www.flacsoandes.edu.ec

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2017-2019

Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Antropología Visual

Territorio, Memoria e identidad: una etnografía audio-visual colaborativa con las mujeres de la asociación de concheras Virgen de las Lajas de Bolívar - Muisne, Esmeraldas

Tilsa Amanda Gonzales Córdova

Asesora: Patricia Bermúdez
Lectoras: Ana Lucía Ferraz y Alicia Torres

Quito, diciembre de 2021

Tabla de contenidos

Resumen……XI
Agradecimientos……...XII
Introducción ……..…1
Capítulo 1……..…3
Contexto……..……..3
1. El ecosistema manglar …….…….3
1.1 La vida en la faja costera ecuatoriana ……...4
1.2 El Cantón de Muisne y la Parroquia de Bolívar…….....5
2. La industria camaronera y la legislación ambiental ……9
2.1 Números Macro de la industria del camarón …….……....9
2.2 Manglar en peligro……...……11
3. Defensa del Manglar y Resistencias en el cantón de Muisne y parroquia de Bolívar…..…..17
4. El giro estatal en la política de gestión del ecosistema manglar……..…..20
4.1 Proyecto de Conservación 'Socio Manglar' ……...….21
5. Las Mujeres Concheras de la Asociación Virgen de las Lajas, parroquia de Bolívar…...…23
Muisne, Esmeraldas. ……....….23
6. Pregunta de investigación y objetivos…….....24
Capítulo 2……...……26
Marco Teórico y Metodológico……..…...26
1.Territorio…….…...27
1.1 Territorio-cuerpo……..……28
1.2 Visiones desde la antropología sobre la comunidad y lo comunitario……..…...31
1.3 Elementos de la comunidad/barrio……..…....33
1.3.1 El espacio/ territorio…….…..……34
1.3.2 Antigüedad / permanencia / arraigo…….…..……34
1.3.3 Modo de vida.…….…….....35
1.4 La tensión comunidad-modernidad en el territorio……..……35
2. Memoria y Visualidad…….……..37
2.1 Individual, colectiva, social, cultural y pública…….……..39

2.2 La relacionalidad de la memoria en la historia oral……..……42
2.3 Memoria y visualidad la historia ‘otra’ desde el lenguaje ‘otro’……..……43
3. Identidad …….……..45
3.1 Identificación y Alteridad……..…...46
3.1.1 Homogeneidad……..….47
3.1.2 Identificación…….……47
3.1.3 Heterogeneidad…….…47
3.1.4 Diferenciación……..…..48
3.2 Cambio y crisis de la identidad…….....48
3.3 Lo propio y lo ajeno……..…....49
3.4 La subalternidad del género……..……52
3.4.1 Manos de mujer……..……54
3.4.2 Las violencias…….....55
4. Metodología…….……..…….56
4.1 Audio-visual como herramienta de investigación……..…….....56
4.2 Una antropología compartida……..……..57
4.3 Técnicas y abordajes……..…….....59
4.3.1 Relatos de la memoria……..…….…….59
4.3.2 Comprender haciendo……..……..62
4.3.3 Imagen y territorio…….……62
Capítulo 3 ……..……65
Memoria del cuerpo en territorio……..……..65
1. Arrullos: Poetas y cantoras ……..……..65
2. El arte del Concheo: Inmersas en el manglar……..……...67
2.1 Técnicas del cuerpo……..……69
a. El peso para arriba, caminando sobre el barro……..……..69
b. La vista: reconocer las ramas y el tipo de suelo ……...……..69
c. Desplazamiento……...……70
d. Búsqueda de la concha…….…71
e. Sintiendo la tierra y las raíces……...…..72
2.2 Estado de conciencia en el manglar……...…...73

a. Los sentidos: atmosfera, humedad, sonido, luz.……74
b. Re-dimensionando-nos……..75
c. Sentidos de vida……76
2.3 El tiempo y espacio……77
3. Territorio en-el-cuerpo……77
3.1 División de las técnicas corporales según los sexos……78
3.2 Variación de las técnicas corporales por motivo de la edad……79
3.3 Técnicas de la actividad y del movimiento……79
3.4 Crisis del ecosistema y la forma de vida……79
3.5 Trabajo asalariado vs. trabajo "natural" ……82
3.6 El dinero en la economía comunitaria……83
4. Una aproximación al enfoque de Género ……85
4.1 Concheras, madres y esposas……...85
4.2 "Todo eso nos lo dio el manglar", autonomía y emancipación……...86
4.3 Cuidados y afectos: la reproducción del tejido social……87
Capítulo 4……..90
Visualidad, territorio e identidad……...90
1. Ensayo fotográfico "Bolívar en 10"con los niños de Bolívar……90
1.1 Genaro Cheme, 8 años……92
1.2 Marina Cheme, 11 años……..95
1.3 Darío Gonzales 9 años……97
1.4 Shelia Cheme 14 años...……98
1.5 María José Cagua, 11 años..……...100
1.6 Devoluciones……102
1.7 Más allá de la imagen……103
1.8 Yo los miro ……104
1.9 Ampliando perspectivas……108
2. Cartografía cultural del manglar de Bolívar ……..109
2.1 Reforestaciones de la lucha por la defensa del manglar, recorridos con cámara…...110
2.2 Cartografía Cultural del manglar de la Isla Zapotal, imaginarios territoriales…..…113
2.3 Los nombres propios y la memoria colectiva territorializada……..…....119

2.3.1 Nombres descriptivos……..…….120
2.3.2 Nombres que guardan historias……..……...121
a. Seres míticos y hechos mágicos……..…….....121
b. Anécdotas y reconocimientos……..……...123
2.4 La cartografía y el mapeo como herramienta de investigación…….……124
Reflexiones finales……..…….126
1. Territorio e identidad……..……126
1.1 Percepción del entorno, relación con el manglar……..……126
1.2 El padre proveedor y protector…….…….....127
1.3 Una tradición, un oficio, una forma de vida…….……128
1.4 La economía en/del manglar…….……129
1.5 Resistir para existir …….…….130
2. Memoria e identidad en-el-territorio…….…….133
2.1 Memoria sin historia, identidad en vaciante…….……134
2.2 Factores para la persistencia de la memoria…….…….....135
2.3 Memoria y sensorialidad …….……137
Anexo 1, Poemas y Arrullos…….……139
Lista de referencias……..……..……146

Ilustraciones

Mapas

Mapa 1. Manglares en el mundo ……..…..3
Mapa 2.Cantones Provincia de Esmeraldas en Ecuador..……..…..….6
Mapa 3. División política de Muisne 2003.……..…6
Mapas 4 y 5. Áreas de manglar a nivel nacional vs. Áreas deforestadas por camaroneras……13
Mapas 6 y 7. Área de manglar original vs. Área depredada por camaroneras……...13
Mapa 8 y 9. Open Street Map original y actualizado a mano. Fuente: Open Street Map……114
Mapas 10 y 11. Realizado por Reverside Castillo y padres; y mapa realizado por Santa…..…..117
Bone superpuestos al mapa base. Fuente: Trabajo de campo……..…….117
Mapas 12 y 13. Realizado por Sara Cheme; y Germania Bone superpuestos al mapa base…...118

Tablas

Tabla 1. Área de camaroneras vs manglar en hectáreas. ……..……12
Tabla 2. Modelo de control cultural de Bonfil Batalla…….……. 50
Tabla 3. Modelo de control cultural de Bonfil Batalla…….……..51

Gráficos

Gráfica 1. Exportaciones de camarón en miles de dólares. ……...10
Gráfica 2. Distribución de hectáreas de manglares y camaroneras. ……..14
Gráfica 3. Cobertura histórica del manglar en hectáreas. ……...…….……..16
Gráficas 4 y 5. Mapeo del manglar desde la memoria de Sara Cheme y sus hijos; y desde la memoria de Reverside Castillo y sus padres……..……. 114

Fotografías

Fotografía 1. Poema compuesto por Reverside Castillo, Los Concheros de mi Pueblo...…….…66
Fotografía 2. Reverside Castillo. …….…..66
Fotografía 3. Tania Bone, compositora y cantora de arrullos. ……..66
Fotografía 4. Sara Cheme descansando sentada en raíces de mangle. ……..68
Fotografía 5. Los niños demuestran mayor ligereza y destreza en el imbricado suelo del manglar……...……70
Fotografía 7. Gabriela Cheme escurriéndose entre las raíces buscando las conchas a dos……....72
manos.…….72
Fotografía 8. Única concha conseguida por esta investigadora en todo el período del trabajo de campo. ……....73
Fotografía 9. Vista de la base de los troncos de mangle, que inician sostenidos por las raíces que sobresalen a dos metros de altura desde el suelo. ……..74
Fotografía 10. Vista del tejido de las raíces sobre el suelo de barro, y detalle de la dimensión de las personas dentro del ecosistema. ……..…… 75
Fotografía 11. Tania Bone muestra actas de reunión de los años ochenta.……..….…80
Fotografía 12. Las hermanas/primas mayores trenzan a la joven intermedia, que cuida al bebé de una de las mayores. ...…….…88
Fotografía 13. Tomada por Genaro Cheme, primeros ensayos con la cámara. ……...…….93
Fotografía 14. Foto tomada por Genaro Cheme: Su atención estuvo en el camino que lleva al mar, y le gustó éste se viera lejano y fragmentado…….. 93
Fotografía 15, 16 y 17. Retratos de Genaro Cheme a sus seres queridos, sus vínculos son su territorio. ……..….94
Fotografías 18, 19, 20,21, 22. Tomadas por Genaro Cheme, detalle, texturas, elementos en composición, el territorio fragmentado y reconstruido desde su propia mirada.……..94-95
Fotografía 23. Tomada por Marina Cheme, marina con su tía Tania Bone, ex dirigenta de la Asociación Virgen de las Lajas. …….…….95
Fotografías 24 y 25. Tomadas por Marina Cheme, su fascinación por las plantas, flores y frutos se transparenta en sus imágenes. …….96
Fotografías 26 y 27. Tomadas por Marina Cheme, en busca de imágenes representativas

de su comunidad, tanto naturales como culturales. ……..…….……96
Fotografía 28. Tomada por Marina Cheme, la presencia de la virgen en varios solares y el interés en registrar esta imagen denota la devoción que adultos y niños a su patrona local..…..96
Fotografía 29. Imagen compuesta, tomadas por Marina Cheme, con audacia y creatividad se aventuró a buscar la máxima amplitud de la imagen. ……..…….……97
Fotografías 30, 31 y 32. Tomadas por Darío Gonzales, representando la unidad del conjunto….98
Fotografías 33 y 34. Tomadas por Darío Gonzales, la obra humana enmarcada por la vegetación..…….……98
Fotografías 35 y 36. Tomadas por Sheila Cheme, dejando que el ojo mire y explore a partir de la intensidad de los colores y las formas. …….…….……99
Fotografías 37 y 38. Tomadas por Sheila Cheme, buscando la representación institucional…….99
del espacio. …….…...98
Fotografías 39, 40,41 y 42. Tomadas por Sheila Cheme, una religiosidad inculcada en catequesis y en el hogar, entendido como lo deseable y correcto, busca reafirmarse en el ejercicio..……99
Fotografías 43 y 44. Tomadas por María José Cagua, paisajes nostálgicos que reflejan su ánimo al visitar la isla que dejó hace pocos años…….……...100
Fotografías 45 y 46. Tomadas por María José Cagua, antigua bomba de agua de Bolívar abandonada a la intemperie. ……101
Fotografías 47 y 48. Tomadas por María José Cagua, espiando las casas de “los patrones” y mirando románticamente el canal que separa Bolívar de tierra firme……..…….101
Fotografía 49. Genaro mostrando orgulloso su obra final. …….……..…102
Fotografías 50, 51 y 52. Marina y Sheila preparan infografía con el collage panorámico de Marina..…….……103
Fotografías 53 y 54. Genaro y Marina trepando árboles y robando frutas……...……104
Fotografías 54 y 55. Retratos lúdicos de Marina y Genaro. …….……...105
Fotografías 56 y 57. Marina robando cocos y trepando árboles. …….…...105
Fotografías 58 y 59. Genaro en situaciones cotidianas de navegación y concheo……...105
Fotografía 60. Marina observa a sus amigos jugar fútbol sin poder participar……106
Fotografías 61 y 62: Los niños aprovechaban las excursiones fotográficas para disfrutar del entorno……....106

Fotografías 63 y 64. El cuidado entre hermanos es tan cotidiano como entre amigos...……..…107
Fotografías 65 y 66. Vista al huerto desde la cocina de Sara Cheme, madre de Marina y Genaro; y Germania con sus nietos cosechando caña. …….……107
Fotografías 67 y 68. Marina descansando y Roni conchando. ……108
Fotografías 69, 70,71 y 72. Fotos tomadas entre ellos durante las excursiones fotográficas…...108
Fotografías 73 y 74. Reforestación reciente y Reverside Castillo y su esposo haciendo el recorrido. …….…..…110
Fotografías 75 y 76. Reforestaciones recientes con mangles de 5 años aproximadamente.....…111
Fotografía 77. Reforestación en camaronera……..……..…111
Figuras 78 y 79. Edgar Jama rodeado de mangle reforestado de 15 años……112
Fotografías 80 y 81. Edgar Jama muestra el contraste entre mangles antiguos cercanos y el claro de reforestación joven en el plano del fondo...…….112
Fotografías 82 y 83. Canal con manglar reforestado de 10 años, y vista frontal de mangle de dos años. …….…….119
Fotografías 84 y85. Vista de piscinas camaroneras desde el canal, hectáreas que antes eran manglar. ……...……...122

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Tilsa Amanda Gonzales Córdova, autora de la tesis titulada "Territorio, Memoria e identidad: una etnografía audio-visual colaborativa con las mujeres de la asociación de concheras Virgen de las Lajas de Bolívar – Muisne, Esmeraldas" declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de Investigación en Antropología Visual 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-NC-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 de 2021

Tilsa Amanda Gonzales Córdova

Resumen

En esta tesis de investigación se analiza la relación entre territorio, memoria, visualidad e identidad desde los modos de vida y prácticas culturales de las mujeres concheras de la comunidad de Bolívar, isla Zapotal, cantón de Muisne, provincia de Esmeraldas. El objetivo principal es conocer de qué modo la vivencia cotidiana en comunidad y en el manglar construye en ellas un sentido de identidad, y cómo ésta se manifiesta en un contexto de disputas por el territorio para la defensa del ecosistema de las que ellas han sido y son protagonistas.

Desde la etnografía audio-visual se reconstruye la memoria colectiva de las concheras, y se ponen en diálogo sus autopercepciones como mujeres del manglar. Se propicia un diálogo intergeneracional, a través de talleres de foto con sus hijos y nietos, y cartografías culturales del manglar colectivas; y se desarrolla de manera colaborativa procesos de reflexión sobre los modos de vida y saberes de la gente del manglar, puestos en tensión a causa de la depredación y privatización del ecosistema en el que habitan, del cual y por el cual viven.

Agradecimientos

Quiero agradecer especialmente a Sara Cheme Bone y sus hijos Genaro y Marina, por la hospitalidad, el acompañamiento y el cariño con que me recibieron y apoyaron cada día de trabajo. También a Reverside Castillo, Tania Bone, Germania Bone, Santa Bone, Santa Cagua y Edgar Jama por la apertura y generosidad con la que atendieron constantemente a mis curiosidades y propuestas. Finalmente a Darío Gonzales, Sheila Cheme, y María José Cagua, por el entusiasmo y alegría con que se sumaron a las actividades. A todas y todos, gracias por el conocimiento compartido.

Introducción

Esta tesis de investigación busca analizar la relación que existe entre territorio, memoria, visualidad e identidad desde los modos de vida y prácticas culturales de las mujeres concheras de la comunidad de Bolívar, isla Zapotal, en el cantón de Muisne en la provincia de Esmeraldas, en Ecuador. Se busca comprender cómo los modos de vida, prácticas culturales y la memoria colectiva asociados al ecosistema manglar conforman la identidad de las mujeres concheras de la Isla Bolívar, y constituyen resistencias sociales y culturales frente a las disputas territoriales.
La comunidad de Bolívar se sitúa en la franja costera central del Ecuador, en pleno interface tierra firme - mar abierto del ecosistema manglar, un ecosistema recurrente en las costas tropicales de todo el planeta. Los habitantes del manglar comparten un modo de vida totalmente integrado a ese ecosistema, que es no solo su lugar de vida sino también de trabajo y subsistencia, por lo que todo aquello que lo afecte, influye inevitablemente en estas poblaciones.

Por ello, en esta investigación se busca conocer cómo influyen en la construcción de sus identidades ciertos eventos exógenos pero determinantes para su territorio: la depredación del manglar desde los años 70s, las luchas por la defensa de éste en los años 80s y 90s; y la resistencia al intento de implementación del programa estatal Socio Manglar, desde el 2013 hasta hoy, procesos en los que las que las mujeres concheras de la Asociación Virgen de las Lajas han sido y son protagonistas.

Experimentamos con distintas técnicas etnográficas audio-visuales participativas como talleres lúdicos de fotografía con los niños, etnografía sensorial en el concheo, exploración musical de los arrullos, y cartografías colectivas. A través de estas metodologías logramos distintas entradas para comprender nuestro problema de investigación.

La imagen como objeto de análisis, y la visualidad y sensorialidad como herramientas en la investigación antropológica serán transversales en este trabajo, y serán abordadas tanto en la reflexión teórica como metodológica. El enfoque metodológico de la investigación es colaborativo, pues consideramos que la construcción del conocimiento es compartida entre quien investiga y los sujetos de la investigación.

El haber decidido trabajar con una organización de mujeres no es algo casual, responde a una apuesta por priorizar la investigación acerca de las mujeres como actoras sociales, y una línea activista de promover su protagonismo, visibilizándolas como agentes que construyen sociedad. En el primer capítulo trazaremos el contexto general desde una perspectiva global, a una regional, nacional, provincial, cantonal y finalmente comunal, con el fin de conocer cómo y desde dónde se enmarca la vida de los habitantes de la comunidad de Bolívar. En este también formularemos el problema de investigación, la pregunta y los objetivos de investigación.

En el segundo capítulo se desarrolla el marco teórico y metodológico elaborado para el estudio. En el tercero se da cuenta del trabajo de campo realizado que se centra más en la indagación sobre la memoria colectiva y su relación con la construcción de la identidad. En el cuarto capítulo se detalla el trabajo en campo que tuvo como eje la relación entre territorio e identidad.

En ambos capítulos profundizamos el análisis tanto de las cuestiones de fondo, contrastando las categorías teóricas con los hallazgos de campo, y las metodologías abordadas; para llegar a las reflexiones finales a modo de conclusiones.

Capítulo 1

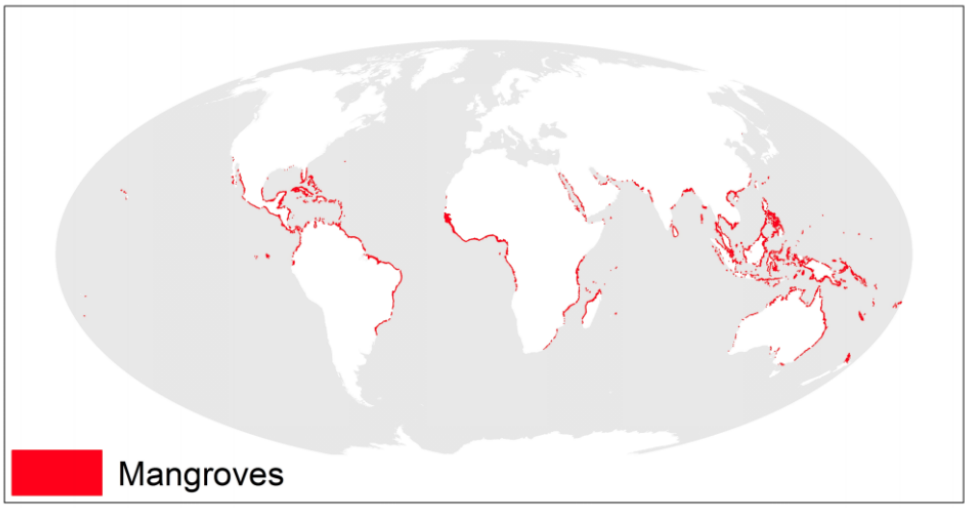
Contexto

En este capítulo se presenta el contexto histórico-geográfico, socio-político y económico de la franja costera centro-norte ecuatoriana, y más puntualmente de la zona del ecosistema manglar; a través del cual conocemos las dinámicas que se tejen y tensionan en este territorio. El objetivo es conocer las características de su población, y especialmente del grupo con el que se hizo la investigación, las mujeres concheras de la comunidad de Bolívar, en la isla Zapotal, cantón de Muisne, provincia de Esmeraldas.

1. El ecosistema manglar

Los manglares son formaciones hidro halofílicas arbóreas que ocupan extensas áreas de las costas ecuatoriales y subecuatoriales (mapa 1). Por la costa oriental del continente americano, en el Océano Atlántico se les encuentra desde Florida por el norte, recorriendo el Golfo de México, Cuba, Puerto Rico, Guayanas, Venezuela hasta el Brasil. Por la costa occidental, en el Océano Pacífico recorren Panamá, Colombia y Ecuador hasta el norte del Perú.

Mapa 1. Manglares en el mundo



Fuente: UNEP WCMC[1]

[1] http://data.unep-wcmc.org/pdfs/5/WCMC-011-AtlasMangrove2010-Metadata.pdf?1533029156

El ecosistema manglar en el Ecuador continental recorre la franja costera a lo largo de las provincias de El Oro, Guayas, Santa Elena, Manabí y Esmeraldas (MAE, 2010).
Colombia y Ecuador comparten en su frontera una gran extensión de manglares, desde Tumaco, y continúan por:

> (…) Mataje al estuario del Santiago San Lorenzo y Limones, hasta La Tola, y luego en desembocadura del río Lagarto, Mates y en Ríoverde y la desembocadura del río Esmeraldas y Atacames, en las bahías manabitas de Muisne, Cojimíes, la Bahía de Caráquez y luego en el Golfo de Guayaquil, Isla de Puna, Puerto Bolívar y Santa Rosa hasta 25 kilómetros al sur, de la frontera Ecuador-Perú, cubriendo no sólo las orillas cenagosas, sino los islotes cercanos y los canales y esteros bajo la influencia del agua mar (Acosta, 2018, 72).

El manglar es un ecosistema único de los climas tropicales y subtropicales del planeta. Sus mangles son capaces de adaptarse a condiciones climáticas difíciles como el agua salada del mar, y tienen características específicas para sobrevivir en el espacio de interface tierra firme, mar abierto en el que crece. Tiene la capacidad de albergar una biodiversidad única, especies silvestres de aire, mar y río que sirven de alimento y sustento a los seres humanos que lo habitan. Protegen la costa de la erosión de los vientos, atenúa el impacto del fenómeno del Niño y filtra la salinidad marina en beneficio de las tierras cercanas usadas para la agricultura (Bravo 2003, 2).

1.1 La vida en la faja costera ecuatoriana

El Ecuador albergó históricamente “41 unidades de manglar, con cinco sistemas hidrográficos a lo largo de la costa del país, que cubrían un área de 203.695 Ha.” (Bravo 2003, 2). En ellos habitaron desde siempre pueblos que supieron aprovechar sus innumerables recursos de manera sustentable. En su informe sobre la industria camaronera en Ecuador, Elizabeth Bravo cita a la cultura Valdivia, que desde el 2500 A.C., vivió primero organizada en grupos seminómadas recolectores, y luego alcanzaron el sedentarismo gracias a su conocimiento y buena relación con el ecosistema manglar, del cual continuó alimentándose respetando el ciclo de cuidado y regeneración entre cada cosecha. Se cree que esto fue ‘el preludio de la agricultura’, y que ocurrió de la misma manera en todo el territorio de manglar en el continente a lo largo del Chocó (Tumbes-Chocó Magdalena) (Bravo 2003, 3). A esta misma zona llegó la población afrodescendiente durante la época colonial (S.XVI-XIX) componiendo así una región

pluricultural.

Al día de hoy, en Ecuador se cuentan 57 comunidades pesqueras relacionadas al ecosistema manglar, donde no solo se pesca, sino también se recolectan moluscos y crustáceos para venta y autoconsumo. El manglar les provee además de otras fuentes de alimento (animales de monte, frutos y vegetales), madera para construcción de vivienda y mueblería, que también se usa como combustible para energía, insumos orgánicos para la agricultura, fibras y taninos para textilería y conservación de redes, medicina por su diversidad de plantas, etc. (Bravo 2003, 4-5).

El ecosistema manglar es lugar de vida de un millón cien mil personas, quienes habitan en las costas ecuatorianas (INEC 2010). Un estudio del año 2013 de la Corporación Coordinadora Nacional para la Defensa del Ecosistema Manglar, C-CONDEM, estima que el 47% de la población costera del manglar se dedica a la recolección de concha, el 42% al cangrejo, el 6% a la pesca artesanal, y el 2% a la comercialización de alimentos preparados.

Las cifras oficiales del Censo 2010 realizado por el INEC señalan que el índice de pobreza en esta región es mayor al 60%, y el desempleo y subempleo supera el 48%. Esta cifra se explica por varios motivos: por un lado la desaparición del manglar que ha dejado a la gente sin áreas donde pescar y recolectar; además de lo intermitente que resultan estas labores por respeto al ciclo de crecimiento de las especies; por otro, el bajo valor de venta que tienen estos productos. Además, este tipo de trabajo no tiene seguridad social, ni la protección de alguna ley laboral. La escasez, precariedad e incertidumbre sobre el futuro genera migración de la población rural a los centros urbanos en busca de otro sustento.

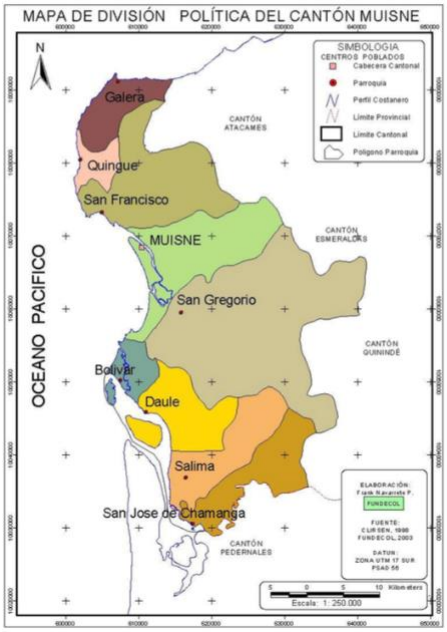
1.2 El cantón Muisne y la parroquia de Bolívar

Según el censo del INEC en 2010, el cantón de Muisne al suroeste de Esmeraldas tiene a un 54,1% de sus habitantes en pobreza extrema (mapa 2).

Mapa 2. Cantones Provincia de Esmeraldas en Ecuador

Fuente: Prefectura de Esmeraldas[2]

Mapa 3. División política de Muisne



Fuente: Fundación de Defensa Ecológica, FUNDECOL 2003.

Creado en 1956, Muisne (mapa 3) constituye el 8.6% del territorio provincial de Esmeraldas y el 0.5% del territorio nacional. Hacia el 2010[3] tenía 28.474 habitantes, una población predominantemente joven, 57.29% por debajo de los 24 años; una PEA[4] de 48,53%, y mantenía

[2] http://www.prefecturadeesmeraldas.gob.ec/web/assets/pdot_esmeraldas11.pdf
[3] Censo Nacional de Población del Instituto Nacional de Estadísticas y Censo 2010.
[4] Población Económicamente Activa

una tasa de analfabetismo de 12,10%. Un 50% de la población es parte de grupos familiares usuarios ancestrales del ecosistema de manglar, quienes mantienen la tradición de la cosecha de especies endémicas, recojo de madera para carbón, y la pesca artesanal. El acceso al agua potable es minoritario, al igual que las redes de aguas servidas (solo el 1,2% tiene saneamiento básico), y apenas el 44,9% cuenta con servicio de recolección de basura. El sistema público de electricidad amplió su tendido hacia Muisne recién en 1982, época en la que también se construyó el acceso por tierra a la cabecera del cantón.

Dentro de la jurisdicción de Muisne se ubica la Parroquia de Bolívar, que se funda en 1913, primero como parte del cantón Esmeraldas, y en 1956 pasa a formar parte del cantón Muisne. Se ubica al suroeste del cantón y al sur de la provincia de Esmeraldas. Su población, como en todo Esmeraldas, es predominantemente afrodescendiente.

La parroquia de Bolívar está conformada por la Isla del Zapotal, y la superficie continental; la extensión total de la parroquia es de 44,47 km^2. Limita al norte con la parroquia Muisne, al sur con la parroquia de Daule, y al este con las parroquias San Gregorio y Daule. En el territorio el clima es templado, la temperatura media anual ronda los 24.7º, con cielos mayormente nublados. Las lluvias llegan entre diciembre y junio.

Bolívar se subdivide a su vez en 4 recintos: Bolívar, El León, Portete y Mompiche. Tiene una población de 1.064 habitantes, el 98,50% de ellos en zonas no urbanas. Existen registradas 326 viviendas, de las que el 50,31% son “casas o villas” y el 38,65% “ranchos”. Hasta los años 70s los parroquianos de Bolívar tenían como principal actividad la recolección de concha y cangrejo, y la pesca artesanal. Esto se mantiene parcialmente igual: hoy las principales actividades económicas siguen siendo la pesca y recolección en los poblados de El León y Bolívar; y han sido relegadas estas actividades por el turismo en Mompiche y Portete.

En su página web, el GAD de Bolívar informa que la parroquia “lucha por tener un desarrollo sostenible, dejando a un lado nuevas incursiones en actividades económicas extractivas”[5] en referencia a la industria camaronera. Por eso, prefieren apostar por el turismo como una nueva

[5] http://www.gadBolívar-muisne.gob.ec/

actividad principal para el sustento de sus vecinos; pero tienen como limitante la ausencia de playa a mar abierto, y la mala calidad de sus servicios básicos. En la actualidad, Bolívar tiene poca capacidad para recibir visitantes, con pocos hospedajes privados, pertenecientes a externos a la comunidad, un centro de visitantes construido por el Estado, que permanece inoperativo, y apenas dos comedores locales, emprendimientos de mujeres de la localidad. Por ahora proyecto turístico se limita a llevar algunos turistas que toman recorridos por el manglar desde Portete, a almorzar a los comedores en Bolívar.

En Bolívar hay colegio hasta décimo grado, por lo que los adolescentes deben trasladarse a los poblados vecinos de Chamanga o Agua Clara para continuar sus estudios, lo que normalmente implica un gasto que la familia no puede afrontar. Tampoco cuentan con escuelas en todos sus recintos; y las pocas que hay tienen una infraestructura deficiente y personal insuficiente. Estos datos ayudan a comprender porque la mayoría de Bolivarenses han culminado sus estudios solo hasta séptimo año de educación, y especialmente las mujeres adultas no concluyeron la escuela primaria, llegando a 9% de analfabetismo, siendo nuevamente las mujeres adultas el grupo más afectado.

En un intento de situar políticamente a las miembros de la Asociación Virgen de las Lajas, de la parroquia de la Isla Bolívar, en tanto mujeres (Brown 2006), nos enfocaremos en algunos detalles que caracterizan sus vidas. Además de la baja escolaridad, la taza de embarazo adolecente es alta, aunque en descenso en las generaciones más jóvenes; las mayores cuentan entre 7 y 4 hijos, y las menores (de 18 a 25 años) entre 4 y ninguno. La Asociación Virgen de las Lajas agrupa a todas las generaciones.

Esta parroquia cuenta con un sub-centro de salud que funciona solo en horarios de oficina (de 8 a 16hrs, de lunes a viernes), con un médico, una enfermera y un auxiliar de enfermería, personal que debe rotar entre Bolívar, Mompiche y Portete. También tiene el problema de "infraestructura insuficiente, déficit de equipamiento médico, escasez de medicinas"[6] y falta de contratación de

[6] http://www.gadBolívar-muisne.gob.ec/

especialistas en odontología y obstetras. Tampoco hay presencia policial, ni judicial. Los conflictos deben resolverse con el arbitraje de alguna autoridad del Gobierno Parroquial.

2. La industria camaronera y la legislación ambiental

En el contexto global, Ecuador ha sido y es un país exportador de materias primas. Históricamente ha sostenido su economía con base a la demanda internacional de sus recursos y ha dependido de la deuda externa. Desde el boom bananero de los años 50s se consolidó una matriz económica basada en el monocultivo para exportación, que trajo como consecuencia la destrucción del patrimonio natural para la generación de inmensas plantaciones de diversos productos según la época: tagua en los 30 y 40s, banano en los 50 y 60s, acuacultura a finales de los 70s, los 80 y 90s, y palma aceitera en los 2000s (Nieto 2016, 36-37).

En todos los casos se ha favorecido las exportaciones a pesar de los enormes costos ambientales y sociales, el despojo de los territorios y desplazamiento de población. Esto ha ocurrido a pesar de haber cada vez más legislación que busca proteger los ecosistemas que este modelo económico depreda.

2.1 Números macro de la industria del camarón

De todas estas actividades industriales y agroexportadoras, la que compromete más seriamente al ecosistema manglar es la industria camaronera. En 1991, Ecuador exportaba 88 mil toneladas de camarón; en 1998 el boom exportador camaronero llegó a su primer pico al registrarse USD$ 872,2 millones.

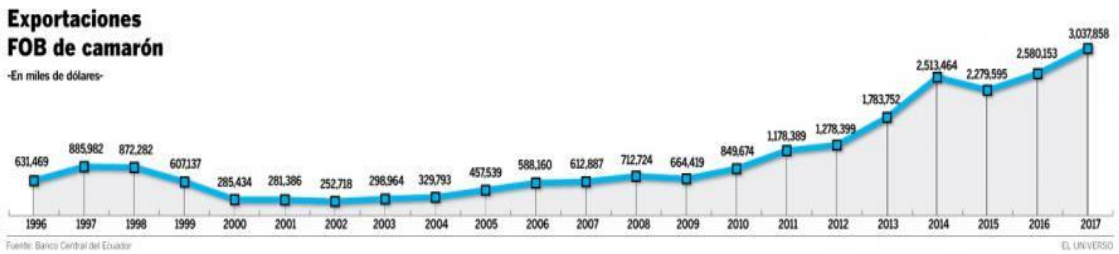
Esto coincide con que entre 1988 y 1995 los bancos de desarrollo internacionales financiaron la acuicultura en India, China, Bangladesh y México con una participación del 60% sobre los proyectos (FAO 1997); ampliando luego la inyección de capital para la industria privada camaronera en Ecuador, Honduras y Belice (Vela, 2007 en Caicedo 2015, 48).

A inicios de los 2000 el negocio camaronero cayó en crisis, y su producción bajó a 36 mil toneladas por la plaga de la mancha blanca que afectó sus cultivos. Pero al mismo tiempo venía siendo beneficiado por las políticas del Banco Mundial, que desembolsó préstamos por USD$ 82

millones para el desarrollo de la acuacultura en América Latina entre 1997 y 2000 (Bravo 2003, 6). En ese mismo período, Ecuador atravesó una profunda crisis económica y política, que llevó a la dolarización de su economía, desembocó en un golpe de estado y un gobierno sucesor que se adscribiría a los planes de reestructuración del Fondo Monetario Internacional. El FMI inyectó más de USD$ 300 millones a cambio de reformas legales para la liberalización de la economía y el impulso de las industrias nacionales bajo ese enfoque. Con un paquete de reformas en varios sectores, el nuevo gobierno abría las puertas "a la masiva legalización de las camaroneras ilegales, a pesar de haber incumplido la ley y haber causado daños ambientales irreparables" (Hernández, 2002 en Caicedo: 49).

Gracias al constante respaldo legal de los gobiernos, y al apoyo de los fondos multilaterales, para el 2017 el sector camaronero ya se había repuesto, llegando a exportar 83 mil toneladas (gráfica 1). Según el Banco Central del Ecuador (BCE), entre enero y diciembre del 2017 el camarón generó USD$ 3.037,86 en exportaciones, superando por primera vez al banano.

Gráfico 1. Exportaciones de camarón en miles de dólares



Fuente: Diario El Universo (2017)

Para el 2018, el ministerio de Acuacultura y Pesca anunció la inversión de aproximadamente USD$ 200 millones para la electrificación de 100 mil hectáreas camaroneras en un período de cuatro años. La Cámara Nacional de Acuacultura espera que las exportaciones en el 2019 lleguen a USD$ 3.500 millones, para seguir a la cabeza de la lista de exportables no petroleros[7] en el Ecuador. Esmeraldas, como una de las principales provincias camaroneras, genera un importante porcentaje de la riqueza nacional, a pesar de esto, sus habitantes viven en la pobreza, como vimos en los subcapítulos 1.2 y 1.3.

[7] https://www.eluniverso.com/noticias/2018/04/17/nota/6718194/tecnificarse-favorecio-nuevo-salto-camaron

2.2 Manglar en peligro

La acuacultura industrial inicia a finales de los 60s en las pampas de salinas o salitrales, pero ya para los años ochenta había crecido un 600% (Bravo 2003, 1) invadiendo los esteros aledaños a las salinas. Durante los 90s la gente del manglar enfrenta a la industria por la depredación que ocasionaba, y explotación en un sistema laboral informal. Las camaroneras masivas afectaron drásticamente las formas de vida de la población local, y limitaron su acceso a recursos antes abundantes, degradando su calidad de vida. A raíz de esta resistencia se promovieron normativas que protegieran el ecosistema de la indiscriminada proliferación de piscinas de crianza de camarón.

Los instrumentos legales que buscan el resguardo del manglar datan de los años 60s. Desde la promulgación del código de la Policía Marítima se prohibía expresamente la tala del bosque de mangle y la alteración del curso natural de los esteros, junto con "todas aquellas actividades que no se relacionan con la función protectora de dichos bosques, especialmente las relativas a la construcción de nuevas piscinas camaroneras, ampliación de las existentes".[8]

En 1981 se promulgó la Ley Forestal y de Conservación de Áreas Naturales y Vida Silvestre, en la que se declara a los manglares Patrimonio Forestal del Estado. En 1985, el Estado declaró de interés público la conservación de los bosques de manglar, y la Subsecretaria de Pesca suspendió las licencias de acuacultura en esas áreas. En 1986, se declaró bosques protectores a 362.742 hectáreas de estos ecosistemas (Bravo 2003, 5). A pesar de esto, la acuacultura siguió expandiéndose, y en 1987, Ecuador llegó a ser el primer exportador mundial de camarón.

La movilización civil organizada logró que se incluyan artículos de protección y sanción en la Ley de Gestión Ambiental. Pero en medio de los avances legales para la protección, el crecimiento informal de las camaroneras siguió imparable, como podemos ver en la tabla 1, elaborada por el Centro de Levantamientos Integrados de Recursos Naturales por Sensores Remotos, CLIRSEN en 1999.

[8] Código de la Policía Marítima R.O. 1202-S; 20-VIII-1960

Tabla 1. Área de camaroneras vs manglar en hectáreas

AÑO	1969	1984	1987	1991	1995	1999
Manglar	203.695	182.157	175.157	162.186	146.938	149.556
Camaroneras	0	89.368	117.728	145.998	178.071	

Fuente: CLIRSEN

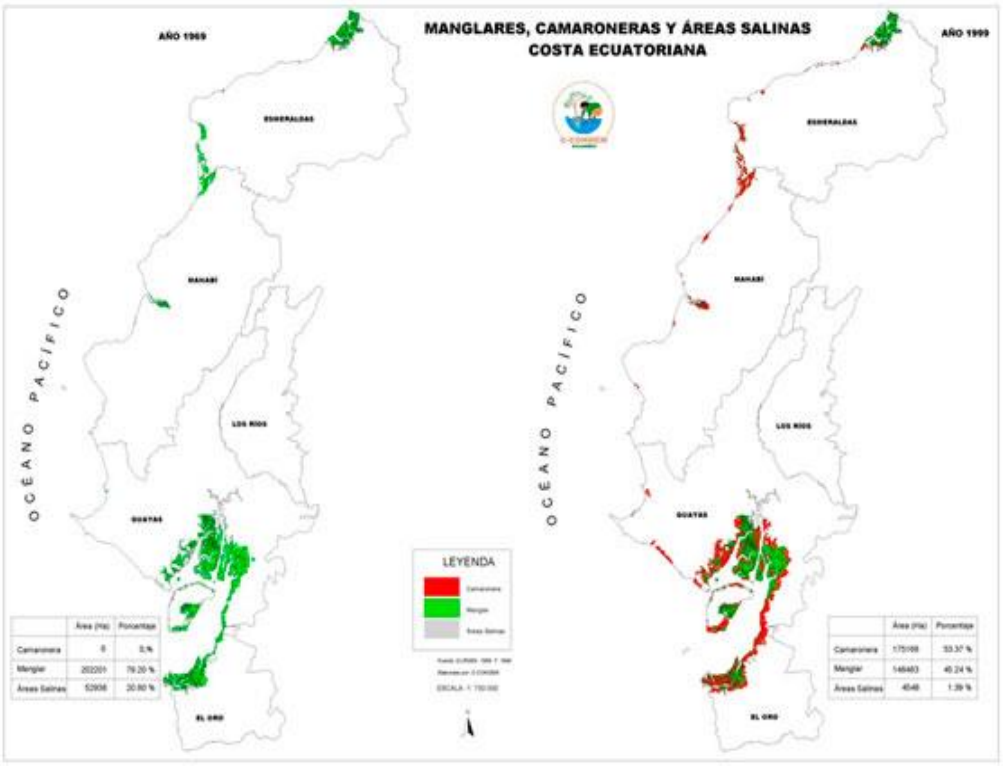
En 1999 se dictaminó una veda indefinida a la destrucción del manglar, lo que permitió que comunidades ancestrales soliciten que se les adjudique el uso sustentable y la custodia de manglar para su subsistencia. Al mismo tiempo ya se identificaban 230.000 hectáreas dedicadas a la acuacultura industrial del camarón en el Censo Nacional Agropecuario de 1999. Al parecer la veda surte efecto, pues hacia el año 2000 el entonces Instituto Ecuatoriano Forestal y de Áreas Naturales, INEFAN, reemplazado más tarde por la Dirección Forestal del Ministerio del Ambiente, reportó 207.000 hectáreas de camaroneras. Aunque este dato fue refutado por la Cámara Nacional de Acuacultura que reducía aún más el área a 170.000 hectáreas. Aunque intentaron minimizar el tema, lo real era que para ese entonces, sólo 50.454 hectáreas destinadas al camarón eran legales (Bravo 2003, 5).

Pero el retroceso de la deforestación no pudo sostenerse ni siquiera por un año. En el mismo año 2000, el CLIRSEN identificó que sólo quedaban intactas 108.000 hectáreas de acuerdo al Mapa Nacional Forestal. Esto es corroborado en el informe "Certificando la destrucción: Análisis integral de la certificación orgánica a la acuacultura industrial del camarón en Ecuador" desarrollado por la C-CONDEM[9], que documenta el avance de las camaroneras desde los años 70s hasta hoy. Según ambos estudios, la industria camaronera ha destruido el 70% del manglar del país para construir sus piscinas de crianza, aprovechando los recursos hídricos y climatológicos; reduciendo drásticamente el lugar de vida y trabajo de la población, y contribuyendo a desaparecer un modo de vida ecológicamente sostenible.

Los mapas 4 y 5 muestran el nivel de deforestación del manglar a lo largo de toda la costa ecuatoriana entre los años 1969 y 1999.

[9] La Corporación Coordinadora Nacional para la Defensa del Ecosistema Manglar, C-CONDEM, es una plataforma nacional que nuclea a 121 organizaciones y comunidades de las provincias de Esmeraldas, Manabí, Guayas, Santa Elena y El Oro, articuladas en torno a la defensa de los ecosistemas y sus recursos para la vida y sustento de las poblaciones que los habitan.

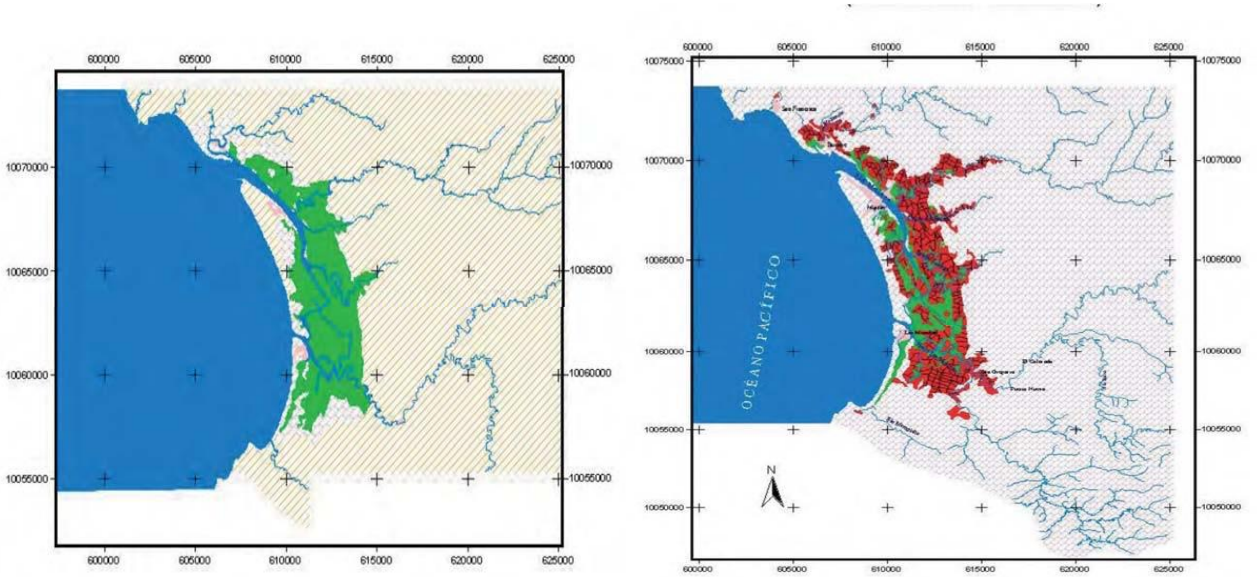
Mapas 4 y 5. Áreas de manglar a nivel nacional vs. Áreas deforestadas por camaroneras



Fuente: C-CONDEM 1999

Estos otros mapas detallan la situación particular del cantón Muisne.

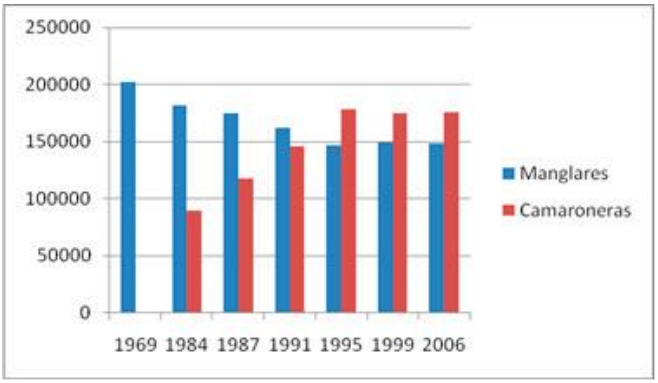
Mapas 6 y 7. Área de manglar original vs. Área depredada por camaroneras



Fuente: C-CONDEM 1999

Paralelamente al avance depredador camaronero se realizaron actualizaciones al código penal en el año 2000. El artículo 437 pasó a establecer de 1 a 3 años de prisión para "el que destruya, queme, dañe o tale, en todo o en parte, bosques u otras formaciones vegetales, naturales o cultivadas, que estén legalmente protegidas" (MAE, 2011), en donde se incluye el ecosistema manglar. Esta gráfica permite visualizar las tendencias en la distribución de hectáreas en el tiempo hasta el 2006:

Gráfica 2. Distribución de hectáreas de manglares y camaroneras.



Fuentes: CCONDEM y CLIRSEN. Publicado en Revista Crisis 2006

También en el 2006, el informe comparativo "Manglares Camaroneras y Áreas Salinas", del Instituto Geográfico Militar y la Dirección General de la Marina Mercante, admitía que entre el 60 y 70% del ecosistema manglar estaba destruido, confirmando las denuncias de la C-CONDEM y la sociedad civil.

En el 2008 se inicia la elaboración del Plan de Manejo Participativo Comunitario del Refugio de Vida Silvestre del ecosistema manglar del Sistema Muisne-Cojimíes, y la Asamblea Constituyente declara al ecosistema manglar como "frágil y amenazado" en el artículo 406 de la Constitución de la República del Ecuador. Pero contradictoriamente, ese mismo año se promulga el Decreto Ejecutivo 1391[10], que reforma el Reglamento General de la Ley de Pesca permitiendo la regularización de los concesionarios camaroneros que venían ocupando sin licencias áreas mayores a las concedidas en las zonas de playa y bahía previo a 1999. En esa misma línea de

[10]http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con2_uibd.nsf/916E4710EDDF265E0525781D0057B26E/$FILE/4_Decreto_N%C2%B0_1391.pdf

protección al sector, el MAE legalizó sus hectáreas de piscinas a través de la aprobación de planes de reforestación a ejecutar por los camaroneros, adjudicándoles, además, concesiones por tiempo indefinido por un pago único de USD$ 500. Este proceso al que llamaron de "remediación ambiental", fue en realidad la puesta en regla de los informales. Los camaroneros sólo debían presentar un requerimiento de reforestación ante el MAE, y se le asignaba un porcentaje según la extensión de su invasión: por 10 hectáreas, 10% de reforestación; 20% si ocupa entre 11 a 50 hectáreas, y el 30% si es de 50 a 250 hectáreas.[11] Para sellar el proceso, se elevó el Decreto 1391 a rango de Ley, para integrarlo a la Ley Orgánica de Soberanía Alimentaria (Nieto 2016, 41).

En el 2010, la publicación EcoCiencia[12] informó que,

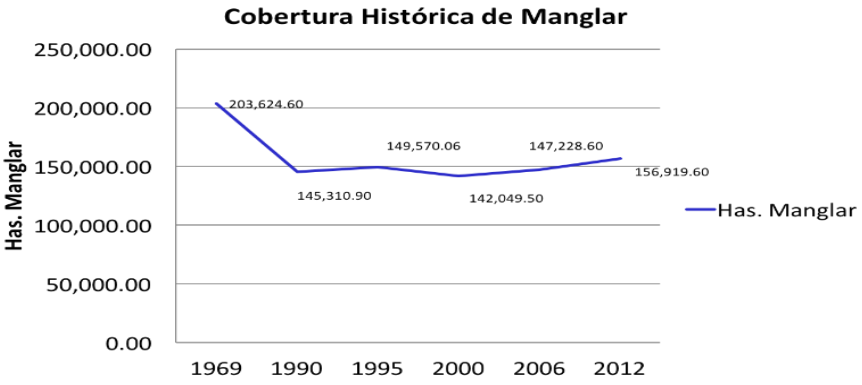
> (…) la tala indiscriminada del bosque de manglar, la alteración de la dinámica hídrica, la descarga de contaminantes y el cambio de uso del suelo han incidido en la menor producción de la concha, así como también en la pérdida de espacios de recolección, lo que ha traído como consecuencia su sobre-explotación, hasta el punto de ponerla en riesgo de extinción (EcoCiencia 2010).[13]

Por su parte, la C-CONDEM alertaba que esta situación estaba superando la capacidad de resiliencia de los ecosistemas, y ocasionando desastres ecológicos y sociales.

Finalmente, en el 2011, luego de haber formalizado a todos los camaroneros, el Estado, mediante la resolución 056, detalla en la Ley Forestal prohibición de "la poda, tala, descortezamiento, destrucción, alteración, transformación, adquisición, transportación, comercialización, o utilización de los bosques de áreas de mangle"[14] y establece multas de hasta 89.273 dólares por tala de manglar. Prohibición que resultó convenientemente tardía (fig. 1.9), la reforestación ha resultado mínima, y no se ha recuperado el área de manglar esperado.

[11] https://www.andes.info.ec/es/noticias/economia/16/ecuador-pone-freno-devastacion-manglares-causada-durante-40-anos-camaroneras
[12] EcoCiencia: entidad científica ecuatoriana, privada y sin fines de lucro con misión de "Conservar la diversidad biológica mediante la investigación científica, la recuperación del conocimiento tradicional y la educación ambiental, impulsando formas de vida armoniosas entre el ser humano y la naturaleza".
[13] https://www.revistacrisis.com/debate/geografia-de-un-conflicto-manglares-vs-camaroneras
[14] Artículo 78 de la Ley Forestal: http://www.ambiente.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2015/06/Ley-Forestal-y-de-Conservacion-de-Areas-Naturales-y-Vida-Silvestre.pdf

Gráfica 3. Cobertura histórica del manglar en hectáreas.



Fuente: MAE 2012

En todos estos años los empresarios camaroneros han argumentado que de todos los agentes deforestadores, ellos son los únicos que reforestan, y que proveen de fuentes de trabajo a la población de la zona. Pero las investigaciones constatan que las personas que trabajan en el procesamiento, tienen jornadas de 18 horas diarias, de pie, en espacios con temperaturas muy bajas y entre sus tareas está la manipulación de químicos sin protección adecuada.

Por otro lado, los recolectores de larva de camarón, conocidos como larveros, se dedican días y noches durmiendo a la intemperie para cosechar y vender a los dueños de las piscinas. El empleo que ofrecen es intensivo e informal, de baja calificación y salario, sin seguros ni derechos laborales, y no excede de 10 puestos por hectárea (Bravo 2003, 7).

La industria camaronera genera millones de dólares pero no beneficia a la población del manglar, que sólo se ve empobrecida por la afectación al ecosistema que les provee de alimento y materias primas. En su informe sobre la tensa convivencia entre la industria camaronera y los habitantes del manglar, Elizabeth Bravo de Acción Ecológica[15] concluía claramente que:

> (…) Aunque la modernidad ha producido un mayor crecimiento económico, éste ha beneficiado sólo a un sector. En el caso de la acuacultura se ha generado una alta cantidad de divisas para el sector camaronero, pero aquellos que dependían del manglar ya no pueden satisfacer las necesidades que antes el manglar les proveía. Su forma de vida se ha destruido y han pasado a ser

[15] ONG ambientalista de larga trayectoria en Ecuador: www.accionecologica.ong.ec

> dependientes de un nuevo tipo de economía, en la que sobreviven cada vez con mucha dificultad. Es necesario que las sociedades que han conservado el manglar, recuperen el control sobre este ecosistema y de esta manera se asegure su sobrevivencia (Bravo 2003, 11).

3. Defensa del Manglar y Resistencias en el cantón Muisne y parroquia Bolívar

La amenaza de la depredación del ecosistema por parte de las camaroneras, y la protección del Estado a esta industria, despertó un proceso de organización y movilización en la población directamente afectada que ha durado varias décadas.

El antecedente fundacional del proceso organizativo en defensa del ecosistema manglar es la creación de la Fundación de la Organización Campesina de Muisne Esmeraldas (OCAME), que en los años 70, fue núcleo de la resistencia ante la concentración de tierras y las abusivas condiciones laborales en ellas. En esa década, llegaron las primeras camaroneras, que contrataron a los lugareños para la recolección de larvas silvestres. Pero ese pequeño boom laboral duró poco, y hacia 1985 ya se percibía el efecto pauperizador de recursos de las zonas aledañas a las piscinas por la salinización de la tierra, producto del vertido de las aguas residuales de las piscinas con desechos tóxicos. Esto, sumado al impedimento de ingreso de la población a los estuarios por parte de la seguridad de las camaroneras, generó preocupación y malestar en la población.
En 1987 se articuló el Frente de Defensa de los Derechos del Cantón Muisne, que en 1991 se transforma en la Fundación de Defensa Ecológica, FUNDECOL. Esta organización de base tuvo el apoyo de agencias de cooperación como SWISSAID y el Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, FEPP. En 1998 se forma la Coordinadora Nacional para la Defensa del Ecosistema Manglar de Ecuador, C-CONDEM que agrupa a múltiples organizaciones de base preexistentes. Desde este movimiento se logró que se incluyan artículos de protección y sanción en la Ley de Gestión Ambiental desde los años 90.

Esta articulación de esfuerzos por la defensa de los ecosistemas rebasó las fronteras nacionales, y se desarrolló en toda la costa del afro-Pacífico colombo-ecuatoriano desde mediados de los 90s; pues, como explica el investigador Arturo Escobar, las poblaciones de ambos países son parte de un solo territorio multiétnico que unifica la afirmación de la identidad cultural de los grupos que lo habitan (Escobar 2016, 6).

En Ecuador, a partir de campañas de incidencia sostenidas a nivel provincial y nacional, se fueron logrando leyes, convenios y protocolos de protección del ecosistema mencionados anteriormente (subcapítulo 2.2). En 1996, luego de años de lucha, el movimiento social, del cual forman parte las mujeres concheras de Muisne, firma un convenio de coadministración, en el que el Instituto Ecuatoriano Forestal y de Áreas Naturales y Vida Silvestre, INEFAN (luego asimilado por el Ministerio del Ambiente del Ecuador), reconocía el derecho de las organizaciones de pesca y recolección de los pueblos del manglar del estuario de Manglar del sistema Muisne - Cojimíes a decidir sobre el territorio, a transitar libremente y a tener la exclusividad sobre las tareas artesanales ancestrales (Nieto 2016, 56).

En ese mismo año se funda la Coordinadora Provincial de Defensa del Manglar de la provincia de Esmeraldas, conformada por la Federación de Usuarios Ancestrales del Ecosistema Manglar y del Bosque Húmedo Tropical de Muisne, la Fundación de Defensa Ecológica y los palenques, federaciones cantonales o parroquiales afro ecuatorianas "que habían impulsado la creación de la reserva de Manglares Cayapas Mataje y alimentó el entendimiento de la dimensión territorial y ancestral en la lucha por la recuperación y defensa del ecosistema manglar del litoral ecuatoriano"(Nieto 2016, 39). Sobrevinieron en los años siguientes otros acuerdos en el mismo sentido, gracias a la capacidad organizativa y de movilización, avances en el respeto a sus derechos colectivos sobre un territorio asumido como propiedad colectiva.

En 1998, Greenpeace Internacional asume el compromiso de apoyar a la defensa del manglar ecuatoriano, enviando el barco "Guerrero del Arco Iris" para acompañar la campaña "¿Y Si Se Acaba El Manglar?" con la que se inició un proceso nacional de articulación y concientización sobre la importancia y emergencia por depredación del ecosistema manglar (Nieto 2016, 57). En 1999, el año en que se dictaminó la veda indefinida a la destrucción del manglar, las comunidades que ya se auto identificaban como ancestrales pudieron solicitar la adjudicación del manglar para su subsistencia. A través del Decreto 1907, la comunidad de Muisne recibió en custodia unas 100 mil hectáreas por diez años con posibilidad de renovación de contrato, por medio de Acuerdos de Uso Sustentable y Custodia.

Luego, en 2001 la C-CONDEM firmaría un convenio de coadministración del ecosistema manglar con el Ministerio del Ambiente del Ecuador (Nieto 2016, 56). Pero al mismo tiempo se identificaba 230.000 hectáreas dedicadas a la acuacultura industrial, que habrían dejado de ser manglar (Bravo 2003, 5). Por eso, en el mismo 2001 nace Red Manglar Internacional para articular las luchas de organizaciones de recolectores y pescadores artesanales, y ambientalistas de 10 países de América Latina. Esta red se planteó como objetivo "incidir en los espacios internacionales en los que se dictan las políticas globales sobre los ecosistemas marino costeros y sus poblaciones, y apoyar las acciones de las organizaciones en los países frente a los gobiernos" (Nieto 2016, 58).

Según María Belén Cevallos en su tesis "Procesos de vida y procesos organizativos de mujeres populares: caminos paralelos, caminos que se cruzan, caminos que se juntan", la presencia de la FUNDECOL y la C-CONDEM, como plataformas articuladoras de las organizaciones de base, les dieron la fuerza para:

> (…) detener las adjudicaciones a la industria camaronera que se dieron en los gobiernos de Jamil Mahuad (1998) y Gustavo Noboa (2000 -2003), a través de las leyes Trole I, II y III. Lograron también, la declaratoria del manglar como bosque protector, patrimonio forestal del Estado, ecosistema frágil y bien nacional de uso público. Consiguieron que el Estado cese de dar concesiones a la industria camaronera y estuvieron presentes en los debates de la asamblea constituyente para impulsar la declaratoria de los derechos de la naturaleza (Ceballos 2012, 42).

El 2008 marca el inicio del gobierno de la Revolución Ciudadana de Rafael Correa, con un discurso ambientalista, al incluir en la constitución de ese año los Derechos de la Naturaleza. Sin embargo, al mismo tiempo inició el proceso de formalización de las camaroneras bajo el sistema de formalización por reforestación (explicado ya en el subcapítulo 2.2). Este marco legal blinda a las camaroneras, las consolida en el territorio para asegurar que el modelo agroindustrial se mantenga y amplíe sus tazas de exportación. Los intereses y derechos de las comunidades locales quedan en segundo plano, los números macro dominan la escena.

Intentando revertir esa situación, en el 2009 las organizaciones de base agrupadas se adscriben al Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la OIT como

Pueblos Ancestrales del Ecosistema Manglar. Este fue un paso más del largo camino de esfuerzos legales por detener este proceso de despojo (acciones de protección, demandas de inconstitucionalidad, demandas por afectación a derechos colectivos), realizados a través de C-CONDEM entre 2009 y 2015. Pero muchos no han tenido respuesta, los trámites quedaron congelados. Como lo señala Nieto,

> (…) El grave precedente de impunidad que implica este proceso de regularización de la acuacultura industrial del camarón, ha provocado un nuevo proceso de desplazamiento de los/as recolectores/as y pescadores de los estuarios de manglar, y la agudización de los niveles de violencia (Nieto 2016, 41).

En paralelo a la vía legal, desde el mismo 2009, la C-CONDEM llevó un proceso de reflexión dentro de sus bases para generar una propuesta autonomista de manejo de su economía, llamada Nuestra Economía Propia. El proceso concretó la propuesta de abrir un Centro de Comercialización y Revalorización de la Cultura del Manglar en la ciudad de Quito: Martín Pescador. La idea era visibilizar la lucha por la protección del manglar, desde una actividad productiva, que le diera salida a los productos de las organizaciones miembros, en el marco del comercio justo. Sin embargo esto no logró sostenerse en el tiempo.

Por otro lado, en los años siguientes el Estado ecuatoriano desplegaría una serie de planes y programas orientados a la conservación de recursos naturales, en cuyo diseño no se tomaría en cuenta las necesidades de las poblaciones dependientes de los ecosistemas que buscaron proteger, terminando por afectarles negativamente.

4. El giro estatal en la política de gestión del ecosistema manglar

En julio de 2014, el gobierno ecuatoriano, a través del MAE, abre un nuevo capítulo en la Estrategia de Incentivos para la Conservación y Uso Sostenible del Patrimonio Natural, con el programa de servicios ambientales Socio Bosque, entidad encargada de preservar y reforestar bosques y páramos de las distintas regiones del país. Este proyecto de conservación es impulsado y gestionado por ONGs globales como *Conservation International*. Esta estrategia es financiada por el mercado global de bonos de carbono, según el cual países con reservas de bosque procesador de CO2, pueden vender los servicios de purificación del aire en la bolsa de valores.

Los bonos son comprados por los grandes contaminadores globales, empresas privadas y públicas, para reducir su huella ecológica y cumplir con los estándares firmados en el Protocolo de Kyoto por casi todas las potencias mundiales.

4.1 Proyecto de Conservación 'Socio Manglar'

Para el caso del ecosistema manglar, se implementó el programa Socio Manglar, que consiste en la entrega en concesión de la mayor parte de lo que queda del ecosistema a algunas asociaciones locales para su conservación (MAE 2014). En toda la costa, el MAE firmó acuerdos de Uso Sustentable y Custodia de los Manglares con grupos de usuarios reconocidos como ancestrales. Según informa en su presentación oficial:

> Es un incentivo monetario destinado a los concesionarios de manglares, condicionado al cumplimiento de los planes de manejo por los cuales el MAE otorga Acuerdos de Uso Sustentable y Custodia de los Manglares a comunidades y grupos ancestrales de usuarios. Forma parte del Programa Nacional de Incentivos Socio Bosque para el Uso Sostenible y Conservación del Patrimonio Natural.[16]

Socio Manglar apuntó a recuperar y proteger más de 100.000 hectáreas con participación de las comunidades. Hacia agosto 2014 se habían entregado concesiones en el 40% del territorio de lo que queda del manglar en Ecuador. Los convenios son por 10 años, y los montos que los concesionarios reciben son los siguientes:

- De 100 a 500 hectáreas, 7.000 USD anuales
- De 500 a 1.000 hectáreas, 10.000USD anuales
- Más de 1.000 ha, 15.000 USD anuales (MAE 2014)

Para su diseño e implementación, este programa recibió apoyo técnico y financiero de *Conservation International-Ecuador* (CI-Ecuador), como parte del programa Corredor Marino del Pacífico Este Tropical, financiado por la Fundación de la Familia *Walton*[17]. Para su sostenimiento recibe apoyo técnico y financiero del proyecto GEF-FAO "Manejo costero

[16]https://www.iucn.org/sites/dev/files/import/downloads/02_presentacion_socio_manglar_socializaciones_final.pptx.
[17] https://www.waltonfamilyfoundation.org/

integrado de espacios de alto valor para la biodiversidad en el Ecuador Continental", y es ejecutado por CI-Ecuador, en alianza con el Ministerio del Ambiente del Ecuador.[18]

Hay poca transparencia hacia la opinión pública en lo que respecta al financiamiento de este programa. En su página web, CI-Ecuador explica que su objetivo es,

> (…) consolidar los Acuerdos de Uso Sustentable y Custodia de los Manglares otorgados a comunidades y usuarios ancestrales, los mismos que garantizan la conservación de los manglares, que a cambio permiten mejorar las condiciones de vida de la población que vive de este recurso[19] (http://conservation.org.ec/).

Sin embargo, en la prensa nacional, el financiamiento de Socio Manglar se adjudica al Estado, como si éste saliera de sus propias arcas. En el diario El Universo por ejemplo, la noticia difundida decía: "Gobierno Central destina anualmente USD$ 10'362.349,30 para que más de 45 mil familias conserven el área de bosques y páramos nativos en las que viven".[20]

El Manual Operativo del programa tiene entre sus objetivos:

> Complementar y consolidar los resultados alcanzados a través de los acuerdos de uso sustentable y custodia de los manglares otorgados a comunidades y grupos ancestrales de usuarios, […] de manera que se garantice la conservación de los manglares, a la vez que se mejoran las condiciones de vida de la población relacionada al recurso (MAE 2014).[21]

Pero sus requisitos formales, sus restringidas líneas de inversión, y las múltiples y complejas obligaciones de los participantes son barreras para la integración de las organizaciones de base que protagonizaron la lucha por la defensa del manglar. En su lugar, se conformaron nuevas organizaciones *ad hoc* para este plan de concesiones, generando malestar y división en el movimiento que asumió la defensa del ecosistema por décadas.

---

[18] Constervation International: http://conservation.org.ec/boletines/se-crea-el-programa-socio-manglar-10-julio-2014/?frame=0
[19] http://conservation.org.ec/
[20] https://www.eluniverso.com/vida/2017/04/09/nota/6128902/plan-socio-bosque-continuara-pese-pagos-retrasos
[21] Decreto Ministerial MAE No 198, Manual Operativo, Registro Oficial No 319.

A esto hay que sumar, que ya en el 2016 iniciaron los problemas de liquidez para el programa, registrándose un retraso de casi dos semestres. Los funcionarios responsables, justificaron el hecho ante la prensa diciendo que tenían que ver con la baja en el precio del petróleo y el terremoto de ese mismo año.

La implementación de Socio Manglar ha cambiado las dinámicas en las comunidades. La organización Cuatro Mundos, que trabajó en todos los recintos de Muisne, refirió en una de sus últimas publicaciones, que en base al programa de Socio Manglar, en la práctica, los manglares se han ido privatizando:

> Hay organizaciones con 2000 y 4000 hectáreas, asociaciones de 20 personas cerrando esos territorios que antes eran silvestres, a los demás pobladores de sus mismas comunidades. Esto afecta a cientos de recolectores de conchas y pescadores artesanales que no son los que han depredado el manglar (entrevista a Marianeli Torres, Cuatro Mundos 2018).

Estos planes de manejo prohíben que externos a las asociaciones concesionarias ingresen a recolectar al territorio, generando enfrentamientos entre los que antes fueron unidos defensores de su ecosistema. Quienes no participaron del programa están prohibidos de entrar en las zonas concesionadas que antes eran su lugar de cosecha y territorio comunitario.

5. Las Mujeres Concheras de la Asociación Virgen de las Lajas, parroquia de Bolívar, Muisne, Esmeraldas

> El mundo que crearon los modernos nos está matando, y por eso podemos afirmar, antropológicamente, que 'la tribu moderna' está llamada a desaparecer, pues no ha sabido inventar formas de vida para co-existir con la Tierra (Escobar 2016, 4).

Las concheras de Bolívar son un grupo de mujeres de origen afro y manabita, quienes habitan en la frontera de la provincia de Esmeraldas con la de Manabí. Ellas son 64 mujeres, y conforman una de las asociaciones más antiguas de la parroquia, llamada Virgen de las Lajas. Fueron fundadoras de la C-CONDEM, y activas defensoras del manglar frente a la depredación de las camaroneras en las décadas de los 80s, 90s.

A la llegada del programa Socio Manglar, fueron la única asociación que cuestionó el monetizar el 'servicio' ambiental del ecosistema manglar, y criticó la pérdida de la noción de territorio común o comunitario con la implementación de estas concesiones. Ante su resistencia, este programa no llegó a implementarse en la zona, y en la Isla Bolívar los manglares siguen siendo 'libres y de todos los que lo necesiten'.[22]

Según Ivanova Nieto, detrás de la capacidad de las mujeres organizadas, de realizar de manera conjunta y permanente acciones en defensa del manglar; hubo valores, lógicas y prácticas culturales, comunitarias, la solidaridad, la convivencia; que se visibilizan desde manifestaciones culturales que expresan "la valoración de otra forma de vida" (Nieto 2016, 64), las cuales podríamos pensar como formas de identidad.

6. Pregunta y objetivos de investigación

Desde las primeras visitas a la comunidad de Bolívar, en la isla Zapotal, las mujeres concheras de la Asociación Virgen de las Lajas manifestaron la necesidad de recuperar las memorias de sus luchas, para transmitir la importancia de la defensa del ecosistema manglar para la comunidad. Además compartieron el interés en difundir y relevar los saberes que por generaciones desarrollan con respecto a lo que llaman el "arte del concheo": técnicas del cuerpo, de reforestación del manglar y repoblación de conchas, formas de manejo sostenible y comunitario. Este conjunto de saberes y prácticas culturales discuten lo impuesto por los programas conservacionistas del Estado y reivindican los conocimientos atesorados en la memoria colectiva los habitantes de los pueblos, pocas veces escuchados desde el poder.

Ellas desean compartir sus sentires y pensamientos sobre la relación simbiótica que como concheras establecen con el ecosistema manglar. Relación que va más allá de desempeñar una actividad productiva o recolectar un recurso natural, que es un modo de vida marcado por un sentido de interexistencia, por el que se identifican como mujeres del manglar.
Por ello, integrando sus inquietudes y las de esta pesquisa, se formula la siguiente pregunta de investigación:

[22] Expresión de fundadora de la Asociación Virgen de las Lajas, Santa Cagua en entrevista en campo, agosto 2018.

¿Cómo los modos de vida, las prácticas culturales y memoria colectiva asociados al ecosistema manglar conforman la identidad de las mujeres concheras de la Asociación Virgen de las Lajas de la Isla Bolívar, y se constituyen en resistencias sociales y culturales frente a las disputas territoriales?

En consecuencia los objetivos son:

Objetivo General

Analizar cómo los modos de vida, prácticas culturales y la memoria colectiva asociados al ecosistema manglar conforman la identidad de las mujeres concheras de la Isla Bolívar, y constituyen resistencias sociales y culturales frente a las disputas territoriales.

Objetivos Específicos

1. Analizar cómo las narrativas e historias de las mujeres concheras, desde sus cantos y memorias, se relacionan con sus sentidos de identidad en el ecosistema manglar.
2. Identificar cómo las mujeres y sus descendientes resisten y persisten a través de sus saberes y prácticas en-el-territorio, sus relaciones y los modos de su vida cotidiana.
3. Analizar cómo las disputas territoriales asociadas al manglar tensionan y permean la identidad de las mujeres concheras y su descendencia.

Capítulo 2
Marco Teórico y Metodológico

Las categorías base de esta investigación son territorio, memoria y visualidad, e identidad. Concebimos una relación triangular de doble vía entre ellos, en la que las identidades se conforman de elementos generados desde el habitar el territorio y la transmisión de la memoria colectiva, como se analizará más adelante. La identidad está también atravesada por especificidades que emergen de las formas de vida que el territorio moldea, del cuerpo desde donde se habita, el género al que socialmente este cuerpo es asignado, etc.

La visualidad y la oralidad son los dispositivos principales por los que transitan las prácticas y discursos que nutren los sentidos que conforman modos de vida, en busca de un proceso orgánico de construcción de conocimiento que indaga desde los mismos lenguajes por donde transita la reproducción de la vida. En el mismo sentido, el cuerpo, que es el prisma en el cual estas relaciones entre el territorio, la memoria y la identidad se proyectan, es también una herramienta en la investigación.

1. Territorio

El espacio donde uno crece o habita es más que un simple escenario para la vida. Desde una perspectiva marxista, reactualizada desde los giros simbólico y espacial, se concibe como territorio el lugar que ha pasado por un proceso de apropiación-valorización para quien lo vive. Según Gilberto Giménez, puede ser de una forma instrumental-funcional, o simbólica-expresiva, en la que es tomado como "objeto de inversiones estético-afectivas o como soporte de identidades individuales y colectivas" (Giménez 1999, 29). Es decir, es donde los actores sociales son protagonistas o testigos de sucesos significativos para su existencia.

Pero, además, la socialización es otra vía mediante la cual se transmite el proceso de apropiación-valorización de un lugar, y así "actores individuales interiorizan progresivamente una variedad de elementos simbólicos hasta llegar a adquirir el sentimiento y el status de pertenencia socio-territorial" (Giménez 1999, 37). El espacio físico se carga de significados, que se acumulan generación tras generación, integrándose a la memoria social, convirtiéndose en la base material

para la reproducción de ésta, que es a su vez es un elemento central de la construcción de la identidad.

Por otro lado, el territorio es también un espacio de disputa, donde "se articulan las diversas relaciones sociales y tienen lugar múltiples e imbricadas relaciones de poder sustentadas en la posesión de distintos capitales, pero sobre todo en el despliegue de distintas estrategias basadas en diferentes racionalidades y/o cosmovisiones" (Domínguez 2011, 4).

Arturo Escobar plantea que es posible entender el "territorio como vida y como lugar para la existencia, la autonomía, la dignidad y la ética del cuidado" (Escobar 2016, 7). Como algo para cuidar, no para explotar; la ética de cuidado recrea una visión totalmente distinta a la desarrollista modernista; "lo que se cuida es todo un mundo, es decir, una manera de crear y vivir la vida: una manera de 'mundificar' la vida, de hacerla mundo comunal" (Escobar 2016, 8). No hay división entre sujeto/objeto, en la que los primeros pueden disponer de lo segundo como recurso, es más bien "un entramado ininterrumpido de la inter-existencia" (Escobar 2016, 9).

A su vez, es preciso también problematizar los lugares como construcciones histórico-políticas, "que deben ser explicados, no asumidos, y que esta explicación debe tomar en cuenta las maneras en las que la circulación global del capital, el conocimiento y los medios configuran la experiencia de la localidad" (Escobar 2000, 115). También es necesario analizar la relación identidad-lugar-poder, para evitar caer en la naturalización o escencialización. La desaparición del lugar como referente de identidad, de la conciencia basada en el lugar, responde a juegos del poder hegemónico que buscan invisibilizar modelos culturales de naturaleza (Escobar 2000), que no se guían por la objetivación de ésta y por lo tanto no resultan funcionales al capital que necesita explotarla para reproducirse.

Por ello, Escobar propone la defensa del conocimiento local: "desarrollar una concepción del territorio que resalta las articulaciones entre los patrones de asentamiento, uso de los espacios, y prácticas del conjunto del significado-uso de los recursos" (Escobar 2000, 131). Es decir, entender la biodiversidad como el entramado surgido en el tiempo entre el territorio y la cultura que en él se desarrolla. Siguiendo esta propuesta, es preciso analizar el territorio desde la

"perspectiva del lugar múltiple" que supone la redefinición y reconstrucción del mundo desde un enfoque sobre la multiplicidad de significados-uso de lo natural como expresiones concretas de conocimiento "basado-en-el-lugar" (Escobar 2000, 131-133).

Estos conocimientos y prácticas son constituyentes de la identidad entendida como "construcciones históricas colectivas que amalgaman los imaginarios de los grupos humanos que las construyen" (Garcés-Hidalgo 2016, 229). Aunque tiene cierta estabilidad, la identidad está en constante transformación en el tiempo, influida por procesos políticos, económicos o sociales en el territorio, y de incorporación de elementos colonizantes de cada época (Appadurai 2001).

Las sociedades asentadas en el territorio, las protagonistas de estas construcciones colectivas basadas en el lugar, pueden ir adquiriendo en el tiempo distintas características y dimensiones según diversos factores. Para el caso de estudio de esta investigación, es pertinente analizar las características que diversos autores han encontrado en lo que llaman 'comunidad', sociedades pequeñas, íntimamente arraigadas al territorio.

1.1 Territorio-cuerpo

Entendemos que hay una relación de doble vía entre los conceptos territorio y cuerpo. Por un lado son análogos: el territorio tiene una base física, al igual que el cuerpo que habitamos, y a su vez nuestro cuerpo es nuestro territorio. Pero además el cuerpo es el vehículo a través del cual nos desplazamos en un cuerpo más grande, que es el territorio que habitamos.

En nuestro cuerpo anida un conocimiento atravesado por la memoria física, que tiene una naturaleza propia y distinta al conocimiento que puede surgir de la mente, y sus propias lógicas de aprendizaje. En grupos cuyos modos de vida están ligados al territorio, y cuyas prácticas culturales implican un constante vincularse con éste, como nuestro caso de estudio, el cuerpo juega un papel fundamental en el aprendizaje de vida.

En su obra *Piel Negra, Máscaras Blancas*, Frantz Fanon sostiene que "el conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora" en un sentido enajenante del ser del cuerpo que

habita. La construcción del 'yo' se da en relación con el mundo, y al mismo tiempo con el cuerpo propio:

> Alrededor de todo el cuerpo reina una atmósfera de incertidumbre cierta… Lenta construcción de mi yo en tanto que cuerpo en el seno de un mundo espacial y temporal, así parece ser el esquema. No se me impone, es más bien una estructuración definitiva del yo y del mundo (definitiva porque se instala entre mi cuerpo y el mundo una dialéctica efectiva) (Fanon 1952, 112).

En la mayoría de las culturas no occidentales no gobiernan las dicotomías excluyentes de la razón instrumental, para el caso presente: cuerpo-mente, humano-naturaleza. Lo celebraba así Fanon con respecto a la cultura afro, a pesar de la diáspora: "Es que para nosotros el cuerpo no se opone a lo que vosotros llamáis el espíritu. Nosotros estamos en el mundo. ¡Y viva la pareja Hombre-Tierra!" (Fanon 1952, 122).

Para Marcel Mauss la vida cotidiana es el lugar para pensar sobre el cuerpo, pues el cuerpo habla. El uso define el cuerpo, y está ya marcado por la cultura, una convención social admitida en determinado medio. El trabajo en cada cultura produce corporalidades distintas y culmina en una tradición que tiene sus maneras de transmitir. Así, el acto técnico es un acto tradicional, y las sociedades van sistematizando sus técnicas configurándolas como tradiciones.

La técnica se aprende y perfecciona experimentado como un acto mecánico, físico, o físico-químico. Es.

> (…) el acto eficaz tradicional (ven, pues, cómo este acto no se diferencia del acto mágico, del religioso o del simbólico). Es necesario que sea tradicional y sea eficaz. No hay técnica ni transmisión mientras no haya tradición. El hombre se distingue fundamentalmente de los animales por estas dos cosas, por la transmisión de sus técnicas y probablemente por su transmisión oral (Mauss 1971, 342).

El cuerpo es el primer objeto técnico de la persona, y al mismo tiempo un medio técnico, y "la educación fundamental de estas técnicas consiste en adaptar el cuerpo a sus usos" (Mauss 1971, 355). Así mismo, Mauss clasifica las maneras en que diversas culturas se han especializado técnicamente. Para el caso que analizamos en este trabajo hay más de una que nos resultará útil:

La imitación es la forma de aprendizaje más temprana para el ser humano, que con tiempo y la práctica genera un proceso de entendimiento propio de la técnica, en base al hacer. Mauss la propone como una forma de educación:

> (…) lo que ocurre es que se da una imitación prestigiosa. El niño, el adulto imita los actos que han resultado certeros y que ha visto realizar con éxito por las personas en quien tiene confianza y que tienen una autoridad sobre él. El acto se impone desde fuera, desde arriba, aunque sea un acto exclusivamente biológico relativo al cuerpo. La persona adopta la serie de movimientos de que se compone el acto, ejecutado ante él o con él, por los demás (Mauss 1975, 340).

En ella no hay explicación necesaria, por lo tanto, no hay un proceso de racionalización y enunciación de la técnica.

> (…) es precisamente esa idea de prestigio de la persona la que hace el acto ordenado, autorizado y probado en relación con la persona imitadora, donde se encuentra el elemento social. En el acto imitado se da un elemento psicológico y un elemento biológico (Mauss 1975, 340).

Siendo el cuerpo la herramienta, es el cotidiano compartido el contexto, y los vínculos el fluido por donde se transmite el conocimiento, todo esto compone lo que Ingold llama una 'ecología sintiente':

> (…) es el conocimiento no de una manera formal o autorizada, transmisible en contextos que están fuera de su aplicación práctica. Por el contrario, está basada en sentir, consistiendo en las habilidades, sensibilidades y orientaciones que se han desarrollado a través de una larga experiencia de conducir una vida en un entorno en particular (Ingold 2002, 25).

Este proceso de transmisión de conocimiento deja mucho del peso en la apuesta por el desarrollo de la intuición del aprendiz, que Ingold considera fundamental para el establecimiento de cualquier sistema de ciencias o de ética (Ingold 2002, 25):

> Para existir como un ser sintiente, la persona debe estar ya situada en determinado entorno y comprometida en las relaciones que esto conlleva. Estas relaciones y sensibilidades se construyen

> en el curso de su despliegue, garantiza nuestras capacidades de juicio y habilidades de discriminación" (Ingold 2002, 25).

Entonces, la comprensión intuitiva "descansa en habilidades perceptivas que emergen, para cada ser, a través de procesos de desarrollo en un entorno específico históricamente situado" (Ingold 2002, 25). Y por ello la ecología sintiente sería pre-objetivista y pre-ética (Ingold 2002, 25).

1.2 Visiones desde la antropología sobre la comunidad y lo comunitario

Robert Park sostiene que una comunidad está articulada por un conjunto de instituciones que la distinguen con precisión de otros conjuntos sociales (Park 1999, 102). Esto, con algunos matices, puede pensarse también en el caso del manglar. Las comunidades tienen una forma de organización ecológica (orgánica) en su interior y con respecto a otras comunidades. Dentro de cada una, la gente e instituciones se distribuyen según criterios geográficos, de comunicación y valor de suelo. Si es que hay planificación, esta vendría a ser el conocimiento con el que se trata de prever y diseñar la organización ecológica.

De esta primera forma de organización se deriva también la económica, según la división del trabajo, la organización de los oficios en la comunidad. Cada quien hace lo que sabe mejor, no necesariamente lo que quiere. "El número y la variedad de profesiones y oficios ejercidos dentro de los límites comunitarios podrían ser una medida de su competencia" (Park 1999, 103). Sucesivamente, de esta segunda se deriva la organización política y cultural: las costumbres y leyes que establecen límites a la competencia y que organizan el tiempo libre de los miembros de la comunidad (Park 1999, 104).

Park mide la eficacia comunitaria a través de lo que llama patologías sociales como:

> (…) la pobreza, la enfermedad y la delincuencia: el grado en que la comunidad ha sido capaz de proveer un ambiente en el que sus miembros pueden vivir, o… [visto al revés] el grado en que los individuos que integran la comunidad han sido capaces de adaptarse al ambiente que ésta les proporciona (Park 1999, 105).

Zygmunt Bauman, por su parte, propone una mirada idílica de la comunidad, como ese lugar "acogedor y confortable" (Bauman 2003, 7), donde "nunca somos extraños los unos para los otros [y] podemos contar en la buena voluntad mutua" (Bauman 2003, 8). Llega a llamarlo incluso "el paraíso perdido" (Bauman2003, 9). Cita a Ferdinand Tönnies y su teoría del "entendimiento compartido por todos sus miembros, un sentido común, un punto de partida, un sentimiento reciproco vinculante" (Bauman 2003, 16) en el que se cumple también la idea del "circulo cálido" de Göran Rosenberg donde "las reciprocidades no derivan de cálculos coste beneficio, se da y recibe simpatía y ayuda… comunidad significa entendimiento compartido de tipo 'natural' y 'tácito'" (Bauman 2003, 17). Y sentencia: "la comunidad sólo puede ser inconsciente… o estar muerta" (Bauman 1999, 18).

La unidad para estos dos autores está en la mismidad, y el aislamiento de mundo exterior. En el caso que se analiza en esta investigación, se cumplen estos conceptos, la mismidad marcada por el modo de vida y la preponderancia de los oficios de conchera y pescador, y si bien el aislamiento no es absoluto, hay poca movilidad cotidiana lejos de la comunidad de Bolívar. Los hombres suelen trabajar en los alrededores de la isla, y sólo los jóvenes que van a colegios secundario de los últimos años salen diariamente a las comunidades cercanas que sí tienen colegio completo.

Según Park y Bauman, cuando las comunicaciones invirtieron el volumen de información circulante, y se hizo predominante el que venía desde afuera hacia adentro, se difuminó "la distinción entre 'nosotros' y 'ellos'" (Bauman 1999, 19). Aunque en Bolívar se percibe la influencia de la televisión y la telefonía móvil, ese "nosotros" aún sigue claramente definido. Para Bauman, la modernidad y la migración masiva hacia las ciudades conjuraron la unidad (homogeneidad) comunitaria. Esta tuvo que hacerse consciente, definirse y verbalizarse; el entendimiento 'natural' se transformó en consenso, ya no orgánico, sino un 'contrato continuado', una comunidad real 'desgarrada por la discordia interna' (Bauman 1999, 21). Si bien la migración es un fenómeno que ha cambiado para siempre la homogeneidad comunitaria, no ha terminado de desdibujar la comunidad en sí misma.

Según este autor, la identidad es un 'sucedáneo de la comunidad' (Bauman 1999, 22), por eso resulta tan difícil hacer equilibrar los deseos (seguridad y libertad) e instituciones (comunidad e identidad). La segunda nace de las cenizas de la primera, pero vive buscándola. Y plantea una analogía dual: seguridad vs libertad es a comunidad vs individualidad. El precio a pagar es la libertad:

> (…) una colectividad que pretende ser la comunidad encarnada… exige lealtad incondicional y trata todo lo que no esté a la altura de tal lealtad como un acto de traición imperdonable… nos exigirá obediencia estricta a cambio de los servicios que nos ofrece o que promete ofrecernos (Bauman 1999, 10).

En un ambiente acotado hay orden porque las personas se conocen entre sí y cada quien ocupa un rol en el grupo, así la comunidad cumple una función de vigilancia.

1.3 Elementos de la comunidad/barrio

¿Es posible caracterizar a la comunidad o el barrio? ¿Encontrar elementos de análisis comunes desde donde se puedan valorar las especificidades de cada caso? Tomando como referente un esquema de criterios desarrollado por Ariel Gravano, intentaremos proponer algunos elementos que nos resultan útiles para perfilar la comunidad de la que hacen parte las mujeres concheras de la asociación Virgen de las Lajas.

1.3.1 El espacio/ territorio

Park define comunidad como "un conjunto de individuos que ocupan un área más o menos claramente definida" (Park 1999, 106), sin territorio no hay comunidad posible. El territorio no es sólo una delimitación geográfica, es una construcción social, un espacio construido y definido culturalmente (De Bustos y Molina 2012 en Hopfgartner 2006, 70), el escenario de las relaciones sociales, económicas y políticas "un espacio vivido por los grupos sociales que lo habitan y que a partir de prácticas y relaciones sociales se lo apropian" (Bello 2004 en Hopfgartner 2006, 70). Los conflictos por la tierra y los procesos de resistencia, como nuestro caso de estudio, también marcan la relación con el territorio.

1.3.2 Antigüedad / permanencia / arraigo

El imaginario territorial implica también "el pasado común que marca la vida de sus familias más antiguas hasta hoy en día" (Hopfgartner 2006, 82). Para Ariel Gravano, el 'antes/ahora' es un eje principal de identidad comunal/barrial que demuestra el arraigo, respeto y cariño por el lugar. La nostalgia de un pasado, siempre más esencialmente comunal o barrial que el presente (que no es un tiempo cronológico determinado), es capaz de negar las continuidades de aquello que se piensa con nostalgia. Ese pasado sirve para homogeneizar e identificar la imagen del barrio o comunidad y marcar heterogeneidades internas en el mismo, como diferenciaciones respecto a otros barrios/comunidades.

La antigüedad y los recuerdos son la base para construir identidad local. En los barrios y comunidades se construye un "tiempo-ethos, con capacidad para construir ideológicamente una identidad" (Gravano 2013, 176). Este 'antes' es otro eje de la identidad.

En el caso de las comunidades del manglar como Bolívar, los vínculos familiares están enraizados mediante fuertes lazos de parentesco (se puede identificar a los antiguos por los apellidos), dinámicas organizativas (la reciprocidad), espacios rituales (fiestas) o lo político (tanto al interior como con otros actores, sobre todo con el Estado). Un espacio 'a partir del que se han producido las relaciones sociales que determinan la comunidad y que han ido adaptándose y cambiando su significado a lo largo del tiempo' (Hopfgartner 2006, 71). Las asambleas, trueques, cambio de brazo y mingas, reflejan los valores tradicionales de los comuneros y cumplen con una función de capa protectora hacia el exterior. Aún hoy la familia construye el barrio/comunidad, el barrio/comunidad es "una gran familia" (Gravano 2013, 186).

La familia no urbana es más extendida que la nuclear pero mantiene lo patriarcal. Desde una perspectiva de género, la forma en que los y las jóvenes se constituyen como miembros de la comunidad es heteronormativa y homofóbica. A veces la conformación de familias nuevas trae el alejamiento de la comunidad, a veces el matrimonio (cuando es entre miembros de la misma) es motivo de consolidación del arraigo al territorio. Es así como se caracteriza la familia en la sociedad bolivarense: familia extendida, hegemonía heteronormativa, que desalienta la disidencia, y movilidad migratoria según uniones matrimoniales.

1.3.3 Modo de vida

En las comunidades los pobladores "identifican la vida comunal como una práctica pacífica y tranquila, y subrayan la mayor autonomía y libertad […] la visión comunitaria implica seguridad y una forma de resistencia hacia los acontecimientos al exterior de la comuna" (Hopfgartner 2006, 92). La vida en comunidad opone a los valores individualistas urbanos la cooperación y gestión colectiva de recursos (Hopfgartner 2006, 68). Así ocurre con las mujeres concheras de Bolívar, que resaltan como beneficioso tener una forma de vida sencilla y sin sobresaltos, más solidaria y saludable para a crianza de los hijos.

1.4. La tensión comunidad-modernidad en el territorio

Actualmente, a pesar del contexto de pauperización por la destrucción y privatización del manglar, dentro de la Parroquia de Bolívar en el Cantón Muisne, el 50% de la población se declara usuaria ancestral de este ecosistema, y mantiene la tradición de la cosecha de especies endémicas, recojo de madera para carbón y pesca. En esta localidad se mantiene lo que explica Arturo Escobar sobre las comunidades negras e indígenas del Pacífico, que conciben su territorio como "el espacio colectivo para la existencia, un espacio vital que asegura la pervivencia como pueblo en profunda interdependencia con la naturaleza" (Escobar 2016, 6).

El mismo autor también sostiene que los proyectos modernizantes, sean de la índole que sean (industrial-depredadores, o conservacionistas), desterritorializan mentalmente, aunque no desplacen físicamente, pues las poblaciones son integradas a un modo de vida con dinámicas individualizantes y mercantilizadas. "Así se van muriendo los mundos comunalizados de los colectivos étnicos" (Escobar 2016, 6). Esto puede comenzar a percibirse en Bolívar, después de décadas de intervención del mercado y el Estado. Por eso también, tal como describe Escobar, ha surgido en respuesta la defensa del territorio y de la lógica comunal de existencia, que origina "visiones autonómicas, con frecuencia articuladas por las organizaciones étnico-territoriales" (Escobar 2016, 6).

> (…) la resistencia y la re-existencia; estos grupos perseveran reinventando su existencia cultural y sus modos de sustento. El concepto afropacífico de 'renacientes' (que se refiere a la renovación continua de la vida) encarna un pensamiento local de la sostenibilidad de los mundos-vida de las comunidades negras de la región (Escobar 2016, 8).

En el caso de Muisne, el proceso de lucha por la defensa del manglar dejó una sociedad civil movilizada, organizada y politizada. Se entretejió con otro proceso de carácter cultural, en el que, a decir Ivanova Nieto, investigadora en la zona, se fue consolidando una autoconciencia sobre la forma de vida de los pueblos del manglar, como "formas de ver, significar, sentir y hacer la totalidad del sentido de su existencia. Que se constituye como un escenario de lucha de sentidos en la que se contrapone la visión comunitaria y la idea del progreso" (Nieto 2016, 75).

En esa línea, el antropólogo Patricio Guerrero plantea que la persistencia cultural es una forma de insurgencia simbólica, en la que la interculturalidad, ha ido surgiendo como una respuesta de los pueblos indígenas y afroecuatorianos en su proceso de lucha frente a la "colonialidad del poder, del saber y del ser en sus propios cuerpos y subjetividades" (Guerrero 2011, 74). Entonces, la interculturalidad vendría a ser una "expresión de la lucha por la vida de pueblos sometidos a la dominación" (Guerrero 2011, 75), la posibilidad de imaginar un horizonte "otro" de coexistencia sin imposición cultural colonial.

La propuesta desde la interculturalidad se contrapone a la visión desarrollista, al concebir el territorio como un mundo de cuidado, de creación y reproducción de la vida. Este mundo es un "entramado ininterrumpido de la inter-existencia" (Escobar 2016, 9), a diferencia de la dualista y objetivista humano/naturaleza de la modernidad. Para el autor, esta última permanece aún en el último giro ecologista del sistema moderno capitalista, y en ese sentido "ni la 'economía verde' ni los mercados de carbono obtendrán resultados diferentes. Solo perpetúan la insostenibilidad estructural" (Escobar 2016, 10) del territorio.

En la isla Bolívar se puede percibir cómo su integración a la modernidad capitalista no ha terminado de desdibujar formas propias de ver, ser y habitar su mundo; aunque se vive un sincretismo desigual, en el que lo global (moderno) se prestigia sobre lo local (comunal). En esa línea, al igual que en el Pacífico colombiano, analizado por Escobar, se siente ingresando el peso de una "valorización capitalista y científica de la naturaleza" (Escobar 2000, 130). Para Escobar puede hablarse de una:

> (…) visión del Pacífico como un "territorio-región" de grupos étnicos, una unidad ecológica y

> cultural, que es un espacio laboriosamente construido a través de prácticas cotidianas culturales, ecológicas y económicas de las comunidades negras e indígenas. Son precisamente estas dinámicas eco-culturales complejas las que raramente son tomadas en cuenta en los programas del Estado (Escobar 2000, 131).

La costa norte del manglar ecuatoriano podría considerarse dentro de esta unidad eco-cultural, más allá de los límites políticos marcados por los Estados Nación modernos, y Muisne es parte de esta. En ese sentido, la reflexión que hace el autor sobre la ecología política generada desde los movimientos en sus procesos de lucha, como la defensa del manglar, es intrínseca a una defensa de su identidad integrada al lugar que habitan, al territorio. Esta identidad sería una construcción colectiva viva, y una táctica en respuesta a las amenazas externas de industrias extractivas, depredadoras, e incluso planes de conservación "originalmente concebidas por ONG ambientalistas del Norte y organizaciones internacionales" en un contexto de crisis territorial del "espacio", para dar cabida a las "disidencias subjetivas" (Escobar 2000, 132). Este último sería el caso del programa ambientalista Socio Manglar, que generó un proceso de resistencia en Bolívar y la asociación de concheras, que reforzó el sentido de pertenencia al territorio, en disidencia al plan conservacionista.

Escobar plantea que estas disidencias proveen de una "perspectiva del lugar" múltiple, pues se encuentran diversos "'significados-uso' de lo natural como expresiones concretas de conocimiento basado-en-el-lugar." (Escobar 2000, 133). Estos significados-uso y conocimiento basado en-el-lugar es lo que analizaremos en profundidad en los siguientes capítulos.

Son estas disidencias el foco de nuestra investigación, las que permean el cotidiano, en las prácticas culturales, formas de habitar en la comunidad y en el manglar.

2. Memoria y Visualidad

¿Qué es la memoria? ¿Historia viva? ¿Memoria social, colectiva o cultural? ¿Cómo se construye o re-elabora la memoria colectiva? ¿Cómo a través de ésta se construyen representaciones a lo largo del tiempo? ¿Cómo éstas se transforman o permean de los procesos que los grupos sociales viven en su historia? ¿Cómo influye la memoria en-común sobre el sentido de identidad y la concepción del territorio de las poblaciones? ¿Cómo es que se da en la memoria de un grupo

social la construcción de representaciones sociales de identidad y territorio, o más precisamente identidad en-el-territorio?

Maurice Halbwachs, autor de La Memoria Colectiva, pionero en desarrollar este concepto, hace una primera escisión con la historia escrita, sosteniendo que hay una historia viva "que se perpetúa o se renueva a través del tiempo y donde es posible encontrar un gran número de esas corrientes antiguas que sólo aparentemente habían desaparecido" (Halbwachs 1995, 209). La historia viva es la que puede constituir un "marco vivo y natural en el que un pensamiento puede apoyarse para conservar y encontrar la imagen de su pasado" (Halbwachs 1995, 210).

Joel Candau resume cálidamente la naturaleza y relación entre memoria e historia:

> (…) afectiva y mágica, arraigada en lo concreto, el gesto, la imagen y el objeto, la memoria 'solamente se acomoda a los detalles que la reaseguran; se nutre de recuerdos vagos, que se interpenetran, globales y fluctuantes, particulares o simbólicos, sensibles a todas las transferencias, pantallas, censuras o proyecciones'. En cambio, la historia 'solo se vincula a las continuidades temporales, a las evoluciones y a las relaciones entre las cosas'. Pertenece a todos y a nadie. Tiene vocación de universalidad. Es una operación laica que demanda el análisis, el discurso crítico, la explicación de las causas y las consecuencias. Para la historia todo es prosaico: en tanto que 'la memoria instala el recuerdo en lo sagrado, la historia lo desaloja de allí' (Candau en Aprea 2012, 37).

Cuando deje de ser memoria viva, es decir cuando, ya no haya miembros del grupo que se relacionen directamente con los hechos, es que surge la necesidad de fijarlos por escrito, "la condición necesaria para que haya memoria es que el sujeto que recuerda, individuo o grupo, tenga la sensación de remontarse por sus recuerdos en un movimiento continuo" (Halbwachs 1995, 213). Y en ese flujo hay olvido: "la memoria no es todo el pasado; la porción de él que sigue viviendo en nosotros se nutre siempre de representaciones y preocupaciones del presente" (Rousso en Aprea 2012, 26).

En un primer intento de definir memoria colectiva, la entiende como una "corriente de pensamiento continua, con una continuidad que no tiene nada de artificial puesto que retiene del

pasado solo lo que aún está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene" (Halbwachs 1995, 213). En palabras de Gustavo Aprea, la memoria colectiva también puede entenderse como "la transmisión entre distintas generaciones del conocimiento adquirido por los miembros de una cultura" (Aprea 2012, 20). Esta dimensión de la memoria es intrínseca a la sociedad que la alberga, se extiende "hasta donde alcanza la memoria de los grupos de que está compuesta" (Halbwachs 1995, 215); pero su persistencia depende de la continuidad de los intereses a través de las generaciones, "cuando un período deja de interesar al período que sigue, no es un mismo grupo el que olvida una parte de su pasado: hay en realidad dos grupos sucesivos" (Halbwachs 1995, 214).

2.1 Individual, colectiva, social, cultural y pública

La memoria colectiva no existe separada de las memorias individuales sino que las sustentan y organizan, les dan un contexto sobre el cual construirse, "del que forman parte el lenguaje, las representaciones sociales del tiempo y el espacio, las clasificaciones de los objetos y de la realidad externa al sujeto, las relaciones que mantiene con la memoria, de los demás miembros de un ambiente social" (Montespelleri en Aprea 2012, 23). Para Barry Schwartz, "la memoria colectiva funciona subsumiendo experiencias individuales en entramados culturales que las hacen comprensibles y, por consiguiente, significativas" (Schwartz en Kansteiner 2007, 37).

Es decir, hay un entramado que vincula la memoria individual a la colectiva, "lo colectivo de la memoria es el entretejido de tradiciones y memorias individuales, en diálogos con otros, en flujo constante" (Jelin en Aprea 2012, 26). La memoria propia se entreteje con información asimilada del entorno, que ya ha pasado por sus propias construcciones:

> (…) el recuerdo es en gran medida una reconstrucción del pasado con la ayuda de datos tomados prestados al presente y preparada, además, por otras reconstrucciones hechas en épocas anteriores de donde la imagen de antaño ha salido ya muy alterada (Halbwachs 1995, 210).

Nuestra memoria individual, entonces, nunca lo es enteramente, sino que viene complementada "con esas aportaciones extrañas que, cuando se enraízan y encuentran su lugar, no se distinguen ya de los otros recuerdos" (Halbwachs 1995, 211). Aunque tampoco son completamente

protésicas, pues para que se amalgamen armoniosamente, esos recuerdos deben estar "en relación con los hechos que constituyen mi pasado" (Halbwachs 1995, 211).

Estamos hablando entonces de muchas historias vivas, que van entretejiéndose, sin mucha precisión en los datos, mezclando tiempos y personajes. La memoria, pues, no es una sola, sino que son varias memorias; y a diferencia de la historia, estas no tienen líneas de separación temporales definidas, sino transiciones fluidas y poco precisas (Halbwachs 1995, 215).

Y es que, como "toda memoria colectiva tiene por soporte un grupo limitado en el espacio y en el tiempo" (Halbwachs 1995, 217), se percibe lo que Halbwachs describe como un lento desmoronamiento por los bordes, personificados por los ancianos que van desapareciendo.

Sabemos que la memoria siempre estará en transformación, aunque sea complicado identificar cuándo "un recuerdo colectivo ha desaparecido y si ha salido decididamente de la conciencia del grupo, precisamente porque basta con que se conserve en una parte limitada del cuerpo social para que podamos encontrarlo siempre" (Halbwachs 1995, 216).

Integrando el elemento de la reflexividad, para él, la memoria colectiva.

> (…) es el grupo visto desde dentro y durante un período que no supera la duración media de la vida humana […] Presenta al grupo un cuadro de sí mismo que, sin duda, se extiende en el tiempo, porque se trata de su pasado, pero de modo que se reconozca siempre en esas imágenes sucesivas. La memoria colectiva es un cuadro de semejanzas y es natural que se persuada de que el grupo permanece, ha permanecido idéntico, porque ella fija su atención en el grupo y lo que ha cambiado son las relaciones o contactos del grupo con los otros (Halbwachs 1995, 218-219).

Una característica interesante de la memoria es que es dúctil, flexible y reeditable, puede reescribirse, actualizarse en el presente retomando aspectos del pasado antes inadvertidos, como si el mismo grupo hubiera "fijado su atención en partes de sí mismo que antaño estaban en un segundo plano. Lo esencial es que los rasgos que lo distinguen de los otros subsistan y estén impregnados en todo su contenido" (Halbwachs 1995, 219).

Wulf Kansteiner se enfoca en la política de la memoria. Para él, ésta es producto de la interrelación de tres factores:

> (…) las tradiciones intelectuales y culturales que enmarcan todas nuestras representaciones del pasado; los creadores de memoria, aquellos que de manera selectiva eligen y manipulan esas tradiciones; y los consumidores de memoria, aquellos que usan, ignoran o transforman tales artefactos de acuerdo con sus propios intereses (Kansteiner 2007, 31-32).

Para él, aunque la memoria se refiera a cuestiones del pasado, su puesta en relieve suele responder a intereses presentes. No resulta visible en sí misma, sino que se le identifica a través de sus efectos. La memoria colectiva se constituye en colectivo por la intervención de actores en su tejido social. Henry Rousso señala como algo.

> (…) fundamental de los procesos de construcción de la memoria social, la paradoja por la que la memoria colectiva al mismo tiempo que fija acontecimientos del pasado, los modifica a través de sus variaciones en diversos momentos históricos en un marco en perpetuo movimiento (Aprea 2012, 27).

Los actores sociales y el juego político del presente generan movimientos en la memoria social: “la memoria se utiliza constantemente para organizar y reorganizar el pasado” (Candau en Aprea 2012, 28).

Desde otra perspectiva, Jan Assmann propone la noción de memoria cultural: “ese corpus de textos reutilizables, imágenes y rituales específicos de cada sociedad en cada época, cuyo "cultivo" sirve para estabilizar y transmitir la autoimagen de esa sociedad” (Assman 1995, 132 traducción propia). La necesidad de esas huellas materiales la convierte en una memoria objetivada. Kansteiner mismo encuentra que las memorias colectivas se originan “en comunicaciones compartidas sobre el significado del pasado y arraigadas en los mundos de vida de individuos que participan de la vida común de sus colectivos” (Kansteiner 2007, 34). Esto también hace sentido con lo que Kansteiner rescata de Peter Burke:. “los hechos pasados sólo pueden ser recordados en un escenario colectivo ‘si encajan en un esquema de intereses contemporáneos’” (Burke en Kansteiner 2007, 36).

Hay memorias colectivas en cada grupo social (familiar, político, étnico, de clase o nación) que se intersectan y yuxtaponen en los individuos que participan simultáneamente de estos formando "parte de varias comunidades mnemónicas [que] tienen lugar tanto en escenarios muy privados como en la esfera pública" (Kansteiner 2007, 37).

2.2 La relacionalidad de la memoria en la tradición oral

En un aporte a la necesaria reflexividad de los trabajos de esta naturaleza, Alessandro Portelli introduce un actor hasta ahora desapercibido en la construcción de memoria, al investigador. Según Portelli, la tradición oral (una de las fuentes más frecuentes para el trabajo de memoria, y a la que recurriremos en esta investigación) "está hecha de constructos verbales que son formalizados, transmitidos, compartidos allí donde las fuentes de historia oral son individuales, informales, narrativas dialógicas creadas en el encuentro entre el historiador y el narrador (Portelli 1985, 1. Traducción propia).

Así, las fuentes no son encontradas sino co-creadas en el ejercicio mismo de la entrevista, en donde hay una agenda inicial propuesta por el entrevistador, pero que va modificándose en la medida en que entra en juego el interés de contar (o no contar) de los entrevistados. Portelli enfatiza que la historia oral no se trata de los eventos en sí mismos, sino del lugar y significado que estos tienen en la vida de los que los cuentan. Y desglosa la investigación definiendo la historia oral.

> (…) como un arte de la escucha basada en un juego de relaciones: la relación entre entrevistador y entrevistado (el dialogo); la relación entre el tiempo en que este dialogo ocurre, y el tiempo histórico del que se habla en la entrevista (memoria); la relación entre las esferas pública y privada, entre la autobiografía y la historia – entre, podríamos decir, la Historia y las historias; la relación entre la oralidad de la fuente y la escritura del historiador (Portelli 1985, 1) Traducción propia.

Mismidad y otredad resultan complementarias y no antagónicas, pues aquello que investigador y entrevistados tienen en común hace posible un diálogo, pero son las diferencias lo que hace la entrevista valiosa (Portelli 1985, 1). Los entrevistados deciden qué decir y qué no según cómo ellos perciben a quien se les acerca a preguntar, su actitud y atención. La confianza para

compartir recuerdos o pareceres puede cimentarse también en la otredad. Construir confianza es importante cuando se trata de recoger relatos de memoria, pues suele tratarse de experiencias personales que se ubican frecuentemente en la esfera de lo privado (Portelli 1985, 3-4).

2.3 Memoria y visualidad, la historia 'otra' desde el lenguaje 'otro'

Al referirse a la relación entre memoria y visualidad, Kansteiner resalta la:

> (…)´primacía de lo visual' en las construcciones de memoria colectiva a lo largo de la historia, confiriéndole una excepcional aptitud para cerrar, y en ocasiones incluso borrar, la brecha entre la experiencia de primera mano y el testimonio de segunda mano (Kansteiner 2007, 38).

Por otro lado, para la memoria social el audiovisual es una de esas prótesis "que amplían su potencia, perfecciona una memoria simbólica y semántica que permite diferentes representaciones del pasado y del futuro a la vez que crea imágenes del futuro" (Aprea 2012, 21). La memoria protésica es cada vez más un elemento constitutivo del entramado entre las memorias. Según Gustavo Aprea "el cine, cuando aborda temas históricos -sea en documentales o en películas de ficción-, contribuye a la construcción de la memoria social contemporánea" (Aprea 2012, 46).

Ya a inicios del SXX, Walter Benjamín decía que la reproducción fotográfica transformó las imágenes de objetos estéticos, a un lenguaje práctico de comunicación (Benjamín en Arenas 2008, 2). Un efecto que Benjamín advertía ya desde los albores de la era audiovisual es cómo:

> (…) el filme y la fotografía provocaron un enorme cambio en el papel subjetivo de la memoria y de la historia. La reproductibilidad técnica descompuso la historia en momentos fragmentarios diferenciados, generando una discontinuidad que a Benjamín le pareció que tenía posibilidades dialécticas revolucionarias (Russell 2007, 127).

Se abre así a la multiplicidad de memorias registrables y reproducibles sobre un mismo hecho histórico. Con el consecuente abaratamiento de las tecnologías, se perdió el monopolio del discurso, y, repartiéndose éstas en manos cada vez más diversas. Así, la versión oficial de la historia deja de ser la única, y surgen relatos subalternos antes invisibles (Spivak 2003).

La proliferación de los relatos subalternos coincide con el punto más álgido de la hegemonía de los medios masivos de comunicación, y por eso es importante pensarlos en el contexto que les toca afrontar para disputar un espacio en el imaginario colectivo. Estamos viviendo en tiempos de culturas mediáticas (Rincón 2006), en las que los textos más difundidos, representativos e influenciadores se escriben en audiovisual, y se proyectan en pantallas de todos los tamaños; y "la relevancia de los lenguajes audiovisuales en la reconstrucción del pasado no se sostiene únicamente en su masividad; también se relaciona con una modificación en la percepción del mundo" (Aprea 2012, 41). Los relatos subalternos tienen mucho mayor potencial de alcance desde el lenguaje audio-visual, y el proceso de rescate de las memorias como parte de estos relatos también.

La(s) memoria(s) colectivas, sociales, culturales o públicas tienen un halo de reivindicación de aquello que no fue elegido para constituir la historia oficial, de haber sido subalternizadas. Estas memorias tienen el estigma de la subjetividad, la imprecisión, la emocionalidad, la parcialidad; pero es allí donde radica su valor y su belleza. Mantienen la calidez del recuerdo individual, que se teje en el colectivo, que aporta puntos de vista únicos y personales; rompiendo con los paradigmas cientificistas de la historia clásica. Por eso el trabajo de recuperación de la(s) memoria(s), es una especie de búsqueda de "historias otras" lejos de la oficial y singular, y de los relatos hegemónicos; historias de las discrepancias, narrativas, discursos no contados (Spivak 2003).

Recuperando la propuesta y estrategias inauguradas por el cine feminista, nos proponemos revisar la historia desde una mirada crítica, y recoger una versión negada: el relato de los nunca escuchados. Afinar la mirada para gestionar un cambio de sujeto observador/diciente, y trabajando desde la comprensión del audio-visual como un lenguaje de representación, para romper con lo canónico, suscribiendo los fundamentos de una teoría del cine poscolonial (Russell 2007, 136-137/146-147).

Se trata entonces de una triple apuesta: investigar, recuperar y contar esa historia 'otra', a partir de un lenguaje 'otro'; para generar así un conocimiento 'otro'.

3. Identidad

En una primera aproximación al concepto de identidad podemos entenderla como esas "construcciones históricas colectivas que amalgaman los imaginarios de los grupos humanos que las construyen" (Garcés-Hidalgo 2016, 229). La identidad cultural también puede definirse "como producto de una elección y auto construcción -encarnadas por lo general en el acto de consumo-y *también* como producto manifiesto de la biología, la genética, la esencia humana" (Comaroff 2011, 9).

Las identidades suelen tener cierto nivel de estabilidad, aunque también están en constante proceso de transformación en el tiempo, influidas por procesos políticos, económicos o sociales. En estos tiempos de postcolonialidad y globalización, las identidades también son resultado de un proceso orgánico de construcción que ha asimilado e incorporado elementos colonizantes de cada época (Appadurai 2001), pudiendo llegar incluso al punto de alienación, o conversión alternativa en un contexto de hegemonía cultural (Aguirre 1957, 54).

Desde un plano más individual, se puede pensar lo identitario como un conjunto de elaboraciones conscientes que las personas hacen sobre sí mismos (sobre lo que consideran que son). Esta narrativa sostiene la imagen que tienen de sí mismos, una imagen que pretende dar unidad a sus experiencias de vida (Giménez 1997 y Martuccelli 2007). Estos componentes no ocurren en vacío, sino que emergen y están configurados por situaciones de interacción (y a su vez las configuran). Los contenidos de las identidades parten de sentidos y significados de prácticas y espacios en donde sus vidas ocurren: las relaciones sociales. "Las identidades remiten a una serie de prácticas de diferenciación y marcación de un 'nosotros' con respecto a unos 'otros'" (Restrepo 2012, 132).

Por otro lado las formas en que los grupos humanos se organizan para la vida constituyen también un elemento base de la identidad cultural en tanto que "son las formas de relación social sistematizadas, a través de las cuales se hace posible la participación de los miembros del grupo cuya intervención es necesaria para cumplir la acción" (Bonfil 1988, 5).

Pero no debemos aislar este concepto de su dimensión política, ni olvidar cómo la identidad está ligada a las relaciones de poder, y cómo sus prácticas hegemónicas pueden generar resistencias simbólicas desde lo identitario (Restrepo, 2012). Las identidades pueden convertirse en las sendas que articulan demandas políticas: "por esta "*vía identitaria"*, se posibilita establecer alianzas de resistencia entre diferentes actores, […] Desde la identidad se construyen las diferencias, pero también se establecen los puntos nodales de las demandas sociales" (Garcés-Hidalgo 2016, 229). Innumerables proyectos políticos de resistencia y reivindicación de los pueblos se sostienen desde la defensa de una identidad basada en la territorialidad.

La potencia movilizadora de la identidad queda manifiesta cuando los sujetos políticos se ven auto-representados (Restrepo 2012). Es así como el surgimiento o fortalecimiento de identidades "estaría mediado y constituido por esa constante presencia de relaciones asimétricas de poder, de ahí que los movimientos sociales de resistencia que buscan revertir la asimetría de tales relaciones empleen en muchas ocasiones entre sus herramientas los discursos identitarios" (Garcés-Hidalgo 2016, 229).

Desde la otra orilla, puede verse cómo la homogenización modernizante de procesos globales, la expansión de la frontera colonial y del paradigma del desarrollo han influenciado los procesos identitarios. Las nuevas maneras en que se forjan las identidades pueden no ser necesariamente resultado de un proceso orgánico de construcción de identidades postcoloniales (Appadurai, 2001), sino atender más bien a una forma de alienación, o conversión alternativa en un contexto de hegemonía cultural (Aguirre 1957, 54).

3.1 Identificación y Alteridad

Hay dos procesos que tienen una dinámica dialéctica en la conformación identitaria de una colectividad. Ariel Gravano explica que la identidad del barrio/comunidad tiene 4 ejes lógicos que se juegan en torno a uno central: el conjuntivo-disyuntivo.

3.1.1 Homogeneidad

Cuando hay "estabilidad y uniformidad en uno o más rasgos con que se construye ideológicamente la identidad" (Gravano 2013, 164). Esto puede constituir las actividades o

prácticas, que marcan una condición de clase común tanto en migrantes como en autóctonos (los barrios obreros, las comunidades pescadoras, artesanas, campesinas, etc.) (Gravano 2013).
De igual manera el tener un origen étnico específico (colonias migrantes, o pueblos originarios) genera homogeneidad. Richard Sennett encontró que:

> (…) la razón que hace del carácter étnico un vehículo tan perfecto para los roles de la comunidad moderna reside en que dicho carácter se relaciona con la recuperación de los términos emocionales de una vida que no puede ser recuperada en términos políticos, demográficos y, sobre todo, religiosos (Sennett 1977, 376).

En el presente caso de estudio la homogeneidad se caracteriza por ser mujeres, concheras, afrodescendientes, nacidas o crecidas en Bolívar.

3.1.2 Identificación

Cuando la identidad se reafirma en oposición a otras (otros barrios/comunidades, la ciudad):

> Hay 'otros' que también son ‘barrios [comunidades]', solo en la medida que comparten esos valores […] Estos 'otros' son definidos por medio de oposiciones genéricas [a los del barrio/comunidad del entrevistado/a], o desde relatos de quienes se fueron y luego volvieron al barrio (Gravano 2013, 181).

En Bolívar se identifican con las comunidades cercanas Agua Clara, Daule, León y Portete. Son también pequeñas y no pertenecen al circuito turístico de la costa.

3.1.3 Heterogeneidad

Cuando existen variaciones internas sin llegar a romper el conjunto. La homogeneidad no es absoluta, pero suelen haber características comunes marcadas por las formas de vida, los oficios, la relación con el territorio. Se trataría de matices o especificidades que reflejan diferencias en el habitar o la organización social, pero no cambian aquello sustancial que les hace ser parte de ese todo común: grados de instrucción, acceso a servicios, grado de urbanización, sub grupos étnicos, etc.

En Bolívar se puede ver heterogeneidad en la calidad de la vivienda, y en los oficios que desempeñan sus habitantes. Los dueños de negocios de venta de productos y de comedores gozan de cierta estabilidad, al manejar más flujo de efectivo, por lo que invierten más en la construcción de sus viviendas. Los que permanecen en las labores de pesca y recolección, se mantienen en una economía de subsistencia, y sus viviendas de madera.
También hay heterogeneidad en cuanto a las religiones: de mayoría católica, en Bolívar se viene sintiendo el activismo espiritual de las misiones evangélicas, que aunque aún son minoritarias, van ganando adeptos y mantienen una tendencia de crecimiento.

3.1.4 Diferenciación

Cuando prevalece la necesidad de diferenciarse respecto a otras identidades, o marcar distancia "la toma de una posición se transforma paulatinamente en un yo colectivo rígido y simbólico" (Sennett 1977, 377). Si es que hay rivalidad, el efecto de la desconfianza compartida, se puede convertir en un agente aglomerador (Sennett 1977, 374): "la comunidad en estos términos constituye un estado de esencia más que de creencia. Se mantiene a sí misma sólo a través de la pasión interna y la retirada externa" (Sennett 1977, 377).

Las mujeres concheras se reafirman en oposición a las personas de la ciudad, especialmente a los quiteños, que tienen como un referente importante de alteridad. En cambio, la cercana ciudad de Esmeraldas, que es costera y de población principalmente afro, con la que tienen intensos intercambios migratorios, no resulta así.

3.2 Cambio y crisis de la identidad

La subsistencia de la comunidad está relacionada con la estabilidad de sus miembros y características, que permite la permanencia de ese orden entrópico en el tiempo. El cambio no es beneficioso para la identidad colectiva,

> (…) si la gente tiene nuevos impulsos, entonces la comunidad se hará añicos; no estarán compartiendo los mismos sentimientos; la persona que cambia 'traiciona' a la comunidad; la desviación individual amenaza la fuerza de la totalidad; por lo tanto, la gente debe ser vigilada y puesta a prueba (Sennett 1977, 382).

Según Gravano para las comunidades el cambio es un oponente semántico de la tranquilidad. La transformación es el equivalente al 'ahora' de la comunidad, significa que ha dejado de ser lo que fue, ha perdido su 'comunalidad' (Gravano 2013, 192).

Pero si bien para Sennett estos cambios significan el fin de la comunidad porque "no puede asimilar el exterior, absorberlo y crecer a partir de él porque entonces se volvería impura […] y entra en guerra con la complejidad social" (Sennett 1977, 382), para Gravano son el motor de su reproducción: "el riesgo de ruptura provoca la necesidad de la reproducción en el tiempo de la red de la época base [el pasado idealizado deshistorizado]" (Gravano 2013, 178).

3.3 Lo propio y lo ajeno

Pero además de estas cuatro formas de construir la identidad, hay que considerar otros procesos mediante los que las prácticas sociales y culturales propias de una colectividad se ven influenciadas por elementos exógenos. Cómo es que estos llegan y permean el tejido que compone la identidad. Detrás de cada sincretismo pueden encontrarse juegos de poder.
En ese sentido, la teoría de control cultural del etnólogo y antropólogo Guillermo Bonfil Batalla puede resultar una herramienta útil para trazar un primer esquema que ordene los elementos hasta ahora presentados. Él entiende el control cultural como:

> (…) el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales. Los elementos culturales son todos los componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales: mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones (Bonfil 1988, 5).

Hay entonces elementos de distinta índole que Bonfil clasifica en:

Materiales: "objetos en su estado natural o transformados por el trabajo humano".
De organización: "formas de relación social sistematizadas, a través de las cuales se hace posible la participación de los miembros del grupo cuya intervención es necesaria para cumplir la acción".

De conocimiento: “experiencias asimiladas y sistematizadas que se elaboran, se acumulan y transmiten de generación a generación y en el marco de las cuales se generan o incorporan nuevos conocimientos”.

Simbólicos: “códigos que permiten la comunicación necesaria entre los participantes en los diversos momentos de una acción”.

Emotivos o subjetivos: “representaciones colectivas, las creencias y los valores integrados que motivan a la participación y/o la aceptación de las acciones” (Bonfil 1988, 5-6).

Si aplicamos el modelo desarrollado para esta teoría a la información con la que contamos a partir del Capítulo 1, podremos definir los elementos culturales del caso de esta investigación de la siguiente manera:

Tabla 2. Modelo de control cultural de Bonfil Batalla

Materiales	Concha, camarón, cangrejo, peces, territorio, recurso hídrico, animales de monte, madera
De organización	Concheo diario, Asociación de concheras, gobierno parroquial
De conocimiento	Técnicas de concheo, recolección de cangrejo y pesca, reforestación del mangle, repoblamiento de la concha, cría de camarón
Simbólicos	Relación con el manglar, cultura afro (lenguaje, estética, etc.), influencia de los medios masivos de comunicación, hábitos de consumo de la cultura urbana
Emotivos	Fiesta de la Virgen de las Lajas

Fuente: Datos tomados del trabajo de campo

Pero en esta esquemática clasificación los procesos y prácticas quedan fuera: el esfuerzo por promover un turismo comunitario, la emigración e inmigración al territorio, la deforestación, las luchas por la defensa del manglar, etc. Luego será posible incorporarlos cuando se traspasan los datos a la matriz cultural en la que Bonfil propone clasificar los elementos antes listados según si son propios o ajenos.

Los criterios para considerar propio o ajeno cada elemento son los siguientes:

> Propios, los que la unidad social considerada ha recibido como patrimonio cultural heredado de generaciones anteriores y los que produce, reproduce, mantiene o transmite, según la naturaleza del elemento cultural considerado. Inversamente, son elementos culturales *ajenos* aquellos que forman parte de la cultura que vive el grupo, pero que éste no ha producido ni reproducido (Bonfil 1988, 7).

Nuestra matriz para este caso sería entonces así:

Tabla 3. Modelo de control cultural de Bonfil Batalla

Elementos Culturales	**Decisiones Propias**	**Decisiones Ajenas**
Propio	Autónomo: Concha, camarón, cangrejo, peces, territorio, recurso hídrico, animales de monte, madera de mangle, concheo diario, Asociación de concheras, técnicas de concheo, de recolección de cangrejo y pesca, relación con el manglar, cultura de pueblo del chocó	Enajenado: cría de camarón, territorio, recurso hídrico
Ajeno	Apropiado: Gobierno parroquial, Fiesta de la Virgen de las Lajas, turismo comunitario, luchas por la defensa del manglar, reforestación del mangle, repoblamiento de la concha	Impuesto: emigración e inmigración al territorio, empleo en las camaroneras, influencia de los medios masivos de comunicación, hábitos de consumo de la cultura urbana

Fuente: Datos tomados del trabajo de campo

Vemos que en Bolívar se conservar muchos elementos autónomos, y otros tantos han sido apropiados por su población. Lo que sí fue totalmente enajenado ha sido la cría de camarón, que con las piscinas industriales, cuyos dueños no son gente local, se les ha despojado de territorio y de recurso hídrico, pues los ríos ahora están siendo contaminados por los desechos químicos de las camaroneras.

Hay una relación entre lo enajenado y lo impuesto, pues ante la crisis ecológica, la disminución considerable del manglar (80%), las especies escasean y tanto hombres cangrejeros y pescadores, como mujeres concheras se ven en la necesidad de emigrar a las ciudades, o de buscar trabajo en las mismas camaroneras a las que se enfrentaron, y que destruyen su medio ambiente.

3.4 La subalternidad del género

Luego de habernos extendido en las categorías que pueden ayudarnos a comprender la relación entre memoria, territorio e identidad de los miembros de la comunidad de Bolívar, es preciso afinar un poco más el análisis hacia grupo específico al que dedicamos este estudio, y a su característica biológica y social de ser mujeres adultas, madres, amas de casa y concheras, en una sociedad eminentemente patriarcal. El lugar que ocupan en el entramado social de su comunidad es el de la subordinación a la que han sido relegadas usualmente las mujeres rurales en el mundo. Es posible que la identificación con la condición de subalterno se convierta en parte constituyente de una identidad. En los procesos de colonización alrededor del mundo se ha visto repetidas veces cómo la identidad de los colonizados se replantea y reconstruye desde el rol en el que la historia los fue colocando. La reconstrucción de la memoria sobre las resistencias al proceso colonial, o sobre las prácticas culturales pre existentes al proceso en el que terminaron subalternizados, suelen ser relatos aglutinantes que abonan al reforzamiento de una identidad en oposición al grupo dominante.

Para Ranahit Guha la subordinación del subalterno "no puede entenderse excepto como uno de los términos constitutivos de una relación binaria en la que el otro es la dominación, ya que los grupos subalternos están siempre sujetos a la actividad de los grupos que gobiernan, incluso cuando se rebelan y sublevan" (Guha, 1982: 24). Para el caso de las mujeres, la teoría feminista abunda en recalcar la doble condición de subordinación. A esto se refiere Gayatri Spivak cuando escribe:

> Dentro del trayecto parcialmente borrado del sujeto subalterno, el surco de la diferencia sexual aparece doblemente desmarcado […] la construcción ideológica de género ["*gender*"] se presenta bajo el dominio de lo masculino. Si en el contexto de la producción colonial el individuo subalterno no tiene historia y no puede hablar, cuando ese individuo subalterno es una mujer su destino se encuentra todavía más profundamente a oscuras (Spivak 1998, 20).

Esta condición de doble subalternidad atraviesa la vida de las mujeres concheras de Bolívar, la pobreza les mantiene en condiciones de vida difíciles, y el machismo imperante les niega constantemente su capacidad de acción política colectiva o emancipación personal. Aun así cada una de ellas despliega su capacidad de agencia para moverse por los pliegues de estos sistemas

que perpetúan la desigualdad. Esa agencia esta subsumida en su cotidiano y en sus formas de ser y vivir en ese territorio y comunidad, por eso es preciso aplicar el enfoque de género de manera transversal a esta investigación:

> (…) la incorporación de la perspectiva de género en la investigación socio-cultural, y en otras cuestiones de la vida civil, constituye una herramienta esencial para comprender aspectos fundamentales relativos a la construcción cultural de la identidad personal, así como para entender cómo se generan y reproducen determinadas jerarquías, relaciones de dominación y desigualdades sociales (Casares 2016, 10).

Hemos comenzado por acercarnos al estudio de los sistemas de género para entender que los roles asignados a cada género "no representan la asignación funcional de papeles sociales biológicamente prescritos sino un medio de conceptualización cultural y de organización social" (Conway 1996, 32), que tienen un peso relativo, pueden ser variables y por eso tienen el potencial de reordenar las categorías sociales, políticas y culturales relacionadas a ellos (Conway 1996, 32-33). Este potencial desplegado fue un aspecto que se tomó en cuenta en el análisis de este trabajo. Diversas teorías de género clásicas han postulado la universalidad de la desigualdad según género, y la dominación masculina. Michelle Rousaldo fue una de las primeras en analizar la situación de la subordinación femenina en todas las culturas. Analizó las asimetrías universales fruto de una oposición universal y estructural de las esferas privada y pública. Explicó cómo, al estar ellas confinadas en al espacio privado, y los hombres destinados al espacio público, estos últimos quedan en mejor posición para definir alianzas extrafamiliares, políticas y religiosas, y controlar los recursos de subsistencia y comercio (Rousaldo 1979). Esto se cumple parcialmente en el caso que analizamos: aunque ellas logran cierto nivel de agencia a partir de sus ingresos por la venta de la concha, las costumbres y tradición patriarcal persiste.

Pero la situación de las mujeres no es homogénea en el mundo, y muchas otras han anotado que cada sociedad tiene especificidades que hacen que las formas de esa opresión sean diferentes. Aunque podemos encontrar constantes en lugares con características similares, de todos modos habrá particularidades que analizar según una combinación de variables ya que hay en juego cuestiones culturales, materiales, sociales, y religiosas. En consecuencia, la manera en que las mujeres viven y enfrentan estas desigualdades, estará siempre relacionada a su contexto:

> Los estudios feministas no solo anotaron que las mujeres también tienen objetivos y trabajan para ellos, también demostraron que no se puede analizar las esferas domésticas sin comprender simultáneamente la organización política y económica que proveen de recursos y objetivos a ambos sexos (Yanagisako y Collier 1994, 192).

Cuando el universo a investigar es femenino, hay que hacer el trabajo de situarlas políticamente[23] (Brown 2006), desde su condición de cuerpos feminizados, e identificados como mujeres en la realidad que les toca vivir.

3.4.1 Manos de mujer

Según Louise Lamphere, la constante en las sociedades patriarcales es el prestigio en aquello que los hombres hacen, como una forma de mantener la subordinación material y simbólica de las mujeres (Lamphere 2001, 100). Esto fue anotado desde los trabajos pioneros en género por Margaret Mead:

> En toda sociedad conocida, puede reconocerse la necesidad masculina por el éxito. Los hombres pueden cocinar, tejer, vestir muñecas o cazar colibríes, pero si esas son actividades apropiadas para hombres, entonces la sociedad, hombres y mujeres, las consideran importantes. Cuando las mismas ocupaciones son llevadas a cabo por mujeres, son consideradas menos importantes (Mead en Lamphere 2001, 100) Traducción propia.

Los roles de género demarcan las posibilidades laborales, pues "las instituciones sexuales y económicas interactúan entre sí" (Conway, Bourque y Scott 1996, 23). Tradicionalmente no se cuestiona ni se retan estas instituciones, que han predeterminado un tipo social y comportamiento respecto de lo que se consideran formas culturalmente apropiadas:

> Las mentalidades resultantes son el producto de complejas interacciones dentro de un sistema social dado. Las razones para un cambio dentro de normas sociales ya prescritas para el temperamento y la conducta sexuales son igualmente complejas, y los tipos sociales que de ello

[23] En su texto "Finding the Man in the State, Brown sostiene que el concepto "mujer" puede ser una metonimia despolitizante: al usar el término mujer en general, sin situarla, sin hacer consciente su lugar de enunciación, se despolitiza como categoría.

> resultan no pueden entenderse como simples divisiones binarias o reflejos de las diferencias sexuales biológicas (Conway, Bourque y Scott 1996, 23).

Las jerarquías en los oficios, y la diferencia en los ingresos, reproducen la situación de subordinación de las mujeres, y por tanto el orden social heteronormativo y patriarcal: "las fronteras del género, al igual que las de clase, se trazan para servir una gran variedad de funciones políticas, económicas y sociales. Estas fronteras son a menudo movibles y negociables" (Conway, Bourque y Scott 1996, 24).

3.4.2 Las violencias

Hay una estructura social que permite a la familia ser una de las más violentas instituciones sociales (Sheper-Hughes y Bourgois 2004, 3), que se vive en Bolívar como en la mayoría de las sociedades. Tradicionalmente el desacato de la mujer es mal visto, no así la violencia de los esposos, pues se le entiende como correctiva, es por ello "vistos como conductas socialmente permitidas, y reforzadas o disfrutadas como un derecho moral o un deber" (Sheper-Hughes y Bourgois 2004, 5). Como describe Sheper-Hughes, puede entenderse que aquí estas formas de violencia "no son comportamientos desviados o desaprobados, por el contrario son definidas como acciones virtuosas al servicio de una celebrada convención social, económica y política (Sheper-Hughes y Bourgois 2004, 5).

Es posible aterrizar esa categoría general, abstracta y universal llamada "patriarcado", desde las prácticas sociales y culturales, los roles de autoridad conyugales que han intentado definir (o impedir) el acceso de estas mujeres a la participación política, y de cómo ellas gestionaron su capacidad de agencia para tensionar el orden hegemónico y encontrar los límites de la dominación masculina (Black 2010 ,11). Las mujeres concheras (y nosotras, todas) palpamos cotidianamente como ejerce su poder, "una relación de violencia actúa sobre el cuerpo o sobre las cosas: los fuerza, los abate, los quiebra, los destroza, o les cierra la puerta a toda posibilidad" (Foucault 1982 (2001), 253).

La asignación del rol doméstico deriva en el confinamiento de la mujer al espacio privado y familiar, ese confinamiento que siempre ha mantenido a las mujeres lejos de la esfera pública, del

poder y la autoridad (Rosaldo en Lamphere 2001, 101). Esto sigue sucediendo hoy, lejos de la urbana modernidad de las clases medias. En tanto mujeres, las que habitan el campo, son "hijas, esposas y madres. Con esto vienen responsabilidades de cocinar, limpiar, y proveer de cuidado e intimidad para otros miembros de la familia" (Lamphere 2001, 106), estos roles tradicionales se mantienen casi intactos en Bolívar, salvo contadas excepciones.

4. Metodología

Más allá de la razón hay un mundo de colores.
(Adolfo Albán, 2006).

El trabajo etnográfico puede ser entendido como una metodología de investigación y producción de conocimiento sobre modos de vida de grupos sociales que incorpora el del propio investigador/a en ese contexto, que supone un trabajo de organización de los datos recopilados según el razonamiento lógico, y un análisis deductivo-interpretativo, poniendo en relación los hallazgos en campo y las teorías que enmarcan dicha investigación (Norman Denzin 1997, 11-12). Pero también es preciso incorporar enfoques como el de Sarah Pink, que entiende la etnografía como un,

> (…) proceso de crear y representar conocimiento (sobre la sociedad, cultura o individuos) que está basada en la experiencia del etnógrafo. No se pretende producir una lectura de la realidad objetiva o veraz, pero debe apuntar a ofrecer una versión de la experiencia de realidad del etnógrafo lo más leal posible al contexto, las negociaciones e intersubjetividades a través de las cuales el conocimiento fue producido (Pink 2001, 22).

4.1 Audio-visual como herramienta de investigación

Cuando incorporamos las herramientas de producción audio-visual al método etnográfico, esta actividad adquiere nuevas aristas y dimensiones. Los registros en estas otras tecnologías de la información han traído todo un proceso de reflexión que ha obligado a la disciplina a repensar cómo miramos, cómo pensamos desde la imagen, y cómo construimos conocimiento antropológico con ellas.

Hace tiempo que se entendió que la cámara no es sólo otro tipo de cuaderno de campo, sino que abre nuevas posibilidades para investigación y producción de conocimiento; cumpliendo desde cualquiera de estos dos enfoques con la demanda básica del quehacer etnográfico, y yendo aún más allá, removiendo las bases mismas de la disciplina "abre un nuevo campo de experimentación en el proceso de interacción entre el investigador y los sujetos participantes en el estudio, que, a su vez, genera un nuevo tipo de datos complejos de analizar" (Ardévol 1998, 8).

> El llamado 'giro visual' en la antropología lleva a pensar que: "es crucial que se genere una conciencia de las bases teóricas que tienen los 'métodos de investigación visual' para entender cómo las imágenes, y los procesos mediante los cuales son creadas, se utilizan para producir conocimiento etnográfico" (Sarah Pink 2001, 3).

Hay que tomar en cuenta la cualidad polisémica de la imagen, y que ésta es expresión de un ojo de mira, de una perspectiva específica desde quien la produce. Pero también pensar la imagen como texto que se presta para el análisis etnográfico más allá de la intención con la que fue generada. También es tarea ineludible la reflexión sobre la reflexividad sobre la especificidad del conocimiento generado a partir de estas herramientas, pues mantiene despierta la conciencia sobre la posición del investigador y su relación-vinculación con los sujetos sociales, y desde ese transparentar esta intención se abre campo la propuesta dialógica y en co-labor.

4.2 Una antropología compartida

Para esta investigación, se parte del enfoque epistémico que considera que el conocimiento se genera a partir de la interacción del investigador con la realidad, y no solo desde la observación. Aplicado al campo de la antropología, estaríamos hablando de construir conocimiento con los sujetos sociales, y no sobre ellos. Esto permite un proceso con espacio para el intercambio y producción de saberes más horizontales, rompiendo el lugar privilegiado del que solo extrae información, para hacer un trabajo desde una antropología compartida, como sostiene Jean Rouch (1974, 96), pero mirada desde la perspectiva crítica que le suma Paul Henley para evitar la miopía paternalista y colonial que puede llevarnos a una representación estereotípica y esencialista (Henley 2009, 331).

La propuesta de esta investigación ha sido construir conocimiento con las mujeres concheras de Isla Bolívar y sus hijos, y no a cerca de ellas. Por eso la propuesta metodológica se construyó desde la investigación-acción, en el espíritu de una antropología comprometida y compartida como la que plantea Tim Ingold (2015) de conocer desde adentro, y del *corazonar* de Patricio Guerrero:

> La explicación de la diferencia implica un ejercicio epistémico, racional que se lo hace desde la cabeza, la comprehensión es un acto de ternura que emerge desde el corazón; de ahí que, acercarse a una cultura, a la diferencia sin amor, buscando solo estudiarla, explicarla o describirla, es otra forma de ejercer frente a ella, una cruel violencia epistémica, que conduce tarde o temprano a su dominio (Guerrero 2011, 11).

Evitar el ojo de Dios, buscar "la muerte del autor", y construir, conocimiento compartido. Acuerpar desde la teoría y la acción feminista, tomar posición desde una epistemología no relativista y eminentemente política (Haraway 1995). Las experiencias participativas, o que plantean nuevas formas de autorrepresentación podrían pensarse como alternativas a lo planteado por Jean-Pierre Chaumeil (2009), quien afirma que la generación de conocimiento compartido desde la investigación etnográfica fotográfica reta y transforma las prácticas desarrolladas por la antropología para asumir ciertas naturalezas visuales y generar una forma de representar a las poblaciones subalternas exotizándolas. Podríamos agregar que esto no solo ocurre desde la antropología, sino desde diversos campos-usos de la fotografía.

En el caso analizado por Chaumeil se trataría de la exotización de poblaciones indígenas desde la mirada occidental. Extrapolando a nuestro caso, las poblaciones de la costa norte ecuatoriana se ven exotizadas desde su característica de pueblo afrocostero, habitantes de territorios de playas muy apetecibles por el turismo, y mucho del imaginario visual que se genera sobre estos territorios tiende a exotizar combinando estas tres. También son poblaciones empobrecidas y sin acceso a muchos servicios básicos, por lo que, desde el mundo político o mediático, las percepciones e imágenes de estos lugares y su gente, pueden tender más bien a estigmatizar, dentro de discursos liberales que naturalizan la desigualdad (Bayón, 2012, 133). Como explica María Cristina Bayón "el espacio social se retraduce en el espacio físico de manera turbia (…)

Las representaciones de los sectores más desfavorecido casi siempre especializadas y su valoración negativa suele traducir una patologización de sus espacios" (Bayón, 2012, 135).
La representación social de la pobreza de Esmeraldas en general, con Muisne incluido, tiene el rostro afro adusto, los pies de barro, y una maltrecha cabaña de caña de fondo de una realidad carenciada. Es interesante ver cómo entran en tensión las representaciones de este mismo territorio y su gente cuando se trata de la industria turística: los mismos elementos sanitizados, y los rostros edulcorados. Y más interesante aún analizar cómo la misma población representa su realidad y territorio, y cómo se auto representan en relación a éste, creando una tercera y distinta manera de ver-se en este espacio.

4.3 Técnicas y abordajes

Para esta investigación se aplicaron distintas técnicas, cada una pensando en que sea la más adecuada para alcanzar los objetivos planeados:

4.3.1 Relatos de la memoria

Para abordar el primer objetivo específico, se realizaron entrevistas a profundidad a las miembros de la Asociación Virgen de las Lajas, para recopilar los recuerdos de las mujeres concheras y analizar las narrativas que componen la memoria individual y colectiva. A través de sus memorias podemos comprender cómo se articulan su modo de vida y sus luchas con un sentido identitario, y cómo "actúan y reconstruyen el sistema de representaciones sociales en sus prácticas individuales" (Alonso 1999, 226).

Fueron entrevistas semiestructuradas, pues la plantilla de preguntas quedó abierta y dispuesta a modificarse parcialmente para mantener una conversación fluida pero enmarcada en las prioridades temáticas que rigen la investigación. Esto teniendo en cuenta los tres niveles interconectados que plantea Portelli de trabajar la historiografía clásica que reconstruye el pasado, la interpretación de ese pasado desde el presente en el análisis cultural y antropológico de las entrevistas, y el cómo ambos elementos se imbrican y relacionan, pues "la memoria, de hecho, no es un mero repositorio de información, sino un continuo proceso de elaboración y re/construcción de significado" (Portelli 1985, 5) , y la oralidad es un componente más de ese significado.

La intención fue encontrar en sus historias los elementos constitutivos de su identidad; cómo se valoran, resisten y persisten en el territorio en ese ejercicio. Entender las dinámicas territoriales y el significado de las luchas por el manglar en la construcción de su auto identificación como gente del manglar. Porque más que rigor historicista lo relevante ha sido abordar estas memorias "no tanto en su capacidad para preservar el pasado como en los cambios mismos elaborados por la memoria. Estos cambios revelan el esfuerzo de los narradores por darle sentido al pasado y una forma a sus vidas" (Portelli 1991, 45).

Trabajamos a partir de la recopilación de los arrullos, tradición oral que conforma la memoria colectiva[24], entendiendo cómo "la presencia de materiales formalizados (proverbios, canciones, formulas y estereotipos) puede [ayudar a] medir el grado en que existe un punto de vista colectivo dentro de la narrativa de un individuo" (Portelli 1991, 41).

Siguiendo la propuesta colaborativa y participativa de investigación, se pensó en las concheras de la Asociación Virgen de las Lajas de Isla Bolívar como maestras portadoras de un saber que me será compartido, y con las que trabajaremos en conjunto para dar cuenta de éste. Aunque llegamos con una propuesta de curiosidades propias y temas, fueron ellas las que marcaron la pauta de las actividades y el devenir del contenido, entendiendo que, como reflexiona Blanca Muratorio "no importa cuales son nuestras propias agendas, cuando entramos al "campo", nuestro trabajo siempre es el resultado de una realidad que debe ser negociada con sujetos que tienen sus propias teorías e interpretaciones de la cultura que da coherencia a sus vidas" (Muratorio 2005, 131).

Ese proceso dialógico de construcción de la memoria que también explica Portelli, requiere de una apertura genuina a conocerse y aprender mutuamente "la gente no va a hablar con uno a menos que uno hable con ellos, no se va a revelar a menos que uno también se revele ante ellos. No se enseña nada a menos que uno también esté aprendiendo, y uno no aprende nada si no sabe escuchar" (Portelli 1997, 13). Como lo plantea Muratorio es una "reflexividad compartida…

[24] Poemas musicalizados que cuentan historias y vivencias de la gente del manglar. Las concheras de isla Bolívar cultivan este arte popular, y han compuesto varios sobre las luchas en defensa del manglar. (Ver Anexo 1)

predicada en el reconocimiento y el respeto de la diferencias por ambas partes" (Muratorio 2005, 132).

Siguiendo en esa línea, asumimos esta tarea bajo la idea de mantener la actitud del "intelectual cabeza abajo" que Portelli cita de Bossio, aquel que teniendo las herramientas que da la profesión, se mantiene en disposición de aprender del conocimiento del mundo no hegemónico, pues "el trabajo de campo también es una forma de intervención política porque alienta un esfuerzo de autoconciencia, de crecimiento y de cambio en todos los involucrados" (Portelli 1997, 13).

El relevamiento de este tipo de memorias en los territorios históricamente silenciados es también parte de una apuesta política, pues estas "fuentes orales son una condición necesaria para una historia de las clases no hegemónicas" (Portelli 1991, 49). Esta historia oral "se la narra desde una multitud de puntos de vista y la imparcialidad tradicionalmente reivindicada por los historiadores es reemplazada por la parcialidad del narrador… nunca puede contarse sin tomar partido" (Portelli 1991, 51).

Esto también lo sostiene Muratorio, cuando dice:

> La mejor forma de establecer una reciprocidad políticamente significativa con aquellos sujetos que habitualmente no son escuchados es facilitar la posibilidad de que sus voces puedan llegar a otros espacios que ellos todavía no pueden alcanzar, y contextualizando sus voces en los procesos históricos más amplios que aún muchos de ellos no tienen el poder de conocer (Muratorio 2005, 135).

Es importante también mantener la conciencia de cómo nuestro trabajo tiene un efecto en aquello que buscamos recopilar pues "Inevitablemente, al interpretar y transmitir esas memorias contribuimos a transformarlas… [y que] no hablamos por los Otros ni con los Otros sino acerca de ellos y siempre hablamos desde la diferencia" (Muratorio 2005, 135).

4.3.2 Comprender haciendo

La observación participante también resulta una técnica adecuada si es que se "intenta mirar desde dentro los fenómenos, tratando de integrar el punto de vista del 'nativo'" (Sánchez Serrano 2001, 99). Aunque no hay una forma teórica o genérica de determinar las características o límites de la participación, el enfoque de la investigación-acción participativa se reconoce cuando la negociación (a veces tácita) con los "dueños locales del problema", se transforma en una obligación (Sánchez Serrano 2001, 99). Así "el observador no es un extraño a la situación; todos los participantes son, a la vez, participantes y observadores que conjugan sus observaciones con el fin de conseguir unos resultados exitosos" (Greenwood 2000, 34).

Acompañar el cotidiano de las mujeres concheras permitió alcanzar niveles de entendimiento que van más allá del discurso consciente de las entrevistas. Todos observan y analizan, no es un trabajo exclusivo o aislado del profesional externo asimilado a la comunidad. Habitar el cotidiano, compartir las actividades y generar luego conversaciones de reflexión conjunta, contrastando en las conversaciones una mirada nueva/externa ante lo habitual/naturalizado.
Al participar de las actividades de concheo fue el propio cuerpo la herramienta de investigación para aprehender las técnicas en un detalle y profundidad al que la explicación de los otros no suele llegar; y la inmersión en el ecosistema permitirá comprehender lo que significa habitar el lugar desde los sentidos propios, en la línea de la etnografía sensorial que propone Sara Pink (Pink, 2015).

4.3.3 Imagen y territorio

Para lograr el segundo objetivo específico, se trabajó con la cámara de foto y video. Partiendo de talleres entre los niños hijos de las miembros de la asociación y del pueblo en general, produciendo registros visuales (ensayos fotográficos), que reflejen sus voces, visiones y reflexiones sobre el sentido de la vida en el manglar. Este trabajo se realizó desde herramientas caseras (teléfonos móviles con cámara), que a la mayoría les resultan cercanas y cotidianas, y permitió llevar a cabo procesos de generación de materiales y conocimiento compartido, para el posterior análisis de hallazgos mediante elicitaciones colectivas.

Un referente para aproximarnos a esta producción es la propuesta de Deborah Poole, de pensar la distancia entre la fotografía como posible objeto portador de conocimiento, y el momento de la toma de la foto en campo. Según Poole, el reto consistiría en mirar por detrás de lo que dice la imagen: la situación fotográfica y la situación etnográfica. Porque cada imagen remite a lo particular, a la contingencia, lo específico, lo no generalizable, y para convertirla en materia de estudio etnográfico es preciso acercarse a las imágenes con estas contingencias presentes (Poole 2005).

Por otro lado, desde los activismos de la comunicación comunitaria, desde donde se vienen practicando estas metodologías, se sostiene que estas formas de trabajo promueven la democratización de la herramienta audiovisual, que permitirá abrir los canales de comunicación, invertir los flujos de información, multiplicar las voces y ampliar perspectivas, descentrar las hegemonías reinantes, etc.

En ese sentido la reflexión de John Tagg (2005), resulta pertinente para repensar el lugar y rol de las metodologías etnográficas participativas. Como él lo explica, hay que entender las representaciones siempre en relación al poder; las prácticas culturales constituyen un terreno de lucha, y se ubican en "un campo de efectos de poder donde se articulan con las prácticas, representaciones y relaciones económicas y políticas" (Tagg 2005, 43).

Esto lleva a la acción social marcada por las especificidades de las prácticas. Según Tagg, todo esto permea al momento de buscar comprender qué representa una fotografía, y quizá por eso también considera que la fotografía surge como una nueva forma de ver la realidad. En su recuento histórico sobre la fotografía, Tagg refiere cómo en un momento, ésta implicó la renovación de los discursos sobre el desarrollo en las ciencias sociales, al discutir la representación de poder entre los sujetos dominantes y los dominados como objetos feminizados. Más adelante la fotografía resultó revolucionaria para la disciplina como metodología de investigación etnográfica generando el giro visual, pues la cámara "abre un nuevo campo de experimentación en el proceso de interacción entre el investigador y los sujetos participantes en el estudio, que a su vez, genera un nuevo tipo de datos complejos de analizar" (Ardévol 1998, 8). Entonces cabe preguntarse si se podría considerar a las metodologías participativas que tienen a

la fotografía como su herramienta como una forma de aportar a un nuevo orden de poder, apuntando hacia la democratización de la fotografía como una herramienta discursiva de auto representación para disputar la voz en el campo de las ciencias sociales.

Capítulo 3
Memoria situada (en-el-territorio)

¿Qué rol juega la memoria colectiva en la conformación de la relación entre los individuos y su territorio? ¿Cómo el hacer configura al sujeto a través del cuerpo en un entorno determinado y cómo se construye una forma de vida a través de ese hacer? ¿Cómo todo esto confluye en el desarrollo de la identidad como mujeres del manglar? Para investigar sobre las memorias de las compañeras de la asociación Virgen de las Lajas, partimos de entrevistas a profundidad para recoger sus recuerdos sobre las luchas por la defensa del manglar. Y para indagar sobre la configuración de la identidad en-el-territorio, realizamos junto con ella labores de concheo, en un ejercicio de etnografía sensorial.

Surgieron de allí relatos que componen un mosaico, una historia común, que se desarrolla a través de dos formas de memoria: los arrullos, una forma de expresión popular y tradición oral musicalizada, cantos compuestos para contar historias (en este caso relacionadas con el ser concheras y sus luchas); y la actividad del concheo mismo, que acerca la memoria del cuerpo y el desarrollo temprano de técnicas físicas y conocimiento sobre el territorio.

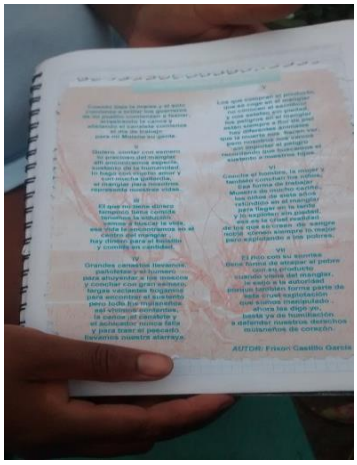
1. Arrullos: Poetas y cantoras

Entre las artes populares, las concheras han desarrollado el canto, que en esta zona se expresa en un tipo específico: los arrullos. Poemas musicalizados que narran historias, anécdotas de la idiosincrasia local, pero que también pueden componerse para temas puntuales. Los arrullos se cantan en las fiestas populares, y en ocasiones solemnes como los velorios. Suelen ser las mujeres las que arrullan y declaman poesía, mientras que los varones hacen coplas e improvisación picaresca (aunque las mujeres han venido ganando espacio en ello en los últimos tiempos). Ambas formas de expresión popular son valoradas en la memoria del pueblo, pero han caído en desuso con la entrada de la modernidad, y la música de la industria que llega por la radio y la TV.

Entre las concheras de Bolívar hay dos cantoras reconocidas por la comunidad y con un largo historial de presentaciones y participación en competencias locales y cantonales. Reverside

Castillo y Tania Bone han compuesto arrullos sobre el manglar, su importancia y las problemáticas que han tenido que enfrentar.

Las concheras poetas llevan al verso su discurso político y su cosmovisión, como para que todo quien escuche tenga clara su visión y su mensaje. Reverside Castillo es una de las cantoras y declamadoras del pueblo, ella compone sus poemas y arrullos junto con su hermano. Además tiene temas en otros ritmos, como Hasta Cuando y coplas sueltas por la defensa del manglar.



Fotografía 1. Poema compuesto por Reverside Castillo, Los Concheros de mi Pueblo. Fotografía 2. Reverside Castillo. Fuente: Trabajo de campo

La otra cantora reconocida de Bolívar es doña Tania Bone:

Fotografía 3. Tania Bone, compositora y cantora de arrullos. Fuente: Trabajo de campo

Ella tiene varias composiciones y adaptaciones sobre la misma temática: la forma de vida en el manglar y la lucha por la defensa del ecosistema. Entre ellas están Dolor de ser Conchera, Tristeza de Manglar y la adaptación del vals Cholo Soy, por Conchera Soy (Ver Anexo 1).
En los arrullos se combina la denuncia contra el abuso de los camaroneros, la corrupción del aparato estatal, la fe en Dios, y la cultura popular. Nos hablan de una vida de subsistencia, muy conectada a la naturaleza, de sufrimiento y lucha. La música, el canto, el sentimiento impreso en sus voces escarapela el cuerpo, y permiten una comprensión de su historia, forma de vida y problemáticas, que va más allá de lo racional. Ocurre una combinación de la memoria oral con una emocional que se impregna de una forma distinta en las personas que las escuchan, en la mente, pero también en esa zona imprecisa del cuerpo donde guardamos los sentimientos para lograr una identificación desde ellos.

Nos relacionamos con esa historia desde el presente, que es como se construye la memoria, desde los arrullos se reaviva esa relación que desde hoy tenemos con el pasado. Encontramos aquí pliegue interesante en lo que respecta al análisis sobre la historia oral (Portelli 1985), ya que si bien constituyen parte de la tradición oral, al tratarse de cantos, las letras fijan un relato desde sus autoras, que a su vez han recogido el sentir generalizado en un momento determinado de la historia de su pueblo. Es un juego de espejos, donde ellas se constituyen en historiadoras de su propio relato, aunque en su momento la intención no haya sido la de resguardar la memoria de un tiempo, sino la de denunciar hechos urgentes.

A pesar del prestigio del que gozan aún por sus composiciones, el arte de los arrullos no ha encontrado cultoras en las nuevas generaciones. No hay cantoras más jóvenes en Bolívar, así que es posible que esta tradición y forma de preservación de la memoria se pierda con el tiempo.

2. El arte del Concheo: Inmersas en el manglar

Como parte de la investigación de etnografía sensorial, acompañamos unos de los grupos en las salidas de campo. Germania Bone, y Sara Cheme, fueron nuestras pacientes maestras entre otras las compañeras. La destreza de sus movimientos y la agudeza de sus sentidos dentro del ecosistema, marcaron el ejemplo a seguir.

El concheo es una labor que toma varias horas del día, inicia cuando baja la marea y los suelos lodosos del manglar son visibles y transitables. Las mujeres y niños se trasladan en lanchas, por grupos. Elegido el punto, ingresan juntas y se distribuyen uniformemente, a unos 10 metros una de otra, para comenzar a buscar la concha entre las raíces de los manglares.

Hundiendo pies y manos en el barro, avanzando, concentrando la mirada y coordinando la respiración con el ritmo del latido cardiaco. Oyendo las aves, de rato en rato el llamado de alguna compañera, para verificar que todas estén cerca, o al menos ubicables. Es posible perderse en el inmenso mangle, las raíces nada más son más altas que una persona adulta de pie**,** y al cabo de un rato ya no es posible ver a las demás, por eso se usa la voz para saber que todas están bien, e ir decidiendo por donde se avanza. Antiguamente también se cantaban arrullos como forma de saberse acompañadas en el estuario. Cada una va llenando su cubeta, los niños recolectan concha como jugando, compitiendo, riendo, trepando los árboles, descolgándose de las ramas y raíces que sobresalen hasta dos metros por encima del suelo.

Fotografía 4. Sara Cheme descansando sentada en raíces de mangle.
Fuente: Trabajo de campo

Hay un alto para la merienda, todas se reúnen en un mismo punto. Un guineo, y alguna otra fruta, la conversación en torno a la cosecha, decisiones sobre hacia dónde seguir después de la pausa. Se recobran las fuerzas y a continuar, gateando entre las raíces, metiendo el brazo en sus recovecos donde crecen las conchas mejores. Al cabo de tres horas han recorrido un buen trecho, y hay que volver a reunirse para definir por donde salir, pues la marea está en ascenso y pronto

todo este territorio quedará bajo agua. Se escucha el motor de la lancha que viene a recoger al grupo, y por medio de silbidos en una comunicación de pregunta y respuesta, desde afuera y adentro del mangle, el timonel las ubica. Una a una va llegando al claro, lavando las botas, escurriendo la ropa con la que se protegen de los mosquitos durante la incursión, y subiendo a la lancha que las llevará de regreso a la comunidad.

2.1 Técnicas del cuerpo

El concheo, y todas las actividades de recolección, caza o pesca en el manglar, son eminentemente físicas; requieren del desarrollo de técnicas y mucha práctica para poder tener un desempeño fluido en este ecosistema. Para quien intenta ingresar por primera vez, el entorno resulta sumamente dificultoso para tan siquiera trasladarse unos pocos metros. Para el caso del concheo, lo primero es aprender a entrar al manglar, y llegar a la zona de concheo sin ser devorado por el fango, ni picado por pejesapos o serpientes:

a. El peso para arriba, caminando sobre el barro

Al entrar en marea baja, están expuestas en las orillas del manglar suelos rivereños muy blandos y de gran profundidad. Es imposible no hundirse en el fango a un metro por segundo; para evitarlo Germania Bone nos explicó que es preciso llevar “el peso para arriba”, sumiendo los abdominales y generando una fuerza y movimiento ascendentes en el tórax. También experimentamos que es fundamental prenderse de las ramas de los mangles, pero es preciso desarrollar otra técnica para eso.

b. La vista: reconocer las ramas y el tipo de suelo

En el manglar y bajo la guía de las compañeras, fuimos aprendiendo que hay ramas frescas, secas y podridas; hay ramas fuertes aunque delgadas, frágiles aunque gruesas. Para reconocer en cual podemos descargar nuestro peso, ya sea prendiéndose o caminando sobre esta; hay que desarrollar la mirada. Identificar el estado de salud de cada una, según el tono de verde o marrón que presenta, según su textura y prolijidad de su “epidermis”.

Fotografía 5. Los niños demuestran mayor ligereza y destreza en el imbricado suelo del manglar.
Fuente: Trabajo de campo

Germania nos enseñó que si tiene moho blanco o está descascarado, aunque se vea grueso y macizo, se desmenuzará al primer contacto. Si es de un verde claro y vibrante, aunque sea delgada y joven, tendrá sus tejidos sanos y flexibles como para resistir, pero hay que saber mantener el equilibrio en movimiento pues tendrá mucha maleabilidad. Las ramas/raíces en proceso de convertirse en troncos son las más estables, rígidas y sólidas.

c. Desplazamiento

Una destreza aparte supone el aprender a caminar, pisando las raíces que sobresalen hasta 2 metros del suelo, y agarrándose de las ramas. Es necesario hacer esto durante varios metros mientras se entra al manglar, pues el suelo es fangoso y puede, fácilmente hundir a una persona entera, más aún a un niño. Además de saber elegir sobre qué rama o raíz descansar el peso, hay que mantener un equilibrio central en el cuerpo, mientras las cuatro extremidades van encontrando las posibilidades de avanzar.

Fotografía 6. Sara Cheme balanceándose entre raíces y ramas para avanzar en el manglar.
Fuente: Trabajo de campo

Pisar las raíces supone definir si será de manera paralela o transversal al sentido del pie, y la capacidad de prensión de éste está determinado al uso de botas. Los niños prefieren andar descalzos, pues su capacidad de prensión es mayor, y sus pies pequeños les facilitan el andar, pero una vez en el fango, es preciso usar botas pues hay animales que pueden morder o picar. De igual manera las manos. Para entrar al manglar las manos libres logran una mejor prensión de las ramas, pero para conchar se suelen usar guantes de hule.

d. Búsqueda de la concha

El trabajo de concheo se realiza ‘a cuatro patas’. Son horas avanzando por el terreno en esa posición; cambia el rango de visión (se pierden de vista las copas de los árboles y la concentración está en suelo) y la irrigación sanguínea fluye mucho más hacia lo que se entendería como la mitad superior de un cuerpo bípedo. La mente queda en blanco, la mirada y el olfato se agudizan y un ‘yo’ más animal entra a hacerse cargo de ese cuerpo.

Fotografía 7. Gabriela Cheme escurriéndose entre las raíces buscando las conchas a dos manos.
Fuente: Trabajo de campo

e. Sintiendo la tierra y las raíces

Los guantes de hule usados ahora en el manglar protegen las manos, pues hay pequeños anfibios a los que llaman ‘pejesapos’ (a medio camino entre pez y rana), que al contacto latigan con su cola, secretando un veneno que paraliza el brazo entero por algunos días y es sumamente doloroso. Ellos habitan en las mismas profundidades que las conchas (unos 20 a 40cm tierra adentro), y al ser lodo, es totalmente opaco. Las manos avanzan guiadas únicamente por el tacto, sienten las raíces, los pasajes intermedios, las burbujas de aire; y aprenden a identificar las conchas escondidas entre ellas, fácilmente confundibles entre bolones de tierra y piedras.

Como una persona recién iniciada pasaron horas sin que pudiera encontrar ni una concha, mientras en las mismas raíces las expertas conseguían decenas. Las manos principiantes son ciegas aún, y más con los guantes, el sentido del tacto debe ser reentrenado y potenciado para seguir siendo eficientes a pesar de utilizar esa capa extra que quita mucha sensibilidad.

Fotografía 8. Única concha conseguida por esta investigadora en todo el período del trabajo de campo. Fuente: Trabajo de campo

Todo lo descrito corresponde a reflexiones de una principiante. Las técnicas que manejan niños y mujeres del manglar están totalmente asimiladas en sus cuerpos desde pequeños, tanto, que es un esfuerzo nuevo racionalizarlas para poder explicármelas en cada experiencia de concheo. En la mayoría de los casos proponen la imitación de los movimientos como forma de aprendizaje.
A través de la actividad física cotidiana se configura un cuerpo en relación directa con el territorio en el que acciona, la naturalización de una forma específica de movimiento y técnicas complejas de trabajo hacen parte de la construcción de una identidad en-el-territorio. Pero el cotidiano en el manglar va más allá aún, la inmersión en el ecosistema nos lleva a un estado de conciencia diferente por múltiples factores que analizaremos a continuación.

2.2 Estado de conciencia en el manglar

> Te cuento que cuando uno se interna en el manglar, se olvida de todo. No te da sed, porque el manglar te contagia de una humedad… te da paz, te acoge en sus brazos. Y uno ve esa inmensidad, donde poder buscar la vida, si no hay aquí, hay más allá. Y te sientes tan bien, tan bonito, que no lo cambio por nada.[25]

Las concheras se internan cada día en un lugar distinto del estuario para dejar descansar la tierra y dar tiempo a que las conchas alcancen el tamaño mínimo reglamentario. Desde el río se aprecia el tejido de los mangles, rama tras rama enredándose unos con otros, es un solo manto verde en el

[25] Reverside Castillo, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018

que no se puede distinguir unidades singulares, los mangles no son árboles individuales existen en conjunto, tan pronto empiezan a crecer se buscan para imbricar ramas y raíces.

Una por una las concheras aplican con agilidad la técnica de andar con 'el peso para arriba' mientras se sujetan de las ramas más externas, y se internan en el verde. A los pocos metros se pierden de vista, ya está cada una andando sobre las ramas y luego sobre las altas raíces. La concentración en la acción despierta un estado de conciencia, de presencia y atención en cada movimiento del cuerpo.

Se comparte información e indicaciones, las más veloces esperan a las últimas; el grupo también despierta a un estado de conciencia colectivo. Como una manada avanzan de manera conjunta, para que nadie se pierda en la inmensidad. A nivel individual, el cuerpo despierta su memoria y las señoras amas de casa se transforman en amazonas, capaces de realizar peripecias impensables cuando se las ve sentadas en los portales de sus viviendas tomando el fresco.

a. Los sentidos: atmósfera, humedad, sonido, luz

La primera sensación que asalta la psique de quien entre al manglar es la de estar internándose a una dimensión otra donde todo es distinto. El cielo se cubre casi totalmente por las copas de los árboles que componen una bóveda varios metros por encima de nuestras cabezas, hasta donde alcanza a verse en las cuatro direcciones. El nivel de luz es considerablemente menor al exterior, y los rayos del sol solo logran escabullirse en delgados hilos por entre las hojas.

Fotografía 9. Vista de la base de los troncos de mangle, que inician sostenidos por las raíces que sobresalen a dos metros de altura desde el suelo. Fuente: Trabajo de campo

El nivel de humedad es tan alto, que no es necesario llevar agua, pues el cuerpo la respira por los poros, el recubrimiento del forraje tiene un efecto acústico, aísla los sonidos, excluyendo los externos e intensificando los internos. Así, el mar se siente mucho más lejano, y se amplifica el canto de las aves que habitan en los mangles. No se oye el soplido del viento que no logra atravesar la muralla verde, pero el oído logra captar con claridad el burbujear del barro a cada paso o con cada exploración manual en busca de las preciadas conchas.

La bóveda verde genera un efecto invernadero, la temperatura es mayor allí adentro, y ante la ausencia de viento, los insectos y mosquitos gozan de una vitalidad especial y mayor tamaño. Todas estas diferencias repercuten en los sentidos de cada cuerpo humano, y ellos en el estado de conciencia de la mente.

b. Re-dimensionando-nos

Dentro del manglar se tiene la clara sensación de estar en el interior de un inmenso sistema orgánico en delicado equilibrio, donde todo está interconectado; y de caminar a través de los brazos de sus neuronas, haciéndole cosquillas a sus raíces en busca de las conchas. Al mirar hacia arriba, el otro extremo neuronal, las copas de los árboles se entretejen en un solo manto verde sin final a la vista, sin claro a lo lejos en ninguna dirección, solo se adivina el avance del día, pues el sol no se llega a ver.

Fotografía 10. Vista del tejido de las raíces sobre el suelo de barro, y detalle de la dimensión de las personas dentro del ecosistema. Fuente: Trabajo de campo

No solo todas las condiciones atmosféricas son distintas al exterior; al estar inmersas en este ecosistema, ocurre también que la forma del manglar y sus dimensiones generan un efecto auto-redimensionador en la persona: una se percibe pequeña y torpe, y hay que recurrir a la memoria de nuestro cuerpo: transitar escurriéndonos entre raíces cuyas bases están por encima de nuestras cabezas genera una sensación particular de insignificancia; esto se duplica al permanecer la mayor parte del tiempo en 'cuatro patas', pues se observa el mundo desde la mitad de la altura a la que una está acostumbrada. Y si no se avanza gateando, se lo hace prendida y descolgándose de raíces y ramas.

Luego de pasar la mitad del día allí adentro (o allá afuera), el estado de ánimo es sosegado, el cuerpo laxo y la mente disipada. Las concheras lo expresan en sus propias palabras: "cuando estoy en el manglar siento serenidad"[26], "yo extraño ir al manglar, me daba tranquilidad. Una se olvida de todos los problemas allá, y solo está en paz"[27], "es difícil, pero es bonito estar, respirar allá, se siente una calma, lejos de los líos de la casa, allá todos estamos contentos, los niños jugando, libres"[28].

c. Sentidos de vida

Desde la partida en la lancha hasta el retorno a la comunidad pueden transcurrir hasta ocho horas. La mayoría de las concheras se han dedicado a esta labor casi todos los días hasta que les toca retirarse alrededor de los 55 años. Casi un tercio de sus vidas han vivido dentro del ecosistema manglar. Hay un efecto de mediano plazo ante la vivencia constante de esta experiencia, experimentar esa transformación del estado de ánimo cotidianamente, el entrar en esa otra dimensión todos los días durante 50 años de sus vidas, repercute en sus sentidos de vida. Tienen, pues, un vínculo con el manglar que va más allá de una simple relación laboral. No es solamente el lugar de donde extraen los recursos para alimentarse y tener ingresos mínimos, sino una especie de segundo hogar, un lugar para la libertad y el descanso mental mientras el cuerpo trabaja.

[26] Tania Bone, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018
[27] Santa Cagua, veterana retirada del concheo, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018
[28] Reverside Castillo, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018

2.3 El tiempo y espacio

Los relojes y horarios fijos no tienen sentido para la labor del concheo, y la vida de los que trabajan en el manglar. El paso del tiempo es marcado por las mareas: se ingresa en marea baja, se sale en la alta, a varios kilómetros del punto de entrada. El lapso de tiempo entre el punto más alto y el más bajo es de ocho horas aproximadamente, que se van retrasando una hora cada día. Como el concheo debe realizarse en marea baja, el horario de trabajo sigue este corredizo ciclo. El cambio en el nivel del agua se percibe en la solidez del suelo sobre el que se camina: si se hunde solo el pie, es tierra de marea alta, terreno firme; si se hunde más, es terreno fangoso, el que emerge solo en marea baja. Es decir que a partir de la firmeza del suelo se puede determinar el momento del ciclo, el espacio determina el tiempo. O al menos es posible leer una relación directa y cíclica.

Por otro lado, es interesante constatar cómo los entornos y contextos determinan la percepción del tiempo y en consecuencia la noción que las personas tienen de éste. En el manglar el tiempo transcurre "lento y rápido al mismo tiempo. Lento porque nos movemos con calma y cuidado para no accidentarnos, despacio entre los árboles; y rápido porque en lo que menos una piensa, ya se pasó el día".[29]

3. El territorio en-el-cuerpo

¿Cómo es que esta actividad forma eso cuerpo, cómo se permea la formación física que se adquiere en el manglar en la vida cotidiana fuera de éste? ¿Qué rol juega el tacto, la escucha, etc., en las relaciones sociales? ¿Cuánto de estas formas, desarrolladas por la actividad perduran afuera de ésta, en el trato general? ¿Cómo se forma una corporalidad en el vivir, el percibir y las relaciones? Una manera, un ritmo, una forma de hablar, de tocar. La actividad física cotidiana no es un detalle de la historia, la experiencia del concheo que configura los cuerpos, que desarrollan una técnica para desplazarse y trabajar en el manglar, así como el habitar en el territorio, sumado a la memoria colectiva de defensa del manglar, configuran en el tiempo una visión, que a su vez constituye una manera de estar en el mundo, que se revela en la construcción de la identidad individual y colectiva.

[29] Reverside Castillo, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018

Partimos de la unidad para luego hablar de la relación con el manglar y la configuración de una sociedad marcada por el entorno. Estos saberes tácitos, asimilados y naturalizados desde temprana edad, que son compartidos entre todos, formarían una noción de pertenencia socio cultural a partir de la actividad de conchar, que es fracturada y dividida por la relación con el mercado y el Estado.

La entrada del Estado y el capital es vivida desde una forma de ser y habitar el territorio. Nos interesa entender cómo se percibe el ingreso de estas fuerzas globales desde este punto de vista de grupo en particular. Las mujeres concheras de Bolívar son personas en concreto, situadas en un tiempo/espacio determinado, con una experiencia de vida en específico. Desde ese aquí y ahora, con esos cuerpos formados en relación directa al ecosistema, y alimentados de la memoria colectiva, ¿cómo se viven estos procesos?

3.1 División de las técnicas corporales según los sexos

Tradicionalmente en el manglar, los hombres se dedican principalmente a la pesca, la recolección de cangrejo, y la caza de animales de monte; mientras que las mujeres a la recolección de conchas, las labores domésticas y de cuidados. El concheo fue siempre un trabajo de mujer, los hombres lo hacen cuando niños como parte del juego, acompañamiento a las madres, pero desde la adolescencia lo abandonan para pasar a labores propias de su género. Todos trabajos más prestigiados, rentables, y negados para las mujeres. El concheo y la preparación de alimentos son las únicas actividades remuneradas aceptables para ellas, reproduciendo la división sexual del trabajo.

Las conchas anidan entre las enrevesadas raíces del manglar, por lo que son preferentes las manos pequeñas y delgadas de mujeres y niños que pueden ingresar con mayor facilidad por entre ellas. Pero esta explicación física y técnica, ha terminado convertida en una tradición, con toda la carga que la división sexual del trabajo siempre conlleva. Es decir, en las comunidades del manglar es un sentido común que el concheo es un trabajo para mujeres y niños, un trabajo subordinado por ser menos rentable que la pesca, o el cangrejeo.

Pero en las últimas décadas un cambio viene ocurriendo en este aspecto, esa separación de actividades productivas empieza a flexibilizarse, y algunos varones se están empezando a dedicar a conchar, debido a la precarización del medio ambiente y la escasez en la pesca. Reverside Castillo, una conchera de la comunidad de Bolívar, cuenta que "hasta 1986 el trabajo del manglar era de las mujeres, por eso el nombre de la asociación es de concheras, aunque ahora conchan hombres y mujeres". La asociación tiene ahora tres miembros varones, que dicen haber trascendido el prejuicio de que esa es "labor de mujeres" por necesidad, para aprender a ganarse la vida "muy bien adornados con las compañeras".[30]

3.2 Variación de las técnicas corporales por motivo de la edad

Niñas y niños desde los 5 años comienzan a conchar con sus madres. Solo en el caso de los varones dejan de ir a conchar cuando llegan a la adolescencia, y empiezan a asumir las labores asignadas a su género como parte de un trabajo, ya no como un juego.

3.3 Técnicas de la actividad y del movimiento

Las concheras llevan en su cuerpo la memoria de la actividad, y el conocimiento acumulado de varias generaciones transmitido en base a la experiencia temprana y al método de imitación. Y de la misma manera, sin hacer demasiada conciencia de cuánta información tienen y comparten, la transmiten a sus niñas y niños. Estos saberes constituyen entonces memoria colectiva, que se reproduce a través del tiempo en la medida en que se habita el territorio donde se da esta práctica. Queda aquí explicita la imbricación entre memoria, cuerpo y territorio.

3.4 Crisis del ecosistema y la forma de vida

En estos días conseguir la concha es más difícil, como refiere doña Tania Bone: "antes uno caminada nomás, levantaba un palito, y ahí había 5 conchas, y eran grandes. Con todo lo que ha pasado, es una suerte que aún tengamos donde conchar". 'Lo que ha pasado' es una tragedia ambiental, ocasionada por emprendimientos humanos y negligencia estatal. Es a partir de esto que las concheras se organizaron en la asociación y asumieron la defensa del ecosistema, y se convirtieron en símbolo de la resistencia de los pueblos del manglar.

[30] Jofrey Jama, conchero nuevo miembro de la asociación, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018

Fotografía 11. Tania Bone muestra actas de reunión de los años ochenta. Fuente: Trabajo de campo

Luego, con asesoría técnica de activistas locales, aprendieron a sembrar brotes de manglar, y recuperaron hasta 30 hectáreas en un largo y complejo proceso:

> A esa área le llamamos el manglar del Jacal, con el barro hasta la cintura lo hemos andado. Pelado era, y allí poníamos uno por uno los brotes. Nadie creía que iba a funcionar, pero funcionó, y hoy de nuevo se puede ver manglar, porque desde aquí se veían las piscinas, hoy que el manglar se ha recuperado, ya no se les ve.[31]

Experimentaron llevando conchas jóvenes a esas y otras zonas, y lograron repoblar su manglar: "Parece un milagro, una iba dejando, y la marea misma las lleva y las mueve a otros lados, y así fue volviendo la concha acá a Bolívar"[32]. Además, fueron probando que las zonas que se conservan libres de concheo, dejan de producir, y llegaron a comprender el equilibrio del ciclo natural de la concha "si no se concha, la concha no se reproduce, necesitan que las remuevan, pero no hay que cosechar hasta que estén adultas y ya hayan parido".[33]

Hoy Bolívar tiene más concha que las parroquias vecinas, gracias a esos experimentos colectivos, y el compartir de saberes para una gestión comunitaria y responsable. Por ello las concheras refieren que en estos últimos tiempos se vive una migración de personas de todo Muisne a esta isla, pues es casi el único lugar donde se puede cosechar concha libremente.

[31] Tania Bone, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018
[32] Tania Bone, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018
[33] Tania Bone, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018

Esta inmigración también se debe a que se ha restringido el acceso de la población en general a los manglares, por medio de concesiones conservacionistas privatizadoras, a través del programa Socio Manglar. En procesos ejecutados bajo una lógica proteccionista y paternalista propia del Estado Liberal (Butler 2002), desde el 2016 el programa buscó imponerse en el ecosistema manglar, desarticulando organizaciones de base y constituyendo asociaciones *ad hoc* que calzaran con los procedimientos formales requeridos para implementarse. Desde una racionalidad abstracta (Butler 2002), y una visión mercantilista de conservación ambiental, sin entrar en dialogo con los pueblos del manglar, ni tomar en cuenta sus saberes o conocimientos, ni necesidades.

Hasta 2019, la Asociación Virgen de las Lajas ha sido la única del cantón Muisne que logró impedir que ese programa se aplicara a su parroquia, pues entendieron que no estaba pensado para la gente, ya que iba a dividir a la comunidad entre los dueños de la concesión, y los que quedarían fuera, que también viven del manglar:

> Ese programa era para beneficiar a unas pocas, las que estábamos organizadas, pero ¿Y el resto de la comunidad? ¿Dónde iban a conchar? ¿De qué iban a vivir? Y además, nosotras íbamos a tener que impedir que ingresen, ¿Cómo íbamos a quitarles el pan de la boca a nuestras vecinas y comadres?[34]

Otro motivo que originó la oposición de las concheras a Socio Manglar fue que el objetivo final del programa es vender bonos de carbono en la bolsa de valores mundial.

> Era muy raro, porque querían pagarnos por proteger nuestro hogar, el que siempre habíamos protegido. ¿Entonces cuál era el truco? No tenía sentido, yo encaré al funcionario en la reunión y no quisieron dar explicaciones, cerraron sus computadoras y se fueron molestos, diciendo que nosotras impedíamos el progreso de Bolívar.[35]

Según Santa Cagua, la más veterana de la Asociación Virgen de las Lajas, mercantilizar la función ecológica del ecosistema manglar es antiético, "no se puede hacer dinero con lo que hace

[34] Reverside Castillo, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018
[35] Reverside Castillo, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018

un árbol, que es natural". Hasta ahora, ha sido esta cosmovisión, el vínculo integral que tienen con la naturaleza, y el manejo sustentable que han aprendido a tener, lo que ha preservado y reproducido el manglar en Isla Bolívar.

3.5 Trabajo asalariado vs. trabajo "natural"

En la vida de los recolectores el concepto de trabajo "natural", como el que las mujeres de Bolívar realizan en el manglar, implica una relación directa con la naturaleza, brota del vínculo con el entorno, y a través del entendimiento de éste.

Cada día es diferente, depende del clima, de las mareas, de los periodos de reproducción de las especies: los ciclos naturales. Es la combinación de estos ciclos lo que determina el quehacer cotidiano, y la rutina, tal como se entiende desde lo urbano, no existe. El trabajo está integrado al resto de aspectos de la vida, se comparte en familia; en el caso de las concheras es también crianza, cuidados y educación; pues las mujeres van con sus hijos, es una actividad intergeneracional.

No hay rangos, ni jerarquías, más bien acompañamiento y espacio para la reproducción de la vida mientras se desarrollan las actividades. Si llegó a institucionalizarse, ha sido en forma de Asociación, y respondiendo a la amenaza que supuso la deforestación por la industria camaronera. Pero además de las concheras asociadas, el concheo se ejerce libremente en Bolívar. Y lo que más se aprecia, en contraste con el trabajo asalariado es la autonomía: "No cualquiera tiene una 'empresa' o finca donde uno mismo es su patrón. Nosotras sabemos a qué hora ingresamos al manglar, a qué hora salimos, cuantas horas laboramos, es una forma natural de ganarnos la vida".[36]

Las actividades de recolección y pesca en las que suelen participar los niños entran en tensión con el concepto tradicional de trabajo. Las legislaciones laborales, basadas en la idea del trabajo asalariado, y que prohíben la explotación infantil, han fracturado la forma tradicional de transmisión de conocimientos y técnicas para estas prácticas;

[36] Reverside Castillo, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018

> Ahora poco los niños conchan, hubo un tiempo en que todos lo hacían, pero ahora que ha salido lo del maltrato a los niños trabajadores, ya bajó. Pero es un error, porque este es un trabajo divertido y de aprendizaje, el niño desde pequeño aprende a defenderse en la vida, sabe trabajar, buscar su alimento; aprenden a conseguir la concha, el cangrejo, el pescado.[37]

Las jornadas en el manglar requieren que las mujeres se internen varias horas, en las que enseñan a sus hijos el arte del concheo, hay espacio para el juego, la exploración del territorio, el aprendizaje y el acompañamiento familiar. La consecuencia de esta fricción es que las nuevas generaciones van abandonando el concheo y la pesca, perdiéndose no solo una forma de vida, y con ello la memoria colectiva y la configuración identitaria desde la experiencia del cuerpo.

3.6 El dinero en la economía comunitaria

La forma de organización de la economía comunitaria en Bolívar se moldeó a partir de la lógica de reciprocidad entre vecinos, que subsiste hoy de manera subalterna al modelo económico exógeno pero hegemónico del mercado y el uso del dinero.

La necesidad de dinero, para cubrir nuevas necesidades y hábitos de consumo que no pueden satisfacerse desde la economía recolectora, ha generado la introducción de lógicas mercantilistas que mellan las lógicas de reciprocidad comunitaria: "Nunca hacía falta el pescado, la carne. Por eso no se sentía la crisis. Ahora se necesita dinero para comer".[38]

La mayoría de las personas combina sus actividades de recolección y pesca, con otros trabajos que suponen un pago en moneda, o terminan monetarizando las primeras. Y una vez ingresados en la lógica mercantilista, descubren que los recursos que saben conseguir y ponen a la venta tienen muy poco valor monetario. Entonces descubren que entran en lo que la macroeconomía considera poblaciones con bajos ingresos. Hay una tensión entre esta lógica y los sentidos de vida de las concheras de Bolívar, ellas evalúan su calidad de vida bajo una lupa distinta que la de los economistas de la ciudad:

[37] Tania Bone, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018
[38] Tania Bone, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018

> Nosotros no somos pobres, dinero es lo que no tenemos. Pero lo que nosotros tenemos aquí no lo tiene cualquiera. El que no lo entiende lo podrá cambiar por dinero, yo no lo cambio por nada. Yo doy gracias por nacer en este pueblo.[39]

La depredación del manglar a manos de la industria camaronera, y la contaminación de los ríos y la tierra, son otro factor que debilita la forma de vida comunitaria y ligada al ecosistema, pues este ya no provee de los recursos como antes.

> Antes nadie compraba, porque todos cosechaban o iban a la cacería, a coger carne de monte. Ahora van a cazar y no cogen, ya no hay. Esas piscinas eran montañas altas, ríos de agua dulce. Había cafetal, naranjal, zapotales, todo eso lo derrumbaron. Ahora se siembra el guineo y le cae el químico de la camaronera, le sale una mancha negra. Arboles de fruta no crecen, de un metro para arriba, se queman, rama por rama va muriendo. Para comer una naranja la compramos.[40]

En consecuencia, las economías comunitarias, solidarias y basadas en la reciprocidad, también van rompiéndose, manteniéndose sólo para los recursos que se siguen consiguiendo de la naturaleza. Lo que sea que se consigue con dinero, que es cada vez en mayor proporción, tiene ya inscrita la lógica del mercado, se compra, se vende, no se comparte. En la mayoría de los casos se trata de productos manufacturados, pero el camarón, que ya no se puede cosechar en su estado silvestre, ha pasado a ser una mercancía más. La lógica mercantil ha ido acorralando la economía comunitaria, cambiando radicalmente las formas de relacionamiento interfamiliares y los modos en que la vida y la subsistencia colectiva se organizaba.

Esta tensión entre lógicas económicas que se superponen se puso de manifiesto a gran escala con la llegada de Socio Manglar. Esta propuesta no convenció en Bolívar, donde se ha logrado frenar el proceso de concesión hasta ahora:

> Allí nos dimos cuenta de que nos iban a privatizar el acceso al manglar. Y como no nos supieron dar la explicación verdadera, se enojaron: "acá no quieren nada y no dejan explicar" -"no -les dije- acá los que no están explicando son ustedes, y eso es ser injustos. Porque como ven que somos

[39] Reverside Castillo, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018
[40] Tania Bone, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018

> gente que no tiene el nivel académico, creen que nos pueden confundir. Pero no podrán**,** sabemos que no debemos cogerle el dinero para cuidar el manglar. No hace falta que nos paguen, porque son nuestros." A ellos (las empresas que compran los bonos de carbono) les están pidiendo que dejen de contaminar, porque sería dejar de generar dinero. Pero en cambio nosotros sí tenemos que dejar de generar dinero… ¿Y qué va a pasar con nosotros?[41]

Además, los montos resultaban realmente pequeños, una vez prorrateados entre los asociados. Finalmente ellos no recibirían esas sumas como "salarios", pues el uso de ese dinero tendría destinos especificados y supervisados por el Estado. Para las concheras de la Asociación Virgen de las Lajas, estuvo claro desde el inicio que el convenio con Socio Manglar no solo no les convenía, sino que traería más (y no mejores) cambios a su modo de vida.

> ¿Yo qué hago con 10 mil dólares? Nada, pongo un comedor. ¿Qué le ofrezco a la gente que viene si no puedo conchar? Pollo, carne, cuando a usted le gustaría comer concha, el churopiaquil, cangrejo. Pero si te brindamos lo mismo que se comen en la ciudad no sirve (Reverside Castillo).

4. Una aproximación desde el enfoque de Género

4.1 Concheras, madres y esposas

A pesar de todo lo aguerridas que pudieran haber sido en defensa del manglar las mujeres concheras de Bolívar, tienen muchas restricciones sociales, además de los materiales. Es entendido que su "lugar" es la casa: son las encargadas de la reproducción social de la vida, los deberes domésticos siguen totalmente delegados a ellas, así como el cuidado de los hijos, en una naturalización de la dominación masculina legitimada en lo cotidiano, en el cuerpo de las mujeres y su rol en la institución familiar, reproduciendo el *habitus* de género en la sexualidad hegemónica (Bourdieu 1999). Aunque las nuevas generaciones son más libres y con mayor acceso a la educación, la mayor parte del trabajo doméstico en apoyo a las madres aún recae sobre las niñas y adolescentes.

Los casos de abandono, o de violencia intrafamiliar, son algo frecuente, que se comenta a media voz, y nunca se denuncia formalmente. Los estrictos roles de género en esta comunidad hacen

[41] Tania Bone, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018

que cualquier acción que se salga de estos parámetros sea criticada, o sancionada, social y domésticamente. Se espera sumisión y obediencia, y se espera violencia por parte de los hombres retados o desobedecidos por sus esposas, como un rezago del derecho colonial que ellos tuvieron históricamente sobre la vida de sus cónyuges (Uribe-Urban 2016, 8).

En ese sentido, la intención de organizarse y convertirse en actoras políticas fue visto como una insolencia, algo a lo que no tenían derecho y que debía ser desalentado, cuando no podía ser prohibido. "Cuando comenzamos a organizarnos nos decían las vagas" cuenta Sara Cheme; mientras Tania Bone recuerda que a veces alguna compañera "llegaba a las reuniones con el ojo morado, porque el esposo no quería que viniera, pero seguíamos ahí, nos apoyábamos y salíamos a la lucha". Se interpretaba que desatendían su rol doméstico y de servicio al hogar por salir a defender el manglar, rompiendo ese confinamiento que siempre ha mantenido a las mujeres lejos de la esfera pública, del poder y la autoridad (Rosaldo en Lamphere 2001, 101).

Esto era nada más que una manifestación renovada del control que vivían: "a veces no valoran el trabajo, si conchábamos poco, decían que salíamos por salir, a vagar al manglar".[42]

La posibilidad de ir más allá, de ganar un lugar de liderazgo, en el espacio político, fue también sancionada. Reverside Castillo recuerda que "cuando había que ir a las reuniones en Muisne, decían que solo queríamos pasear, o peores cosas". A pesar de sus logros, sus luchas no fueron apoyadas ni comprendidas por sus esposos y compañeros "era triste llegar tarde de las reuniones y que te tuvieran la puerta cerrada para que no pudieras entrar a casa".[43]

4.2 Autonomía y emancipación: "Todo eso nos lo dio el manglar"

Algo importante que la concha brinda a las mujeres de Isla Bolívar es su autonomía financiera. Ellas tienen acceso directo al dinero al vender el ciento de conchas a 10 dólares. Con esto, aportan a la canasta familiar, además de proveer alimento rico en proteínas para sus hijos: "Con la concha hemos vivido y crecido. Mi papá nos abandonó, éramos 7 hermanos, y con eso hemos

[42] Santa Cagua, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018
[43] Tania Bone, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018

comido, estudiado, y todo. Tres de los varones son ahora profesionales, y todo eso nos lo dio el manglar".[44]

Aunque esta emancipación financiera no las libra de la violencia doméstica, sí puede hablarse de un cambio en su horizonte, pues saben que pueden "salir adelante solas. Conchando y preparando comidas, a mis cinco hijos he criado y sigo criando".[45] En medio de un contexto tan complejo y adverso, este pequeño pero significativo ingreso se traduce en una actitud determinada frente a la vida, y frente a los posibles compromisos de pareja que asuman.

La labor de concheo les da capacidad de agencia al interior de la estructura familiar, y la posibilidad de negociar su independencia: "Lo que más me desespera de no poder ir al manglar ahora, es que no tengo para mí diario, y tengo que estar pidiendo a mi esposo. Yo nunca fui así, siempre tuve lo mío".[46]

A pesar del múltiple estigma, por estar debajo del pescador y el cangrejero en el escalafón de los oficios, por ser consideradas "andariegas" y "vagas" al no estar siempre en sus casas, por insumisas y luchadoras, ellas reivindican su trabajo y su organización. Aunque se ven aún lejos de sus vidas ideales, saben que sin ellos estas serían muy distintas, menos libres y más carenciadas.

4.3 Cuidados y afectos: la reproducción del tejido social

Las mujeres de Bolívar están entretejidas no solo para el trabajo en el manglar y sus luchas. En la comunidad el cotidiano trascurre en un entramado de relaciones recíprocas de cuidados e intercambio de servicios. Y aunque trabajen en el manglar, y provean ingresos y alimento, no hay una redistribución en los roles domésticos, son ellas las que "continúan haciendo la mayor parte del trabajo doméstico necesario para mantener el hogar" (Lamphere 2001, 107).

[44] Reverside Castillo, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018
[45] Sara Cheme, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018
[46] Tania Bone, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018

La red de apoyos funciona de manera escalonada: las madres cocinan, las hijas mayores cuidan a los menores y bebés, las niñas y niños van haciendo los mandados, comprando los insumos del almuerzo, etc. Es como una cascada de tareas que se reparten según las edades, de la que los varones, al llegar a la adolescencia dejan de formar parte. Es una red entrecruzada, que no se limita a la familia nuclear, pues las casas permanecen con puertas y ventanas abiertas, y grandes y chicos entran y salen libremente.

Todos se conocen, se visitan y van pasando el tiempo en distintas casas, compartiendo los espacios, y las tareas en conjunto. También es usual que los hijos que forman sus propias familias vivan en el mismo terreno que los padres y abuelos, o cerca, por lo que funcionan más como clanes. El tiempo es compartido, los recursos y las tareas domésticas también.

Además de enredarse con los deberes, también se dedican a acicalarse mutuamente, se peinan y trenzan unas con otras, se ponen aceites en el cabello, ordenando sus rizos uno por uno, en un paciente ritual de intercambio de afectos.

Fotografía 12. Las hermanas/primas mayores trenzan a la joven intermedia, que cuida al bebé de una de las mayores. Fuente: Trabajo de campo

Casi no hay espacios de soledad o trabajo individual, casi todo es colectivo, familiar e intergeneracional; tal como se asume el trabajo en el manglar. El cotidiano y la forma de llevar la

vida de las mujeres tiene esas características en cada aspecto, el clan, la manada, que se compone de afinidades y afectos, más que de jerarquías, aunque la edad asigna roles específicos, tanto como el género. Los vínculos consanguíneos resultan importantes pero secundarios al momento de tejer esta red de convivencia.

Capítulo 4
Visualidad, territorio e identidad

1. Ensayo fotográfico “Bolívar en 10” con niños de Bolívar

Esta metodología fue una de las herramientas que se aplicó para pensar las cuestiones identitarias en el territorio de la comunidad de Bolívar a partir de la fotografía: la generación de imágenes como forma de expresión de la mirada de los niños (hijos y nietos de las mujeres de la asociación) sobre el territorio que habitan, para comprender cómo se relacionan con él y en qué medida este habitar integra su identidad. En este trabajo la búsqueda estuvo en gestionar un proceso que conlleve a una propuesta de representación del territorio, partiendo de la mirada de las hijas e hijos de las mujeres de Bolívar. La investigación consistió, primero, en observar cómo se despliega la mirada sobre su lugar de vida por medio de la imagen fotográfica.

Por ello se desarrollaron talleres de foto con cámaras de fácil acceso y uso de teléfonos móviles, definiendo de manera conjunta temáticas concretas relacionadas a las categorías territorio e identidad. La idea fue que los participantes encontraran en las imágenes y el lenguaje fotográfico maneras de mostrar, contar o manifestar cuestiones que les resulten relevantes, formas de ver su territorio, así que se propuso a modo de juego el reto “Bolívar en 10 imágenes”, en el que tenían libre acceso a la cámara, y cada uno decidía qué y cómo registrar. En algunos casos, la selección final no llegó a 10 imágenes, por la repetición de los motivos o criterios, por lo que finalmente también se flexibilizó la consigna numérica del reto, pues lo importante era que tuvieran la libertad para explorar el territorio con la herramienta para construir un discurso desde su mirada. El objetivo fue trabajar con la imagen generada por los niños como herramienta etnográfica. Un referente para aproximarnos a esta producción es la propuesta de Deborah Poole de pensar la distancia entre la fotografía como pasible objeto portador de conocimiento, y el momento de la toma de la foto en campo. Según Poole, el reto consistiría en mirar por detrás de lo que dice la imagen: la situación fotográfica y la situación etnográfica. Porque cada imagen remite a lo particular, a la contingencia, lo específico, lo no generalizable, y para convertirla en materia de estudio etnográfico es preciso acercarse a las imágenes con estas contingencias presentes (Poole 2005).

Se realizó la experiencia con cinco niños de algunas de las familias de las concheras de la Asociación Virgen de las Lajas.

1. Genaro, de 8 años, curioso, inquieto, perspicaz y persuasivo;
2. Marina, de 11 años, enérgica, justa, responsable y sensible;
3. Darío, de 9, tímido pero travieso y alegre;
4. Sheila, de 14, entrando ya en la adolescencia, con chispa en la sonrisa;
5. María José, de 11, seria y reflexiva, que ya no vive en Bolívar pero viene cada fin de semana largo a visitar a los abuelos y primos.

Genaro y Marina fueron los más cercanos cómplices y acompañantes. Curiosos de nuestra presencia en su comunidad, secundaron en cada paseo o visita y entrevistas en Bolívar. Fueron también el salvoconducto para tener acceso a lugares y situaciones que no se muestran en los recorridos turísticos. Los niños cuentan más de lo que los adultos quisieran, explican lo básico y lo complejo desde sus perspectivas, y enseñan rincones y recovecos sin permiso de su madre. Nos meten en problemas también, pero es el costo de dejarse llevar por ellos.

Ambos han sabido involucrarse en el rol de asistentes de registro en los momentos de las entrevistas, y fueron interesándose de a poco en los temas de la investigación; pero fueron las salidas para tomar las fotos las que más disfrutaron. A través de ellos, en cada paseo se fueron sumando espontáneamente más niños, primos y amigas, hasta completar el grupo.

Con ellos pasamos semanas ‘jugando’ con la cámara del teléfono móvil; a veces salíamos juntos en grupo, a veces solo con uno o dos, dependiendo de sus otras ocupaciones y actividades; y de sus motivaciones. A veces ellos proponían rutas y lugares, a veces acompañaban otras tareas de investigación, y colaboraron con el registro y entrevista de sus madres, tías y abuelas. Pero las fotos aquí mostradas no están relacionadas con esto último, sino que corresponden a los momentos en que usaron la cámara a libre albedrío.

Al principio había más interés por tener el artefacto entre manos que por darle el uso pensado, pero en cada salida fueron integrando el hábito de tomar fotos, y comprendiendo la dinámica

propuesta. La idea era que cada uno tomara fotos libremente, de lo que les llamara la atención, de lo que les gustara o de lo que quisieran mostrar de su lugar de vida. Poco a poco cada uno fue desarrollando un interés más específico, y se animaron a explorar las posibilidades de la herramienta.

Al final de cada jornada nos sentábamos frente a la computadora, a mirar y seleccionar sus fotos. Era ese el momento propicio para consultarles por sus objetivos y motivaciones para cada una, para inferir si había una mirada o un discurso y cómo éstos iban desarrollándose. En los procesos de edición, fueron sus criterios los que determinaron la selección, elaborando en cada caso un argumento para cada decisión, explicando por qué elegían o descartaban cada imagen.
Las excursiones fotográficas fueron desarrolladas en la tercera visita a campo, entre el 15 y el 30 de octubre de 2018. A continuación desglosaré el proceso de cada uno, para analizar el proceso individual, a partir de ello analizar las coincidencias y particularidades, y componer desde el mosaico una lectura global de la mirada de los niños sobre su territorio.

1.1 Genaro Cheme

Genaro fue el primero en tomar la cámara, y decidir qué espacios recorrer y cómo retratar su territorio. Al inicio preguntó mucho a qué le debería tomar fotos, buscando instrucciones o alguna orientación de mi parte. Al no recibir una 'tarea' específica, comenzó a probar con las cosas que le llamaban la atención, primero consultando, como esperando alguna legitimación, inseguro, pero poco a poco dejó de buscarla.

Sus primeras fotos fueron tomas amplias de las flores que encontramos mientras caminamos, y planos generales de las calles de Bolívar. Luego en la revisión se fue dando cuenta que las flores casi no se veían por la amplitud del plano, pero que las calles si "se lucían".

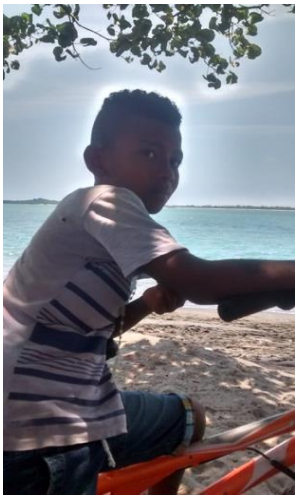
Fotografía 13. Tomada por Genaro Cheme, primeros ensayos con la cámara. Fuente: Trabajo de campo

Le gustó particularmente tomar la que da salida a la playa del pueblo, "porque el mar se ve chiquitito, diga?"[47].

Fotografía 14. Foto tomada por Genaro Cheme: Su atención estuvo en el camino que lleva al mar, y le gustó éste se viera lejano y fragmentado. Fuente:Trabajo de campo

Su segundo interés fueron los retratos. Empezó con su abuelita, Santa Cagua, ex dirigenta de la Asociación Virgen de las Lajas; su prima saliendo de la escuela; y luego sus amigos, hermanos y mamá. El tercer retrato que quedó en la selección es de su primo Ciño, con el que hicieron varios recorridos filmados desde la bicicleta.

[47] Genaro Cheme, elicitación realizada por la autora en Bolívar en octubre 2018



Fotografías 15, 16 y 17. Retratos de Genaro Cheme a sus seres queridos, sus vínculos son su territorio.
Fuente: Trabajo de campo

Así mismo en sus retratos, hay una búsqueda de interacción: el fotógrafo interpela a sus retratados para que performen para él con una actitud o un gesto cómplice, que no se relaciona con la cámara, sino con el vínculo entre ellos; hay un guiño de reto en la mirada de cada uno. Su territorio también se compone de las personas con las que comparte sus días y afectos.
Genaro descubrió cómo las luces y las sombras generaban profundidad y efectos de color en sus fotos, y exploró con las sombras de los árboles sobre personas, objetos y superficies. También el poder del plano detalle en objetos que a simple vista pueden resultar nimios; y comenzó a hacer pruebas con planos cercanos a objetos que él mismo acomodaba, componiendo el plano.

Fotografías 18, 19, 20,21, 22. Tomadas por Genaro Cheme, detalle, texturas, elementos en composición, el territorio fragmentado y reconstruido desde su propia mirada. Fuente: Trabajo de campo

En las fotos de primeros planos de Genaro, se percibe una pesquisa de orden sensorial muy minuciosa donde a partir de las formas, la luz y la sombra, texturas, líneas y colores compone representaciones estéticas de su experiencia cotidiana en su lugar de vida. Su percepción de su territorio es también un mosaico de elementos que abstrae y reorganiza según su inspiración. Genaro se apropia del territorio que habita, lo recorre, lo interpela, lo desmantela y recompone con sus manos, para generar imágenes que expresen lo que Bolívar es para él. Va más allá del registro de 'lo real' para construir una lectura propia en la que entran sus afectos, sus gustos e inquietudes de niño.

1.2 Marina Cheme

Marina no pidió instrucciones, su primer impulso fue hacer *selfies*, de ella sola y con amigas y parientes.

Fotografía 23. Tomada por Marina Cheme, marina con su tía Tania Bone, ex dirigenta de la Asociación Virgen de las Lajas. Fuente: Trabajo de campo

Luego en los recorridos por el pueblo su interés se centró principalmente en las plantas, la diversidad de árboles frutales y las flores cultivadas en las casas.

Fotografías 24 y 25. Tomadas por Marina Cheme, su fascinación por las plantas, flores y frutos se transparenta en sus imágenes. Fuente: Trabajo de campo

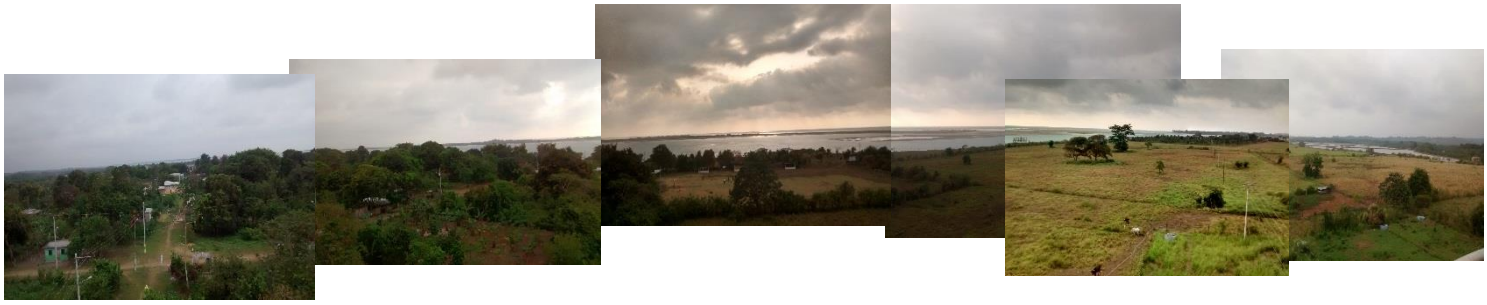
Su objetivo fue mostrar paisajes o espacios característicos de Bolívar, como el brazo de río que hay que cruzar para llegar al pueblo, la plaza central.

Fotografías 26 y 27. Tomadas por Marina Cheme, en busca de imágenes representativas de su comunidad, tanto naturales como culturales. Fuente: Trabajo de campo

O la virgen de las Lajas que mora la puerta del local de la Asociación de Concheras, “porque si hay que hacer fotos de Bolívar, hay que tomarle a la virgen”.

Fotografía 28. Tomada por Marina Cheme, la presencia de la virgen en varios solares y el interés en registrar esta imagen denota la devoción que adultos y niños a su patrona local. Fuente: Trabajo de campo

Fueron pocos los intentos con planos cercanos, a ella le interesó el paisaje y la naturaleza. Estuvo varios días insistiendo con la idea de subir al tanque de agua "¡Para poder tomarle a todo Bolívar, el pueblo, el manglar, las piscinas, y el mar!", pero su mamá no nos daba el permiso. Hasta que pasó por casa don Aquiles, el encargado de la planta de agua potable, y con él pudimos ir. La instrucción de la madre era que don Aquiles hiciera las tomas que fueron idea de Marina, pero al percibir desde el suelo que él no estaba procediendo como ella imaginó, decidió subir y probar un giro completo que registre en todas las direcciones, tanto en foto como en video, al final reprodujimos la mitad exitosa de su experimento.



Fotografía 29. Imagen compuesta, tomadas por Marina Cheme, con audacia y creatividad se aventuró a buscar la máxima amplitud de la imagen. Fuente: Trabajo de campo

En los paisajes de Marina, especialmente en la intención del *collage*, se infiere una demanda por que la imagen logre representar lo inabarcable en el encuadre, la sensación de tener un horizonte de 360 grados, la inhalación infinita, la amplitud del espacio que habita. Lo que ella más aprecia de su territorio es la libertad para explorarlo. En sus imágenes botánicas da cuenta de lo que más le gusta de Bolívar, y lo que para ella representa más característicamente el territorio en el que vive, la exuberancia de la naturaleza, la diversidad de su ecosistema, y la libertad de movimiento en éste.

1.3 Darío Gonzales Cheme

El proceso con Darío, Sheila y María José fue más corto, pues se fueron sumando conforme se veían motivados por Genaro y Marina. Darío buscaba elementos concretos y centrados, que parecían mirar a la cámara tanto como él los miraba desde ella. Tiene una intuición natural para el encuadre, y logra darles fuerza y personalidad a objetos inanimados y espacios, como si fueran retratos.

Fotografías 30, 31 y 32. Tomadas por Darío Gonzales, representando la unidad del conjunto. Fuente: Trabajo de campo

Darío retrató la flor, la casa, el camino, el tanque de agua. Elementos unitarios pero característicos de un conjunto más grande y heterogéneo que componen su localidad.

Fotografías 33 y 34. Tomadas por Darío Gonzales, la obra humana enmarcada por la vegetación. Fuente: trabajo de campo

Como una abstracción, eligió la unidad particular para representar el todo, cada uno de sus retratos es arquetípico y proyecta en la imagen de lo individual, la idea de lo colectivo. La mirada de Darío es estructurada y aritmética, Bolívar es la suma de sus elementos, tanto naturales como construidos, y la yuxtaposición de estos últimos con los primeros. En sus encuadres prima la naturaleza enmarcando la huella humana.

1.4 Sheila Cheme Bone

Sheila tuvo tres momentos, en el primero una búsqueda estética, elementos que llamaran la atención por ser únicos y originales, como la casa de lunas refractarias o por componer de manera particular texturas y colores, como la mata de ají.

Fotografías 35 y 36. Tomadas por Sheila Cheme, dejando que el ojo mire y explore a partir de la intensidad de los colores y las formas. Fuente: Trabajo de campo

Luego pensó en espacios emblemáticos de Bolívar, como la plaza central, y en los elementos icónicos de este mismo espacio, como los juegos para niños o los enormes árboles que componen un techo natural para ella.

Fotografías 37 y 38. Tomadas por Sheila Cheme, buscando la representación institucional del espacio. Fuente: trabajo de campo

Finalmente la iglesia, también icónica, y sus elementos más resaltantes, las imágenes religiosas.

Fotografías 39, 40,41 y 42. Tomadas por Sheila Cheme, una religiosidad inculcada en catequesis y en el hogar, entendido como lo deseable y correcto, busca reafirmarse en el ejercicio. Fuente: Trabajo de campo

Sheila registró al paso y desde su cotidiano. Los niños y jóvenes como ella pasan mucho tiempo en el parque central, jugando y paseando; así como en la iglesia, con la catequesis. Desde su mirada, Bolívar está compuesta por elementos únicos y originales, y por otros que representan la forma de vida y la idiosincrasia de sus habitantes.

1.5 María José Cagua

María José es una niña que vuelve a la isla, su lugar de vida, cada fin de semana largo, pero que ya no lo habita en el cotidiano. Suma una mirada quizá un poco nostálgica del lugar. Nota otros matices, como la forma en que naturaleza y civilización se imbrican en sus estructuras, o cómo el paisaje compone con la flora.

Fotografías 43 y 44. Tomadas por María José Cagua, paisajes nostálgicos que reflejan su ánimo al visitar la isla que dejó hace pocos años. Fuente: Trabajo de campo

También aporta con una perspectiva histórica del espacio, porque observa los cambios que van ocurriendo cada vez que vuelve; y tiene curiosidad por elementos que forman parte de un pasado más remoto, como la bomba de agua antigua de Bolívar.

Fotografías 45 y 46. Tomadas por María José Cagua, antigua bomba de agua de Bolívar, abandonada a la intemperie. Fuente: Trabajo de campo

Y también se fija en espacios que no son parte de lo que los demás consideran SU Bolívar, y se aventura por pasajes que los demás no recorren, como las casas de vacaciones de propietarios de terrenos en la línea de playa. Estos terrenos pertenecen a extranjeros y nacionales externos al pueblo, que vienen a vacacionar o simplemente mantienen la propiedad esperando a que suban de precio con la expansión del turismo. La gente de Bolívar les llama "los patrones", término con reminiscencias a los tiempos de las haciendas, pues contratan a personas locales para la guardianía. A María José le llama la atención las casas vacías, y ensaya comentarios de disconformidad, aunque no tiene aún un discurso elaborado; la presencia ausente de "los patrones" a partir de las rejas que delimitan sus terrenos es percibida como una intromisión que recorta su territorio.

Fotografías 47 y 48. Tomadas por María José Cagua, espiando las casas de "los patrones", y mirando románticamente el canal que separa Bolívar de tierra firme. Fuente: Trabajo de campo

Su mirada del canal es también un poco más romantizada, y eso se revela en un tipo de foto de un estilo un poco más paisajista, que compone con las lanchas. Ella busca belleza en un espacio que para los otros niños resulta lugar de tránsito cotidiano sin ningún atractivo por lo cual retratarle.

María José reflexiona sobre el espacio que recorre mientras fotografía: lo reseña, lo observa y representa desde otro lugar de enunciación. Aprecia detalles que la lejanía cotidiana le permite, tiene un punto de vista distinto sobre elementos que para los otros niños son desechos, admira la belleza del paso del tiempo en ellos. Camina por calles que los demás no, pues las pasea como quien explora, mientras los demás se trasladan entre lugares que consideran propios y rutinarios. La forma en que transita por el espacio es más la de una visitante frecuente, lo que le permite una distancia y una cercanía en simultáneo, que moldean otra forma de mirar y representar el mismo espacio. En esta doble distancia, de habitante retornante, ella amplía lo que considera su territorio a espacios poco frecuentados por los que habitan la isla permanentemente; y a través de sus imágenes los reclama también como propio.

1.6 Devoluciones

Al hacer las devoluciones los más preocupados porque su logro fotográfico se preserve fueron Genaro y Marina, y juntos elaboramos composiciones sobre cartulina. El estilo y contenido fue idea y producción de cada uno de ellos. Genaro creó un mosaico de Bolívar, combinando sus fotografías bajo criterios estéticos, de color y composición de la imagen; y le puso un título en tono poético a cada foto.

Fotografía 49. Genaro mostrando orgulloso su obra final. Fuente: Trabajo de campo

Marina, con la ayuda de Sheila, realizó una infografía a partir de sus fotos panorámicas, detallando información de ubicación de distintos elementos en las fotos, la fecha de generación de las mismas, un título informativo, y una florida decoración.

Fotografías 50, 51 y 52. Marina y Sheila preparan infografía con el collage panorámico de Marina.
Fuente: Trabajo de campo

1.7 Más allá de la imagen

Mientras se familiarizaban con la foto como posibilidad de mostrar/contar/transmitir, los niños fueron elaborando su visión sobre el lugar en el que viven, desarrollando una mirada, identificando intereses propios sobre los cuales preferían hacer el registro para comunicar. Y luego algunos expresaron cómo ven su lugar de vida a partir de las imágenes que generaron a su manera, según su edad, personalidad y los referentes que tienen de la escuela de cómo trabajar este tipo de materiales. Fueron pasando de objetos, personas y espacios icónicos o concretos, a búsquedas más plásticas o expresivas sondeando las posibilidades de la imagen, especialmente el detalle y el *collage*.

En general, las imágenes producidas por todos los niños en este ejercicio son, de alguna manera, un reflejo de su mirada de Bolívar, y responden a las representaciones mentales que el habitar de la manera en que lo hacen ha ido construyendo en ellos. Su imaginario sobre Bolívar no tiene, por ejemplo, como figura central al mar, y esto puede deberse a que su relación con él no es muy cercana pues no suelen ir a la playa del pueblo, ni saben nadar. Los ríos y el manglar, los frutos, las semillas, las especies del ecosistema de los que se alimentan, y sus parientes y amigos

componen sus mundos de vida y en consecuencia sus intereses fotográficos inmediatos en el juego propuesto.

1.8 Yo los miro

El segundo paso fue un ejercicio reflexivo sobre mi propia mirada sobre ellos. En ambos casos la búsqueda fue emanciparse de los clichés e imaginarios hegemónicos para que emerja una forma propia de mirar y representar. Me parece enriquecedor para el análisis mostrar el cómo yo veo a estos niños que se prestaron a mi propuesta de mirar su hogar a través de la imagen fotográfica. Mi interés al retratarlos no fue etnográfico, son más bien el tipo de fotos que una tía tomaría a sus sobrinos, en situaciones y actitudes curiosas o temerarias.

Fotografías 53 y 54. Genaro y Marina trepando árboles y robando frutas. Fuente: Trabajo de campo

Es un registro personal, que inicialmente no tenía intención de incluir en esta tesis, pero creo que quizá por eso puede resultar interesante, ya que el valor etnográfico de un documento no está en la intención del registro, sino en el su capacidad de informar etnográficamente (Scherer 1995, 201-216). Me pongo, entonces, en el mismo lugar que ellos, que tomaron sus fotos sin misión específica; y lo primero que puedo decir es que para mí Bolívar ha sido en gran medida Genaro y Marina.

Fotografías 54 y 55. Retratos lúdicos de Marina y Genaro. Fuente: Trabajo de campo

A través de ellos que fui conociendo el lugar y a las personas con las que hice la investigación; y es con la participación de ellos que la visualidad encontró su cauce en ésta. Marina y sus amigas son muy aficionadas a trepar árboles y robar frutos, también a beber el néctar de las flores.

Fotografías 56 y 57. Marina robando cocos y trepando árboles. Fuente:Ttrabajo de campo

Genaro y sus amigos también tienen ese hábito, pero además les gusta ir al manglar a navegar y conchar.

Fotografías 58 y 59. Genaro en situaciones cotidianas de navegación y concheo. Fuente: Trabajo de campo

Estas son las actividades más frecuentes en ellos y en la mayoría de los niños de Bolívar. Aunque al entrar a la pubertad los roles de género empiezan a marcarse y, por ejemplo, Marina no puede entrar al equipo de futbol de la parroquia.

Fotografía 60. Marina observa a sus amigos jugar fútbol sin poder participar. Fuente: Trabajo de campo

Ella es particularmente libre para ser niña, y eso tiene que ver con que no tiene una figura paterna que la limite. Su padre falleció hace unos años y su madre los cría sola.

Todos disfrutan mucho la playa, aunque no van muy seguido, pues hay un temor generalizado hacia el mar, y las madres no suelen bañarse ni dar permiso a que sus hijos vayan sin ellas.

Fotografías 61 y 62: Los niños aprovechaban las excursiones fotográficas para disfrutar del entorno. Fuente: Trabajo de campo

Estas fotografías hablan de esta forma de vida del manglar, de tierra generosa donde los niños crecen en relación directa con la naturaleza, donde la comida se recoge de árboles y territorios que son de todos y de nadie. Entonces lo que se “roba” de la naturaleza se comparte en un acto automático, sin cuestionárselo.

Las imágenes hablan también de cómo los he mirado yo desde mi rol de acompañamiento y observación. En cada foto, ellos se encuentran enmarcados en y con la naturaleza. Esto no fue un acto consciente, la intención fotográfica fue documentar acciones y hacer retratos; pero en todos los casos la acción/personaje está siendo/ocurriendo en relación con algún elemento orgánico.

Fotografías 63 y 64. El cuidado entre hermanos es tan cotidiano como entre amigos. Fuente: Trabajo de campo

La tierra, el sol y el agua (y la lluvia); la vegetación, los insectos que esta alberga, los frutos, flores y animales, no son sólo el marco decorativo o el telón de fondo, sino que determinan la acción o circunstancia registrada. Esto dice mucho de la dimensión de "lo humano" frente a la voluptuosidad del ecosistema en/del que viven; y esta consciencia brota en ellos de manera sutil pero contundente en el cotidiano, tal como estas fotos lo demuestran.

Fotografías 65 y 66. Vista al huerto desde la cocina de Sara Cheme, madre de Marina y Genaro; y Germania con sus nietos cosechando caña. Fuente: Trabajo de campo

En la mayoría de las imágenes ellos están en directa interacción con estos elementos, a veces como gigantes que los manipulan, pero en la mayoría sumergidos, flotando, colgados o trepados,

albergados por elementos o seres mayores, jugando y recolectando, sirviéndose de la vida generosa que les rodea.

Fotografías 67 y 68. Marina descansando y Roni conchando. Fuente: Trabajo de campo

1.9 Ampliando perspectivas

Lo que intentamos hacer en esta actividad fue dinamizar un proceso de búsqueda de auto representación pero no necesariamente de ellos sobre ellos mismos, sino sobre su territorio; aunque también hubo mucho de auto representación desde el juego colectivo con la cámara.

Fotografías 69, 70,71 y 72. Fotos tomadas entre ellos durante las excursiones fotográficas. En las imágenes, María José, Sheila, Darío y Marina. Fuente: Trabajo de campo

Por otro lado, viendo los múltiples resultados de la dinámica, surgen reflexiones sobre sus procesos con la cámara, pensándolos como los observadores modernos de John Crary (1990) convertidos en productores de imágenes, de las que son sus primeros observadores junto con sus familias y amigos cercanos. Veo que, efectivamente, se relacionan con ellas, al momento de tomarlas y, sobre todo, al momento de editar/seleccionar: hay un segundo proceso en el que toman distancia de su registro, y elaboran una narrativa y un criterio sobre qué es lo más representativo, es decir construyen representación de su territorio con base en lo que ellos consideran propio de éste. Y en sus representaciones, el territorio-identidad se manifiesta así, como concepto complejo e imbricado, compuesto tanto por la materialidad del espacio y sus componentes, como por la subjetividad de quienes lo encuadran, que a su vez, viven enmarcados en el primero, y forjan su identidad a partir de esa experiencia y forma de vida.

Comprendo que su consumo está relacionado con un sistema visual que tiene convenciones de representación, marcados por la televisión, las películas de industria y los juegos de los móviles. Pero he visto en el transcurso de generación de estas imágenes un proceso diferente en sus creadores: Como observadores están marcados por las tecnologías audiovisuales cotidianas, y como productores de imágenes, su cuerpo tiene como experiencia referente la tecnología móvil (las *selfies*) a la que tienen escaso acceso. Luego, al verse frente a la propuesta de generar imágenes del mundo, de su mundo, nada de lo anterior parece permear demasiado; se enfrentaron neófitos al reto para el contenido propuesto, a pesar de manejar técnicamente la herramienta. Más allá de esta interesante anotación, sus procesos de exploración formal fueron avezados e interesantes, y me parece que lograron plasmar miradas subjetivas y personales, pero a la vez representativas de su comunidad y su isla. El ejercicio fotográfico nos muestra cómo ellos, los niños de Bolívar en general, y las mujeres concheras, son capaces de construir y producir un imaginario identitario situado de su territorio desde la forma en que lo habitan, y transitan.

2. Cartografía cultural del manglar de Bolívar

Mientras entrevistábamos a las mujeres de la asociación, registrando la memoria de las luchas por la defensa del manglar, surgió de ellas la idea de conocer los lugares en los que ellas habían llevado a cabo reforestaciones y repoblamientos de concha.

Fotografías 73 y 74. Reforestación reciente y Reverside Castillo y su esposo haciendo el recorrido. Fuente: Trabajo de campo

Realizamos entonces varios recorridos en donde Reverside Castillo, y su esposo Edgar Jama, iban informándonos de la historia de cada lugar, y explicando cómo se logró reforestar en este ecosistema. Reverside Castillo piensa que "la gente no entiende, tala, pero es lo que nosotras hemos luchado para salvar y reforestar. Estos eran inmensos manglares, y ahora ese claro que se ve atrás es porque está intervenido por una camaronera".[48]

2.1 Reforestaciones de la lucha por la defensa del manglar, recorridos con cámara

La mayoría de las reforestaciones no tienen nombres especiales o que se refieran a la historia de deforestación y recuperación, pues estos son anteriores a esos episodios. Pero en un recorrido por los canales que rodean la isla Zapotal se pueden contar hasta ocho de ellas, y otras tantas que luego se perdieron por la imposición de nuevas piscinas camaroneras.

> La reforestación consiste en buscar los lugares adecuados, porque si uno deja la semilla donde hay mucha corriente, se la lleva, así que tienen que ser reposados. Conseguimos la semilla, y nos metemos, como el barro es blando, y no hay de dónde agarrarse, nos hundimos hasta la cintura, y así avanzamos. Y se tira un hilo, se siembra a distancia de un metro cada uno del otro, y hay que dejarlo crecer solito dos años, por lo menos. Por eso se ve que ha habido la presencia humana, donde ha habido reforestación, el mangle cree en fila.[49]

[48] Reverside Castillo, declaraciones en recorrido con registro fotográfico, audiovisual y de georreferenciación por los canales de la isla Zapotal en abril 2019.

[49] Reverside Castillo, declaraciones en recorrido con registro fotográfico, audiovisual y de georreferenciación por los canales de la isla Zapotal en abril 2019.

Fotografías 75 y 76. Reforestaciones recientes con mangles de 5 años aproximadamente. Fuente: Trabajo de campo

Hay una reforestación que se encuentra en un terreno apropiado por una camaronera, que el empresario se ha comprometido a mantener (como parte del programa de formalización por el que pasaron): "Ese camaronero reforestó esa área, pero el terreno no es del pueblo, sigue siendo de él. O sea que está en peligro, porque cuando él quiera talar… nosotros siempre tenemos que estar vigilando".[50]

Fotografía 77. Reforestación en camaronera. Fuente: Trabajo de campo

Entrando por un brazo auxiliar del canal, Edgar, el esposo de Reverside, nos explica: "Todo este mangle que ves es joven, tendrá unos 15 años. De aquí para adentro hay por lo menos hasta 800 metros cuadrados de manglar reforestado, en un trabajo que hicimos la comunidad, esta reforestación".[51]

[50] Reverside Castillo, declaraciones en recorrido con registro fotográfico, audiovisual y de georreferenciación por los canales de la isla Zapotal en abril 2019.

[51] Edgar Jama, declaraciones en recorrido con registro fotográfico, audiovisual y de georreferenciación por los canales de la isla Zapotal en abril 2019.

Figuras 78 y 79. Edgar Jama rodeado de mangle reforestado de 15 años. Fuente: Trabajo de campo

Orillándonos en un punto de manglares muy altos, podemos ver que más adentro el forraje no es tan tupido y no hay la misma sombra de la que disfrutamos en ese momento. “Estos son manglares muy antiguos, yo tengo 50 años y desde que yo recuerdo, estos ya eran igualitos como los ves. Esto fue lo que no llegó a depredarse, son manglares vírgenes.[52] -En cambio ese mangle que ves más al fondo, el de tronco más fino, ese es reforestado. Porque allí hubo una tala y nosotros nos metimos a reforestar. Eso fue en 1998, es una de las primeras zonas reforestadas”.[53]

Fotografías 80 y 81. Edgar Jama muestra el contraste entre mangles antiguos cercanos, y el claro de reforestación joven en el plano del fondo. Fuente: Trabajo de campo

Además de reforestaciones, la memoria de las luchas se guarda a través de los nombres en el manglar. Por ejemplo existe un lugar llamado La Pelea de Galo, que encierra en su nombre la historia de los enfrentamientos contra los camaroneros. Reverside recuerda: “Galo era un

[52] Reverside Castillo, declaraciones en recorrido con registro fotográfico, audiovisual y de georreferenciación por los canales de la isla Zapotal en abril 2019.
[53] Edgar Jama, declaraciones en recorrido con registro fotográfico, audiovisual y de georreferenciación por los canales de la isla Zapotal en abril 2019.

camaronero que quiso imponerse frente a la comunidad y depredar esa zona para construir piscinas; entre todos le hicieron frente y finalmente lo expulsaron de Bolívar. En memoria a aquel triunfo, el lugar quedó con ese nombre".[54]

Mientras recorríamos el canal con Reverside y su esposo para llegar a estos puntos y registrar la historia de cada uno *in situ*, ellos iban mencionando otros nombres de otros puntos. Se reveló así otro mapa del manglar que los visitantes, o externos a Bolívar desconocemos.

Como visitantes, podemos ver el manto verde en las orillas del canal, pero un bolivarense sabe diferenciar cada área y nombrarla. El mapa mental que los bolivarenses tienen de su manglar está compuesto de esteros, brazos de río y piscinas camaroneras, con una precisión análoga a los mapas urbanos con avenidas, manzanas y parques. Cada espacio y canal tiene una forma de ser nombrado, y una historia detrás, o al menos una explicación del origen de su nombre. En los procesos de selección de esas nomenclaturas se revela el carácter local.

> Usted sabe que aquí somos gente muy bromista y dicharachera. Entonces a veces pasan cosas en el manglar, mientras trabajamos, y se genera la anécdota, y se corre el cuento, y la gente empieza a recordar cada lugar con cada historia. A veces son graciosas, a veces tristes, a veces de miedo. A veces solo explican lo que se hace, o hacía anteriormente en ese punto exacto.[55]

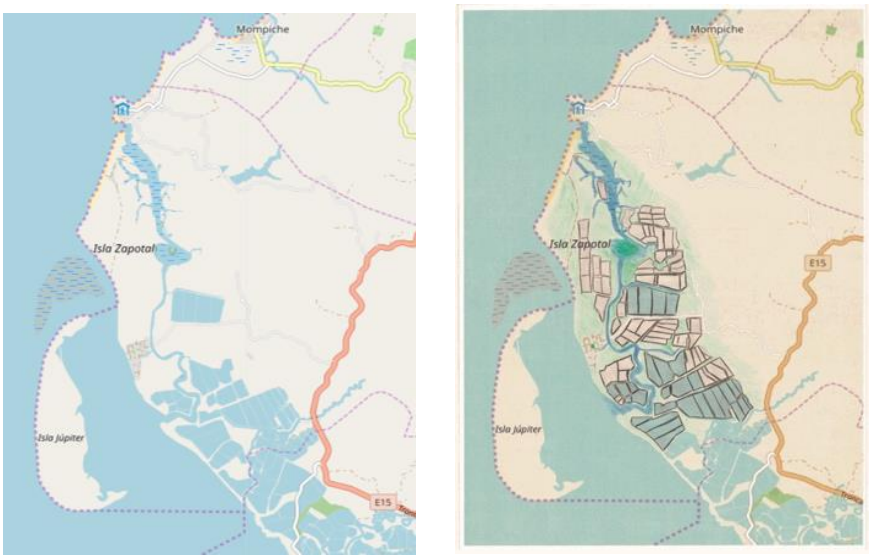
2.2 Cartografía Cultural del manglar de la Isla Zapotal, imaginarios territoriales

Resultó entonces también enriquecedora la idea de hacer lo que terminamos llamando un 'mapa cultural' del manglar, es decir, un ejercicio de cartografía que recoge esos nombres que desde el cotidiano local se generaron. Con un mapa de la zona tamaño A2 y papeles traslúcidos, plasmamos en diversas jornadas y con distintos grupos familiares, las representaciones mentales que las concheras de la asociación tienen de su manglar. A los mapas de acceso libre, como el *Open Street Map*, o *Googlemaps* tuvimos que dibujarle el 60% de las piscinas camaroneras, pues,

[54] Reverside Castillo, declaraciones en recorrido con registro fotográfico, audiovisual y de georreferenciación por los canales de la isla Zapotal en abril 2019.
[55] Reverside Castillo, declaraciones en recorrido con registro fotográfico, audiovisual y de georreferenciación por los canales de la isla Zapotal en abril 2019.

aunque sí son visibles en la foto satelital de *Googlemaps*, en la versión de mapa estas no están incluidas.

Mapas 8 y 9. *Open Street Map* original y actualizado a mano



Fuente: *Open Street Map*

Gráficas 4 y 5. Mapeo del manglar desde la memoria de Sara Cheme y sus hijos; y mapeo desde la memoria de Reverside Castillo y sus padres

Fuente: Trabajo de campo

Fuimos casa por casa, buscando a las compañeras mayores y más interesadas en aportar. Los mapas tienen matices y diferencias, pero en general resultan complementarios, pues unas recordaron lo que otras olvidaron.

El mapa se reconfigura con los cambios en el territorio, y mucho de la memoria que éste guarda se va perdiendo junto con el manglar. Encontramos aquí una relación directa del destino del ecosistema con la persistencia de la memoria colectiva. La depredación desterritorializa a los habitantes de Bolívar no solo materialmente, dejándolos sin territorio de donde conseguir sus recursos para la vida, sino también en el ámbito de lo simbólico.

La idea de mapear todos los rincones conocidos por los bolivarenses en el manglar surgió de Riverside y su marido Edgar; sin embargo las herramientas que traje como base para el procedimiento propuesto les resultaron peculiares. Cada vez que mostré el mapa de la isla Zapotal noté la extrañeza con que cada compañera lo observaba, como si no reconocieran su isla, su río, sus manglares en esa pieza de papel impreso. Y es que, como sostienen los Iconoclasistas:[56]

> 'El mapa no es el territorio': es una imagen estática a la cual se le escapa la permanente mutabilidad y cambio al que están expuestos los territorios. El mapa no contempla la subjetividad de los procesos territoriales, sus representaciones simbólicas o los imaginarios sobre el mismo. Son las personas que lo habitan quienes realmente crean y transforman los territorios, lo moldean desde el diario habitar, transitar, percibir y crear (Risler y Ares 2013, 8).

El mapa no tiene una cartografía detallada, ni cómo contener la complejidad del manglar, pues el territorio cambia mucho según la marea, y ésta alcanza su máximo y mínimo cada ocho horas. Así, en los mapas, que están fijados en marea baja, hay islas que parecen ser parte de tierra firme, hay brazos de ríos que pueden hasta ser navegables en marea alta que no aparecen en la imagen.

[56] Colectivo que desde el 2006 elaboran proyectos combinando el arte gráfico, los mapeos creativos y la investigación colectiva. En 2008 comienzan a experimentar con herramientas cartográficas en espacios de trabajo colectivo a realizar procesos de investigación colaborativa sobre los territorios. Mediante la activación de dispositivos gráficos y el diseño de herramientas, estimulan la reflexión crítica para impulsar prácticas de resistencia y transformación.

Esto que fue interpretado por los isleños como errores u omisiones, responde más bien a que son precisiones de información que no resultan útiles para el fin para el que se desarrollaron estos mapas: “Los mapas son representaciones ideológicas. La confección de mapas es uno de los principales instrumentos que el poder dominante ha utilizado históricamente para la apropiación utilitaria de los territorios” (Risler y Ares 2015, 28). Esas islas o brazos de río faltantes resultan relevantes para los habitantes de Bolívar, pero no para el capital o el Estado, pues no hay posibilidad de explotación de recursos a gran escala. La escala del detalle del mapa corresponde con sus auspiciadores.

Otro asunto previo a poder proceder con el mapeo, fue que en los mapas no figuran de manera actualizada y veraz la cantidad de piscinas camaroneras existentes en el territorio, invisibilizando la verdadera dimensión de la depredación del ecosistema. Este supuesto olvido o desactualización, resulta también funcional a la alianza que por décadas los ambientalistas denunciaron, entre el Estado y el empresariado camaronero. Como afirman los expertos en mapeos colectivos:

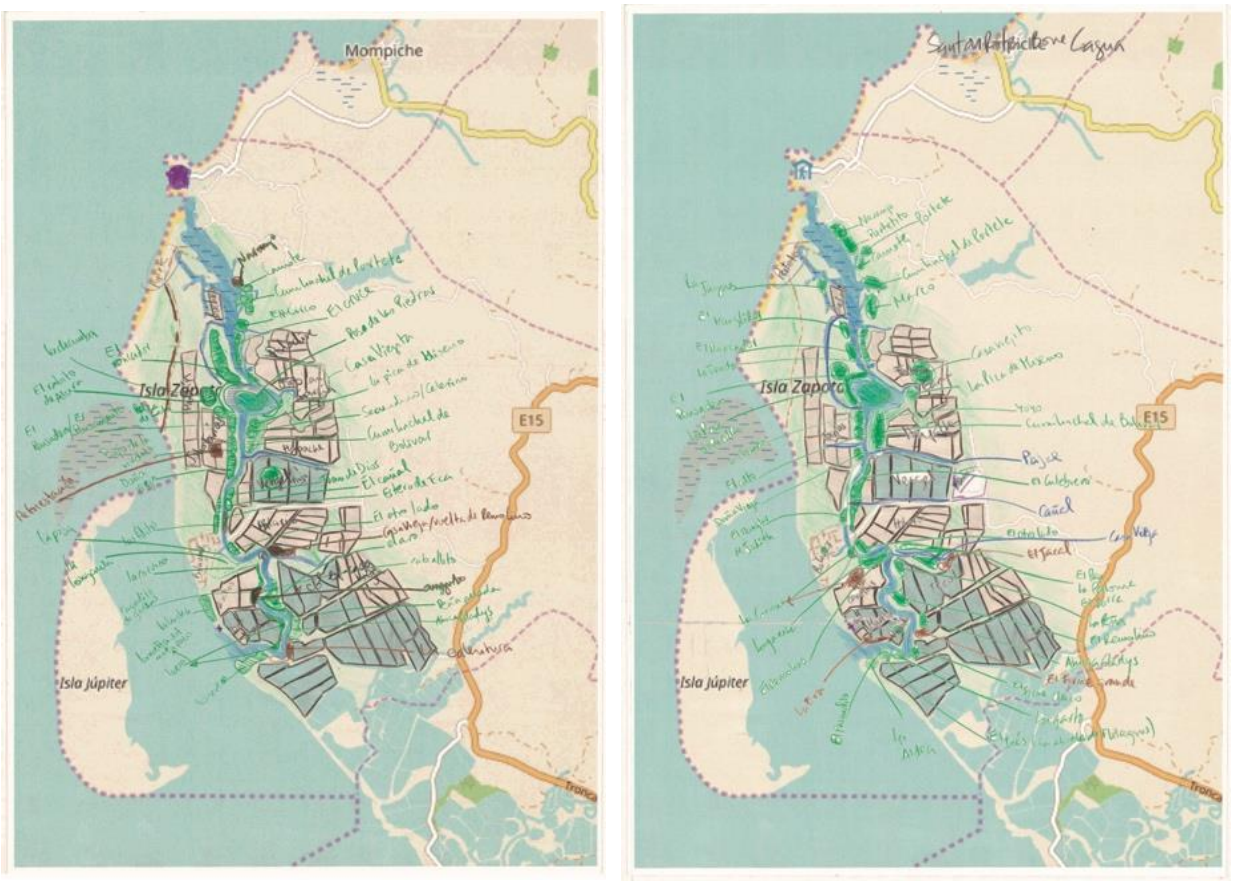
> (...) los mapas que habitualmente circulan son el resultado de la mirada que el poder dominante recrea sobre el territorio produciendo representaciones hegemónicas funcionales al desarrollo del modelo capitalista, decodificando el territorio de manera racional, clasificando los recursos naturales y las características poblacionales, e identificando el tipo de producción más efectiva para convertir la fuerza de trabajo y los recursos en ganancia (Risler y Ares 2013, 5).

Entonces, hay una distancia entre el mapa diseñado desde los poderes hegemónicos, y el que cada bolivarense ha construido en su mente a partir de habitar y recorrer el territorio. No se hallaban con el mapa oficial, las dimensiones no les hacían sentido, resultaba notorio que no era una imagen con la que estuvieran familiarizados, o que hubieran consultado frecuentemente antes. Con lo que confirmamos como “los relatos y cartografías “oficiales” son aceptados como representaciones naturales e incuestionables pese a ser el resultado de las “miradas interesadas” que los poderes hegemónicos despliegan sobre los territorios (Risler y Ares 2013, 5).

En la superposición de mapas oficial y cultural podemos ver el detalle y la abundancia de lugares que los bolivarenses identifican como particulares y específicos. En verde los nombres de los

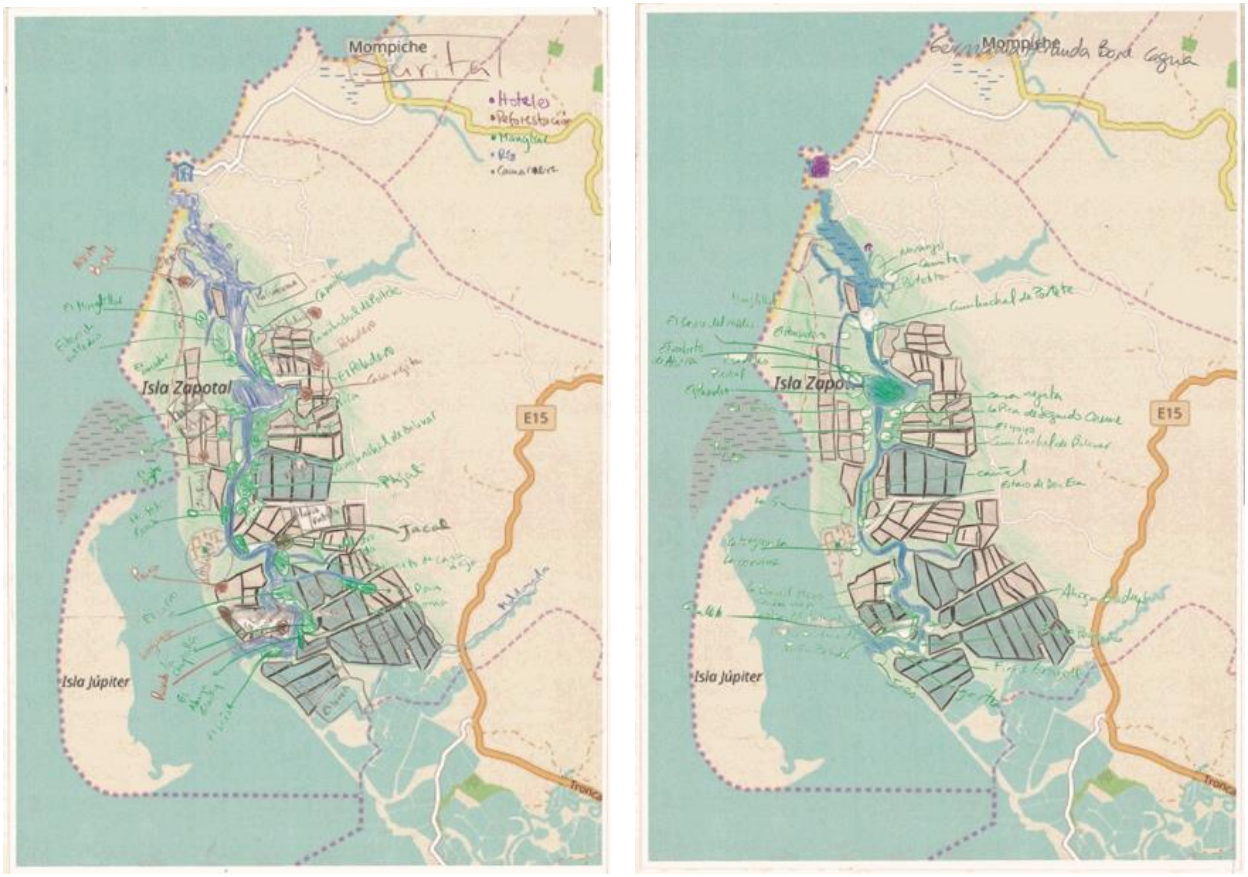
manglares naturales que aún quedan, en marrón las reforestaciones, en negro las piscinas camaroneras y el río en azul. En algunos casos, se ubicaron nombres de manglares ya extintos, en donde el mapa ahora muestra camaroneras. En otros dibujamos brazos de río donde el mapa no registra nada. El mapa actual y oficial se modifica en las manos de los que pueblan en la realidad este territorio. Se corrigen imprecisiones, y se impregna la memoria de lo que ya no está más allí. El espacio acumula tiempo y es eso lo que se rescata en este ejercicio.

Mapas 10 y 11. Realizado por Reverside Castillo y padres; y mapa realizado por Santa Bone superpuestos al mapa base



Fuente: Trabajo de campo

Mapas 12 y 13. Realizado por Sara Cheme; y Germania Bone superpuestos al mapa base.



Fuente: Trabajo de campo

Además, comprendimos que la abstracción cenital que supone leer un mapa es básicamente un adiestramiento urbano-occidental, expandido con la uniformización de la educación formal, y luego exponencialmente con la proliferación del *Googlemaps*. Pero en el manglar no es un ejercicio habitual consultarlos, además que no resulta orgánico al punto de vista humano; allí el territorio se conoce recorriéndolo, y familiarizándose desde la frecuencia de esos recorridos. Así es como ellos reconocen el territorio, un mapa oficial les resultaba extraño, ajeno.

Sin embargo, luego de adaptarse, se lo apropian y corrigen en éste las inexactitudes que encuentran, pudiendo finalmente aplicar el «mapeo» como una práctica, una acción de reflexión en la cual el mapa es sólo una de las herramientas que facilita el abordaje y la problematización de territorios sociales, subjetivos, geográficos (Risler y Ares 2015, 29). Así procedieron a circular

las áreas según como ellos las diferencian, y el mapa comenzó a detallarse al punto que su escala resultaba muy lejana.

El resultado final es una cartografía bastante detallada del territorio como espacio social que los bolivarenses conocen, con los pocos manglares que quedan en esta zona, y la dimensión que estos tienen para ellos. Hemos volcado todo lo compartido en un mapa digital a partir de marcar cada lugar con una aplicación libre de geo referenciación que ingresa la información en *GoogleMaps*. Es posible ver el trabajo en proceso de lo que será una infografía interactiva del 'mapa cultural' del manglar en este enlace.[57]

Muchos de los lugares que se mencionan en esta cartografía ya desaparecieron por la acción depredadora de la industria camaronera. Esto ha ocasionado que en el uso cotidiano de este mapa mental, los nombres más antiguos se actualicen con los de las piscinas que ahora ocupan el lugar de lo que fuera manglar hace un par de décadas.

2.3 Los nombres propios y la memoria colectiva territorializada

Desde las embarcaciones que recorren los canales, el manglar parece un laberinto verde. Un ojo no avisado no podría distinguir el mangle del manglillo, una zona natural de una reforestada, ni calcular con precisión que tan jóvenes o viejos son los mangles de cada sector.

Fotografías 82 y 83. Canal con manglar reforestado de 10 años, y vista frontal de mangle de dos años.
Fuente: Trabajo de campo

[57] https://www.google.com/maps/d/u/0/edit?hl=es&fbclid=IwAR0I_m7lyAZ7PHwtJuCJsSIL6-Xa7PIhM91tAr0b3FX0xy7U4ZN_GpEql5o&mid=1c-V2UZp8_FLDQ-oC-Kx97nEUKJtkFG0h&ll=0.4618262278780634%2C-80.042196211900 87&z=16

Todo esto lo deducen fácilmente las concheras y los habitantes del manglar, pues procesan orgánicamente esa información, con base a su conocimiento del ecosistema.

> Mira, esta es una reforestación, y ya a partir de aquí el manglar es natural ¿Ves los árboles grandes? Yo era niña y ellos ya eran árboles. Estos árboles cuentan historias. Nosotros nos metíamos y hasta nos perdíamos, nos encontrábamos con la Tunda,[58] por ahí para adentro.[59]

La mirada entrenada que permite notar estas características es la que va dotando de especificidad a cada lugar. Así, gracias a las explicaciones detalladas brindadas por ellas y los niños concheros, y con el transitar recurrente por estos mismos espacios, se nos van haciendo familiares, y poco a poco, el mapa cultural del manglar se va haciendo visible a nuestros ojos.

Y con él se revelan historias, creencias, la idiosincrasia, el sentido del humor, y la memoria colectiva activándose bajo nuestros pies. En apenas ocho kilómetros y medio de canal llegamos a contar hasta 49 lugares con nombres específicos, además de los nombres para los canales pequeños. De todos ellos, seleccionamos los que mejor ilustren lo mencionado líneas arriba.

2.3.1 Nombres descriptivos

Son las zonas del manglar llamadas según características geográficas, o elementos resaltantes:
a. El cumilinchal de Bolívar / de Portete: El cumilinche es un ave tan grande como un ganso, cuyos polluelos demoran mucho en aprender a volar. En tiempos anteriores, cuando se practicaba aún la caza para la consecución de carnes, los hombres iban a conseguir estos polluelos que eran fáciles de atrapar. A lo largo del canal que forma la isla Zapotal, hubo dos criaderos de cumilinche, uno cerca de la comunidad de Bolívar, y el otro más al norte, casi llegando a la comunidad de Portete.

b. La posa de piedras: Hay un momento en que el río se vuelve más ancho y menos hondo, y en la marea baja se hace imposible cruzar. Cuentan que antiguamente en ese mismo lugar, en la

[58] La Tunda es un ser mítico que habita los manglares de toda la bio region del Chocó, que hechiza a niños y adultos y los hace perderse.
[59] Reverside Castillo, declaraciones en recorrido con registro fotográfico, audiovisual y de georreferenciación por los canales de la isla Zapotal en abril 2019.

bajamar se formaba una profunda posa de piedras donde quedaban atrapados los peces del río, y se solía ir a pescar con atarraya. Hoy esa posa ya no existe, la construcción de piscinas camaroneras afectó la formación natural del cauce.

c. El pensadero: En la entrada de la zona donde aún queda un área amplia de manglar, es común ver más de una lancha estacionada en las orillas. En ese punto, las concheras suelen detenerse a pensar qué rumbo tomar, pues hay que calcular que otras personas también están conchando cerca (aunque no puede verse dónde exactamente), o que otros pueden haber recolectado en días anteriores, dejando ese punto sin conchas adultas para recoger. Al ser lugar de llegada y de pausa para decidir, es también lugar de encuentro.

d. Cagadito de Garza: La zona del manglar donde habitan las garzas en bandadas, rica en conchas, pero también cubierta de sus heces. Entrar a conchar allí es fructífero, pero supone un nivel de resistencia alto a los olores y la buena suerte que puede caer desde lo alto en cualquier momento.

c. El culebrero: Es una parte del manglar conocido por ser nido de serpientes, donde muchas personas han tenido encuentros nada gratos con esta especie.
Vemos en estos ejemplos cómo en el mapa cultural del manglar de Bolívar, se guarda también la memoria del territorio mismo, y una descripción de cómo la vida no humana aún tiene algunos espacios propios.

2.3.2 Nombres que guardan historias

Estos podemos clasificarlos en:

a. Seres míticos y hechos mágicos

- La tunda: Hace aproximadamente 30 años, cuando una joven Reverside entró a conchar sola en un área silenciosa del manglar, tuvo que huir de la Tunda, “La tunda es una visión que se robaba a los niños, y entonces nosotros encontrábamos el rastro de la tunda en los manglares. Miedo nos daba” (Reverside Castillo).

Adalberto Ortiz, en su publicación de cuentos basados en la cultura popular ecuatoriana "La entunada y cuentos variados", resume así la diversidad de versiones e imaginería sobre este misterio:

> 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 el pata sola (…) la tunda es el ánima en pena de una viuda filicida (…) la tunda es inmunda (…) No se sabe a ciencia cierta (…) No se sabe (…) Sea lo que fuere la tunda gusta de llevarse a los niños selva adentro, transformándose previamente en figuras amables y queridas para ellos. Con engaños diversos los atrae hábilmente y los "entunda" (Ortiz 3, 1971).

La tunda es un ser mítico conocido en toda la zona de manglares de Esmeraldas en Ecuador, y más al norte, en el chocó colombiano. En el cuento de Ortiz, el río describe detalladamente a la tunda:

> (…) el río nos contestó, entre murmullos y reflejos, que la tunda huye de las aguas profundas y que más bien prefiere los arroyos donde puede coger con sus peludas garras, camarones y pececitos que obliga a comer crudos a sus víctimas hasta ponerlos pálidos y murichentos. El río nos dijo también que la tunda tiene la sucia costumbre de tirarse ventosidades en el rostro de los niños secuestrados, para atontarlos y hacerles perder la memoria (Ortiz 1971, 5).

La tunda ya no ronda los alrededores de Bolívar, la zona donde acechaba a los niños fue destruida para construir piscinas camaroneras.

Fotografías 84 y 85. Vista de piscinas camaroneras desde el canal, hectáreas que antes eran manglar.
Fuente:Trabajo de campo

- El Roncador: Hace mucho, antes de las lanchas a motor y las lociones repelentes, en los tiempos del canalete y el sahumerio para espantar los mosquitos, las concheras estaban en su trabajo cotidiano, cantando y conchando, cuando escucharon un ruido grave y seco venir de las profundidades del manglar. Todas guardaron silencio, y nuevamente "roncó el manglar. Fue un ruido ronco, un ruido extraño. De ahí salieron todas asustadas, y por eso le pusieron el roncador. Y después las compañeras tenían miedo de meterse a conchar, aunque este manglar genera bastante concha" (Reverside Castillo).

En este caso no hay un ser mitológico concreto, sino que es el mismo manglar al que se le confiere una dimensión mística, en una visión animista. El manglar es un ser en unidad, capaz de emitir un sonido y vibración con la intención de espantar a los humanos. En todos los casos, vemos cómo la mitología es también una forma de habitar, de ser parte de un territorio.

b. Anécdotas y reconocimientos

- El ahoga Gladys: La señora Gladys, la tía de doña Tania, tuvo la mala suerte de casi morir ahogada en una curva profunda del canal principal cuando era niña. Por eso al manglar que crece en esa misma curva se le conoce en relación a ese tenso episodio.

- El rabito de Elsira: Cuentan que doña Elsira gustaba de conchar siempre en un mismo lugar, y en solitario. Cuando llegaba al pueblo, y la gente le preguntaba cuánto había recogido, ella decía que solo un rabito, es decir, poca cantidad de conchas. Pero siempre volvía al mismo lugar y nunca quería que nadie la acompañara. Por eso hoy, que doña Elsira ya no vive, ese lugar al que peregrinaba lleva su nombre.

- El bajo de la viudita: Dicen que una noche de aguaje (marea alta) regresaban de una fiesta en su canalete una pareja de casados. Por asares del destino el canalete se volcó, y el esposo, que venía pasado de tragos, se ahogó. Su mujer tan solo logró rescatar el cuerpo inerte y llorarlo en la oscuridad. Por eso ese paso recuerda en su nombre este triste episodio.

- La pica de Miseno: Miseno fue un abnegado vecino de Bolívar, que se llevó sólo el trabajo de talar el denso mangle para habilitar un canal auxiliar transversal al principal, para poder ingresar

a zonas del manglar de inundación navegable pero sin claros para avanzar. En reconocimiento a su trabajo, ese canal, o pica, mantiene el recuerdo de quien abrió camino.

Gladys, Elsira, Miseno, Galo, entre otros, y sus historias, casi todos fallecidos ya, permanecen en la memoria colectiva, a partir del nombramiento cotidiano de estas áreas. Siempre quien escuche por primera vez cada nombre preguntará la razón, y el relato volverá a contarse.

2.4 La cartografía y el mapeo como herramienta de investigación

Según la cartografía oficial los manglares son anónimos y uniformes, en cambio los bolivarenses tienen un nombre particular para cada islote o segmento del estuario. Esta aplicación colectiva y crítica del mapa logró generar espacios de intercambio "para la elaboración de narraciones y representaciones que disputen e impugnen aquéllas instaladas desde diversas instancias hegemónicas (Risler y Ares 2015, 28). Los mapas resultantes dan cuenta de la diversidad de lugares y las especificidades de cada uno.

La cartografía y el mapeo en su aplicación participativa, permiten plasmar en esas imágenes más que solo información, se convierten en "un dispositivo" que construye "conocimiento, potenciando la organización y elaboración de alternativas emancipatorias" (Risler y Ares 2015, 29-30). En su ´mapa cultural´, los bolivarenses también reconocen la memoria colectiva que el territorio contiene, y la reactualizan y reivindican.

El mapeo como ejercicio colectivo resultó enriquecedor, pues las miradas se complementan sumando los conocimientos individuales del territorio, pero también distintos tiempos según la generación a la que pertenecen las participantes; pudiendo conocer así cómo el mismo territorio va mutando y con él la forma en que la gente lo nombra y lo habita colectivamente: "la construcción de un mapa constituye una manera de elaborar relatos colectivos en torno a lo común, monta una plataforma que visibiliza ciertos encuentros y consensos sin aplanar las diversidades, pues también quedan plasmadas" (Risler y Ares 2013, 8).

Este ejercicio dejó reflexiones y curiosidad en las compañeras y sus familias. Pudieron certificar, desde la oficialidad de lo que representaba el mapa, el nivel de depredación de su ecosistema, al

tiempo de comprobar cómo se mantiene aún hoy la complicidad Capital-Estado en perjuicio de la población. Pero también revaloraron sus saberes, al poner en perspectiva su conocimiento con respecto a su territorio y su forma de vida integrada a éste. Así entendimos cómo el trabajo de mapeo "es un modo de producir territorio, pues es a partir de la institución y renovación de las formas espaciales y los mecanismos de percepción del tiempo que nutrimos y proyectamos nuestro accionar" (Risler y Ares 2015, 31).

Finalmente, pensamos que, en este proceso, los participantes rescataron una memoria que venía pasando desapercibida o siendo infravalorada, y afirmaron su sentido de identificación con el territorio que habitan: en ese sentido aprendimos cómo el mapeo colectivo "es un proceso de creación que subvierte el lugar de enunciación para desafiar los relatos dominantes sobre los territorios, a partir de los saberes y experiencias cotidianas de los participantes" (Risler y Ares 2013, 12).

Reflexiones finales

1. Territorio e identidad

1.1 Percepción del entorno, relación con el manglar

"El manglar para nosotros ha sido todo. Ha sido nuestra vida, nuestro hogar, es una historia inolvidable e incomparable"[60]

Según Tim Ingold, la totalidad "organismo más individuo" es una totalidad indivisible, pero "no encerrada en sí misma, sino un proceso en tiempo real: un proceso de crecimiento o desarrollo" (Ingold 2002, 20). Citando a Bateson, Ingold amplía esta idea, entendiendo a la mente "como inmanente en todo el sistema de relaciones entre el organismo y el medio ambiente en el que los humanos estamos necesariamente imbricados" (Ingold 2002, 17). Es decir, no observamos el mundo exterior desde un apartado interior, no hay adentro y afuera, o mejor dicho, es adentro como es afuera, el cuerpo individual es un prisma, no marca una frontera. Por eso es que la identidad de las concheras de Bolívar y sus hijos y nietos no puede pensarse como algo a parte de su forma de vida, de su relación con su entorno natural, de su actividad diaria de concheo. El autoreconocerse como "gente del manglar" tiene un sentido más que simbólico, es físico, palpable, material; su cotidiano, su cuerpo, su economía, las lógicas sociales que de esta deriva, todo está atravesado por el ecosistema en y del que viven directamente.

Sabemos que la mente procesa lo que los sentidos perciben del mundo exterior desde patrones interiores preexistentes. Lo que plantea Ingold para terminar de disolver las fronteras entre mente y naturaleza es que "los mecanismos neurológicos que sustentan la comprensión mental del mundo son parte del mismo mundo que se aprehende" (Ingold 2002, 17) y esto mismo es lo que ocurre con la actividad del concheo como forma de vida. Siguiendo a Strauss, sostiene que esto solo puede realizarse de manera sinérgica: "solo puede hacerse tanto como la mente, el cuerpo al que pertenece la mente, y las cosas que el cuerpo y la mente perciben, son partes integrales de una y la misma realidad" (Strauss en Ingold 2002, 17).

[60] Reverside Castillo, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018.

Ese proceso es el que va alimentando la percepción que tienen las personas sobre un entorno del cual hacen parte y con el cual están en constante relación. Un recién llegado a un entorno, con una experiencia de vida distinta, con una percepción formada en otro entorno, tendrá una lectura totalmente diferente del mismo.

1.2 El padre proveedor y protector

> Y nos hacía falta la figura paterna, pero teníamos padre, más que padre, teníamos manglar. Teníamos todo, económicamente no sufrimos.[61]

En esa línea de reflexión, es interesante ver cómo, de los varios términos con los que las concheras de Bolívar describen el manglar, todos son cálidos, cercanos y denotan un vínculo estrecho de cuidado, 'hogar' es uno de ellos, 'padre' el segundo más usado. Para Ingold, el uso de esta metáfora primaria está guiado por "la noción de que el medio ambiente le da a la gente el lugar de la vida, no a cambio de una conducta apropiada, sino de manera incondicional" (Ingold 2002, 43).

La percepción vinculante del humano con el entorno ocurre como seres-organismos en-el-mundo, no como mentes totalmente ajenas a determinada realidad intentando encontrar sentido para lo que tienen a su alrededor. Se trataría entonces no tanto de intersubjetividad sino más bien de una especie de "interagencialidad", confiriendo al entorno agencia, la de formar la mente y el cuerpo del ser-organismo que lo percibe:

> Hablar del bosque como padre no es, entonces, modelar las relaciones de objeto en términos de intersubjetividad primaria, sino reconocer que, en la raíz, la calidad constitutiva de las relaciones íntimas con componentes no humanos y humanos del entorno es una misma. (Ingold 2002, 48).

Y estas formas de percepción vinculante están íntimamente ligadas a las formas de vida que de ellas se derivan y desde las cuales ellas se generan.

[61] Reverside Castillo, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018.

1.3 Una tradición, un oficio, una forma de vida

En la forma de vida de las gentes del manglar, puntualmente de las concheras de Bolívar, no hay dos mundos (naturaleza y sociedad), sino uno en el que coexisten humanos, animales y plantas de manera interdependiente. En este mundo unificado lo humano no consiste en una dicotomía mente-cuerpo, sino que es también un ente integrado, un "organismo-persona" cuya existencia está relacionada a las otras entidades del entorno (Ingold 2002, 47).

Ingold propone para este tipo de casos realizar un cambio de perspectiva, y pensar a "los humanos y sus actividades como parte del entorno de las plantas" (Ingold 2002, 87) . Así, si humanos y no humanos son cada cual parte constitutiva del mundo del otro, ya no se puede pensar en la sociedad como algo exclusivamente humano, apartado o en oposición a la naturaleza. La conciencia de la interdependencia entre humanos, animales y plantas nos hace comprender que hacemos todos parte de un mismo mundo que al mismo tiempo social y natural. Los seres-organismos de "todos los reinos" van formándose en "participación mutua en un único campo continuo de relaciones" (Ingold 2002, 87).

El entorno es el espacio para la reproducción de la vida, de una forma de vida que solo puede darse allí. La gente del manglar experimenta su vivencia en su entorno de una manera totalmente distinta a la de, por ejemplo, la de la ciudad. Haciendo una comparación con la vida sobrepoblada y normalizada de la urbe, Reverside Castillo consideraba que "nosotros aquí somos libres de cantar, reír, bailar y hacer lo que queremos. Y vamos al manglar y en el manglar nos dedicamos a reír a contar cachos, adivinanzas, todo lo que sea".[62]

Esta libertad, posibilitada por el entorno, ejercida en el tiempo de vida, forja un carácter diferente al que la mujer que vive parametrada por normas de habitar de hacinamiento urbano de los barrios populares a donde ha migrado parte de cada familia de Bolívar. Un carácter franco, pícaro, dicharachero, de voz firme y volumen alto, de gestualidad melindrosa y mirada directa. El manglar es un lugar particular de encuentro y recomposición para las mujeres, "es donde podemos compartir nuestras pena y alegrías. Somos más unidas cuando aquí realizamos casi todas la misma labor. Siempre conocemos la dolencia de la otra, la tristeza de la otra. El manglar

[62] Reverside Castillo, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018.

nos hace personas más solidarias"[63]. Sin la peregrinación diaria al manglar para el concheo, sin esas horas que pasan juntas y en la naturaleza, lejos de las estructuras patriarcales de la comunidad que las mantiene a cada una confinada en su casa, el sentido de colectivo y la fortaleza que trae la contención de la manada para afrontar otros aspectos de la vida, no se generaría.

1.4 La economía en/del manglar

> De un árbol antiguo que ha presidido sucesivas generaciones humanas, parece más apropiado decir que ha desempeñado su papel en la domesticación de los humanos en lugar de haber sido domesticado por ellos (Ingold 2002, 86).

En las sociedades que viven en esta relación directa con su entorno, del que son y se sienten parte, los sentidos comunes se han educado a partir de esta simbiosis. De la misma manera, el conocimiento se basa en procesos de observación para comprender cómo funciona la naturaleza, y entender cómo y cuándo intervenir para conseguir los recursos de manera sostenible. Se sabe que hay cuidados necesarios, y tiempos que respetar; la conciencia de los ciclos y de la necesidad de sostenibilidad de estos para la subsistencia, se traducen en lógicas de funcionamiento social. La consecución de los recursos no es estándar ni uniforme, depende de las capacidades de cada persona, y del temperamento del entorno. A veces se consigue, a veces no, a veces llega antes, a veces después. Por eso existen prácticas sociales que suponen un sentido necesario de redistribución del excedente individual, que asegura la subsistencia del conjunto de esa sociedad en el tiempo. Así lo explican las concheras de Bolívar:

> Con las tierras se hacia el 'cambio de brazo'. Si su cosecha estaba primera, me prestaba a mí, y cuando yo tuviera, le devolvía. Mi papá le enviaba una porción de pescado a mi tía, primo, abuelito. Al otro día había pescado el otro, y hacia lo mismo.[64]
>
> Si yo cogía más conchas, te ayudaba a completar. Así hacíamos, era un dolor dejar alguien con las manos vacías, porque entendíamos el sacrificio que ha hecho una.[65]

[63] Reverside Castillo, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018.
[64] Tania Bone, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018.
[65] Reverside Castillo, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018.

Tal vez es a esto a lo que se refiere Tim Ingold cuando dice que "la vida humana es alimentada por la fuerza de la tierra" (Ingold 2002, 84). Y es que la naturaleza no es solo un escenario o espacio donde se desarrolla la vida humana, más bien "tanto las personas como sus entornos se están creando continuamente (Ingold 2002, 87).

Ingold rescata una frase de Karl Marx que puede haber pasado desapercibida, pero se redimensiona en este contexto: "La historia en sí misma es una parte real de la historia natural, de la naturaleza que desarrollándose en el hombre" (Marx en Ingold 2002, 87). Y le agrega que es también viceversa:

> (…) el hombre desarrollándose en la naturaleza (…) Las acciones humanas en el medio ambiente se ven mejor como incorporativas que como inscriptivas, en el sentido de que están construidas o envueltas en las formas del paisaje y sus habitantes vivos a través de sus propios procesos de crecimiento (Ingold 2002, 87).

Es un enfoque que permite explicar cómo las formas de vida en/con la naturaleza generan sentidos de vida entretejidos con el territorio en el cual esta se da. Y entonces no resulta difícil comprender expresiones tan abarcadoras como: "Yo conché desde mis 8 años, con mi madre. Para nosotros es inaudito permitir que nos saquen o quiten el manglar, es permitir que nos quiten la vida".[66]

Por eso, para estas mujeres el manglar se protege y no se vende. Porque es el padre, proveedor, protector; un ecosistema generador de modos de vida, de sentidos de existencia, de prácticas culturales, tradiciones, y conocimiento. Su forma de vida está modelada desde el territorio que habitan.

1. 5 Resistir para existir

Las gentes de-el manglar le han defendido cuando éste agonizaba por la deforestación camaronera, lo han rescatado, reforestando mangle y aprendiendo a criar concha para que repoblarle. Las hijas cuidan del padre, para restituir la salud y la belleza, para continuar en el

[66] Reverside Castillo, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018.

círculo virtuoso que es el ciclo de la vida, de la forma de vida que les tocó, pero que también eligen cada día.

Como refiere Escobar, los movimientos sociales de la región afro pacífico hacen hincapié en su derecho a la identidad, territorio, autonomía política y a una visión propia de desarrollo. Se trata de movimientos que se originan en un "arraigo cultural y ecológico a un territorio. Para ellos, el derecho a existir es una cuestión cultural, política y ecológica" desplegando una "estrategia política, unas tácticas de racionalidad del posdesarrollo y de una alternativa ecológica, en la medida en que ellos expresan con fuerza y defienden discursos y prácticas de las diferencias cultural, ecológica y económica" (Escobar 2000, 130).

Ha sido en las luchas, articuladas entre comunidad, ONGs, Estado y academia, que se han ido desarrollando en el tiempo concepciones sobre territorio y biodiversidad, llegando a la comprensión de éste como "un espacio fundamental y multidimensional para la creación y recreación de los valores sociales, económicos y culturales de las comunidades" (Escobar 2000, 130).

En las mujeres de Bolívar, la inmersión diaria en el manglar para el concheo y la cocina, dan cuenta de tradiciones heredadas de sus actividades de subsistencia, y sus expresiones culturales como la música, cantos y bailes, de prácticas sincréticas identitarias. De ahí que ellas se auto identifiquen como mujeres-del-manglar (C-CONDEM, 2013). La cultura viva del manglar habitaría en sus cuerpos, su acción cotidiana, sus luchas y sus voces; y es a través de estos que transmiten las memorias de resistencia de su comunidad, sea frente a las camaroneras depredadoras, o a los programas conservacionistas intervencionistas. Territorio, memoria e identidad son entonces un eje relacional indivisible, y devendrían en argumento para la defensa de sus derechos y en estrategia para reivindicar sus luchas políticas desde la subalternidad (Garcés-Hidalgo 2016, 232).

De esta manera el manglar mantiene la forma de vida de los pueblos de la franja costera del pacífico ecuatoriano, que se desarrollan en gran medida de manera autónoma a los gobiernos centrales. Las personas que habitan el Pacífico, como lo señala el investigador Álvaro Garcés-

Hidalgo construyeron una forma de identidad a partir de una "relación *simbiótica* con el medio acuático" (Garcés-Hidalgo 2016, 230) que refleja una cultura desarrollada en interdependencia con la naturaleza, en la que el territorio es la base material para la reproducción de la misma. En el caso ecuatoriano la intervención del Estado en los últimos años se condice más con una visión de izquierda modernizadora "dejando de lado la potencialidad de la visión autonómica y comunal, articulada por un número de organizaciones étnico-territoriales de la región" (Escobar 2016, 3- 4). Escobar entiende que una visión constituye una cosmovisión que "construye un mundo" (Escobar 2016, 3), como la visión de mundo de las concheras de la Asociación Virgen de las Lajas, de Isla Bolívar del Cantón Muisne con relación al ecosistema manglar que habitan, que es la base física para la reproducción de todas sus prácticas y de la vida en comunidad, sino también el espacio en donde confluyen sus dinámicas sociales relacionadas con el ecosistema manglar.

Pensando en otro Pacífico posible, Escobar plantea la necesidad de un diálogo de visiones en horizontalidad, que prevenga de imposiciones desde instituciones hegemónicas, y resguarde el derecho de toda comunidad de "diseñarse" a sí misma. Una "bio-región pluriversal" en la que quepan muchos mundos, pensados para una "productividad otra: una productividad para la vida" desde una "perspectiva interétnica e inter-cultural, fundamentada en el respeto por la integridad de los territorios colectivos y la biodiversidad" (Escobar 2016, 11). A esto Escobar le llama el "giro biocéntrico" en contraposición al agónico antropocentrismo hegemónico. Estas concepciones son las que consideramos que las concheras de Bolívar defienden desde la práctica-en-territorio, y como actoras protagonistas de este tipo de propuesta, su derecho a existir desde su propia visión de vida.

Por eso también se niegan a la entrada de Socio Manglar, pues este caso es un ejemplo de cómo el Estado, desde sus políticas públicas, sigue las lógicas de la modernidad, e impone políticas desde arriba, que colocan la razón por encima de "las sensibilidades y la afectividad" (Guerrero 2011, 78); visión desde la cual "no hay espacios para el encuentro con la diferencia" (Guerrero 2011, 79).

Con Socio Manglar, viene sucediendo lo contrario a lo que se planteó en el papel, no se respetó la soberanía y modos de vida de los pueblos que viven en integración con la naturaleza, siendo esta misma entendida "como un recurso para la explotación y el dominio" (Guerrero 2011, 80).

Privatizar el ecosistema con concesiones que excluyen a la mayoría de la población del manglar, genera exclusión y pobreza, y en el largo plazo emigración, y termina por acabar con la forma de vida de estas poblaciones, que son las que saben mantener una relación vital y equilibrada con el ecosistema; que vive en y con este, y cuyas prácticas culturales, sociales y económicas, sus conocimientos y tecnologías se han desarrollado en torno a él. Una forma de vida contemporánea pero que precede a los Estados, a la modernidad, y al mercado; que generó y mantiene en resistencia procesos de organización autónomos.

2. Memoria e identidad en-el-territorio

La historia de los pueblos del manglar no está suficientemente documentada. En Bolívar, al menos, no hay una historia oficial del proceso de poblamiento de la isla ni un relato compartido por sus habitantes. De mayoría afro, se remontan a los relatos de los abuelos de los abuelos, que han sido transmitidos mediante tradición oral a las generaciones posteriores. Es la historia viva, la memoria que conforma un "marco vivo y natural en el que un pensamiento puede apoyarse para conservar y encontrar la imagen de su pasado" (Halbwachs 1995, 210). Los niños cuentan de manera vaga e imprecisa los relatos escuchados de los adultos, pero, al ser consultados, los adultos buscan mayor exactitud en las fuentes vivas, los ancianos. Los ancianos repiten y reelaboran, a la luz de una lectura desde su presente, sus recuerdos y los relatos que recuerdan haber escuchado de sus mayores, que son apropiados luego por adultos y niños, e integrados en sus propios relatos de origen en el territorio.

Así las memorias individuales de cada isleño han ido nutriéndose de las construcciones narrativas precedentes. Aunque de alguna manera no resultan totalmente ajenas, pues al ser vivencias de sus familiares, padres y abuelos, están "en relación con los hechos que constituyen (su) pasado" (Halbwachs 1995, 211).

2.1 Memoria sin historia, identidad en vaciante

En Isla Bolívar, las mujeres mayores de la Asociación Virgen de las Lajas están preocupadas porque su legado desaparezca. Son pocas las que conservan recuerdos propios de los inicios de la organización y lucha en defensa del manglar; por eso buscan la forma de que esto "no se pierda, no quede solo en nuestras cabezas, y se vaya con nosotras"[67]. Desde su cuestión concreta y su praxis, estas mujeres estuvieron abiertas a contar esos pasajes de sus vidas personales (Portelli 1985) buscando continuidad, más allá de ellas mismas. Quieren que esa información se sume a la memoria colectiva de su comunidad. La preocupación de las veteranas viene de la mano con la conciencia de un desinterés de los más jóvenes por los procesos que les aseguraron (por ahora) los territorios que habitan.

En este caso hay una resistencia al olvido en este subgrupo etario de la asociación de la isla; entonces, podemos decir que hay una memoria que aún persiste. Las historias de lucha en defensa del manglar, contadas por sus protagonistas, tienen una riqueza que ninguna crónica historiográfica podría recoger. Especialmente porque, en este caso, son un grupo que se ha rebelado a las políticas diseñadas desde el Estado, el historiador oficial. Estos relatos constituyen memoria colectiva.

En este caso, la defensa del territorio que se dio contra las camaroneras va resultando cada vez más relevante visto en perspectiva: ante la amenaza de privatización que sobrevino con Socio Manglar, fue el sentido de pertenencia al lugar -desarrollado en esas primeras luchas- lo que permitió la resistencia de estos últimos años contra esa política estatal.

La "crisis de memoria se encuentra asociada a una crisis de identidad" (Kansteiner 2007, 34). Y esto es lo que perciben las miembros de la asociación Virgen de las Lajas. Es por eso que en Isla Bolívar viene ocurriendo un proceso que podría entenderse como de reacción, pues "la memoria adquiere valor allí donde la identidad se problematiza (Kansteiner 2007, 34). La preocupación por fortalecer la identidad de los isleños a partir del relevamiento de las gestas libradas anteriormente en defensa del manglar tiene relación con que "la atención a la identidad realza el valor de uso, político y psicológico, de las memorias colectivas" (Kansteiner 2007, 34).

[67] Santa Cagua, entrevista realizada por la autora en Bolívar en agosto 2018.

Compartir estas memorias puede contribuir a revalorar la pertenencia al grupo, y robustecer la organización social de la comunidad, en previsión de futuras amenazas.

Lograr que sean apropiadas por las nuevas generaciones es, pues, no solo deseable, sino estratégico. Tal como refiere Nancy Wood sobre lo que llama memoria pública, esta "testifica una voluntad o deseo por parte de algún grupo social o de una configuración de poder, de seleccionar y organizar las representaciones del pasado de tal modo que sean aceptadas por los individuos como propias" (Wood en Kansteiner 2007, 36).

2.2 Factores para la persistencia de la memoria

Luego de tres meses de trabajo de campo, repartidos en varias visitas de 15 a 20 días cada una, a partir de nuestro habitar en Bolívar, de compartir con las concheras su cotidiano y de las dinámicas y actividades propuestas y llevadas a cabo con ellas y sus hijos y nietos, podemos encontrar varios factores que se interrelacionan para producir memoria:

La **tradición cultural** que enmarca las representaciones del pasado isleño, está relacionada a las actividades de recolección de concha y pesca, de la que viven las mujeres de la asociación, y la mayoría de los miembros de la comunidad; y en el modo de vida íntimamente ligado al ecosistema, dependiente de las mareas, la lluvia, el calor, el ciclo de crecimiento del manglar y sus especies, etc. Las creadoras de memoria, en este caso las mujeres de la asociación Virgen de las Lajas, que viven y habitan el territorio desde su identidad conchera. Y los consumidores de memoria son las nuevas generaciones, que heredan la actividad del concheo, y la identidad en-el-territorio que de esta deriva. Incluso si no se dedican a ello, se identifican con la vida en el territorio, y el sentido de pertenencia a éste. Podemos observar en estos casos cómo se interceptan y yuxtaponen la memoria de la experiencia vital individual con la del grupo.

Los niños y jóvenes de la isla han asimilado mucho de los estilos de vida urbanos por los que se han visto influenciados, y aspiran a "salir adelante con la educación", dejando las actividades de recolección y pesca artesanal. Y, aunque desde una mirada superficial, se perciba cierto nivel de alienación por la entrada del consumo de mercado y la modernidad, no necesariamente piensan

en migrar a las ciudades, sino más bien en implementar albergues o invertir en lanchas de paseos por el manglar para el turismo. Hay pues, un nivel de identificación con el territorio, de intención de permanencia en él, y de mantener un modo de vida directamente relacionado con el cuidado del ecosistema; aunque haya un giro hacia actividades económicas más rentables y menos corporalmente integradas al manglar.

Podemos ver cómo influye en este caso la memoria de la defensa del territorio como un "fenómeno colectivo que se manifiesta en las acciones y declaraciones individuales" (Kansteiner 2007, 32), y que, aunque se refiera a cuestiones del pasado, su puesta en relieve responde a intereses presentes. La impronta de la conservación del territorio como algo propio (de la comunidad y no del Estado o de particulares) que proteger para el futuro y subsistencia común permanece en los planes personales de cada uno.

Por otro lado, podemos encontrar diversas **huellas materiales de memoria cultural**: esa memoria objetivada, que se hace visible "a través de textos, ritos, imágenes, edificios y monumentos diseñados para recordar eventos decisivos en la historia del colectivo" (Kansteiner 2007, 33).

Empezando por la actividad misma del concheo, un arte que presupone una técnica corporal sumamente compleja y exigente; y que alcanza carácter ritual del y con el cuerpo, al ser una acción coordinada, en la que el grupo hace un movimiento de inmersión colectivo en un tejido arbóreo, habitándolo como un ser vivo más entre aves, peces, moluscos, crustáceos y reptiles, sumergiendo las botas y manos en el lodo a por las conchas, transitando por debajo de las raíces, caminando en equilibrio sobre ellas, oyendo el murmullo de la mar serena cerca, cantando en grupos arrullos y coplas. Son dos a tres horas diarias de sumergirse en un mundo otro, que puede llevar a estado psico-emocional particular que ha ido modelando la forma de estar en el mundo de estas mujeres.

Los arrullos, estos cantos tradicionales son textos históricos vivos, llevados por generaciones desde la tradición oral-musical, que cuentan desde picarescas, escenas de la vida cotidiana en el manglar (como la descrita líneas arriba), hasta momentos clave de las luchas por la defensa del

territorio. Son expresiones de la cultura popular que funcionan como transmisores esas memorias colectivas. Pero los arrullos son cada vez menos frecuentemente cultivados en los miembros más jóvenes de la comunidad.

Los nombres con los que los bolivarenses identifican cada zona u territorio que responden a características del espacio, pero también a anécdotas o acciones de miembros de la comunidad, o a hechos ocurridos allí. En los nombres se guardan esas memorias y se mantiene vivo el recuerdo de vecinos más antiguos que ya fallecieron.

Finalmente, **los relatos de la memoria de las luchas** inciden en las representaciones que tienen los miembros de la comunidad de Bolívar sobre su propia identidad, y sobre el territorio al cual estas se refieren. Son, en sí mismas, representaciones históricas, que, en tanto tales, "son negociadas, selectivas, orientadas hacia el presente y relativas" (Assmann en Kansteiner 2007, 42).

2.3 Memoria y sensorialidad

En sus reflexiones sobre la memoria, Kansteiner rescata la afirmación de Daniel Sherman quien sostiene que "la vista es el único sentido lo suficientemente poderoso para tender un puente entre quienes disponen de una memoria enraizada en la experiencia corporal y aquellos que, careciendo de tal 'vivencia', no obstante, buscan compartir dicha memoria" (Sherman en Kansteiner 2007, 39). Pero pensamos que habría que ampliar esta afirmación, entendiendo la imagen no sólo en su sentido físico, incluyendo la imagen en un sentido más amplio, figurado.

También habría que decir que el oído (desde la musicalidad) es también un gran transmisor de la memoria colectiva. Recordar no es un ejercicio meramente mental-mecánico, sino que pone en juego todos los sentidos y sentimientos. Se recuerda desde el cuerpo entero, la emocionalidad y la imaginación: el concheo despierta la memoria física, el cuerpo recuerda no sólo lo aprendido en el pasado de la vida que alberga hoy, sino que activa una memoria de la especie que se remonta a tiempos de la caza y la recolección. Los arrullos remueven emociones desde la voz y el oír, estimulando una memoria sensible. Los relatos del pasado generan imágenes mentales en quienes los escuchan, componiendo un imaginario vívido en jóvenes y niños que no las vivieron.

Por eso, además de visualidad, la experiencia de esta investigación nos ha llevado a pensar en la sensorialidad como vehículo de la memoria.

Anexo 1

Poemas y Arrullos

Arrullos y cantos compuestos por Tania Bone:

Dolor de ser conchera

Sí es que se padece en esta vida ingrata
Los pobres ya no tienen a donde trabajar (bis)

Si esos camaroneros dañaron los manglares
Por eso no hay especies, solo hay necesidad (bis)

Roguemos a Dios que vuelva a crear los manglar
Para coger la concha, cangrejo en cantidad
Para coger tasqueros, también churupiacuil
Así tener trabajo y poder sobrevivir (bis)

Adaptación de vals Cholo Soy, a Conchera Soy

Conchera soy, y no me compadezcan
Si estas son especies que dan los manglares, y los camaroneros no se han dado cuenta
Que nos han quitado la luz de la vida, que Dios nos brindó
El sustento diario, con honestidad
Y dicen los ricos, que poseen dinero, que todo lo tienen con facilidad.

Si el rico mirara la ley de la vida que Dios nos brindó
él no se creyera más útil que el pobre y no nos trataran con tanta crueldad,
A Dios le rogaran como ruega el pobre con necesidad
Que Dios no de fuerza para seguir en la lucha y defender el manglar.

Y entonces qué quieren, qué quieren que haga?
Que me ponga alegre como en día de fiesta

Mientras los manglares se están terminando.
Quieren que la risa me ensanche la cara, como tonta
Si hasta los gobiernos negociaron el manglar.
Conchera soy, y no me compadezcan.

Si el rico mirara la ley de la vida que Dios nos brindó
él no se creyera más útil que el pobre y no nos trataran con tanta crueldad,
A Dios le rogaran como ruega el pobre con necesidad
Que Dios no de fuerza para seguir en la lucha y defender el manglar.

Tristeza del Manglar

Qué triste ha sido vivir sin el manglar (bis)
Que los camaroneros lo quisieron talar
Y ahora nos queda a todos los concheros
Luchar, luchar! y volver a reforestar (bis)
Se perdió la alegría que el antepasado nos dio (bis)
Y ahora nos queda hacer sentir el dolor
A los camaroneros que han dañado el manglar (bis)

Poema y canciones compuestos por Reverside Castillo:

Los Concheros de mi Pueblo

I
Cuando baja la marea y el sol
Comienza a brillar, los guerreros
De mi pueblo comienzan a faenar.
Arrastrando la canoa y
Alistando el canalete, comienza
el día de trabajo
para mi Muisne su gente.
II

Quiero contar con esmero lo precioso del manglar
Allí encontramos especie
Sustento de la humanidad.
Lo hago con mucho amor y
Con mucha gallardía,
El manglar para nosotros
Representa nuestras vidas.
III
El que no tiene dinero
Tampoco tiene comida
Tenemos la solución
Vamos a buscar la vida
Esa vida la encontramos en el manglar.
Hay dinero en el bolsillo
Y comida en cantidad.
IV
Grandes canastos llevamos
Pañoletas y el humero
Para ahuyentar a los moscos
Y conchar con gran esmero.
Largas vaciantes bogamos
Para encontrar el sustento
Pero todos los muisneños
Así vivimos contentos.
La canoa, el canalete y
El achicador nunca falla
Y para traer pescado
Llevamos nuestra atarraya.
V
Los que compran el producto
Que se coge en el manglar

No conocen el sacrificio
Y nos estafan sin piedad.
Los peligros del manglar
Están siempre a flor de piel
Hay diferentes animales
Que la muerte nos hacen ver.
Pero nosotros nos vamos
Sin importar el peligro
Recordando que buscamos el
Sustento de nuestros hijos.
VI
Concha el hombre, la mujer y
También conchan los niños.
Esa forma de trabajar
Muestra de mucho cariño,
Los niños de siete años
Reunido en en el manglar
Para llegar en la tarde
Y lo exploten sin piedad.
Esa es la cruel realidad
De los que se creen de sangre
Noble comen siempre lo mejor
Pero explotando a los pobres.
VII
El rico con su sonrisa
Tiene forma de atrapar al pobre
Con su producto
Cuando viene del manglar.
Le exijo a la autoridad
Porque también forma parte de
Esta cruel explotación

Que somos manipulados,
Ahora yo les digo,
Basta ya de humillación
A defender nuestros derechos
Muisneños de corazón.

Hasta cuando

Dizque a los camaroneros ya también les quieren dar
Una parte de los manglares pa que tengan potestad
Y a nosotros como pobres qué también nos va a quedar?
Si es que no tenían orden, no dejaban trabajar
Hasta cuando, ay hasta cuando por favor
Hasta cuando, le hacen daño a los pobres del Ecuador (bis)

El manglar empleó a la gente que nadie podía emplear
Que ninguna compañía hizo lo que hizo lo que hizo el manglar
En él se cogían especies, especies en cantidad
Entonces sí había comida, no tanta necesidad
Hasta cuando, ay hasta cuando por favor
Hasta cuando, ay hasta cuando le hacen daño a los pobres del Ecuador (bis)

Les digo a mis compañeras no dejemos de luchar
Para que esos señores nos devuelvan el manglar
Estoy segura que Cristo no nos puede abandonar
A estas hijas que luchan por su propio bienestar
Hasta cuando, ay hasta cuando por favor
Hasta cuando, ay hasta cuando le hacen daño a los pobres del Ecuador (bis)

Y a usted que no me conoce lo bello que es el manglar
De parte de mis compañeras lo la quisiera invitar
Para que ustedes disfruten de todo lo que él da

Y abajo Yamil Mahuad que quiso vender el manglar
Hasta cuando, ay hasta cuando por favor
Hasta cuando, ay hasta cuando le hacen daño a los pobres del Ecuador (bis)

Coplas Sueltas

Concha se cogía por kilo, concha se cogía por kilo
y cangrejos por montón
A venderlos a toditos, no faltaba comprador
Con orgullo los vendíamos porque los dejó el señor

Aquí me pongo a pensar, aquí me pongo a pensar
Con todas mis compañeras
No lloro de sentimiento porque nos hayan talado
La esperanza de nosotros es que están todos demandados

El que ayuda a destruir, el que ayuda a destruir
Ese no tiene perdón
Se va en contra de sus hijos, también en contra de Dios
Porque ellos bien conocen que esta es nuestra mantención
…

Yo creo que la mancha blanca no hay quien la pueda parar
Y que los camaroneros nunca más cosecharán
Es por lo injustos que han sido por nuestra comunidad
Arriba la mancha blanca que los vino a dominar

Ay compañeritos, compañeritos
Compañeros por favor
Defendamos los manglares
Que somos de FUNDECOL

Aunque a las piscinas le echen bastante cloro y limón

Pero no miren arriba que allá existe el defensor
Que ellos muy bien conocen, en él no existe traición
Señores camaroneros limpien bien su corazón

Ay compañeritos, compañeritos
Compañeros por favor
Defendamos los manglares
Juntitos con FUNDECOL

Decían los camaroneros que ellos no iban a parar
Porque ellos con su dinero compraron la autoridad
Y nosotros como pobres no tenemos a quien comprar
Pero pedimos al cielo la justicia celestial

Ay compañeritos, compañeritos
Compañeros por favor
Defendamos los manglares
Juntitos con FUNDECOL

Lista de referencias

Acosta, Misael. 1961. *Los Manglares del Ecuador*, en Revista Geográfica, T. 28, No. 54, Washington: Pan American Institute of Geography and History.

Aguirre, Gonzalo. 1957. *El proceso de aculturación*. México DF: Universidad Autónoma de México: Edición en PDF.

Albán, Adolfo. 2006. *Conocimiento y lugar: más allá de la razón hay un mundo de colores*, en *Texiendo textos y saberes*, Popayán: Universidad del Cauca.

Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Aprea, Gustavo. 2012. *Documental, historia y memoria: un estado de la cuestión.* En *Filmar la memoria, los documentales audiovisuales y la re-construcción del pasado*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Ardévol, Elisenda. 1998. *Por una antropología de la mirada: etnografía, representación y construcción de datos audiovisuales*, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares del CSIC, Perspectivas de la antropología visual*. Madrid.

Arenas, Lizbeth. 2008. *Ojos opacos Una indagación sobre la figura de la víctima en el relato fotográfico de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú*. En *Revista Chilena de Antropología Visual* N.12, Santiago.

Assmann Jan, John Czaplicka. 1995. *Collective Memory and Cultural Identity*, en *New German Critique*, No. 65, Cultural History/Cultural Studies.

Bauman, Zygmunt. 2003. *Comunidad*: *en busca de seguridad en un mundo hostil.* Madrid: España Editores.

Bayón, María Cristina. 2012. *El 'lugar' de los pobres: espacio, representaciones sociales y estigmas en la ciudad de México*, en *Revista Mexicana de Sociología 74, n.1* (enero-marzo).

Benjamin, Walter. 1936. *La Obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, en *Discursos Interrumpidos.* Edición electrónica de www.philosophia .cl/ Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

----------. 1973. *Pequeña historia de la fotografía*, en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid: Taurus.

Black, Thomas Chad. 2010. *The Limits of Gender Domination*. Albuquerque: University of New México Press.

Bonfil, Guillermo. 1988. *La teoria del control cultural en el estudio de procesos étnicos*. En *Anuario Antropológico/86*. Brasilia: Editora Universidade de Brasilia/Tempo Brasileiro.

Bongers, Wolfgang. 2010. *Archivo, Cine, Política: Imágenes Latentes, Restos y Espectros en Films Argentinos y Chilenos* Universidad Católica de Chile. Santiago.

Bourdieu, Pierre. 1999. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Bravo, Elizabeth. 2003. *La industria camaronera en el Ecuador*. Disponible en http://www.edualter.org/material/sobirania/enlace7.pdf.

Brown, Wendy. 2006. *Finding the Man in the State*, en *Anthropology of the State, a reader*; A. Sharma y A. Gupta, eds. Blackwell Publishing.

Caicedo, Marcela. 2015. *Comunidad Urbana e Industria Camaronera: Resistencias Territoriales en Muisne- Esmeraldas.* Tesis de Maestría, FLACSO-Ecuador, Quito.

C-CONDEM. 2007a. *Certificando la destrucción: Análisis integral de la certificación orgánica a la acuacultura industrial del camarón en Ecuador".* Quito: C- CONDEM.

----------. 2007b. *Evaluación y Actualización del Plan de Manejo Participativo y Comunitario de la Reserva de Manglares Cayapas Mataje: Diagnostico Socio Económico y Cultural.* Quito: C- CONDEM.

----------. 2017 *Sistema de Garantía Comunitaria, Participativa y de Confianza De Los Productos de la Recolección y Pesca Artesanales: Martin Pescador*. Quito: C-CONDEM.

Cevallos, María Belén. 2012. *Procesos de vida y procesos organizativos de mujeres populares: caminos paralelos, caminos que se cruzan, caminos que se juntan*. Tesis de Maestría FLACSO-Ecuador, Quito.

Comaroff, Jean y Jhon L. Comaroff. 2011. *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz Editores.

Conway, Jill K.; Bourque, Susan C.; Scott, Joan W. 1996. *El concepto de género*, en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*; Marta Lamas, compiladora. México: Miguel Ángel Porrúa: Programa Universitario de Estudios de Género.

Crary, Jonathan. 1990. *Técnicas del observador*. Cambridge: MIT Press.

Chaumeil, Jean-Pierre. 2009. *Primeros clichés. Las tribulaciones del doctor Crevaux en*

la Amazonia, en Pino-Díaz F. del, Riviale P., Villarías-Robles J.J.R. (dirs.), *Entre textos e imágenes. Representaciones antropológicas de la América indígena*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Denzin, Norman. 1997. *Interpretative Ethnography: Ethnographic Practices for the 21 Century*. Thousand Oaks y Londres: Sage.

Dreyfus, Hubert L. 2001. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica.* Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

EcoCiencia. 2010. *Plan de Manejo Participativo y Comunitario del Refugio de Vida Silvestre del Sistema Muisne – Cojimíes: Estudio Avifauna*. Quito: EcoCiencia.

Escobar, Arturo. 2000. *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo?*, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

----------. 2016. *Cosmo/visiones del Pacífico y sus implicaciones socioambientales: Elementos para un diálogo de visiones*, en *Foro Visión Pacífico: Territorio Sostenible*, organizado por la Revista Semana, el World Wildlife Fund (WWF), y PNUD.

Fanon Frantz (2009 (1952)). *Piel Negra, Mascaras Blancas*. Ediciones Akal S.A. Madrid

FUNDECOL. 2007a. *Censo Camaronero, plan de manejo del área protegida*. Quito: FUNDECOL.

----------. 2007b. *Historia de Muisne*. Muisne: FUNDECOL.

Garcés-Hidalgo, Álvaro. 2016. *Identidades, territorios y conflictos: Hacia una antropología contextual e histórica en el Cauca, sur de Colombia*, en *Jangwa Pana*, 15. Popayán: Jangwa Pana.

Giménez, Gilberto. 1997. *Materiales para una teoría de las identidades sociales* en *Frontera Norte* Vol. 9 núm. 18, julio-diciembre de 1997.

----------. 1999. *Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural*, en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* Vol. V, Época II, N° 9. Colima.

Gorelik, Adrián. 2008. *La aldea en la ciudad. Ecos urbanos de un debate*

antropológico. En: *Revista del Museo de Antropología* No 1. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, diciembre de 2008.

Gravano, Ariel. 2013. ed. 2015. *Antropología de lo Urbano.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Café de las Ciudades.

Greenwood, Davydd. 2000. *De la observación a la investigación-acción participativa: una visión crítica de las prácticas antropológicas*, en *Revista de Antropología Social* N° 9 Nueva York: Cornell University.

Guerrero, Patricio. 2011. *Interculturalidad y plurinacionalidad, escenarios de lucha de Sentidos: entre la usurpación y la insurgencia simbólica*, en *Interculturalidad y diversidad*, 73-100. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional.

Guha, Ranajit. 1997. *Prefacio a los Estudios de la Subalternidad*, en *Debates Postcoloniales, Una Introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Historias, Aruwiyiri, Sephis.

Halbwachs, Maurice. 1995. *Memoria colectiva y memoria histórica*, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n. 69.

Haraway, Donna. 1995. *Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, D. Haraway. Madrid: Cátedra.

Henley, Paul. 2009. *The Adventure of the Real: Jean Rouch and the Craft of Ethnographic Cinema*, Chicago: Universidad de Chicago.

Hernández, Eva. 2002. *Financiamiento del Banco Mundial a la Camaronicultura en América Latina*. Disponible en: http://archivo-es.greenpeace.org/espana/Global/espana/report/other/financiaci-n-del-banco-mundial.pdf

Hopfgartner, Kathrin. 2016. *¿Comunas en Quito?: Identidad en el marco del desarrollo urbano.* En: *Cuestiones Urbanas*, Vol.4, Quito: Instituto de la cuidad.

Ingold, Tim. 1995. *Building, dwelling, living: how animals and people make themselves at home in the world*, en *Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge*. Londres: Routledge.

----------. 1996. *The Optimal Forager and Economic Man*, en *Nature and Society*. Editado por P. Descola y G. Pálsson. Londres: Routledge.

----------. 2000, ed. 2002. *The perception of the environment*. Taylor & Francis e Library. Londres y Nueva York.

----------. 2015. *Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía*, en *Etnografías Contemporáneas* 2, 218-230. Conferencia pronunciada en la Universidad Nacional de San Martín. Centro de Estudios en Antropología (Instituto de Altos Estudios Sociales), San Martín.

IPCC. 2007. *Cambio climático 2007: Informe de síntesis*. Contribución de los Grupos de trabajo I, II y III al *Cuarto Informe de evaluación del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático*, 45-73. Disponible en: http://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar4/syr/ar4_syr_sp.pdf

Kansteiner, Wulf. 2007. *Dar sentido a la memoria: Una crítica metodológica a los estudios sobre la memoria colectiva*, en *Pasajes* 24.

Lamphere, Louise. 2001. *The domestic sphere of women and the public world of men: the strengths and limitations of an anthropological dichotomy*, en *Gender in cross-cultural perspective*, comp. Caroline Bretell y Carolyn Sargent. New Yersey: Prentice Hall.

MAE. 2010a. *Conservación de La Biodiversidad Marina y Costera De Ecuador*. Guayaquil: Ministerio del Ambiente.

------. 2011b. *Proyecto de ley orgánica de Conservación y Restauración del Ecosistema de Manglar*. Quito: Ministerio del Ambiente.

Martín Casares, Aurelia. 2016. *Introducción y Génesis y primeros Avances,* en *Antropología del Género: culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Martuccelli, Danilo. 2007. *Subjetividad*, en *Gramáticas del individuo*. Buenos Aires: Edición Losada

Mauss, Marcel. 1971, ed. 1979. *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.

Muratorio, Blanca. 2005. *Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía, historia*. En *Revista Iconos 22*. Quito: FLACSO.

Nieto, Ivanova. 2016. *Resistencia e insurgencia cultural de las recolectoras de concha*

de la Asociación Virgen del Carmen del recinto Bunche, provincia de Esmeraldas, contra la industria de la acuacultura del camarón. Quito: Tesis de Maestría Universidad Andina Simón Bolívar de Ecuador.

Ortiz Adalberto, 1971. *La entundada y cuentos variado*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Park, Robert. 1999. *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana.* Barcelona: Ediciones del Sebral.

Pink, Sarah. 2001, ed. 2005. *Doing Visual Ethnography: Images, Media and Representation in Research*. Londres: Sage.

----------. 2009. *What is Sensory Ethnography*. Londres: SAGE Publications Ltd.

----------. 2015. *What is Sensory Ethnography*, video, https://www.ncrm.ac.uk/resources/video/RMF2010/pages/18_Sensory.php

Poole, Deborah. 2005. *An Excess of Description: Ethnography, Race and Visual Technologies,* en *Annual Review of Anthropology 34*.

Portelli, Alessandro. 1985 *A Dialogical Relationship. An Approach to Oral History*

----------. 1997. *Memoria y Resistencia. Una historia (y celebración) del círculo Gianni Bosio*. Red Latinoamericana de Historia Oral artículo extraído de su libro *The Battle of Valle Giulia, Oral History and the Art of Dialogue*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.

----------. 1991. *Lo que hace a la historia oral diferente* en *La Historia Oral*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina

Restrepo, Eduardo. 2012. *Intervenciones en Teoría Cultural*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Rincón, Omar. 2006. *Narrativas mediáticas. O cómo se cuenta la sociedad del entretenimiento,* col. *Estudios de televisión*, núm. 23. Barcelona: Gedisa.

Risler, J. y Ares, P. 2015. *Talleres de mapeo. Recursos lúdicos y visuales para la construcción de conocimiento colectivo*. Buenos Aires: Ecología política.

----------. 2013. *Manual de mapeo colectivo: recursos cartográficos críticos para procesos territoriales de creación colaborativa*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rodríguez, Andrea. 2018. *Inventario florístico del ecosistema de manglar en el sector*

ostional, cantón Muisne. Trabajo de titulación modalidad proyecto de investigación. Jipijapa: Universidad Estatal del Sur de Manabí,.

Rosaldo, Michelle. 1979. *Mujer, cultura, sociedad: una visión teórica,* en *Antropología y feminismo.* Olivia Harris y Kate Young compiladoras. Barcelona: Anagrama.

Rouch, Jean. 1974. *The Camera and Man,* en *Principles of Visual Anthropology*. Nueva York: Mouton de Gruyter.

Russell, Catherine. 2007. *Otra mirada*. Archivos de la filmoteca: *Revista de estudios históricos sobre la imagen,* ISSN 0214-6606, Nº 57-58.

Sánchez Serrano, Rolando. 2001. *La observación participante como escenario y configuración de la diversidad de significados,* en *Observar, escuchar y comprender: sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. México: FLACSO.

Scheper-Hughes, N. y P. Bourgois. 2004. *Introduction: making sense of violence*. *Violence in war and peace. An Anthology,* N. Scheper Hughes y P. Bourgois, eds. Blackwell Publishing

Scherer, Joanna C. 1995. *Ethnographic photography in anthropological research*, en *Principles of Visual Anthropology*. Nueva York: Mouton de Gruyter.

Sennettt, Richard. 1977, ed. 2011. *El declive del hombre público.* Barcelona: Editorial Anagrama.

Solá, Marcela. 2016. *Impacto económico de la pérdida de los servicios ambientales del manglar en Guayas*. Tesis de Licenciatura de la Pontificia Universidad Católica de Ecuador. Quito.

Spivak, Gayatri. 2003. *¿Puede hablar el subalterno?* en *Revista Colombiana de Antropología,* Vol. 29, enero-diciembre del 2003. Bogotá.

Tagg, John. 2005. *El peso de la representación*. Barcelona: Gustavo Gili.

Uribe-Uran, V. 2016. *Fatal love. Spousal Killers, Law and Punishment in the Late Colonial Spanish Atlantic*. Stanford: Stanford University Press.

Yanagisako, Sylvia y Collier, Jane. 1994. *Gender and kinship reconsidered,* en *Assessing cultural anthropology,* Robert Borofsky, editor. McGraw Hill.