaña. Pedro y Pablo en la religión católica representan los santos en quien Dios entrega el poder de la iglesia por medio del don de “apacientar sus ovejas” en el caso de Pedro, y el don de ser “soldado de Dios, guardián y protector” en el caso de Pablo.

Pero la religión Yuruba que guarda confluencia con Africa Occidental y es practicada por varias poblaciones negras latinoamericanas, encuentra en San Pedro y San Pablo el sincretismo con dos grandes deidades: Oggún y Ochosi. Oggún es el orisha de las guerras, el cual fue representado en la introducción del capítulo desde la cosmovisión haitiana. Oggún es el orisha de los herreros, de las guerras y está representado por un machete con el cual se defiende de sus rivales o para adentrarse en la selva. Oggún es el orisha dueño del monte, guarda el sincretismo con San Pedro por tener las llaves del reino de los cielos, en tanto que Oggún tiene el machete que lo hace dueño del monte. Ochosi acompaña a Oggún en la selva, es el orisha cazador que da carne al hambriento y poseedor de una gran inteligencia que lo hace ágil, astuto y valiente.

³⁸ La mujer en las comunidades negras es la fuente de vida en el hogar. La “jungla” y su poder guardián puede poner en riesgo la vida de las mujeres que carecen de estrategias de lucha y sobrevivencia en el espacio salvaje. Son fuertes las manos, las piernas y los brazos de los hombres que calculan los minutos de cada punto del territorio, para no solo resguardar la tierra heredada, sino para alimentarse de ella.

Figura 5.2 Oggun y Ochosi



Fuente: Oraciones y rezos

La religión ha enseñado a los hombres de la montaña a protegerse no solo de los animales peligrosos, sino de espíritus como el de la tunda, el duende o el mismo diablo. Los espíritus buenos como las ánimas, ayudan en el trabajo que suman largas jornadas en la montaña.³⁹

Antes los mayores tenían muchas oraciones y secretos. Unos los utilizaban para ir a la montaña y trabajar duro, como los que tenían pacto con el duende. El duende les ayudaba a trabajar en la montaña, pero también peleaba con ellos. Solo ellos lo podían ver. Cuando lo querían llamar solo rezaba la oración. Todos esos seres son asociados con el mal, es el demonio. Vea para trabajar usted no necesita de ellos, usted tiene a las ánimas benditas ellas si le ayudan a trabajar en el monte, pero tiene que cumplirles la manda sino, ¡hay vea! ahí si que le va mal. A ellas se les guarda mucho respeto. Yo trabajo con las ánimas. (...). Este cementerio guarda historias. Aquí está la tumba de don "Luis", dicen que el hizo un pacto con los diablos porque tenía ambición y los diablos se lo llevaron. Ellos le pidieron su hijo más querido a cambio de dos fundas de dinero, ellos se lo dieron pero luego el no le quiso dar su hijo, entonces ellos se lo llevaron. Lo encontraron en el río después de dos días, irreconocible todo destrozado, lo distinguieron por el reloj que llevaba. Dicen que todavía sobre su tumba se encuentra sangre. (ESAPO 2015, conversación informal).

Los cazadores tras sus oraciones recrean en su cuerpo una sintonía con Pedro y Pablo o de Oggún y Ochosi, van con una fuerza interior de guerra pero guardan entre sus dedos el machete y en sus hombros la escopeta. Hacen de sus pasos en la montaña un andar sigiloso, un ritmo sabio y una agilidad de caza que permita ser más sabio y astuto que

³⁹ "La tunda es una bestia ignominiosa... La tunda es un aparecido... La tunda es el patica... La tunda es un fantasma... La tunda es un cuco... La tunda es la pata sola... La tunda es el ánima en pena de una viuda filicida... la tunda inmunda... no se sabe a ciencia cierta... no se sabe..." (Ortiz 1993, 139).

las mismas especies guardianes de la montaña. Las guatusas, guatines, venados, pericos ligeros, ratones de monte, guantas, saínos, tatabras, armadillos, tigres entre otras especies que se aguardan y dejan huellas fácilmente reconocibles por los cazadores. Pero el bosque contiene más que pequeñas especies, en Playa de Oro la historia de “Don Tigre” es escuchada frecuentemente entre los adolescentes que empiezan a aprender de la cacería.

El fue el marido de doña Edita, la anciana mayor de aquí ahora. El se fue a la montaña y se encontró con un tigre, lo disparó pero el tigre no murió. El luchó con el tigre y ese animal lo aruñó bastante le quebró la mano, toda su cabeza estaba con sangre. Lo tuvieron que traer de la montaña con sábanas, porque no caminaba. Pero al final mató al tigre que ya estaba herido. Luego trajeron al tigre, era un animal bien grande oiga, y no lo comimo. Aquí en esta montaña hay leones, tigres, animales salvajes, por eso a la montaña solo van los hombres (ESAPO 2015, conversación informal).

Los hombres de la montaña buscan su ayuda y protección en la religión y en los espíritus que habitan en la montaña, pero ¿quién cuida de los animales y de la montaña? El bambero. El bambero es el espíritu guardián de los animales en el monte, no tiene un símbolo o cuerpo definido pero sus sonidos y presencia son reconocidas por los abuelos mayores que guardan sus historias de la montaña.⁴⁰ El bambero protege a las especies de los cazadores que no guardan un sentido de racionalidad en la práctica de autosubsistencia.

Toda esta cosmología y cultura creada en torno a la naturaleza, hace de las interdependencias entre lo humano y no humano, el territorio y la identidad, el espacio y el tiempo, las razones que justifican el sentido de racionalidad y reciprocidad en las comunidades de este estudio. Sin embargo la modernidad amenazante, la llegada de nuevas religiones que rompen con las creencias, y las distintas valoraciones que se le otorgan a la naturaleza crean un ambiente de ruptura cultural o identidad fluctuante en el cual se negocian los valores, las creencias y la cultura misma.

3. Seres del agua: visiones del río

⁴⁰ En Anexos está la historia completa del ayudante del bambero.

El río más que un ente identitario, es para las comunidades negras la fuente del líquido vital que da origen a las especies acuáticas que forman parte de su gastronomía; es “el centro físico y social. Es la calle principal. Es el lugar de arraigo, de pertenencia... el gentilicio. Donde se nace y muere. (...) A partir el cual se construye identidad y se reafirma la etnicidad” (Oslender 2009, 1). Por es tal como fluye el río, fluyen las experiencias vividas, fluyen las historias y las estrategias de organización locales que experimentan movimientos constantes de la mano de la globalización.

El río dentro del territorio hace del agua un elemento de purificación y sanación. Estar rodeados de agua para las comunidades del río Santiago y Cayapas, recrea en las cosmovisiones y espíritus guardianes. Las antes siempre noches de penumbras, hacían del camino por las comunidades junto a mecheros y leyendas de los abuelos, el ambiente propicio para la recreación de historias que hacían del río un ser que cobraba vida junto a los espíritus por los cuales era representado.

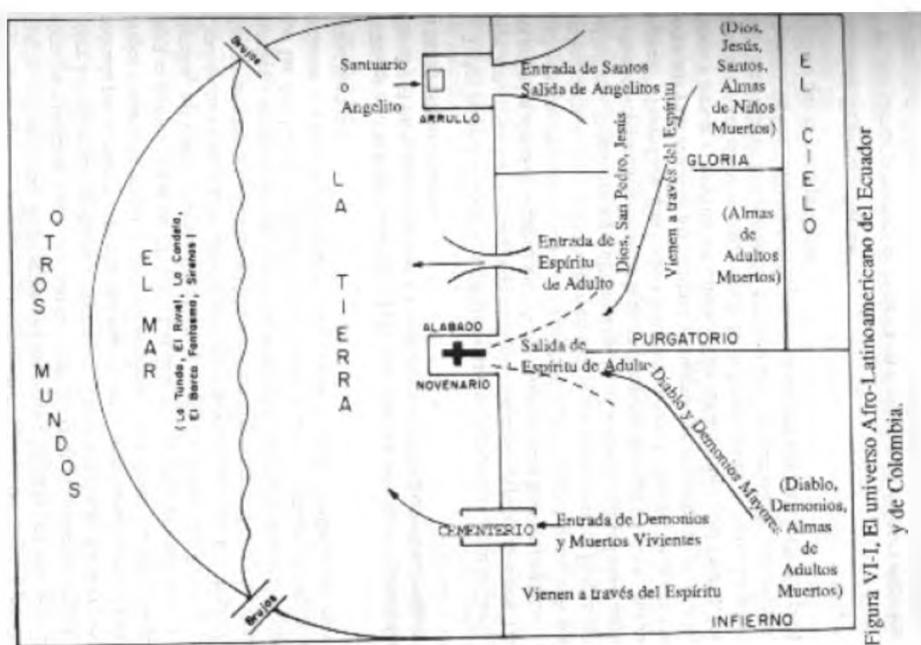
En ‘Los Remedios’ se bañaban algunas mayores, dicen que esas aguas curaban así como en ‘Santa Bárbara’ y ‘El Charco de La Virgen’. Por ejemplo en Los Remedios el que le dolía la pierna o algo así se bañaba y se curaba, Santa Bárbara lo mismo, por eso el nombre de ese estero. El Charco de La Virgen es un lugar encantado, dicen que ahí una señora de aquí de la comuna bailaba marimba con la virgen, nosotros la veíamos bailar sola, pero vea, como que bailaba con alguien y eso no es cuento, ella la veía a la virgen pero nosotros no. Hay vea ese si que es lugar encantado. Mi papa una noche de luna llena se fue con mis hermanos a atarrayá guaña allá. Vea mi papa cuenta que cuando estaba atarrayando ve sobre el charco un barco que daba vuelta lleno de luces ahí en el charco, el se asustó, hay vea, pero como dicen los viejos y sus secretos que cuando se tienen esas visiones usted le hecha la atarraya y luego ve lo que queda, carbón o lo que deja el encanto pero sin decir. Pero mi papa se asustó y voltiaba y seguía el barco dando vuelta. En una de esa la ve mi hermano y le dice papa mira eso que está en el charco y el le dice yo no veo nada, y el le dice si, ahí en el charco mira papa, así que se asustaron y echaron carrera. Dejaron la guaña en la canoa y le vinieron a contar a mi mama, ella no creía, mi papa se quedo ahí en el río frente a la canoa y luego vino a la casa, le contó a mi mamá y le dijo que era verdad. La guaña amaneció en el río, del miedo nadie quiso volver hasta el otro día y en la mañana estaban aguaitando si se veía algo en el río (HVGPO 2015, historia de vida).

Actualmente los esteros que guardan el sentido de importancia espiritual para las comunidades se encuentran en el paso de los campesinos que se adentran al monte en el trabajo diario. El Charco de la Virgen está en el trayecto de subida al río y los abuelos guardan sus historias las cuales transmiten a las pequeñas generaciones las mismas que no ven mayor importancia en el legado ancestral. La medicina convencional y la

satanización de prácticas curativas ancestrales han creado cierta distancia de las propiedades espirituales del río, que afianzaban la identidad de los comuneros, con la gente ribereña. Pocos han sido los secretos heredados porque “los muchachos de ahora no quieren codear con viejo , por eso es que no saben nada, porque no quieren codear con viejo, entonces por eso van a quedar jodidos porque la gente ahora pregunta y hay personas que preguntan y ganan hasta plata y no saben nada” (HVAAPO 2015, historia de vida).

Las relaciones de los humanos con su espacio natural y territorial no solo definen su identidad sino que se encuentran en un constante proceso de construcción que fluctúa en torno a las dinámicas internas y externas de la comunidad. Así en 1992 Norman Whitten hacía una representación del universo Afroecuatoriano y colombiano en el cual se muestra en conjunto la representación y relaciones de los seres humanos y no humanos.

Figura 5.3. El universo Afro-latinoamericano del Ecuador y de Colombia



Fuente: Norman Whitten Jr. (1997)

En la imagen (Figura 5.3.) Whitten hace una separación entre la tierra, el mar, el cielo, el infierno y los otros mundos. La religión católica es la que define el origen y el destino de cada uno de los seres que habitan en ese espacio. En el mar o en el espacio acuático están espíritus como el de la tunda, el riviell, la sirena, el barco fantasma y la candela. En

la tierra estamos los humanos los cuales tras la muerte necesitamos de quienes quedan en la tierra, para ayudarnos a entrar al cielo por medio de los alabados o novenarios. Cuando muere un niño o niña su llegada al cielo se da por medio de los arrullos o chigualos. Las religiones dentro del espacio natural deciden el lugar del espíritu en los espacios invisibles a los cuales se destina la vida del ser.

La modernidad ha hecho una separación en comunidades como Wimbí y San Javier de Cachaví. Las creencias, prácticas y secretos de los comuneros han sido enterrados junto a sus portadores. El interés juvenil, si bien no en todos, va en la búsqueda de un ambiente próximo urbano con las características, similitudes y modos de vida que este conlleva, por lo cual las creencias no vividas se vuelven falsas o carentes de sentido.

4. Las religiones: un anuncio de continuidad o ruptura de creencias

La religión católica ha sido una parte importante en la continuidad de las creencias y en el sentido espiritual de las comunidades negras en torno al cuerpo como espacio visible y a los espíritus que lo rodean y que habitan en ese espacio invisible. Históricamente las creencias y deidades que hacían parte de la cosmovisión de los afrodescendientes fue suprimida por la iglesia católica la misma que fue parte importante en la pérdida de la lengua y el vestuario tradicional del pueblo de la diáspora.

La religión católica sigue latente en Playa de Oro y referida en San Miguel del Cayapas. “Entrando en vísperas de Semana Santa todo empieza a cambiar en las comunidades negras del río. Suenan las campanas que anuncian el rezo y las palabras en latín a las cuales responden las mujeres: En el nombre de Jesús, María y José (...) Orá pro Nobis” (Diario de campo Playa de Oro 2015). La religión aguarda gran parte de la espiritualidad y de las lógicas en torno al territorio y de la ruralidad negra en mayor contexto. La religión define las jornadas de trabajo, las labores cotidianas de la mujer y del trabajo en el campo. La religión por medio de los santos y las oraciones da las respuestas y soluciones ante enfermedades como el mal de viento, el mal aire, el mal de ojo o el espanto, las picaduras de serpientes y el destino del espíritu de un hombre o mujer fallecido.

La religión en la naturaleza de los territorios de las comunidades negras, explica las condiciones climáticas a las cuales se enfrentan los comuneros. “Los soles de cuaresma son más fuertes, solo el viernes santo llueve y es una brisa” (HVRASM 2015, historia de vida)

Figura 5.3 Proceñon del Domingo de Gloria, Playa de Oro



Las festividades o épocas religiosas crean barreras entre la protección de la naturaleza y el trabajo del hombre con la espiritualidad, de tal forma que cada especie del monte o de la montaña toma vida por ser parte de la creación hecha por el mismo Dios que da vida. La semana santa es considerada una semana grande. Espacios como el río y la montaña toman ciertas características que dentro de la cosmovisión del pueblo negro deben guardar armonía con el sentimiento de dolor de la pérdida del hijo de Dios. “El silencio es un muestra de acompañamiento con el que sufre” (EANBSM 2015, entrevista).

Mi mamá nos mandaba zabía llenar el guarapo en los bongos que decían, en los cántaros y nos decía: vayan muchacho a la ramada y hagan muchacho tal cosa pero no vayan a cortar ni un palo porque echa sangre. Y nosotros decíamos entre nosotros: no vayan a cortar el palo que echa sangre y después decía una eso no echa nada. Antes uno como que creía más pero ahora dícale a un muchacho. (...) La escubilla punta e' lanza, es una planta que a la doce del día del viernes santo saca carbón. Y esos carbones si los ví. Hay de la hoja redonda y la de puntita. La mata grande uzté la tiene, a la doce del día el viernes santo y la arranca y tiene carbón. Ese carbón es medicina. Ahora con tanta incredulidad que hay, es una pena (HVEFSM 2015, historia de vida).

En semana santa no se puede partir coco porque botaba sangre, el agua en ve de agua botaba sangre, eran día grande entonce era peligroso, entonce decían que si uno se cortaba en semana santa se sanaba a la otra semana santa [risas] entonces todo el coco que se iba a usa se partía ante, no se puede botar la basura si hay demasiada el sábado demañanita la bota sin bulla. Ya el lunes la gente no tiene que salir, la gente que vive en las orillas viene a rezar, o bañan. La gente busca todas sus cosas esa semana, hasta el martes la gente puede cortar verde. Porque ya después no se puede salir, esa semana solo es de comer y rezar. Cununo todo eso se toca en la misa el domingo. Bombo, cununo, marimba, todo eso se toca el domingo, una música que a uno le da gana como de bailar, si, eso la gente pasa metida en la iglesia. Las mujeres y los hombres se ponen botas, con palo escopeta, el domingo de gloria es alegría (HVRASM 2015, historia de vida).

No solo el oro cobra vida cuando se tiene dificultad para encontrarlo mientras los hombres y mujeres playan mal dormidos o con mala espalda. El coco, la madera, el plátano, las especies de la montaña, el río y en su conjunto todas las prácticas que demandan mayor enfoque en la economía y menor en la religiosidad, son consideradas un sacrilegio o insulto al Dios creador que da la vida por la cual el ser permanece y disfruta de la tierra. Leyendas como la de las sirenas son recurrentes en Semana Santa, Pentecostés y las demás fiestas religiosas católicas.

Había una historia aquí en época de semana santa. En época de semana santa anteriormente el día jueves santo usted para caminar tenía que caminar a punta de uña era que tenía que caminar. Y había un muchacho que había llegado pues de Guayaquil entonces los mayores le decían que no se fuera a bañar y el lo que empezó hacer fue a insultar a los mayores que dejaran de creer en cosas que eso era pura mentira. Se fue a bañar alla arriba, se tiró a bañar y nunca lo encontraron, nunca lo encontraron. Los viejos dicen que fue la sirena, porque en tiempos de semana santa las sirenas estaban en la orilla, dicen los viejos que se los llevaban. Antes si nos íbamos a bañar en semana santa cada quien llevaba su mate, pero ahorita o sea las creencias se van perdiendo y con eso también hasta el respeto porque ya no respetamos nuestras propias costumbres. Hemos tratado de mantener la tradición con las multas, hay que multar. Porque si no se hace así aunque sea un simulacro pero hay que hacerlo (EGAPO 2015, entrevista).

¿Si se pierde la creencia se pierden las visiones o representaciones que daban sentido a la creencia? Los imaginarios y representaciones de seres formaban un clima de hermandad y reflexión de vida que fue frágil ante la modernidad y movilidad, y que van vislumbrando las estrategias de los guardianes del territorio y ancestros del pueblo negro para cuidar de la vida y la naturaleza, encontrando en la religión el centro para la sostenibilidad de la vida. Los territorios y todas las creencias que se configuraron dentro

de formas de opresión hoy muestran ruptura por el choque de concepciones en cuanto a la vida.

La religión evangélica se ha logrado instaurar en la zona y los guardianes de las plantas, secretos, oraciones y leyendas hoy ya no creen en la cosmovisión de la cual fueron parte al igual que los comuneros que viven entre el campo y la ciudad. Los practicantes de la religión evangélica hoy ya no comparten sus percepciones de cultura, son un grupo aislado de la comunidad que participa de actividades especiales que no llevan ningún sentido de la religiosidad negra. La llegada de nuevas religiones genera manifestaciones en la cultura y en la identidad negra. Pueden tal vez recrearse formas de espiritualidad donde se puede encontrar un nuevo sentido en el territorio y las prácticas que se realizan.

Conclusiones

Esta investigación inició con el objetivo de llegar a un encuentro profundo que visibilice y a la vez recontextualice a las comunidades negras de las comunidades negras asentadas en el alto Cayapas y Santiago. La historia que sitúa a las comunidades ribereñas guarda un legado histórico de esclavitud y liberación, sin dejar de lado las conexiones entre los territorios y lo global que hacen de estos, lugares territorios del capital por medio de actividades de producción agrícola comercial; el extractivismo de biomasa y la extracción de metales como el oro; y porque no de la conservación que integra fines económicos.

Siguiendo el análisis de los estudios rurales se han identificado en las comunidades un largo proceso de abandono estatal, que hoy se muestra presente a través de proyectos de integración y de desarrollo económico como los instaurados por el Ministerio de Ambiente por medio del Programa Socio bosque y de la Empresa Nacional Minera a través de los estudios de extracción minera sustentable en el río Santiago. Estos planteamientos sumados a factores étnicos y de clase, permiten visibilizar en el momento actual los procesos económicos complejos externos e internos que sacan a relucir estrategias de autosubsistencia y de empoderamiento local como los estudiados a lo largo de esta investigación.

La pluriactividad rural encontrada en el estudio conjuga actividades de producción ancestral como el cantero, el colino y la canoera, las mismas que sumadas a otras especializaciones productivas buscan satisfacer las necesidades de educación, salud y protección ambiental. Ensayan también estrategias autoorganizativas que incluyen los emprendimientos comunitarios fortalecidos desde la cooperación internacional y mantenidos por medio de los ingresos obtenidos con el programa Sociobosque y el plan de inversión anual como el turismo comunitario, la producción de cacao fino de aroma para comercialización y la producción de tilapia para consumo interno.

Cabe destacar que existe una estrecha vinculación entre la pluriactividad rural y el extractivismo, al ser la última la base de la economía que genera la pluriactividad en ambas comunidades de estudio. Para el caso de Playa de Oro, el extractivismo aurífero

es el grueso de la economía familiar con la que los miembros del hogar pueden generar o desarrollar otras actividades económicas internas como mecanismo de incremento en los ingresos. Para el caso de San Miguel se basa en el comercio de la madera.

El colino, uno de los espacios que alberga la mayor parte de los alimentos producidos en la agricultura campesina negra, entrevé nuevas formas de reconfiguración espacial en las cuales la producción no solo incluye alimentos para la autosubsistencia, sino la incorporación de la siembra de cultivos comerciales como el cacao para su expendio. El cantero por su parte, espacio destinado a la producción de caña de azúcar, es cada vez menos trabajado por los costos de mantenimiento que no reciben retribución adecuada para las mujeres que lo cultivan. Sin embargo, la caña sigue presente en los espacios productivos como el colino y junto a las canoeras ubicadas en las azoteas de los hogares.

En ese sentido la producción campesina que se ha mantenido y recreando históricamente se va moldeando conforme a las demandas externas, las mismas que repercuten en dinámicas de dependencia e incorporación de necesidades derivadas como la llegada de alimentos procesados tras la reducción espacial de cultivos que son parte de la dieta local. La modernidad y la globalización reconfiguran no solo los espacios sino el tiempo que se destina a la producción agrícola y a las actividades de esparcimiento. De igual forma hay un mayor requerimiento económico para solventar demandas de salud, educación y también de acceso a tecnología.

Esta nueva o ahora visible ruralidad también permite reconocer el rol de la mujer en la economía local, que en lo rural va mas allá de lo agropecuario y se sitúa en las finanzas comunitarias, en temas de gobierno comunitario como en el caso de San Miguel del Cayapas donde las mujeres están liderando el Cabildo y que además están frente de actividades que resguardan el territorio. En contraste con la comuna de Playa de Oro, el rol de las mujeres está enfocado en la economía familiar y en casos específicos como el de las invasiones en apoyo al control territorial. Sin embargo el rol participativo de los jóvenes de Playa de Oro es de mayor actuación por medio del paso del conocimiento de

los adultos y adultos mayores que fundamentan el valor del territorio desde la vinculación religiosa y ancestral.

En el caso de las comunidades del río Cayapas la montaña ha sido fuertemente afectada por la extracción maderera. Si bien la comunidad no basa su economía en la explotación maderera, forma parte de la cadena de comercialización. El territorio está rodeado por una frontera extractiva que deja sin especies de animales parte de la dieta de los comuneros. La cacería y la pesca afecta no solo la dinámica económica familiar, al requerir mayores ingresos para la compra de alimentos externos, sino que crea un desequilibrio ecológico en la zona donde no solo habitan varias comunidades, unas más extractivistas y/o conservacionistas de diferente nacionalidad.

En esta medida la pluriactividad rural estudiada hoy conjuga la economía del ambiente como un nuevo motor generador de proyectos de desarrollo económico local, fundamentado en la protección de la Naturaleza y la mitigación de impactos ambientales, los mismos que buscan generar cierto equilibrio entre la pobreza y carencia de servicios básicos con la rentabilidad que se le otorga hoy a la conservación. Así el lugar se establece en una dinámica de acelerados cambios que se conjugan con la modernidad y la globalización en la búsqueda de estrategias auto organizativas y de autogestión siempre condicionadas a los reglamentos estatales por medio de los cuales se obtienen los ingresos de la conservación.

La multifuncionalidad del territorio se fundamenta desde el Estado con la planificación nacional que intenta hacer alianzas entre la medio ambiente y el desarrollo teniendo como objetivo las comunidades de este estudio, las mismas que presentan un modelo de vida más sostenible que el que se busca utópicamente en el sector urbano. Sin embargo se mantienen las visiones rural-agrícola, rural-conservacionista, rural-extractivista, rural-desarrollista haciendo una amalgama racionalidades que para los comuneros y comuneras son rural-identitario, rural-ancestral, rural-afectivo, la misma visión fortalecida desde el concepto de territorio.

El territorio sigue siendo portador de identidad, su estabilidad en cuanto al poder que dentro de él se ejerce pone en juego las visiones de los comuneros y los actores externos que intentan hacer de él “la caja fuerte” donde se guardan recursos que pueden ser utilizados para solventar necesidades básicas insatisfechas locales y nacionales. La reapropiación y lucha por el territorio tienen ahora áreas destinadas para la conservación desde una visión estatal fundamentada en acuerdos globales que fragmentan las visiones del territorio haciendo de estos espacios “áreas de arrendamiento” donde se reafirma la división global del trabajo ahora con fines ambientales.

En cuanto a los conflictos que se pueden dar en torno al territorio, la minería es una de las mayores amenazas que se adentra en la zona y se expande fortaleciéndose de los puntos débiles de las comunidades que va de la mano de la ausencia del control estatal. La minería industrial en el caso del río Santiago, ha dejado grandes estragos en las comunidades vecinas a Playa de Oro, que podría originar conflictos posteriores de invasiones por la búsqueda de tierra fértil o apta para la producción que comunidades como Playa de Oro aún poseen. Las invasiones recurrentes en ambas comunidades hacen del cuidado del territorio más que una tarea identitaria, una obligación ante la pérdida o sanción por parte del programa Sociobosque del Ministerio de Ambiente.

La cultura y la identidad no se pueden alejar del territorio, la misma que permite construir algo más que historias, música, leyendas y cosmovisiones. Las continuidades en estas relaciones con la naturaleza guardan impregnaciones de religiosidad negra que lleva a comprender el cuidado de la montaña como algo más que Naturaleza y sincretismo, sino que se concibe como la “jungla” el “juyungo” donde el todo hace parte del todo, y parte de ese todo está en nuestro ser que se implanta en el ombligo desde el nacimiento. Cabe mencionar que no todas estas creencias están latentes con la misma intensidad en todas las generaciones de los comuneros y comuneras, sin embargo, hay un esfuerzo grande por el cuidado de la vida y de la religiosidad que parece debilitarse ante la llegada de otras religiones como la evangélica, la misma que sataniza una herencia espiritual con largos siglos de trascendencia.

Bibliografía

- Albornoz, Oswaldo. 2001. *Las compañías extranjeras en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Bastide, Roger. 2005. “Las Américas Negras (fragmentos)”. *Revista CESLA* 7: 321-338. Polonia: Uniwersytet Warszawski.
<http://www.redalyc.org/pdf/2433/243320976018.pdf>
- Boada, Carlos. 2006. “El Chocó Biogeográfico”. *Terra Incógnita* 40,
http://www.terraecuador.net/revista_40/40_choco2.htm
- Descola, Philippe. 2001. *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI Editores.
- _____. 2012. *Más allá de la Naturaleza y la cultura*. Madrid: Amorrortu
- Biersack, Alletta. 2011. “Reimaginar la ecología política: cultura/poder/historia/naturaleza”. En *Cultura y Naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá.
- Briones, Ernesto, Santiago Arce y Adriana Tapia (sf). *Propuesta técnica de criterios para la selección de sitios de reforestación (restauración), de manglares en la costa ecuatoriana*. Quito: Ecociencia, Ministerio Coordinador de Patrimonio Natural y cultural. <http://www.ecociencia.org/archivos/InformeResultados-Camaroneras-091125.pdf>
- Cañas, Verónica (2009). *Conflicto socio ambiental y laboral entre la comunidad Carondelet y la palmicultora Palmeras del Pacífico. Actores plurales y diversas miradas*. Quito: FLACSO.
- CEDRSSA. 2006. *Nueva Ruralidad: Enfoques y propuestas para América Latina*. Mexico: Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria CEDRSSA, Cámara de Diputados LX Legislatura.
- Centro Cultural Afroecuatoriano. 2009. *Enciclopedia del Saber Afroecuatoriano*. Quito: Vicariato Apostólico de Esmeraldas-Corporación Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Chiriboga, Argentina. 1999. *Palenque: Décimas*. Quito: Instituto Andino de Artes Populares.

- Corsetti, Giancarlo, Nancy Motta González y Carlo Tassara. 1990. *Cambios tecnológicos, organización social y actividades productivas en la Costa Pacífica Colombiana*. Bogotá: Computextos Laser-Ecoe.
- De la Torre, Pablo. 2012. “La gran comarca afroecuatoriana: una propuesta para la defensa de los territorios ancestrales”. En *Al otro lado de la raya*, editado por Juan García 91- 98. Quito: Abya Yala
- Escobar, Arturo. 2010. *Territorios de la diferencia*. Enviñ: Popayán.
- Estupiñán, Julio. 1983. *El negro en Esmeraldas*. Santo Domingo de los Colorados: Los Colorados.
- Estupiñán, Nelson. 1971. *Las huellas digitales: poemas*. Quito: Casa de la Cultura eCUATORIANA
- Fanon, Frantz. 1963. *Los condenados de la tierra*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández-Rasines, Paloma. 2001. *Afrodescendencia en el Ecuador. Raza y género desde los tiempos de la Colonia*. Quito: Abya-Yala.
- Freile, Juan y Miguel Vásquez. 2005. *Biodiversidad en el suroccidente de la provincia de Esmeraldas. Un reporte de las evaluaciones ecológicas y socioeconómicas rápidas*. Quito, Ecociencia.
<http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/51454.pdf>
- Galeano, Eduardo. 1971. *Las venas abiertas de América Latina*. Uruguay: Monthly Review
- García, Juan. 2010. *Territorios ancestrales, identidad y palma: una lectura desde las comunidades afroecuatorianas*. Quito: Altrópico.
- Garrido, Nelson. 2006. *Haití: Los espíritus de la tierra*.
http://www.alcaladelolmo.com/cat_2005_caracas.pdf
- GIZ. 2013. *Espacios de usos tradicionales: montaña, río y cantero para la soberanía alimentaria de comunidades chachi y negras de la zona norte de Esmeraldas*. Esmeraldas: GIZ, GADPE.
- Gobierno Seccional Autónomo Parroquial Rural de Telembí. 2011. *Plan de desarrollo y de Ordenamiento Territorial de la Parroquia Telembí-Cantón Eloy Alfaro – 2011-2021*. Esmeraldas: GSAPRT <http://app.sni.gob.ec/sni->

link/sni/%23recycle/PDyOTs%202014/0860027950001/PDyOT/08022013_110450_53_PDOT%20TELEMBI%20%20ULTIMO%201.pdf

Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal del Cantón Eloy Alfaro. 2012.

<http://app.sni.gob.ec/sni->

link/sni/Portal%20SNI%202014/FICHAS%20F/0802_ELOY%20ALFARO_ESMERALDAS.pdf

Gobierno Autónomo Descentralizado de la Provincia de Esmeraldas. 2011. Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial. Esmeraldas: GADPE

González, Yanko. 2004. "Óxido de lugar: ruralidades, juventudes e identidades". Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal. 20: 194-209. <http://www.redalyc.org/pdf/1051/105117734018.pdf>

Grammont, Hubert. 2004. "Avances teóricos". En *La nueva ruralidad en América Latina*, editado por Edelmira Pérez, María Adelaida Farah y Hubert C. Grammont. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Grossberg, Lawrence. 2003. "Identidad y estudios culturales". En *Cuestiones de Identidad*, Stuart Hall y Paul du Gay (Eds.) Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Guayasamín, Igor. 2011. *Wimbi: del oro al agua helada. La identidad afroecuatoriana del norte de Esmeraldas bordeando la modernidad en el siglo XXI*. Quito: Abya Yala – FLACSO Sede Ecuador.

Haesbaert, Rogelio. 2012. *El mito de la desterritorialización*. Mexico: Siglo XXI

Hall, Stuart. 2010. *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador.

Hazlewood, Julianne. 2010. "Más allá de la crisis económica: CO2lonialismo y geografías de esperanza". *Revista de Ciencias Sociales*, 36: 81- 95. Quito: FLACSO.

Hoffmann, Odile. 2007. *Comunidades negras en el Pacífico Colombiano*. Quito: Abya-Yala.

Jaramillo, Marco. 1981. *Diagnóstico socioeconómico de la Provincia de Esmeraldas*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.

Jimeno, Myriam, María Lucía Sotomayor y Luz María Valderrama (1995). *Chocó diversidad cultural y medio ambiente*. Bogotá: Fondo FEN Colombia.

- Jungemann, Beate. 2002. “Regiones de crisis. Transformaciones territoriales y socioterritoriales en la globalización”. *Centro de Estudios del Desarrollo* 50: 155- 164.
- Kay, Cristóbal. 2009. Estudios rurales en América Latina en el período de la globalización neoliberal: ¿una nueva ruralidad? *Revista Mexicana de Sociología* 71: 607- 645. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32113274001>
- Lao-Montes, Agustín s/p. *Global Racial Stratification, Afroamerican Politics & Durban Agenda*.
- Leal, Claudia. s/f. Comunidades del agua. Una mirada del Pacífico Colombiano a mediados del siglo XX”. <http://www.banrepcultural.org/comunidades-del-agua>
- Léfevre, Henri. 1974. La producción del espacio. https://marxismocritico.files.wordpress.com/2011/10/la_produccion_del_espacio.pdf
- _____. 1976. “El Espacio”. En *Espacio y política. El derecho a la ciudad II*, Janino Muls y Jaime Liarás (Trad.): 23. Barcelona: Península.
- _____. 2003. *La ecología política en América Latina*. México: Polis
- _____. 2004. *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI.
- Llambí, Luis y Edelmira Pérez. 2007. “Nuevas ruralidades y viejos campesinismos. Agenda para una nueva sociología rural latinoamericana”. *Revista de la Universidad Javeriana* 59: 37- 61. <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/desarrolloRural/article/view/1215/709>
- Link, Thierry. 2001. “El campo en la ciudad: reflexiones en torno a las ruralidades emergentes”. *f*, 17: 45.
- Lobo, Janina. 2015. “A política do lugar: a Comuna afrodescendente Playa de Oro, Esmeraldas – Ecuador”. *Revista de la Universidad Javeriana*, 10: 237 - 262
- Lopes de Sousa, Marcelo. 2005. “O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento”. En *Geografia: conceitos e temas*, compilado por Iná de Castro, 77. Brazil: BERTRAND.
- Lozano, Betty Ruth. 1998. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós/UNAM

- Ministerio de Ambiente. 2012. *Línea base de deforestación del Ecuador continental*. Quito: Ministerio de Ambiente.
<http://sociobosque.ambiente.gob.ec/files/Folleto%20mapa-parte1.pdf>
- Ministerio de Ambiente. 2015. *Mapa de Cobertura y uso del suelo*. Quito: Ministerio de Ambiente. <http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2015/06/Mapa-de-Cobertua-y-uso-de-la-Tierra.pdf>
- Ministerio de Agricultura Ganadería Acuicultura y Pesca. 2004. “Programa de incentivos para la Reforestación con fines comerciales”.
<http://servicios.agricultura.gob.ec/forestacion/wp-content/uploads/2012/11/EGP-Modelo-de-Gesti%C3%B3n-Resumen.pdf>
- Marx, Karl. 1989. Contribución a la crítica de la economía política.
<https://gnoseologia1.files.wordpress.com/2011/07/marx-carlos-contribucion-a-la-critica-de-la-economia-politica1.pdf>
- Marsden, Terry. 1990. “Towards The Political Economy of Pluriactivity”. *Journal of Rural Studies*, 6
<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/0743016790900501>
- Meza, Carlos Andrés. 2010. *Tradiciones elaboradas y modernizaciones vividas por pueblos afrochocoanos en la vía al mar*. Bogotá: ICANH
- Minda, Pablo. 2002. *Identidad y Conflicto. La lucha por la tierra en la zona norte de la provincia de Esmeraldas*. Quito: Abya Yala.
- _____. 2013. *La deforestación en el Norte de Esmeraldas*. Quito: Abya Yala.
- Montañez, Gustavo. 2001. *Espacio y territorios: razón, pasión e imaginarios*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Montaño, Valther. 1982. *Economía y producción en la Provincia de Esmeraldas*. Quito: Centro de Investigación y cultura del Banco Central del Ecuador.
- Motta, Nancy. 2006. “Territorios e identidades”. *Revista Historia y espacio* número 26.
[file:///Users/jennifercedeno/Downloads/Dialnet-TerritoriosEIIdentidad-2362798%20\(3\).pdf](file:///Users/jennifercedeno/Downloads/Dialnet-TerritoriosEIIdentidad-2362798%20(3).pdf)
- Moyersoén, Matthias y D. Desmarchelier. 1992. *Diagnóstico socio-económico de los sistemas agrarios en la zona de Muisne, Esmeraldas, Ecuador*. Esmeraldas: Revista de la PUCE Sede Esmeraldas.
- Ortiz, Adalberto. 1971. *Juyungo*. Ecuador: Libresa.

- _____. 1940. *Danza negra*. En El Telégrafo.
<http://www.telegrafo.com.ec/cultura/carton-piedra/item/juyungo-70-anos-y-un-despues.html>
- Ortiz, Fernando. 1987. *Contrapunteo cubano del tabaco y la caña de azúcar*. Cuba: Consejo Nacional de Cultura
- Oslender, Ulrich. 1999. "Espacio e identidad en el Pacífico colombiano". En *De monte, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Editado por Juana Camacho y Eduardo Restrepo, 25-48. Bogotá: Fundación Natura, Ecofondo, ICANH.
- _____. 2001. "La lógica del río: estructuras espaciales del proceso organizativo de los movimientos sociales de comunidades negras en el Pacífico colombiano". En *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Editado por Mauricio Pardo, 123- 148. Bogotá: ICANH.
- _____. 2003. "Discursos ocultos de resistencia: tradición oral y cultura política en comunidades negras de la costa pacífica colombiana". *Revista colombiana de Antropología*. 39.
http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0486-65252003000100007&script=sci_arttext
- _____. 2010. "La búsqueda de un contra-espacio: ¿hacia territorialidades alternativas o cooptación por el poder dominante?". *Revista de estudios sobre espacio y poder*. 1: 95-114.
<http://revistas.ucm.es/index.php/GEOP/article/view/GEOP1010120095A>
- Patiño, Ninfa. 2008. *Juan García. Guardián de la tradición y la memoria*. Quito: Ministerio de Cultura.
- Padilla, Katia. 2006. *Espacio y territorio: mujeres del río, del manglar y de la tierra*. Universidad de la Magdalena.
<http://revistas.unimagdalena.edu.co/index.php/jangwapana/article/view/457>
- Peets y Watts. 1996. *Liberation Ecologies. Environment, development, social movements*. Massachusetts: Clark University
- Pessoa, Fernando 1984. *Poemas de Alberto Caeiro*. Madrid: Vissor

- Polanyi, Karl. 1944. *La gran transformación*.
http://www.traficantes.net/sites/default/files/Polanyi_Karl_-_La_gran_transformacion.pdf
- _____. 1947. Comentarios en *Our obsolete market mentality*.
- _____. 1976. *La economía como actividad institucionalizada*. New York: The Free Press.
- Pro Ecuador. 2015. <http://www.proecuador.gob.ec/exportadores/sectores/madera/>
- Ramírez, Giovanni 2011. *El Chocó Biogeográfico. Parte I. colombiano*. Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- _____. 2011. “El Chocó Biogeográfico”. En *El Chocó Biogeográfico Parte I*, William Klínger, Giovanni Ramírez y Jairo Miguel Guerra (Edit.): 13. Santiago de Cali: Editorial Ébanos S.A.
- Reig, Ernest. 2002. *La multifuncionalidad del mundo rural*. Valencia: Instituto valenciano de Investigaciones Económicas.
- Reis Jose, Pedro Hespanha, Artur Pires y Rui Jacinto. 1990. *How Rural is Agricultural Pluriactivity?* Coimbra: Centro de Estudos Sociais.
- Rebolledo, Eduardo. 2011. *Afectaciones a la calidad de agua en el norte de la Provincia de Esmeraldas producto de la minería aurífera ilegal en el año 2011*. Esmeraldas: PUCESE.
- Robalino, Eloy. 1972. *Estudio exploratorio de la Zona Rural del Litoral Pacífico del Valle*. Cali: Instituto Colombiano de Bienestar Familiar.
- Rosas-Baños, Mara. 2013. “Nueva ruralidad desde dos visiones, de progreso rural y sustentabilidad: Economía ecológica y economía ambiental”. *Revista Polis*, 34: 2-13.
- Roa, Ivan. 2013. “El desborde de la violencia: raza, capital y grupos armados en la expansión transnacional de la palma aceitera en Nariño y Esmeraldas”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Rueda, Rocío. 2010. “De esclavizados a comuneros en la cuenca aurífera del Río Santiago-Río Cayapas (Esmeraldas). Etnicidad negra en construcción en Ecuador siglos XVIII-XIX”. Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar – Universidad Pablo de Olavide, Sevilla.

- Salas, Hernán. 2000. *Antropología, estudios rurales y cambio social. La globalización en la región lagunera*. Mexico: UNAM
- Salomon, Frank. 1997. *Los yumbos, niguas y tsatchila o “colorados” durante la corona española: Etnohistoria del noroccidente de Pichincha, Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Santamarina Campos, Beatriz. 2008. *Antropología y medio ambiente*. Revisión de una tradición y nuevas perspectivas de análisis en la problemática ecológica *Revista AIBR* 3: 144-154.
- Segrelles, Jose Antonio. 2007. *El mito de la multifuncionalidad rural en América Latina*. Polonia: Revista Actas Latinoamericanas de Varsovia.
- Segrelles, Jose Antonio y Jaime Vásquez. 2012. *Multifuncionalidad rural y nueva ruralidad. La experiencia europea y la potencialidad de Colombia*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente.
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo. 2013. *Plan Nacional del Buen Vivir*. Quito: SENPLADES
- Sistema Nacional de Información del Pueblo Afroecuatoriano. 2010. http://www.siise.gob.ec/siiseweb/PageWebs/SISPAE/puesis_cosnor.htm
- Speicer, Sabine. 1993. *Tenencia de la Tierra en la Provincia de Esmeraldas*. Quito: FEPP.
- USAID. 2011. Soluciones en torno a la tierra: Caso de Ecuador.
- Velasco, Joel (2014). “Sostenibilidad ecológica del bosque nativo primario y secundario, del Cantón Eloy Alfaro, Provincia de Esmeraldas”. Tesis de Maestría, Universidad Técnica “Luis Vargas Torres”.
- Villoro, Luis (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós/UNAM
- Walsh, Catherine y Juan García. 2002. *El pensar emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso*. Venezuela: CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/cultura.html>
- _____. 2010. *Derechos, territorio y el pueblo afroesmeraldeño*. Quito: Abya-Yala.
- West, Robert. 2000. *Las tierras bajas del Pacífico colombiano*. Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- Whitten, Norman. 1990. Prefacio a *Cambios tecnológicos, organización social y actividades productivas en la Costa Pacífica Colombiana*. Bogotá: Computextos Laser-Ecoe.
- _____. 1997. *Los negros de San Lorenzo: clase, parentesco y poder en un pueblo ecuatoriano*. Quito: Centro cultural Afroecuatoriano.
- _____. 1992. *Pioneros negros: la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y Colombia*. Quito: Centro cultural Afroecuatoriano.
- Wolf, Teodoro. 1982. *Geografía y geología del Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Yépez, Jeanneth. 2010. “El sentido plural: relaciones interétnicas entre los pueblos chachi y negro en el hábitat cosmopolítico del norte de Esmeraldas”. Tesis de maestría, FLACSO.

DOCUMENTOS

- Diario El Comercio (2011). “Deforestación y contaminación por minería ilegal en Esmeraldas”, sección: Nacionales, mayo 28.
- Diario El Mercurio (2013). “Esmeraldas, la provincia más deforestada del país”, sección: Nacionales, septiembre 26.
- Diario El Universo (2013). “La deforestación legal e ilegal sigue afectando a Esmeraldas”, sección: Nacionales, noviembre 10.
- Ecuador a tu alcance

ENTREVISTAS

Métodología	Código	Descripción	Fecha
Entrevista	EJSPO	Funcionario público, comunero	Junio, 2015
Entrevista	EJECP	Funcionario público provincial	Abril, 2015
Entrevista	EEVSM	Comunero San Miguel	Marzo, 2015
Entrevista familiar	EANBSM	Comunera y comunero de San Miguel	Marzo, 2015
Entrevista	ELOCP	Funcionario público provincial	Abril, 2015
Entrevista	EMAPO	Comunero Playa de Oro	Junio, 2015
Entrevista	ECAPO	Comunera Playa de Oro	Mayo, 2015
Entrevista	ESAPO	Comunero Playa de Oro	Mayo, 2015
Entrevista	EECME	Músico esmeraldeño	Junio, 2015
Entrevista	EANSM	Comunero San Miguel	Abril, 2015
Entrevista	EGAPO	Comunero Playa de Oro	Mayo, 2015
Entrevista	ENPSB	Funcionario público nacional	Junio, 2015
Entrevista	EGOSM	Comunero San Miguel	Abril, 2015
Historia de vida	HVEFSM	Comunera de San Miguel	Abril, 2015
Historia de vida	HVLPO	Comunera Playa de Oro	Mayo, 2015
Historia de vida	HVLSM	Comunera de San Miguel	Abril, 2015
Historia de vida	HVGPO	Comunera Playa de Oro	Mayo, 2015

Historia de vida	Historia de vida de un cazador	Comunero de Playa de Oro	Junio, 2015
Historia de vida	HVRASM	Comunera de San Miguel	Marzo, 2015
Grupo focal	GFNSM	Infantil San Miguel	Abril, 2015
Grupo focal	GFNPO	Infantil Playa de Oro	Mayo, 2015
Grupo focal	GFSM	Comuneras y comuneros de San Miguel	Abril, 2015
Grupo focal	GFPO	Comuneras y Comuneros de Playa de Oro	Mayo, 2015
Taller cartográfico	TMPSM	Comuneras y comuneros jóvenes de San Miguel	Abril, 2015

Anexos

Historia del Ayudante del Bambero

Un día me fui a montar y pasé casi todo el día caminando por la montaña buscando un animal para mi comida, pero no encontré nada. Cuando ya me estaba regresando para la casa, en una bamba de matapalo escuché unos quejidos. Como que alguien estaba pidiendo ayuda.

Entonces me fui caminando despacito, despacito y cuando miré adentro de la bamba, me di cuenta que un oso caballuno había agarrado un guatín que todavía no estaba bien criado y estaba dándole golpes.

Como vi eso, no meó, porque el oso era más grande y por aquí todos conocemos que el oso es un animal que tiene más fuerza que un guatín.

Como tenía escopeta en la mano, pensé matarlo al oso, pero me acordé que el oso es un animal que por aquí nadie lo come, entonces busqué un palo y le pegué un garrotazo. Cuando el oso sintió el golpe soltó al guatín y salió corriendo.

Cuando el guatín se vio libre pegó un brinco por encima de la bamba y se metió al monte. Después que el guatín se fue, me puse a pensar que podía haberlo matado, porque la carne de este animal es buena comida, Pero me puse a pensar: Que si uno libera a otro de una injusticia, el quitarle la vida es una injusticia mucho más grande. Como no había cazado nada, seguía pensando en el guatín. Con esa duda metida en el pecho seguí caminando y cuando estaba cerca de la casa, escuché que en el monte gritaba un guatín que tenía voz de muchacho y me pareció a mí, que en el grito decía:
-Chao Ma'ía. Chao Ma'ía. Chao Ma'ía.

Esa tarde llegué a la casa sin carne de monte para comer, pero cuando estaba en el río sacándome el olor de la montaña, me pareció que al otro lado del río, en plena montaña una voz ronca de varón me decía:
-Bien Ma'ía. Bien Ma'ía. Bien Ma'ía.

Entonces me acordé del bambero, que según nuestra tradición él es el encargado de cuidar los animales del monte. Yo creo que el bambero me quería hacer su ayudante, pero yo no puedo cumplir con esta tarea, porque yo vivo en el monte y como de lo que da el monte, por eso cada semana tengo que matar un animal para yo comer y darle de comer a mi familia.

**Tomado de “Espacios de usos tradicionales: montaña, río y cantero para la soberanía de comunidades chachi y negras de la zona norte de Esmeraldas” GIZ – 2013

Historia del Amo Valdez

Aquí en Playa de Oro antes había los esclavos en las minas, pero toda esa gente era extranjera, eran venidos de Barbacoas para trabajar en estas minas de aquí de Playa de Oro. Estos esclavos eran venidos de Colombia por que en Esa época Colombia y Ecuador eran un solo territorio. Después cuando se separó Colombia con el Ecuador y crearon esta república del Ecuador fue que se separaron y pusieron los límites allá donde ahora está la raya. Pero en ese tiempo todo esto era Colombia.

En ese tiempo fue que el amo Valdez llegó aquí, directamente a ser amo y ya fundó su trabajo en la mina. Él fue el que implantó la esclavitud aquí en esta zona y la gente era directamente esclava, esclava. Los esclavos vivían aquí en el sitio de Playa de Oro y de aquí iban todos los días a trabajar a la mina, que era allá abajo en un sitio que se le dice medio mundo, ese era el nombre que los viejos le dieron a la mina grande.

El amo Valdez los marcaba, la marca era para que los esclavos no se fueran a ir de aquí de esta mina. Los viejos cuentan que les cortaba el pelo de los dos lados de la cabeza y el pelo no les nacía en ese lugar, esa era la marca que los esclavos de aquí de estas minas, tenían.

Ellos eran esclavos de lo que se dice esclavos, el amo Valdez no les daba nada, lo que les daba era tregua, solamente para que siembren su maíz, su yuca, su rascadera y su

plátano, pero él amo no les daba nada, nada, nada de pago por el trabajo de la mina. Ellos eran esclavos, lo que se dice esclavos.

Los antiguos cuentan que por la tarde quebraban el maíz y de madrugada tenían que levantarse a molerlo para hacer los envueltos para comer cuando estaban trabajando en la mina. A como trabajaba el hombre, tenía que trabajar la mujer, la que tenía hijo, tenía que estar con el muchacho chumbado y amarrado en la espalda y trabajando. Era forzosamente que se trabajaba para comer la ley era tragar y enseguida vamos al trabajo. No había descanso para nada.

Dicen que a veces, llegaban de noche a la casa mojaditos entonces tenían que estrujar la ropa, ventearla y ponerla a secar para ponérsela al otro día de madrugada. Los chiquitos que iban naciendo, también iban a la misma esclavitud que tenían el papá y la mamá, esa esclavitud no se terminaba nunca.

Yo me crié con un señor que era de apellido Estacio, este señor era el yerno de Manuelito, la mujer de este señor era la hija de Manuelito. Este señor que me crió a mí, me conversaba como era el trabajo de la mina, él decía que: El trabajo primero era con barra y había una pila de agua y la abrían por un tubo de pambil que tenía un tapón. Entonces cuando la abrían, ese chorro de agua, iba lavando la tierra de abajo para arriba. A esto los mayores le decían “dar caída”. El decía que los unos metían la tierra y los otros iban amocafriando. Entonces el oro iba asentando al plan y la lavanza, iba corriendo por encima, entonces cuando ya allá en la cabeza pelaba y estaba amarillando el oro, entonces los otros iban haciendo la lavada con las bateas. Este señor, y también los mayores cuentan que este amo Valdez sacaba por quintales de oro en cada una de las lavadas y todo ese oro lo guardaba en la mina. Entonces, un día, unos de los que trabajaban allá en la mina con el amo Valdez, dijeron: “vamo a robá oro de la mina”. Pero como no podían ir solos a la mina, entonces lo buscaron a este Manuelito que como digo era bien querido del amo.

Cuando llegaron allá y le dijeron a Manuelito que ellos querían robar oro de la mina, entonces él le dijo:

-Roben ustedes, yo sí, no voy a robar

-ay entonces si vos no robás, nos vas hacer quedar mal

-No, roben no mas ustedes, que yo no le digo nada al amo.

Bueno así fue, cada uno lleno sus dos botellas de oro y se fueron a esconderlas en el monte. Cuando ellos dieron la vuelta a la cuadrilla de la mina, el diablo lo llamó al amo y le dijo: Amo, unos esclavos tuyos, anoche te chandaron la mina. Entonces el amo le preguntó al diablo: ¿Quiénes son esos? Enseguida el diablo le dijo: “fulano, zutano y mengano. Manuelito también vino con ellos, pero el no robó, los otros si robaron, llenaron unas botllas y las escondieron en el monte. AL otro día bien de mañanita llegó la notificación para Manuelito. Cuando Manuelito llegó allá a la presencia del amo, le dice: Manuelito, quiero que me digas quienes fueron los ladrones que anoche robaron oro de la mina.

Esto era para matarlos, porque el amo tenía el poder de matar a cualquiera de sus esclavos, no ve el era duelo de toda esta gente esclava. Entonces Manuelito le dijo: Amo yo no se quienes serian.

Pero el amo si sabía quienes eran los que habían robado, no ve que el diablo le había dicho todo, pero para matarlos tenía que tener la palabra de un testigo que fuera humano.

No Manuelito dime que yo te libro a tú pero dime quienes fueron los que robaron oro de la mina. No amo, yo no se quienes fueron....

Así el amo le preguntó hasta las tres veces, pero Manuelito le dijo que no sabía.

Entonces a las tres veces le dice el amo a Manuelito: Tú de ahora en adelante te llamas “Manuelito yo no sé”

Pero la verdad es que así Manuelito el libro de la muerte que el amo les quería dar a los que robaron. Toda estas casas las hacía este amo Valdez, porque era un amo acompañado con el diablo y el diablo le decía todo.

Así era como este amo Valdez trataba a la gente de aquí de Playa de Oro en la época de la esclavitud; hasta que un buen día los viejos se cansaron de tanto mal trato y tanta fregadera de este amo. Entonces un buen día se pusieron a pensar como matarlo al amo para que ya no moleste más.

Ahí fue que estudiaron que lo mejor era hacerse un cañon para matarlo. Cosa que así lo hicieron. Aca en una lomita que esta acá adentro llamada Cojería, ahí los viejos tumbaron un palo grande, que por aquí le decimos “culo de negra” –que todavía esta el resto ahí- y con ese palo preparaon el cañon.

Los viejos contaban que cuando lo estaban vaciando, un escoplo le metían, un escoplo que se quebraba, un escoplo que se quebraba, porque se palo es durísimo. Bueno, pero la cosa fue que con bastante trabajo entre todos, ellos prepararon el cañon, para matarlo al amo.

Cuando lo terminaron dijeron: vamos a ensayarlo, cosa que lo cargaron bien cargado, y puuun lo ensayaron, ya vieron que estaba bien. Resulta que al mismo tiempo aquí en el pueblo de Playa de Oro, se había aposentado una fiera, era un tigre. En ese tiempo aquí los viejos criaban sus puercos y de noche los montaban encima de las casas, porque ese tigre era una fiera que se subía encima de las casas y de ahí se baja los puercos y se los llevaba.

Aquí los viejos tenían vacas de las Mercedes y había un toretoncito que estaba del mismo grande que el tigre, cosa que le cogieron la medida al torito y lo pusieron de ceba por el camino donde salía el tigre. Enseguida prepararon el cañon y lo apuntaron al torete, ya sea que mataran al torito o mataran al tigre, porque el tigre era del mismo grande que el torito de la virgen.

Cuando cayó la noche se fueron al sitio donde tenían armado el cañon, ahí tuvieron agüaitando, agüaitando, hasta que medía noche, venía saliendo semejante animalísimo, venía derechito a cogerlo al torito, cosa que cuando el tigre se le hizo el amago de cogerlo al torete, prendieron la mecha y puuun, lo tiraron.

El tigre no calló del tiro porque era un animal grande, pero se fue balando, balando y acá adentro en un estero que se llama jaba, allá fue caer muerto. El tigre era tan grande que tuvieron que despedazarlo para poderlo mover de allá. Esa fue la entrenada del cañón.

Bueno, dijeron los viejos: “Ya salimos de esa visión que nos estaba jodiendo con los animales, ahora tenemos que joderlo al amo, con este cañón lo matamos.

El amo vivía acá bajo en la mina, porque el de ahí casi no salía y cuando venía acá al pueblo de Playa de Oro, se venía por el agua, por el río. Entonces, colocaron el cañón en esa peñita que está en la orilla. Lo colocaron con la boca directamente por la orilla por donde tenía que subir el amo.

Ese día los capitanes acordaron que nadie fuera al trabajo de la mina, cosa que cuando el amo vio que no llegaban los esclavos al trabajo, se vino para el pueblo y a otro rato, lo vieron que ya venía subiendo con dos bogas. Ahora sí, el capitán de la cuadrilla le dijo al tirador:

-Prepárate que ya viene el amo Valdez.

Entonces se preparó el cañonero que estaba listo con la mecha y cuando ya la canoa del amo estaba cerquita, el que estaba vigiando, le dice al cañonero:

-Dale juego a la punte

Pero por más que le pusieron el tizón en la mecha, no prendió y otra vez el que estaba de vigía le dice al cañonero:

Dale juego a la punte

-No, la mecha no quiere ardé

Entonces alza la pata y corre

Al monte pues, contestaron los otros que estaban viendo, cosa que todos se corrieron y dejaron el cañón botado, no ve que la mecha no encendió, porque como le digo este amo Valdez era acompañado con el mismo demonio.

Enseguida, el amo Valdez llegó a la orilla, saltó y se fue para donde tenían puesto el cañón y se dio cuenta, toda la preparación que habían hecho los esclavos. Enseguida lo

sacó de ahí y se lo llevo para la mina. Ese cañón es el que ahora está en la ciudad de Guayaquil y por lo que nosotros sabemos, lo han tenido hasta en Estados Unidos; allá en Estados Unidos fue que lo embronzaron y le pusieron el nombre de “el descomulgado”.

A todo esto, el amo grande de allá de Inglaterra, ya lo pedía al puñetero amo que estaba acá, porque ya sabía que se había echo más rico que el amo grande de allá. Entonces el amo grande lo pedía para matarlo y hacerse de toda esa riqueza que este amo tenía guardada en la mina de medio mundo.

Cuentan los mayores, que un buen día este amo Valdez recogió toda su riqueza que tenía guardada en la mina de medio mundo y con su gente de él, se fue para la mar y cuando llego al punto de La Tolita, ahí llamo a todita su gente que tenía por estos alrededores y les dijo:

El amo grande me llama para matarme, yo se que voy a morir tan pronto llegue allá donde me espera el amo, así que yo me voy pero dejo todas estas riquezas aquí en estas tierras. Entonces, se reunieron todos los que andaban con el amo cantaron:

No lograres, ambicioso,
El oro de Cajamarca
Encantado se ha de estar
Hasta que se acabe el arca

Y con esa canción rumbluuuun, se largó toda esa riqueza al plan de las tierras de La Tolita, por eso quedó con el nombre de Pampa de Oro y hasta ahora así se llama y la gente sigue sacando de ese que dejó el amo Valdez.

Don Pablo Isaías Sánchez que fue el primero que se afincó en el punto de La Tolita, se fue loco de tanto oro que sacó y riquezas hay en la tolita. Todo ese oro que el amo Valdez con la gente de Playa de Oro, sacó de esta mina de medio mundo está en el plan de las tierras de La Tolita.

Así se acabó la historia del amo Valdez. Después que el amo Valdez se fue, entonces la gente de aquí de Playa de Oro siguió trabajando en las minas y cada familia tenía su mina para buscar la madre de Dios. Así la gente siguió trabajando hasta que un buen día sin saber de donde llegó una compañía de unos gringos que venían a explotar las minas que dejó el amo Valdez.

Cuando llegaron esos gringos de la compañía, ellos impidieron las minas que los viejos tenían, entonces como la gente no tenía donde buscar la vida, los mayores se fueron donde los gringos a pedir trabajo y el jefe de los gringos les dijo:

-Los mayores pueden seguir trabajando sus minas antiguas, pero la juventud toda tiene que ir a trabajar en la mina de la compañía.

Esos gringos trajeron otras formas de trabajo y aquí en Playa de Oro trabajaron cuatro minas, y en la mina de los esclavos también trabajaron porque esa mina era rica y ya sacada en historia porque la mina principal de los esclavos, era esta de “medio mundo”. Esta esclavitud de nuestra gente aquí en Playa de Oro se acabó fue con Bolívar, entonces cuando llegó la libertad a los esclavos de estas minas los llamaban para que fueran a Barbacoas, para cantar la libertad porque toda esta gente era de allá, la gente creía que era para matarlos y corría por los montes.

Después mandaron una comisión que andaba recogiendo la gente de todas estas minas que vivían en la esclavitud, para cantar libertad allá en Barbacoas. De aquí se fueron algunas mujeres, se fueron sin marido y de allá vinieron encinta y algunas no vinieron más se quedaron viviendo allá. Las que regresaron contaban que allá en Barbacoas dizque andaban cantando por las calles la libertad, la libertad, la libertad hasta un verso quedó aquí de ese canto:

Viva Cartagena
Viva Panamá
Viva los pastores
De la libertad

Por: Segundo Ayobí, Playa de Oro, 1978.

Historia de la Piedra Eufrasia

La forma como esta sembrada la piedra de Eufrasia es algo que llama la atención de la gente que sube este río por primera vez. La piedra de Eufrasia, es una piedra que tiene como diez brazos de largo y esta clavada de punta en la orilla del río. Pero los mayores cuentan que esta piedra no estaba en ese sitio, donde está ahora, cuentan que estaba piedra callo del barranco y se sembró donde esta ahora.

La piedra de Eufrasia, se sembró donde esta, en el tiempo de viejo y ella siempre que subíamos para el salto a pescá o cazá con los perros cerca de la piedra, nos contaba la historia de cómo fue que esa piedra se sembró donde esta ahora, y también por qué los viejos le pusieron: la piedra de Eufrasia.

Aquí en Playa de Oro vivía una señora que se llamaba Eufrasia. Esta señora había tenido un solo hijo y andaba “cayendo y levantando con su hijo”. Era como se decía en el tiempo de los mayores: su bordón.

Cuenta mi abuela que un día se fueron a buscar un orito a la mina, porque aquí la gente ha vivido siempre del oro. Dicen que el muchacho entro bueno y sano al monte, y cuando salió ya se sintió enfermo y en poquito y nada, calló a la cama. La gente le hacía una cosa y otra, pero los remedios no le oían para nada y cada día el muchacho estaba más al plan y más al plan con la enfermedad.

La cosa fue que a los pocos días de estar enfermo, el muchacho un buen día amaneció muerto. Como era hijo único y siempre las madres ponen su esperanza en el hijo varón, cuando la mujer vio al muchacho tendido, se le partió el corazón.

Esa noche lo velaron al joven; media noche lo arrullaron y la otra media le cantaron unos alabaos. Porque así manda la tradición para los jóvenes que morían sin tener “mujer de asiento”. Cuentan los mayores que la mujer lloró toda la noche, pero cuando amaneció el día y fue la hora de bajarlo de la casa para llevarlo al panteón, el corazón

no le aguantó y dicen que se paró en media pampa y alzó las manos al cielo y dizque pegó el grito:

¡Ajo! Como era tuyo, te lo llevaste no?

Cuando la mujer dijo así, la tierra pegó un quejido y se vino un temblor de tierra, que por todas partes caían palos y rodaban piedras, el río se puso turbio y en el plan de la tierra se escuchaba un murmullo.

La gente de ver que la tierra se los quería tragar, se metieron con el muerto a la iglesia para implorar misericordia, pero el temblor siguió sacudiendo la tierra por un buen rato. Cuentan los mayores que el piso de la iglesia que era de cemento se rajó y del plan de la tierra salían los borbollones de agua con tierra derretida, como si fuera mazamorra caliente, caliente.

Cuenta mi abuela, que de tanto rezar, poco a poco se calmó la tierra y pudieron caminar y entrar al panteón y como la sepultura ya estaba abierta, pudieron enterrar al muerto y los mayores pasaron la noche en la iglesia rezándole al santísimo.

A los pocos días de esto, cuando los mayores subieron a pescar se dieron cuenta que en todas partes de este río la tierra se había movido. Pero cuando llegaron al sitio la Angostura, estaba esa piedra que se descendió de arriba de esa loma y se sembró de punta en la orilla del río. En este río hay muchas piedras pero, como esa no hay otra en todos estos centros.

Entonces los mayores que conocieron como fue que llegó esta piedra a ese lugar, le pusieron la piedra de Eufrasia, porque fue por lo que ella dijo, que calló esta piedra y se sembró así de punta. Alguna gente ha querido montarse a esa piedra para ver que tiene allá encima, pero la subida no es fácil, no ve que es cosa puesta por la mano de Dios.

Papá Aparicio, 2008

Esclavitud (documento)

SEÑOR PROTECTOR GENERAL DE LOS ESCLAVOS

Los capitanes de las cuadrillas de las minas de Playa de Oro, San José y Güimbí, estas en el cantón de Esmeraldas, comprensión de este Gobierno, representamos respetuosamente a Usted, el estado lamentable a que se hallan reducidos los esclavos de aquellas cuadrillas, de una manera capaz de excitar la compasión de los seres insensibles.

Más de catorce años viven sin reconocer amo alguno y enteramente destituidos de todo auxilio en lo temporal y espiritual. No se les contribuye vestuarios alimento alguno, hombres y mujeres viven desnudos sin más ropas que una pampanilla de cáscara de árbol que ni aún puede cubrir lo más oculto, contra las leyes del pudor y la honestidad. Ni carne, ni plátano, ni un grano de sal se les ha contribuido en tan largo transcurso de años.

Vegetan allí como las fieras rodeados siempre de calamidades y miserias. Su propagación se hace por medio del concubinato hasta con personas ligadas con estrecho parentesco porque no conocen párroco algunos que los una con los sagrados lazos del matrimonio; por el total abandono con que se mira a estos infelices, ni jamás oyen misa, nunca se confiesan, no han probado el divino pan celestial y podemos asegurar a Usted, que por lo regular, mueren sin ningún socorro espiritual y sin idea alguna de nuestra sagrada religión. Quizás si hubieran existido en los tiempos de la barbarie habrían tenido mejores nociones del ser supremo y de sus deberes.

Siendo unas minas pingues, inmediatas a poblaciones ricas que se componen de más de quinientos esclavos que podrían ser sumamente útiles al Estado y a sus amos si se les suministrasen los alimentos vestuarios, herramientas y demás auxilios, viven como salvajes y quizás peor que ellos por la esterilidad y total escasez de una mina que parecen separadas del comercio humano.

Parece increíble, pero nosotros somos diariamente tristes espectadores de los estragos que hace allí la miseria y el desamparo con que mueren esas víctimas desgraciadas de la propiedad, pasando del lecho del concubinato a un eternidad infalible, por lo que los remedios saludables de la concupiscencia se les ha negado enteramente por tantos años. No saben a quien sirven, ni conocen amo.

De cuando en cuando, se presentan allí unos verdugos que suponen ser enviados por su sus desconocidos amos. No crea usted, que es para procurarles a algún alivio ni para contribuirles no digo vestimentas y alimento pero ni aún para suministrarles un solo grano de sal. Estremecería a usted las entrañas si les refiriésemos las crueldades que se ejercen contra estos infelices.

No hace mucho tiempo que se apreció allí uno, con el nombre de Mayor Gutiérrez con treinta hombres armados, suponiendo llevaba poderes y órdenes de un Señor José Mosquera cuando nunca hemos sabido que sea nuestro amo, valiéndose de la fuerza armada y de la docilidad y subordinación que siempre ha caracterizado a estas cuadrillas, las oprimió con un duro y no interrumpido trabajo sin darles el más pequeño socorro y ni aún la herramienta necesaria, al contrario, obligo a que le mantuviéramos con su tropa, incendió nuestras chozas, arrasó nuestras cortas matas, mató y vendió nuestros pocos animales, los robó nuestros bronces, pequeño muebles y hasta nuestros andrajos que aplicó a sus soldados.

Obligó a algunos a que dieran el precio por su libertad y después que la recibiera, los dejaba en la misma servidumbre y a otros, a fuerza de látigo y de un cepo que estremece, les sacó cuanto tenían. Su barbarie llegó al extremo de dar un puntapié a un crucifijo, cual sería la conducta que observó con estos miserables, un hombre que así vilipendia.

Dejó allí un inglés que está cometiendo los más inauditos excesos. Es tan inhumano que después de tratarlos con el mismo rigor, hace que por la fuerza le compren pequeñas porciones de yerbas que dice ser medicinales por precios excesivos; con la misma violencia, les vende unos pequeños platitos de loza despreciable por cuatro, seis y ocho

pesos; la libra de cera de laurel quieran o no quieran se las encaja a cuatro pesos y no porque la necesitan sino porque puedan necesitarla y hace lo propio con otras cosas que le son inútiles, obligándolos por la fuerza y usando de los mayores riegos.

Está imitando el cruel ejemplo de su comitente, quitando a estos infelices cuanto tienen y manteniéndose a su costa. Hasta la sal, nos la vende a un precio triplicado a pesar de la repugnancia y de la resistencia que le oponemos.

Los Jueces de Esmeraldas nos visitan de cuando en cuando. Estos verdugos aparecen con el pretexto de que son remitidos por nuestro amo, engañándonos unas veces que ya viene a visitar las minas, otras que ya está inmediato, fraguando mil mentiras con que burlan nuestras esperanzas y el alivio que tendríamos en nuestro amo.

Hoy se nos calumnia atrocemente de que somos unos esclavos alzados e incapaces de contención porque se trata de transplantarnos de nuestro patrio suelo a otras regiones, destruyendo las cuadrillas que pueden ser muy útiles al Estado.

No puedo dar más prueba de nuestra docilidad y subordinación que el incesante anhelo que tenemos de reconocer un amo; que mayor comprobante de esta verdad que nuestro constante comportamiento.

Nadie podría penetrar las minas si nosotros fuéramos verdaderamente alzados. Sin el auxilio de nuestros brazos y de nuestras canoas, es imposible arribar a ellas por los peligros de la navegación por la total falta de recursos, por la inclemencia y por tanto peligros inevitables que sólo nosotros podemos allanarlos.

Sin embargo, apenas se acerca alguno y nos da aviso de que viene a nombre y por comisión de un amo que ellos fingen y nosotros no conocemos, aunque vienen con gente armada y aunque la experiencia nos ha convencido de que su objeto es cebar su codicia y cometer las atrocidades que llevamos referidas, nosotros mismo con la mayor docilidad los conducimos en nuestras canoas, únicas que hay allí a costa de riesgos y sacrificios; observando la misma conducta cuando alguna vez se nos avisa que va a

pasar el juez a quienes damos las más expresivas pruebas de nuestra veneración y obediencia y de nuestra decisión a respetar siempre a las Autoridades y a nuestro amo. Si usted, lo conceptuase necesario para nuestra defensa puede pedir informe sobre todos estos particulares al Reverendísimo Cura de Esmeraldas que se halla actualmente en esta ciudad.

Nosotros recomendamos a usted muy encarecidamente la observancia de la Cédula sobre el buen tratamiento de esclavos que tanto nos favorece y los decretos que acaba de expedir el Supremo Poder Ejecutivo para que precisamente se observe en todas sus partes, encargando su puntual cumplimiento, a los Señores Intendentes, Gobernadores y demás Jueces con cargo de una efectiva responsabilidad. Por estas consideraciones, si ha de servir la notoria justificación al Señor Intendente, a quien corresponde tomar las más activas providencias gubernativas para cortar de raíz unos males de tanta trascendencia.

A este efecto se servirá usted solicitar de dicha superioridad.

1. Que por ningún título ni pretexto puedan sacar estos infelices de su patrio suelo por estar acostumbrados al servicio de las minas y ser una calumnia el epíteto de alzados que se les da, pues protestan dar cuentas pruebas se apetezcan de su docilidad y subordinación.
2. Que se les dé a conocer cuál es su legítimo amo, a quienes están prontos a sujetarse y obedecer en todos los servicios acostumbrados con arreglo a la ley citada, siempre que en el tratamiento de las cuadrillas (...)... dos días vagos para poder buscar con sus arbitrios el vestuario y demás alimentos necesarios y sufragar el pago de porciones que prestan los esclavos a la iglesia y al Estado; como también será de cargo del amo proveerlos de la herramienta necesaria para el trabajo de las minas.
3. Que inmediatamente se les ponga un Capellán que case a tantos concubinatos, que les diga Misa los días festivos, los confiese, los instruya en Nuestra Santa Religión y les acuda en todas sus necesidades espirituales así en vida como en muerte.
4. Que de ninguna manera se permita que vayan a las misas esos verdugos tan inhumano a cometer las crueldades que llevamos referidas, ni persona alguna con ningún motivo ni pretexto, sino fuera el Cura, el Juez o ella amo, encargando a las justicias de Esmeraldas vigilen cuidadosamente y cargo de estrecha responsabilidad, para que sin contemplación ni disimulo cumplan ellos y hagan guardar en todos sus puntos la Cédula sobre el buen tratamiento de los Esclavos y Superiores ordenes que en su alivio ha librado el Supremo Poder Ejecutivo: librándose unas prontas y éticas providencias para que sin la menor demora salga de las minas y no vuelva más a ellas, ese Inglés que actualmente

está cometiendo las mayores atrocidades, haciendo que tanto este, como el Mayor Gutiérrez, nos devuelva el oro y todo cuanto nos ha usurpado con tan inocuos pretextos: pues así lo persuade imperiosamente los derechos de la humanidad, de la Razón y de la Justicia.

Quito. Abril 4 de 1826

A ruego de los Capitanes estos: Justo Arroyo, Cornelio Arroyo, Agustín Valencia, Guillermo Valencia.

Carlos Garzón

Intendente

El procurador Municipal reproduce esta solicitud como arreglo a la Ley del 14 de Marzo de 1822, demanda la observancia de la Cédula del 31 de Mayo de 1810 para que se provea como se pide por los indicados esclavos a como mejor les pareciese a la sabia integridad de usted.

Quito y abril primero de 1826

D. Veintenillas.

ANH-Q Esclavos 19-VI-1826

** Tomado del Archivo de la Comuna de Playa de Oro