

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
FLACSO

MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES CON MENCIÓN EN ANTROPOLOGÍA
2005-2007

WIMBÍ:
DEL ORO AL AGUA HELADA
La identidad afroecuatoriana del norte de Esmeraldas bordeando la modernidad en el
siglo XXI

IGOR GUAYASAMIN CRESPO

QUITO, SEPTIEMBRE 2009

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
FLACSO

MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES CON MENCIÓN EN ANTROPOLOGÍA
2005-2007

WIMBÍ:
DEL ORO AL AGUA HELADA
La identidad afroecuatoriana del norte de Esmeraldas bordeando la modernidad en el
siglo XXI

IGOR GUAYASAMIN CRESPO

FERNANDO GARCÍA
Asesor de tesis

QUITO, SEPTIEMBRE 2009

ÍNDICE

Resumen -

. Introducción	-2
• Enfoque metodológico	-6
I. Propuesta teórica	-10
• Modernidad	-11
• Identidad cultural: El valor de lo local en la postmodernidad	-16
• Territorio e Identidad	-23
• Raza, racismo y blanqueamiento	-26
• Jerarquías sociales, género y resistencia	-31
II. Historia de Wimbí	-37
• Contexto histórico <i>“el tiempo de él para arriba, hasta él”</i>	-37
• Relatos de los orígenes de Wimbí: <i>“era negrita, negrita, hasta la palma de la mano era negra”</i>	-43
III. La comunidad de Wimbí	-51
• Organización política y administración de justicia	-53
• Vivienda y saneamiento ambiental	-55
• La luz eléctrica, aparatos electrónicos y electrodomésticos	-56
• La televisión	-61
• La explotación maderera	-64
• Tala artesanal	-67
• El carretero	-68
• El territorio	-70
• Unión Europea	-72
• El Estado: la salud y la educación	-74
• Movilidad	-79
• Religiosidad, ritualidad y mitología	-80
• La Tunda	-87
IV. Del oro al agua helada	-92
• Autopercepción de modernidad y cambios culturales	-93
• Continuidades y trazos permanentes: territorio, religiosidad y raza	-100
. Conclusiones	-104
. Bibliografía	-111
. Anexo I - Listado de residentes en Wimbí	-117
. Anexo II – Mapa de Wimbí	-120

RESUMEN

Este estudio es una etnografía realizada en la comunidad afroecuatoriana Cinco de Junio, Wimbí, ubicada al norte de la provincia de Esmeraldas. Procurando identificar los rasgos identitarios que caracterizan a esta comunidad se indagó en los cambios culturales producidos a partir de la llegada de ciertos elementos de la modernidad entre los años 1997 y 2007. Este trabajo plantea que la incorporación paulatina de algunos elementos asociados a la modernidad provoca cambios culturales y genera nuevos rasgos identitarios en los pobladores de Wimbí, en especial, en las prácticas rituales, en las formas de parentesco y movilidad; mientras que los componentes de territorio, raza y religiosidad, siguen siendo fundamentales en la identidad de esta comunidad.

Primeramente se identificó a los elementos de la modernidad incorporados a la comunidad de Wimbí por distintas vías (intervención estatal, de la empresa privada, organismos internacionales, y factores como la movilidad, entre otros). Se vio la correspondencia de la presencia de fenómenos asociados a la modernidad como industrialismo, capitalismo y racionalización, pero sobre todo se observó la “autoconsciencia, *como un modo específico de vida y como una experiencia vital*” (Larraín, 1996), especialmente en las prácticas sociales y en el discurso de los habitantes de Wimbí respecto a la valoración o crítica a la “modernidad”.

Se identificaron los rasgos que permiten distinguir una identidad local, además de aquellos compartidos: el primero de ellos es la identidad étnica y la auto-percepción de afrodescendientes como una valoración positiva. El segundo es la valoración de lo colectivo sobre lo individual y la autonomía de la comunidad como organización social y política respecto al poder central. El tercero es la valoración de la democracia a nivel de decisiones colectivas. Un cuarto rasgo identificado es la religiosidad popular materializada en la convivencia de distintos cultos o religiones y la celebración de rituales como una característica de los habitantes de Wimbí. El quinto trazo es la persistencia en la creencia de los mitos y la ritualidad. Finalmente, un último rasgo que caracteriza a la comunidad de Wimbí es la coexistencia de la tolerancia y la apertura en materia sexual y moral con el conservadurismo y la matrifocalidad.

En la vida cotidiana, se distinguieron distintos modos de interacción y apropiación de prácticas e imaginarios que llegan desde otras latitudes, conformando un nuevo

repertorio de valores, creencias, hábitos. Pero la identidad local no desaparece por la presencia de la globalización, sino que coexiste con la identidad nacional. Si bien la identidad dominante es la étnica, se constata que ésta coexiste con otras identidades colectivas como la identidad religiosa, que también es relevante, y la identidad nacional, ya que la comunidad de Wimbí se auto-percibe como ecuatoriana y como parte integrante del Estado-nación del cual demanda mayor atención. Sin embargo la comunidad también se auto-percibe como marginada y aislada del resto del país sobre todo en temas de servicios públicos, infraestructura vial, materias de salud, educación, justicia y desarrollo productivo.

*“Buenas tardes, buena amiga,
buenas tardes como están.
Reciban las buenas tardes,
que su amiga, se las da.
Por esta calle me voy,
por la otra doy la vuelta.
A los jóvenes que me quieran,
les dejo la puerta abierta.....”*

(Cánticos de mujeres ancianas de Wimbí saludando nuestra llegada a la comunidad)

INTRODUCCIÓN

Wimbí debe su nombre al río que atraviesa su territorio ubicado al norte de la provincia de Esmeraldas. Sin embargo, su denominación oficial es parroquia Cinco de Junio, fecha que conmemora la revolución encabezada por el general Eloy Alfaro,¹ quien instauró el liberalismo en Ecuador que significó la ruptura entre la iglesia y el Estado. La comunidad está conformada por unas 350 personas afrodescendientes que constituyen las 82 familias residentes que hasta fines del siglo XX vivían del lavado de oro en el río en pequeña escala y de la tala artesanal de madera. Wimbí es parte de la Comuna Santiago Cayapas que tiene una superficie de 60.000 hectáreas², territorio que comparte con otras poblaciones afrodescendientes e indígenas. El territorio específico de Wimbí es de 1.647 hectáreas, legalizadas ante el Instituto Nacional de Desarrollo Agrario (INDA), no obstante la posesión de sus tierras es ancestral por lo tanto habría un porcentaje adicional de territorio no legalizado.

En el año 2004, los pobladores de Wimbí firmaron un contrato con la empresa maderera Cetrafor, en el que permitían la explotación de 20.000 metros cúbicos de madera de su territorio, a cambio del compromiso por parte de Cetrafor de construir 23 kilómetros de camino (de la comunidad de Wimbicito a Wimbí), única vía terrestre que les permitía contactarse con la población vecina de Concepción (a 43 kilómetros). Este momento es importante en la medida en que la comunidad se abre definitivamente al ingreso de elementos asociados a la modernidad con los consecuentes cambios generados en sus costumbres, valores y modos de vida.

El 8 de marzo de 1997 viajé por primera vez a la comunidad de Wimbí (parroquia Cinco de Junio). En ese entonces me encontraba realizando una serie audiovisual sobre los pueblos indígenas y afro-ecuatorianos.

El único ingreso posible a Wimbí era por vía fluvial. La llegada a la comunidad nos tomó desde Quito al menos tres días, debido a las dificultades de las vías de acceso. El primer día del trayecto Quito-Esmeraldas por vía terrestre; el segundo día, Esmeraldas-Borbón por un camino lastrado (8 horas). En Borbón por ruta fluvial hacia Concepción. El trayecto fue de seis horas de navegación por el río Santiago. Las embarcaciones eran

¹ Eloy Alfaro fue presidente de la república del Ecuador en los períodos 1895-1901 y 1906-1911.

² De acuerdo a la información del INDA (Instituto Nacional de Desarrollo Agrario) de la titulación dada en 1996.

dos canoas impulsadas por motores fuera de borda. Ambas tenían unos quince metros de largo y eran elaboradas en madera de guararipo y copal, con cuatro filas de asientos, cada una para dos personas. Una fue utilizada por el personal de producción y en la otra instalamos los equipos para la filmación. En Concepción nos dispusimos a descansar después de una larga jornada. El tercer día, a las ocho de la mañana, continuamos el viaje por la ruta del río Wimbí. Debido a que estábamos contra corriente y a la aparición de torrentosos “rápidos”, el viaje se vio dificultado y estuvimos obligados a apagar el motor y empujar la canoa varias veces para evitar que la hélice se rompiera con las piedras del fondo del río.

La jornada fue larga, tediosa y con un constante temor de que ante cualquier descuido las canoas se voltearan. Para no perder el ánimo y el ritmo de viaje, los gritos de los guías que alentaban al grupo fueron fundamentales.

A las cuatro de la tarde culminó la travesía. Fuimos recibidos por mujeres ancianas de Wimbí que improvisaban cánticos de bienvenida ofrecidos al ritmo del bombo como una manifestación de acogida, anunciando nuestra llegada en un recorrido por el pueblo. En este primer encuentro ya observamos que en la comunidad de Wimbí se conservaban mitos desaparecidos en otros pueblos afrodescendientes, como el mito de la Tunda, profundamente arraigado por el que nos interesamos especialmente. Nos llamó la atención la forma de organización interna de la comunidad, el respeto y cuidado de su hábitat y particularmente la valoración del medio ambiente y el bosque primario que consideraban un espacio mágico. Luego regresé en el año 2007 para realizar la investigación que a continuación se presenta. La vía por la cual llegué fue totalmente diferente a la anterior y el trayecto fue en un solo día. Por vía pavimentada, tardando siete horas entre Quito y San Lorenzo en un auto particular; desde San Lorenzo a Concepción, con 30 kilómetros de distancia, tardé una hora en un bus “ranchera” por el valor de \$1,50 dólares, más 0.25 centavos para cruzar el río Bogotá y el último tramo de 43 kilómetros de Concepción a Wimbí, lo realicé subido en una plataforma que ingresaba a la comunidad para transportar madera. Salí de Quito a las 8 a.m. y llegué a las 5 de tarde del mismo día. Las ancianas no me recibieron con cánticos ni sonidos del bombo; el poblado estaba totalmente alumbrado tanto sus calles como el interior de sus viviendas con el tendido del cableado eléctrico; el bullicio de los niños y niñas se confundían con el sonido estridente de los televisores mezclados con cánticos

evangélicos y ritmos de reggaetón. Al otro día me despertó el ruido ensordecedor de la maquinaria forestal que trabajaba en el lecho del río, me di cuenta que la familia que me acogió estaba rodeada de electrodomésticos que antes no tenían y las hijas adolescentes me empezaron a encargarme una lista de la ropa que usaban los personajes de las novelas que veían.

A partir del contraste de estas dos situaciones (1997-2007) es que surge el tema de esta investigación, ya que en este período se producen varios cambios identitarios en Wimbí, que al igual que Telembí y Playa de Oro son poblaciones referentes de la identidad afroecuatoriana del norte de Esmeraldas.

Al inicio de esta investigación se planteó el siguiente problema: ¿cuáles son los rasgos identitarios que caracterizan a la comunidad de Wimbí, luego del impacto de ciertos elementos de la modernidad?

Se entenderá por rasgos identitarios, la propuesta del antropólogo Denys Cuche (1999), que al igual que Stuart Hall (1996), señalan así al conjunto de características que conforman la identidad cultural de una comunidad, que permite diferenciarla de otras, aunque también puede compartir algunos rasgos con otras identidades locales, regionales o nacionales. Es necesario señalar que adscribo al concepto relacional de la identidad cultural, que se sitúa lejos de posiciones esencialistas, sino por el contrario concibe a la identidad como un proceso en constante construcción, siendo un asunto de pasado, presente y sobre todo de futuro, “de llegar a ser”, como sustenta Hall (1996).

Asumiré el concepto de que la identidad también es un discurso que, como apunta Said (1990) es también construido en relación a “Otro” e implica relaciones de poder y hegemonía.

Abordaré el eje de la modernidad, apoyándome en el texto “*La modernidad desbordada*” (2001) de Arjun Appadurai, que con su modelo de los flujos globales plantea una concepción distinta del paisaje étnico. Para discutir el concepto de modernidad, se agrega la síntesis realizada por el sociólogo Jorge Larraín (1996), quien señala que además de industrialismo, capitalismo y racionalización, es necesario agregar otras dimensiones. El término moderno puede definirse como una forma de “*autoconsciencia, como un modo específico de vida y como una experiencia vital*”. Frecuentemente el término ha sido usado para expresar la consciencia de una época que se considera nueva en relación a un pasado antiguo e inmóvil.

La modernidad de acuerdo a lo que señala Jorge Larraín, “*tiene que ver con la razón, el progreso, la democracia política, la ciencia y la producción ampliada de mercancías, con una nueva concepción del tiempo y el espacio y el cambio rápido*” (1996.: 236).

Como apunta el autor la modernidad es un proceso socio histórico disparejo en el cual se distinguen dos aspectos: el discurso de la modernidad que constituye un imaginario moderno y las prácticas e instituciones modernas mismas. Ambos temas, identidad cultural y modernidad serán desarrollados ampliamente en el capítulo I.

Parto de la premisa de que Wimbí es una comunidad afrodescendiente cuyos habitantes comparten un territorio común, un conjunto de valores, creencias y modos de vida que la diferencia de otras comunidades, aunque comparta con ellas algunas características comunes como por ejemplo el mismo origen étnico, como ocurre con Telembí y la comunidad de Playa de Oro, con quienes comparte el eje de la negritud en el norte de Esmeraldas.

La hipótesis de trabajo plantea que la incorporación paulatina de algunos elementos asociados a la modernidad provoca cambios culturales y genera nuevos rasgos identitarios en la comunidad de Wimbí, en especial, en las prácticas rituales, en las formas de parentesco y movilidad; y que los componentes de territorio, raza y religiosidad, siguen siendo fundamentales en la identidad de esta comunidad.

El objetivo general de esta investigación es identificar y describir la interacción de la comunidad con los principales elementos asociados a la modernidad entre 1997 y el 2007, para identificar los rasgos identitarios de Wimbí, una vez que estos elementos fueron incorporados en la vida cotidiana.

Como objetivos específicos se plantea:

- a. Identificar los rasgos identitarios de la comunidad de Wimbí entre 1997 y el 2007, para verificar si se presentan nuevos trazos a partir de la incorporación de ciertos elementos de la modernidad.
- b. Distinguir la participación del Estado, del sector privado y otras organizaciones en temas claves de funcionamiento y estructura organizativa de la comunidad.
- c. Dar cuenta de aspectos vinculados al territorio, raza, la religiosidad y la ritualidad presentes en la comunidad a partir de los cambios culturales,

indagando en algunas representaciones emblemáticas la presencia de rasgos identitarios que permanecen para verificar su continuidad o discontinuidad.

Enfoque Metodológico

A continuación se narra sintéticamente el trabajo de investigación de campo que conecta la pregunta central con el enfoque metodológico y las técnicas que se utilizaron para desarrollar una investigación cualitativa en torno al tema de la identidad cultural y la modernidad en una comunidad afrodescendiente ecuatoriana.

La primera estrategia fue sistematizar la información recogida en la primera visita a la comunidad de Wimbí, como ya se marcó anteriormente, con motivo de la filmación de un vídeo sobre el mito de “La Tunda” en 1997. El material audiovisual fue el punto de partida del registro que se desarrolló en un período de 10 años considerando esta visita y un segundo encuentro en el año 2007³.

Durante la realización del video en el año 1997 se pudo también enfrentar el primer proceso de observación en un contexto socio histórico completamente distinto a la visita del 2007. El material registrado en 1997 contenía valiosa información respecto a la vida cotidiana, los rituales, el paisaje y otros aspectos de la comunidad que daban cuenta de cómo era Wimbí en un momento determinado cuando no había luz eléctrica ni algunos elementos asociados a la modernidad. En este punto es necesario mencionar que el autor de esta tesis tuvo esta primera aproximación al tema en su calidad de cineasta. Este rol puede asimilarse a lo que Gilberto Velho (*Apud* Villarroel, 2005) denomina “mediador cultural”, refiriéndose al artista como un sujeto que establece una comunicación entre grupos y categorías sociales, transitando por diferentes mundos, siendo muchas veces agente de transformación. Su actuación tiene el potencial de alterar fronteras con su ir y venir, transitando con informaciones y valores. Los artistas transitan entre las fronteras de lo erudito-popular, de lo urbano-rural, de lo nacional-regional. Se denominan *brokers*, mediadores que establecen puentes entre universos o mundos sociales distintos. Esta actitud, de acuerdo a lo que señala Villarroel (2005) corresponde al “*voyeur*” o al “*flâneur*” de Baudelaire que permitió al autor de este trabajo situarse como observador y a la vez como artista.

³ Algunos datos incluyen hasta el año 2009, fecha en que realizamos una entrevista con nuestro informante Sixto Caicedo, a modo de información complementaria y actualización de algunos datos.

En la segunda etapa, ya como parte de la tesis, realice una visita el 6 de febrero de 2007 a la comunidad, para tramitar en la asamblea de la Junta Parroquial la autorización para iniciar esta investigación. Cabe señalar que la proyección previa del video de “La Tunda” ocasionó varias reacciones entre los pobladores: los adultos respaldaron inmediatamente el proyecto, ya que tenían un “buen recuerdo” de la experiencia vivida alrededor de la filmación de dicho video. Algunos representantes de las nuevas generaciones manifestaron reparos a dar la autorización, por considerar la filmación un mecanismo de enriquecimiento monetario en el cual no iban a obtener participación. Después de una larga discusión y aclaradas las inquietudes de los comuneros revertidas en la asamblea y debatido ampliamente el tema de la presencia del investigador⁴, se procedió a emitir un dictamen favorable.

Con la perspectiva metodológica de Clifford Geertz se realizó una etnografía, cuya “descripción densa” fue trabajada con el oficio de cineasta-documentalista e investigador que permitió aportar al trabajo etnográfico herramientas audiovisuales que lo enriquecieron. El registro audiovisual permitió conservar una serie de elementos aledaños a los testimonios recogidos a través de entrevistas, conformando una visión de la comunidad desde su espacio hasta el modo de vida de sus habitantes con los detalles que sólo el registro audiovisual otorga (colores, ambientación, ruido, texturas, gestos, estados de ánimo, entre otros). Esto permite también conservar un material perdurable en el tiempo, evitando así la pérdida de información otorgada por los elementos complementarios al relato transcrito y a la observación.

No obstante lo anterior, hay que señalar que la técnica principal utilizada en la investigación fue la entrevista semi-estructurada aplicada a distintos miembros de la comunidad en su calidad de representantes en algunas de las categorías que nos sirvieron para realizar la etnografía: estudiantes, madres de familia, profesores, ancianos, autoridades civiles y religiosas, representantes de instituciones vinculadas al Estado como el dispensario de salud, la escuela. Realizamos un total de 22 entrevistas filmadas que luego fueron transcritas y procesadas en torno a las siguientes categorías: organización política y administración de justicia; vivienda y saneamiento ambiental; la luz eléctrica, aparatos electrónicos y electrodomésticos; la televisión; la explotación

⁴ El investigador tuvo el rol de camarógrafo y sonidista, ingresando solo a la comunidad con la compañía de un informante oriundo de la comunidad Sixto Caicedo.

maderera; la tala artesanal; el carretero; el territorio; la Unión Europea; el Estado: salud y educación; migración y, finalmente, religiosidad, ritualidad y mitología.

En torno a estas categorías se agrupó los testimonios de nuestros entrevistados. No obstante es necesario señalar que se contó con el apoyo de tres informantes privilegiados (Tobías Vernaza, Sixto Caicedo y Magda Corozo), el primero de ellos anciano y el segundo un hombre de treinta y dos años; la mujer, auxiliar de enfermería que hace treinta y cuatro años trabaja en el subcentro de salud local. Todos fueron un gran aporte en el proceso de reconstrucción de la memoria colectiva.

Además de lo anterior, se realizó un registro audiovisual de la vida cotidiana de la comunidad: actividades en las aulas, en el dispensario médico, en la intimidad del hogar de varias familias (preparar alimentos, ver televisión), la iglesia, celebraciones, actividades en el río (lavado de ropa, aseo personal, juegos infantiles, paseos en canoa, entre otros), también actividades productivas como el lavado de oro, la tala artesanal de madera, ceremonias religiosas y de esparcimiento en los “salones” o discotecas.

El registro audiovisual realizado en dos momentos históricos diferentes (1997 y 2007), permitió realizar una comparación de la misma comunidad, su entorno y su proceso de cambio definido, por la incorporación de elementos de la “modernidad”. También fue posible observar la interacción con estos elementos y los procesos de construcción de nuevas identidades. Sin embargo, no se optó por hacer un estudio comparativo de rasgos identitarios antes de la llegada de agentes de desarrollo y los identificados en la etapa posterior, ya que durante la primera visita a la comunidad se realizó un video con otros objetivos y otras metodologías de trabajo, no obstante este registro sirvió a modo de contextualización y referencia en el año 1997.

Teóricamente se trabajó sobre dos ejes: la identidad cultural, enfatizando la identidad local y la étnica en la postmodernidad y sobre el eje de la modernidad con autores que dieron una aproximación amplia al tema y otros que permitieron un acercamiento específico a la realidad latinoamericana y más puntual aún, afrodescendiente ecuatoriana.

Esta investigación adquiere relevancia para el campo académico, en la medida que se trata del primer trabajo específico desarrollado en la comunidad de Wimbí que utiliza al mismo tiempo herramientas audiovisuales y de la antropología, en forma sistemática y con una metodología sustentada en un soporte teórico y en la experiencia

cinematográfica del autor. El trabajo contribuye a ampliar el conocimiento de las comunidades afrodescendientes del Ecuador en particular.

El capítulo I revisa la bibliografía de autores relevantes en el tema de identidad cultural y modernidad que permiten construir el objeto de estudio y enmarcarlo dentro de un contexto latinoamericano. Por otra parte se acoge los estudios de otros autores que han trabajado sobre el tema de la raza, etnicidad, género en Latinoamérica y Ecuador, entre otros aspectos que interesan aquí, temas que reviso en el capítulo I y II, no obstante el énfasis esté dado en una perspectiva contemporánea y no historicista aun cuando la revisión bibliográfica permita rescatar elementos de la historia a modo de contexto.

En el capítulo II se examina la historia de Wimbí recurriendo a información bibliográfica que sitúa en los orígenes de las comunidades afrodescendientes de la provincia de Esmeraldas y a través del relato oral de sus habitantes que rescatan la memoria colectiva.

En el capítulo III recojo testimonios, observaciones y reflexiones en torno a distintos aspectos de la comunidad que permiten construir una etnografía.

Y en el capítulo IV cruzo el referencial teórico con el trabajo de campo realizando un análisis para alcanzar los objetivos de identificar los rasgos identitarios de la comunidad de Wimbí y su interacción con algunos elementos de la modernidad en los albores del siglo XXI.

I. PROPUESTA TEÓRICA

En este capítulo se presentan los ejes temáticos en los que se enmarca la investigación. En la primera parte se aborda el eje de la modernidad, con el apoyo del texto “*la modernidad desbordada*” (2001) de Arjun Appadurai, y el estudio que realiza Jorge Larraín “*Modernidad, razón e identidad en América latina*” (1996), dado que es pertinente una aproximación a este concepto desde una perspectiva latinoamericana. Luego se examina el eje de la identidad cultural, con el apoyo del texto “*Orientalismo*” (1990) de Edward W. Said. Con un énfasis en la identidad local en la postmodernidad, se recogen algunas definiciones y análisis de autores que asumen posiciones relacionales, que sitúan este concepto lejos de esencialismos, cerca de procesos de hibridación. Se acoge las visiones de algunos autores vinculados a los Estudios Culturales como Stuart Hall, y Jorge Larraín. A ellos se suma estudios sobre la identidad que indagan en los orígenes de la nación y en los cambios que ha sufrido ese concepto en los últimos años, incluyendo las influencias de la postmodernidad y las consecuencias de los procesos de globalización como Denys Cuhe, Anthony Smith y Manuel Castells. Estos autores confluyen con otros que han abordado el tema de la identidad desde la perspectiva relacional enfatizando las problemáticas de la raza y la etnicidad en Latinoamérica y Ecuador, como Peter Wade, Norman Whitten y Paloma Fernández-Rasines, y más específicamente la identidad en la provincia de Esmeraldas, como Pablo Minda.

También se aborda lo referido a territorio e identidad con autores como Odile Hoffmann y Pablo Minda, mientras que el tema de la raza, racismo y blanqueamiento será examinado con la perspectiva de Wade y Carlos de la Torre. Posteriormente se menciona el tema de las jerarquías sociales, género y resistencia, con autores como Wade, Jean Rahier y Fernández-Rasines, específicamente en lo que se encuentra en las investigaciones referidas a los afrodescendientes en Latinoamérica y Ecuador, tanto desde perspectivas históricas como contemporáneas.

Modernidad

Para reflexionar sobre el tema de la modernidad en tiempos de globalización, escojo la perspectiva de Arjun Appadurai en su texto *“la modernidad desbordada”* (2001) donde el autor propone un modelo de flujos culturales globales de personas, maquinarias, dinero, imágenes e ideas que han cambiado el escenario de lo que él llama paisajes étnicos, paisajes tecnológicos, paisajes mediáticos y paisajes ideológicos; el autor propone que existen crecientes dislocaciones entre estos paisajes, dadas las grandes velocidades escalas y volúmenes de estos flujos. Esto significa que hoy debemos repensar de un modo diferente las identidades étnicas, ya que un tema fundamental en estos tiempos es la desterritorialización, una de las fuerzas centrales del mundo moderno que traslada a la población trabajadora de unos países a otros. Esta desterritorialización también genera nuevos mercados para las compañías cinematográficas, el turismo, y en general para las industrias culturales. Apunta el autor que en este campo fértil de la desterritorialización en el cual el dinero, las mercancías y las personas circulan a través del mundo, donde los paisajes mediáticos y los paisajes ideológicos del mundo moderno encuentran su contraparte fragmentadas.

“Porque las imágenes y las ideas producidas y puestas en circulación por los medios de comunicación de masas, a menudo, son solo parcialmente una guía de los bienes y experiencias que las poblaciones desterritorializadas suelen pasarse unas a otras” (Appadurai, 2001:52).

En este contexto, este antropólogo reflexiona sobre la cuestión de los paisajes étnicos, señalando que

“la paradoja fundamental de la política étnica en el mundo actual es que lo primordial (ya sea con relación con el idioma, el color de la piel, el barrio o las relaciones de parentesco) se globalizó. Es decir, los sentimientos, cuya mayor fuerza reside en su capacidad para producir intimidad hacia un Estado político y convertir la localidad en un escenario para la puesta en escena de la identidad, se extendieron y se hallan dispersos por espacios vastos e irregulares en razón de que, si bien los grupos se mueven y se mudan, se mantienen

vinculados unos con otros a través de sofisticadas capacidades mediáticas”.
(Ibíd.: 54).

Lo anterior significa que los miembros de una cultura local específica también se convierten en consumidores de imágenes y de informaciones y de tecnologías que circulan de manera global.

Por otro lado, el autor señala que a partir del siglo XX cualquier etnografía adquiere un carácter “resbaladizo”, dada la cambiante reproducción social, territorial y cultural de las identidades de grupo.

Por otra parte, la investigación “*Modernidad, razón e identidad en América latina*” (1996), de Jorge Larraín recoge distintas visiones de este concepto con una mirada hacia nuestro continente, bajo la perspectiva teórica de los estudios culturales de Birmingham. Señala el autor que los temas de identidad y modernización han sido ampliamente debatidos, con dos líneas matrices: algunos afirman la raigambre europea de la identidad latinoamericana, mientras otros marcan las diferencias y la especificidad de lo latinoamericano con respecto a Europa. “*Los primeros favorecen toda modernización que acerque América latina a su modelo europeo, los segundos son más críticos y desean mantener una identidad propia, aún a costa de la modernidad*” (Larraín, 1996:12).

Larraín recoge el pensamiento de autores claves respecto a la modernidad: Marx, Durkheim y Weber. El primero señala que en la base de la modernidad está el surgimiento del capitalismo y de la burguesía revolucionaria. Durkheim destacó que el impulso fundamental de la modernidad es más bien el industrialismo acompañado de las nuevas fuerzas científicas y Weber apunta que la modernidad aparece en estrecha asociación con los procesos de racionalización y desencantamiento. Larraín señala que además de industrialismo, capitalismo y racionalización, es necesario agregar otras dimensiones. El término moderno puede definirse como una forma de “*auto conciencia, como un modo específico de vida y como una experiencia vital*” (Ibíd.: 19).

Frecuentemente el término ha sido usado para expresar la conciencia de una época que se considera nueva en relación a un pasado antiguo e inmóvil y ya desde el siglo XVIII la intelectualidad europea desarrolló este concepto más profundamente a partir del discurso ilustrado que destaca las ideas de ciencia, progreso y razón. La modernidad

cultural que trae la ilustración es un intento por desarrollar la ciencia, la moral y el arte como esferas autónomas. Finalmente en el siglo XX se observa la expansión de los procesos modernizadores a todo el mundo, con el consecuente desarrollo de una consciencia universal acerca de la modernidad.

Por otro lado, la modernidad se refiere a modos de vida, organización social surgido en Europa en el siglo XVI y expandida por todo el mundo. Este modo de vida “*combina la democracia con el industrialismo, la educación generalizada con la cultura de masas, los mercados con las grandes organizaciones burocráticas.*” (Ibíd.: 20).

Giddens, de acuerdo a lo que apunta Larraín (Ibíd.: 24), ha analizado tres fuentes importantes del dinamismo de la modernidad. Primero, la separación de tiempo y espacio. Esto permite fenómenos como la desarticulación de las actividades sociales de sus particularidades de contexto y presencia y la creación de organizaciones racionalizadas como el Estado moderno que conectan lo local y lo global. Como segundo punto Giddens apunta al desarrollo de “*mecanismos de desarticulación*” entendida como separación de las relaciones sociales de los contextos locales de interacción y su reestructuración en contextos de tiempo-espacio indefinidos. Como ejemplo cita la creación de medios simbólicos como el dinero que permite transacciones entre agentes separados por el tiempo y el espacio. Como tercera fuente importante del dinamismo de la modernidad Giddens señala la apropiación reflexiva del conocimiento. “*pensamiento y acción están siempre referidos el uno al otro. Esta es una de las razones por la que la sociedad moderna no deja de cambiar: las prácticas sociales se revisan sistemáticamente a la luz de nuevos conocimientos sobre esas prácticas, sin una necesaria relación con el pasado o la tradición.*” (Ibíd.:26).

Larraín concluye que si bien el concepto de modernidad se asocia a un fenómeno globalizante, esto incluye a América Latina. Pero no es un consenso que este continente haya llegado a la modernidad, o sea “*moderno*”. Las teorías de la modernidad de los años cincuenta y otras recientes teorías neoliberales, definen a América Latina según señala el autor “*en transición a una modernidad cuyo modelo o paradigma es sacado de las sociedades europeas y norteamericana*” (Ibíd.:224). La modernización se concibe como una necesidad histórica inevitable a pesar de que existan obstáculos. Entre estos obstáculos se menciona que en los años cincuenta el conservadurismo y la resistencia al cambio de los campesinos, los valores tradicionales anticapitalistas, las políticas

económicas equivocadas que siguieron los gobiernos desde los años treinta y propiciados por CEPAL (Comisión Económica para América Latina) desde los cincuenta. Pero, según Larraín, todos estos obstáculos serían superables.

La modernidad *“tiene que ver con la razón, el progreso, la democracia política, la ciencia y la producción ampliada de mercancías, con una nueva concepción del tiempo y el espacio y el cambio rápido”* (Larraín, 1996: 236).

Como apunta el autor la modernidad es un proceso socio histórico disparejo en el cual se distinguen otros dos aspectos: el discurso de la modernidad que constituye un imaginario moderno y las prácticas e instituciones modernas mismas. (Ibíd.:238).

Los procesos de modernización y racionalización afectan tanto al modo de vida como a los sistemas funcionales (estos son fundamentales para la coordinación y operación eficiente de ciertas actividades complejas, como la actividad productiva o la administración del Estado). En el primer caso, la racionalización consiste en que formas de acción comunicativa y argumentación van reemplazando mecanismos normativos de coordinación de acciones del tipo de la tradición, la autoridad y la religión. (Ibíd.: 239). En el caso de los sistemas funcionales, la racionalización adopta la forma de nuevos mecanismos sistémicos que posibilitan niveles más altos de complejidad del sistema y aumentan la capacidad de autorregulación al reemplazar el lenguaje y la intervención humana en la coordinación de las acciones.

Tal como lo han señalado diversos autores la modernidad, la postmodernidad y la globalización comparten la característica de la compresión del espacio y del tiempo, reduciéndose las distancias y conectando al mundo, pero al mismo tiempo creando en la gente la consciencia de las diferencias con otros *“en un mundo globalizado, lo local adquiere importancia, en parte como respuesta a las tendencias homogeneizadoras. La globalización debilita a la nación-estado, pero no excluye el renovado resurgimiento de nacionalismos.”* (Ibíd.:243)

Vinculado a esto, Larraín apunta que la modernidad incrementó la velocidad del cambio social, pero *“éste se ha acelerado hasta un punto en que la obsolescencia de productos, prácticas e ideas es casi inmediata. Esto dificulta la comprensión de la realidad”* (Ibíd.: 243).

El autor agrega que la industrialización ha traído abundancia y bienestar pero también desastres ecológicos, el posible agotamiento de recursos no renovables y la

industrialización de la guerra, entre otras cosas. La modernidad se pensó a sí misma como una fuerza regresiva que podía liberar a la humanidad de la ignorancia y la irracionalidad, pero de acuerdo con el autor *“No siempre pudo cumplir con sus promesas”*.

Otra de las teorías sustenta que el continente no entró en la modernidad o duda del hecho de que se haya modernizado. Es el *“Macondismo”*, que concibe a la literatura del *“realismo mágico”* como narrativa que expresa una realidad influida por *“factores telúricos de carácter portentoso y misterioso”*. Macondo es la metáfora de lo *“mágico-maravilloso, del misterio de América Latina que desafía toda comprensión puramente racional”*. (Brunner *apud* Larraín, 1996). Larraín refuerza lo señalado por Brunner en relación a que Macondo quiere decir *“no podrán entendernos (a los latinoamericanos) fácilmente”* lo que también implica que *“no podrán imponernos un padrón de modernización que no calza con nuestro misterio”*. (1996:225).

Comenta Larraín que por ello el macondismo puede ser más defensivo que conservador, no niega la posibilidad de la modernización pero sugiere cautela *“debido a que América Latina es el mundo de lo inesperado y de las fuerzas telúricas incontrolables”*.

Por otra parte vinculado al estudio de Larraín surge el concepto de postmodernidad o modernidad tardía que autores como Stuart Hall y Anthony Giddens han abordado, asociándolo también a la identidad cultural. Hall señala que las sociedades modernas son por definición, sociedades de cambio constante, rápido y permanente. Esta es la principal distinción entre las sociedades tradicionales y las modernas. Hall hace referencia al tema de las *“discontinuidades”*, que junto a los procesos de fragmentación, fin de las metanarrativas o discursos únicos constituyen junto a las rupturas y fragmentaciones las principales características de la llamada postmodernidad. Apunta Hall que autores como Giddens, Harvey y Laclau coinciden en los énfasis del mundo postmoderno: discontinuidad, fragmentación, ruptura y desplazamiento *“debemos tener en cuenta esto cuando discutimos el impacto del cambio contemporáneo conocido como globalización”* (Hall, 2000:18).

Boaventura de Sousa Santos coincide con Castells y Giddens en la pérdida del poder del Estado-nación y también del Estado de bienestar. El autor enfatiza además la reacción que tiene la comunidad ante la fragmentación y la *“turbulencia”*.

“Hoy en día, estos poderes no sólo se encuentran fragmentados y desorganizados sino que coexisten con muchos otros poderes. El poder disciplinario resulta ser cada vez más un poder indisciplinario a medida que las ciencias van perdiendo seguridad epistemológica y se ven obligadas a dividir el campo del saber entre conocimientos rivales capaces de generar distintas formas de poder. Por otro lado, el Estado pierde centralidad y el derecho oficial se desorganiza al coexistir con un derecho no oficial dictado por múltiples legisladores fácticos que, gracias a su poder económico, acaban transformando lo fáctico en norma, disputándole al Estado el monopolio de la violencia y del derecho.” (Santos, 2005: 17)

Por otro lado el autor se refiere a los valores de la modernidad indicando que

“... -libertad, igualdad, autonomía, subjetividad, justicia, solidaridad- y las antinomias entre ellos perviven pero están sometidos a una creciente sobrecarga simbólica: vienen a significar cosas cada vez más dispares para los distintos grupos y personas, al punto que el exceso de sentido paraliza la eficacia de estos valores y, por tanto, los neutraliza”. (Ibíd.: 17).

Por último acota el autor que en la vida cotidiana y en las relaciones sociales el tiempo y el espacio hay que entenderlo de otro modo

“La turbulencia de nuestros días resulta especialmente patente en el sistema común de medidas. Si el tiempo y el espacio neutros, lineares y homogéneos desaparecieron hace ya tiempo de las ciencias, esa desaparición empieza ahora a hacerse notar en la vida cotidiana y en las relaciones sociales.” (Ibíd.: 18)

Identidad cultural: el valor de lo local en la postmodernidad

El texto *“Orientalismo”* (1990) de Said sirve para reflexionar sobre algunos conceptos que son fundamentales a la hora de enfrentar un estudio sobre una identidad afroecuatoriana del norte de Esmeraldas. El primero de ellos se refiere a “el Otro”

construido en oposición a una cultura hegemónica. Said se refiere a Europa u Occidente como lo que define a Oriente en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y experiencia. Pero sobre todo lo que importa aquí es la construcción del Orientalismo como discurso en términos de Michel Foucault, entendido como una construcción ideológica y narrativa que implica una superioridad del “Otro” europeo por sobre el Oriental. El autor recoge la perspectiva de Gramsci con su concepto de cultura hegemónica, refiriéndose a la hegemonía que ejerce Occidente sobre Oriente. Concordando con Said es necesario agregar que el “Otro” europeo siempre ha sido un referente para América Latina desde la época colonial hasta la actualidad, aunque para nuestro continente, Estados Unidos también ha constituido “El Otro” que no solamente ejerce superioridad y hegemonía, sino que también produce fascinación y deseo de imitación. No obstante advierte que Oriente también se constituye en tanto creación del hombre y ésta creación incluye entidades geográficas y culturales. *“Oriente es una idea que tiene una historia, una tradición de pensamiento, unas imágenes y un vocabulario que le han dado una realidad y una presencia en y para Occidente”* (Said, 1990.:23). Extrapolando esta idea a nuestro objeto de estudio podemos decir que la comunidad de Wimbí también construye su identidad a partir de una historia, una tradición, unas imágenes, etc. que le han dado una realidad y una presencia en y para Ecuador, en tanto comunidad afroecuatoriana del norte de Esmeraldas.

Por otra parte el autor se refiere *“a que las ideas, las culturas y las historias no se pueden entender ni estudiar seriamente, sin estudiar al mismo tiempo su fuerza o, para ser más precisos, sus configuraciones de poder”* (Said, 1990.:24). Este enfoque sirve como punto de referencia para estudiar la comunidad de Wimbí considerando las relaciones de poder que se establecen desde el Estado-nación y también desde la empresa privada, que establecen vínculos hegemónicos desde el punto de vista político, administrativo y económico.

Respecto a la identidad afroecuatoriana de Wimbí siguiendo la idea de Said es posible considerar que ésta también es un discurso, una narrativa construida en oposición a “otros”.

Por otra parte, entenderemos la identidad desde el punto de vista relacional y no esencialista. La consideración de la identidad como proceso ha sido acompañada de la idea de las identidades étnicas descentradas, es decir, que no son una sola, sino que más

bien son varias identidades que confluyen en un mismo tiempo. Como señala Wade, en la postmodernidad se entiende el proceso de la construcción de identidades étnicas relacionales y cambiantes en negación de la identidad considerada como cosa o esencia. Es necesario establecer que este estudio asumirá que la identidad cultural, lejos de ser una esencia constituida en el pasado, es una cuestión del pasado, del presente y, sobre todo, de futuro, de *“convertirse o devenir”*, pues se trata de un proceso constante de construcción y reconstrucción, como afirma Stuart Hall (1996: 69).

De acuerdo con Anthony Smith (1997: 2-7) en el libro *“La Identidad Nacional”* las identidades culturales son colectivas y podemos distinguir dentro de ellas la identidad nacional, de género, de clase (socioeconómica), identidad local, regional, (territoriales), identidades étnicas y religiosas.

Manuel Castells, en el libro *“El Poder de la Identidad”* (2000), sustenta que la identidad es entendida como

“el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. Para un individuo determinado o un actor colectivo, puede haber una pluralidad de identidades. No obstante, tal pluralidad es fuente de tensión y contradicción tanto en la representación de uno mismo como en la acción social”. (Castells, 2000:28).

El sentido es definido por el autor como la identificación simbólica por parte de un actor social, y en la sociedad en red, el sentido se organiza en torno de una identidad primaria (una identidad que estructura a las demás, auto-sustentable a lo largo del espacio y del tiempo. (Ibíd.: 29)

Al igual que Hall, Castells asume la identidad como una construcción:

“La construcción de identidades utiliza materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas.

Pero los individuos, los grupos sociales y las sociedades procesan todos esos materiales y los reordenan en su sentido, según las determinaciones sociales y los proyectos culturales implantados en su estructura social y en su marco espacial/temporal". (Castells, 2000: 29).

El proceso de construcción de identidad está directamente relacionado con el contexto social, debe ser situado históricamente. El autor sostiene que la construcción de identidad siempre ocurre en un contexto marcado por las relaciones de poder.

Castells concuerda con la perspectiva de que ninguna identidad puede constituir una esencia. Complementando el concepto definido por Hall y Castells, Denys Cuche (1999: 107), señala que la identidad remite a una norma de vinculación consciente, basada en oposiciones simbólicas, como una categorización nosotros/ellos, sustentada en la diferencia cultural. Así, la identidad remitiría a los procesos de identificación y ésta es al mismo tiempo diferenciación, estableciendo una *frontera social*, simbólica, que puede tener compensaciones territoriales; pero lo que crea la separación, la *frontera*, es la voluntad de diferenciarse y el uso de ciertos *rasgos culturales* como marcadores de su identidad específica.

"Más precisamente, la frontera establecida es el resultado de un compromiso entre la identidad que el grupo pretende darse y la que los otros quieren asignarle. Por supuesto que se trata de una frontera social, simbólica. Puede, en ciertos casos, tener contrapartidas territoriales, pero no es esencial" (Cuche, 1999: 122).

Lo que separa dos grupos etno-culturales no es (en principio) la diferencia cultural. Una colectividad puede funcionar admitiendo cierta pluralidad cultural. *"Lo que crea la separación, la "frontera" es la voluntad de diferenciarse y el uso de ciertos rasgos culturales como marcadores de su identidad específica". (Cuche 1999: 122).*

Para Cuche (1999: 107), es preciso diferenciar las nociones de cultura⁵ e identidad cultural. En última instancia, la cultura puede existir sin consciencia de identidad, al

⁵ Respecto al concepto de cultura y sus múltiples definiciones, acogemos la definición de la UNESCO (2000), que señala que la cultura es el *"conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias"*.

paso que las estrategias de identidad pueden manipular y hasta modificar una cultura que no tendrá entonces casi nada en común con lo que ella era anteriormente. La cultura depende en gran parte de procesos inconscientes, la identidad remite a una norma de vinculación o pertenencia, necesariamente consciente, basada en oposiciones simbólicas. Asumiendo el concepto relacional de la identidad, ésta puede ser entendida como una construcción social, en el ámbito de la representación:

“La construcción de la identidad se hace en el interior de los marcos sociales que determinan la posición de los agentes y, por lo tanto orientan sus representaciones y sus elecciones. Por otra parte, la construcción identitaria no es una ilusión, pues está dotada de una eficacia social, produce efectos sociales reales. La identidad es una construcción que se elabora en una relación que opone un grupo a los otros con los cuales está en contacto”. (Cuche, 1999:111).

La identidad relacional se opone a las concepciones esencialistas que consideran la identidad como un atributo original o permanente. De acuerdo a la definición de Fredrik Barth, pionero en la concepción relacional de la identidad (*Apud* Cuche: 111), los miembros de un grupo no son vistos como definitivamente determinados por su vinculación etno-cultural, pues ellos son los propios actores que atribuyen una significación a esta vinculación en función de la situación relacional en la que se encuentran. La identidad, entonces, se construye y re-construye constantemente en el interior de los intercambios sociales, de acuerdo a lo que apunta Cuche.

Por otra parte tomo también la reflexión de Esther Sánchez, en relación a que la cultura está compuesta por representaciones cognitivas compartida por los miembros de un grupo social determinado. Además *“la transformación de una representación individual en una pública es lo que le da la posibilidad de convertirse en representación cultural”* (Sánchez, 2006: 3)

Por lo tanto la cultura es una construcción social, un conjunto de saberes y conocimientos aprendidos desde la infancia por un grupo específico; de ahí se desprende que el relativismo cultural plantea que todo hecho debe ser entendido dentro

La cultura permite *“identificar un conjunto de fenómenos socioculturales que puede ser diferenciado y contrastado con otros conjuntos a los que también denominamos culturas”*.

de su contexto cultural, que no existen verdades universales ni un monoculturalismo, es decir, que existen varios saberes, que la verdad es una construcción cultural, que las sociedades son pluriculturales.

En el caso particular de Ecuador, co-existen catorce nacionalidades y dieciocho pueblos indígenas, el pueblo Montubio, el pueblo Afroecuatoriano y la población blanco-mestiza. Reconocer que todas las culturas tienen un mismo valor y que ninguna es superior o más desarrollada que otra es reciente. En 2008 se aprobó en la Constitución ecuatoriana el carácter plurinacional e intercultural del Estado. Este carácter garantiza mantener formas de vida y de organización distintas a otros grupos sociales y culturales del país.

Tal como se señaló anteriormente, en los años '80 y '90, en el contexto de la postmodernidad, la identidad empieza a ser pensada *“como algo construido mediante complejos procesos de relacionalidad y representación”* (Wade, 2000: 98).

En el marco de la postmodernidad como condición social, los movimientos sociales han surgido cada vez más en torno a asuntos étnicos y a la identidad racial. Esto, en parte, por la debilitación de la organización política de la clase obrera y a las críticas poscoloniales que han abierto el espacio para las voces de las minorías. (Ibíd.: 99).

Por otra parte, sin que sea el interés principal abordar específicamente el tema de la tensión entre lo global y lo local, interesa recoger el planteamiento de Hall en lo relativo a la importancia que adquiere la etnia y la identidad local bajo el impacto de la globalización en la postmodernidad.

“Hay juntamente con el impacto de lo global, un nuevo interés por lo local. La globalización (en la forma de especialización flexible y de la estrategia de creación de nichos de mercado), en realidad explora la diferenciación local. Así, en vez de pensar lo global como sustituyendo a lo local sería más adecuado pensar en una nueva articulación entre lo global y lo local” (Hall, 2000:77).

En un contexto latinoamericano, en el texto *“Raza y etnicidad en Latinoamérica”* (2000), Peter Wade hace referencia al debate académico surgido en los años setenta

alrededor de ámbitos alejados de la antropología funcionalista, que consideraba a los grupos étnicos como comunidades “aisladas”, localizándolos “*más en el contexto de la nación y en la historia, y más en términos de desigualdad económica y constructividad social*”. Además, sostiene que: “*Las identidades étnicas también se entendían como fenómenos no necesariamente destinados a desvanecerse con la modernización; al ser flexibles y estar conectadas con la desigualdad, no existía un impulso inherente hacia su desaparición*” (Ibíd.:74).

Wade concuerda con lo que sostiene Hall (2000), refiriéndose a que las identidades locales, en ningún momento desaparecen por el fenómeno de la globalización, sino por el contrario tienden a ser reforzadas. Ambos coinciden en lo relativo a que las identidades relacionales no niegan las continuidades históricas y no por ello se convierten en esencialistas.

Previo a la discusión teórica sobre globalización y cultura local en el contexto de la postmodernidad de fines del siglo XX, ya el tema del desarrollo y su impacto en las comunidades afrodescendientes ecuatorianas, había sido abordado en la década del 60.

Uno de los primeros estudios existentes al respecto es el de Norman Whitten, quien presenta en el texto “*Los negros de San Lorenzo: clase, parentesco y poder en un pueblo ecuatoriano*” (1965), un estudio social de una comunidad afroecuatoriana en relación con los procesos de desarrollo. Plantea el autor que el desarrollismo ecuatoriano de los años sesenta, en cuyas consecuencias incluye el boom petrolero, la reforma agraria, el surgimiento y desarrollo de la industria camaronera y el crecimiento de algunos puertos, trae consigo reivindicaciones sociales. Según el autor, estas reivindicaciones consideran que lo negro tiene que ver con “*la libertad, la autoliberación, del presente, del aquí y el ahora, y del fin de la marginalidad*”. De esta manera la lucha de las comunidades pareciera estar claramente relacionada con el establecimiento de objetivos e identidades unificadas en medio de los procesos de cambio sociocultural de sus contextos.

La investigación realizada por Whitten es un estudio clásico de la población afroecuatoriana, y si bien refleja el compromiso político del autor con una causa legítima, supone que los procesos de desarrollo nacional derivarán en el mejoramiento de las condiciones de vida de la población afrodescendiente, pues considera que esta

población es consciente de la importancia que representa para la nación. Este tipo de planteamiento es característico de la década en que se realizó.

Territorio e Identidad

Abandonando ya la dicotomía desarrollo-identidad en el sentido de dejar de considerarles como categorías que están relacionadas con el progreso de las comunidades o con su destrucción, es decir, análisis que sitúa a las comunidades en una posición bien sea de lucha abierta con las políticas de desarrollo o su tácita y pasiva aceptación, Odile Hoffmann aborda en el texto *“Conflictos territoriales y territorialidad negra”* (2002) la compleja relación que se desarrolla entre la construcción de identidades y el territorio, a propósito del reconocimiento de derechos de propiedad para la población negra, específicamente en el caso colombiano. El reconocimiento de derechos para la diversidad cultural afrodescendiente en Latinoamérica ha implicado el surgimiento de una categoría étnica, legitimada a su vez por las posturas que asumen las agencias de desarrollo o de financiación internacional como el Banco Mundial, la Organización Internacional del trabajo OIT, y Ong’s internacionales.

El territorio, entendido como uno de los ejes de este reconocimiento, ha suscitado varios conflictos dentro de las comunidades negras. Hoffmann diferencia cuatro tipos de conflictos: internos, con los vecinos, con los grandes agentes económicos y, en el caso colombiano, con los actores armados. En primer lugar, los conflictos internos provocados por el desarrollo de nuevas jerarquías que se establecen entre habitantes que aspiran al control sobre los recursos de su territorio, en la medida que *“el territorio, al ser condición para el reconocimiento de la colectividad y sus derechos, se asocia a nuevos dispositivos internos de jerarquía social”* (Hoffmann, 2002: 357). En segundo lugar, los conflictos territoriales con los vecinos se acentúan, adquiriendo el matiz de conflictos interétnicos cuando en realidad se trata de luchas por el territorio, en los que la constitución de identidades está en juego al ser el territorio fuente de identificación y condición de existencia de individuos en la nación:

“El territorio es ante todo un espacio de identidad, o si se prefiere, de identificación [...] es esta parcela de espacio que enraíza en una misma identidad y reúne a los que comparten un mismo sentimiento [...] en este sentido es un lazo antes que ser una frontera”. (Bonnemaison apud Hofmann, 2002: 359).

De esta forma, la articulación cultural alrededor de un territorio adquiere un sentido político en la medida que la población que reivindica su propiedad construye jerarquías políticas para tal fin, tanto locales como en relación con la sociedad global.

En tercer lugar, los conflictos territoriales se relacionan, según la autora, con las grandes ambiciones de los grandes agentes económicos, principalmente las relacionadas con las plantaciones de palma africana, la explotación maderera y minera y los proyectos turísticos.

En cuarto lugar, en países con conflicto armado como Colombia, el territorio se convierte en objeto de lucha tanto por los actores armados disidentes, el Estado y las comunidades, de modo que la acepción étnica del territorio pierde peso frente a su carácter geopolítico (Ibíd.: 360).

Hay también estudios que presentan una visión con menos matices y más comprometidas con procesos de organización política. Desde diversas perspectivas, algunos autores han abordado el caso ecuatoriano en relación con la conformación de una identidad afrodescendiente de resistencia y reivindicación de derechos a la hora de analizar los procesos de desarrollo económico recientes y sus incidencias en la identidad cultural afrodescendiente.

En el texto *“Identidad y conflicto: la lucha por la tierra en la zona norte de la provincia de Esmeraldas”* (2002), Pablo Minda presenta los resultados de un estudio realizado en la zona norte de la Provincia de Esmeraldas y en la parte noroccidental del Ecuador, en el que indaga por las lógicas culturales que se desarrollan alrededor de los conflictos territoriales acontecidos en torno al reconocimiento de los derechos colectivos de la población afroecuatoriana. Cruza el autor de forma creativa las variables de identidad, conflicto y territorio, a partir de un análisis de las relaciones interétnicas producidas entre los actores que participan del conflicto. Estos son afrodescendientes, chachis y mestizos, quienes, según el autor, son aparentemente

antagónicos, estableciendo las consecuencias que el conflicto produce en los actores en lo organizativo, político y económico principalmente. Asimismo, analiza los intereses que motivan la participación de otros actores involucrados, entre ellos el Estado, las Ong's, los empresarios palmicultores y los madereros.

Según Minda (Ibíd.: 9), la particularidad de los conflictos territoriales en la zona afro-ecuatoriana del norte de Esmeraldas consiste en el carácter étnico-cultural que ha asumido en la última década, resultado de un proceso organizativo que deriva en la promulgación de la "Ley de Desarrollo Agrario" (1994) en la que se reconoce la territorialidad de las tierras afro-ecuatorianas. Esto ha tenido consecuencias no sólo económicas o políticas para la población afrodescendiente, sino que a nivel identitario, ha transformado la forma en que la población afroecuatoriana en la provincia de Esmeraldas se percibe a sí misma y su relación con otros actores, cambiando también su autopercepción respecto de la posición que ocupan en la sociedad ecuatoriana.

El texto es de gran interés para este estudio pues presenta detalladamente, desde la visión de un miembro de la organización afrodescendiente, el proceso reciente de organización política de un segmento de la población ecuatoriana a la que tradicionalmente le han sido negados sus derechos. Sitúa a su vez su relación con otros actores la forma en que éstos les perciben y los conflictos internos de las mismas comunidades, no exentos de contradicciones y pugnas por el poder político, económico y, consecuentemente, cultural.

El autor define lo importante que es la comprensión de

“cómo las identidades se crean en torno a la lucha por sus recursos. De ahí su carácter de estrategia (según Barth) y cómo la identidad puede convertirse en un eje vertebrador sobre todo para los grupos marginados en la lucha por sus derechos y en la búsqueda de mejores días y de equidad social”. (Ibíd.: 12)

Si bien Minda reconoce la importancia de la identidad como recurso político de los procesos de reivindicación afrodescendiente en el Ecuador, es decir, que la identidad es un instrumento de cambio que a la vez está en constante transformación, considera que las representaciones del territorio son radicalmente opuestas entre las comunidades afro-ecuatorianas y las empresas palmicultoras; por ejemplo, mientras presenta a las

primeras como esencialmente comunitarias, las segundas son presentadas como explotadoras. “*Es claro que la visión y representación de empresarios y de las comunidades afro [en relación con la tierra y los recursos en ella existentes] son diametralmente opuestas, de ahí la incompatibilidad de sus intereses*” (Ibíd.: 109).

Un análisis más detallado de los procesos de cambio cultural podrían dar cuenta de los reales matices que presentan las identidades, especialmente en la población afrodescendiente, partiendo del hecho mismo que su población no sólo se relaciona en su interior, sino también con actores diversos y recibe influencias fuertes de los medios de comunicación, las escuelas, la ciudad, el Estado y las mismas empresas, por lo que la identidad y la forma de percibir el territorio no es ni esencial ni unitaria dentro de estas comunidades.

Raza, racismo y blanqueamiento

En el marco del fenómeno de la globalización Wade apunta que un aspecto de la discusión se centraba en los papeles relativos de la clase, la etnicidad o la raza, en un intento por vincular las relaciones interétnicas con los problemas de desigualdad y exclusión.

Según el autor, la raza como categoría de análisis ha tenido varios acercamientos. Octavio Ianni, en colaboración con Fernando Enrique Cardoso (*Apud Wade, 2000:83*) se interesó desde los años ‘60 por el tema de “raza” y “clase” siguiendo una línea reduccionista: usa una visión determinista según la cual lo socioeconómico y lo político de la fuerza de trabajo explica las manifestaciones raciales, culturales y de otro tipo. Siguiendo con este enfoque “*lo negro no debería ser una categoría digna de investigación*”.

Carlos Hasenbalg (*Apud Wade, 2000:86*) defiende que el racismo es una parte activa de la sociedad capitalista, que actúa a favor de los blancos en una situación de competitividad. De allí que el autor pone énfasis en el mantenimiento de las desigualdades raciales. Para Wade, Hasenbalg ignora la naturaleza situacional de la categorización racial y se equivoca al dar por establecidas las categorías de blanco, negro y mulato. Además cometía un error al pensar que el único determinante de la movilidad social era el factor racial. Para Wade, lo que tiene importancia son los

vínculos estructurales entre la movilidad vertical y el blanqueamiento, vínculos que crean una asociación entre ser más blanco y tener más dinero, poder y educación.

Wade indica que se ha intentado situar a los negros y a los indígenas dentro de la nación estado. Pensando la nación como una comunidad imaginada, citando a Benedict Anderson, el autor recoge la interrogante *“de cómo debían encajar en la “imagen” de la nación los negros y los indígenas como categorías sociales imaginadas por distintos conjuntos de personas”* (Wade, 2000:101).

Por otra parte, Wade acoge el planteamiento de Brackette Williams respecto a la idea de hegemonía transformista para explicar la noción de adaptación. Se trata de apropiarse y resignificar para dominar, de acuerdo al pensamiento de Gramsci citado por Wade. Según este último autor, esta óptica

“(…)es útil para la etnicidad y la raza en la nación estado, porque dirige la atención hacia los procesos de resignificación por los cuales los elementos culturales particulares se incorporan (adaptan) a las versiones nacionalistas de la cultura nacional siempre y cuando su significación se defina dentro del complejo de valores centrales de los grupos dominantes; tal y como los negros individuales pueden ser acomodados a condición de que se comporten en ciertas maneras ‘aceptables’” (Wade, 2000:105).

Situándose en el caso de Ecuador, Norman Whitten (*Apud* Wade: 2000:101) se refiere a una visión amplia de los negros y los indígenas dentro de la nación estado, subrayando que en este país existe una ideología general de la nación como mestiza, que servía para excluir a los negros y a los indígenas. El autor destacaba en un trabajo del año de 1980, la importancia de entender a la nación ecuatoriana como un conjunto en su estructura étnica, a partir de estudios realizados con los indígenas de la selva oriental andina y de los escritos de los negros de la costa pacífica, recogido en sus anteriores investigaciones. Whitten apunta que existe *“una ideología de homogenización étnica”* o de *“democracia racial”* (Brasil). Según Wade, *“esta ideología puede utilizarse para excluir a quienes se consideran no mezclados”*. Mientras los mezclados piensan que el progreso es transformar a las periferias en formas conforme a la ideología del crecimiento industrial norteamericano, los negros y los indígenas parecen evolucionar

hacia un bloque étnico militante. Esta perspectiva no es aplicable a Colombia y otros lugares de Latinoamérica, según concluye Whitten.

En relación a la etnicidad negra e indígena, Wade (2000:103) se refiere a la institucionalización de los segundos, refiriéndose al caso colombiano. No había ocurrido lo mismo con los negros, que se consideraban a sí mismos como ciudadanos de esa nación.

En otro texto, titulado *“La variante latinoamericana de relaciones raciales”* (1982), Peter Wade presenta un análisis de las relaciones raciales referidas a la población negra a nivel sub continental. Según el autor, la variante latinoamericana ha sido vista como bastante diferente de la variante norteamericana, en la medida que en Latinoamérica el prejuicio, la discriminación y la violencia racial han sido poco consideradas, debido a que estos conceptos han sido creados en Norteamérica para designar la violencia ejercida por los blancos en condiciones de igual pobreza sobre población negra. Para el autor, la discriminación racial no implica solamente la competencia entre facciones de clase, y debe definirse más bien como *“un proceso que tiende a someter o a mantener sometida a una categoría de gente que es clasificada dentro de términos raciales”* (Wade, 1982: 5). Esto implicaría la represión de la movilidad social de quien es discriminado.

La naturalización del racismo es analizada por Carlos de la Torre, en el texto *“Afroquiteños: ciudadanía y racismo”* (2002). Según el autor, el racismo en tanto sistema de poder otorga privilegios a quienes son ubicados en la parte superior de la jerarquía racial. En el caso de Ecuador, los clasificados como blancos o casi blancos limitan radicalmente la movilidad social de los negros e indígenas. Es claro para el autor que el racismo hace parte de un sistema estructural e ideológico que busca legitimar unas jerarquías, y que por tanto su disminución poco tiene que ver con cambios en la educación de quienes discriminan.

El autor analiza las formas de dominación y resistencia que implica el racismo a partir de un estudio de caso en diversos espacios de relaciones cotidianas. Es útil del texto el análisis de la forma en que presenta las relaciones de subordinación, tanto como de resistencia y el cambio que producen las interacciones cotidianas entre los grupos étnicos en la ciudad de Quito. De esta forma se concreta y sitúa el racismo, a la vez que se avanza en la aproximación teórica a esta realidad al no polarizar su situación presente

ni determinar un único escenario futuro, sino que se presentan variables, actores y objetivos diversos que pueden devenir en iguales opciones de cambio (Ibíd.: 26). Aunque, como lo reconoce el autor, no se visibilizó adecuadamente en el estudio algunas voces de personas afrodescendientes que no están involucradas en los procesos de organización política, dejando de lado el análisis de los procesos de conformación identitaria que devienen del racismo en personas que no tienen o no quieren participación en espacios de formación política, lo cual es igualmente valioso y quizá más rico en detalles y divergencias en los resultados.

Peter Wade indaga sobre las implicaciones que para la identidad afrodescendiente ha tenido su invisibilización mediante los procesos de blanqueamiento en América Latina. En otro trabajo, realizado en Colombia, se interesó por la invisibilidad de los negros en la historia, la antropología, sociología y representaciones del país.

Wade (1982) se refiere a los procesos de mestizaje y blanqueamiento, considerándose para los grupos indígenas el mestizaje como mecanismo de ascenso social y como mecanismo de dominación del que se apartaron al momento de reivindicar identidades étnicas, mientras que para la población afrodescendiente el blanqueamiento ha significado mayormente un mecanismo de ascenso social, imaginario que al estar presente incluso en la actualidad, ha obstaculizado el fortalecimiento de la movilización afrodescendiente. Este enfoque ve el blanqueamiento como un mecanismo esencial del racismo en América latina.

Según Wade (Ibíd.: 10), la variante latinoamericana de las relaciones raciales está caracterizada principalmente por el mestizaje, entendido como un proceso de blanqueamiento que permite, mediante la movilidad racial, acceder a la movilidad social. Una segunda característica es el blanqueamiento, parte integral del mestizaje, e implica la aceptación de quien es discriminado, de su inferioridad y de la legitimidad de la violencia que sobre ellos es ejercida: *“Esto, poco a poco, hace desaparecer el fenotipo negro de las clases medias y altas, manteniendo de esta manera la fuerte asociación entre ser negro y ser pobre, lo que ha sido y sigue siendo un eje clave en el horizonte cultural de América”* (Wade, 1982:12)

La tercera característica es la movilidad social, ligada a las dos primeras, que supone la pérdida de la identidad, al separar al sujeto que se blanquea de su ambiente cultural para convertirse en socialmente blanqueado. La cuarta característica, relacionada con la

movilidad social, consiste en la conformación de jerarquías y, por ende, identidades locales a la par de las identidades raciales, relacionadas con la clase social.

Finalmente, la quinta característica de la variante latinoamericana consiste en la relación histórica pobreza-negritud, o clase-raza. Para el autor la raza es un símbolo fuerte y poderoso, mientras que la clase, relacionada con “*la cantidad de ingresos o como la determinada relación con los medios de producción*” (Ibíd.: 23) es menos significativo en cuanto a posición e identidad social.

El tema del blanqueamiento en Colombia fue tratado por Wade, señalando que no se trataba sólo de una ideología, sino de una práctica social que sirve para recrear el orden social jerarquizado. Muchas veces, los negros se absorben en una matriz social no negra y recrean las jerarquías del orden social vinculando a lo blanco con el éxito y a lo negro con la pobreza, como señalamos anteriormente.

Por otra parte, recojo la reflexión sobre la construcción de identidades étnicas afrodescendientes y su relación con la cultura musical desarrollada por Peter Wade en el texto “*Construcciones de lo negro y de África en Colombia: política y cultura en la música costeña y el Rap*” (2002). Según el autor, la construcción de las identidades afrodescendientes está relacionada con la construcción misma de la negritud como referente de significación en el ámbito público, es decir, por la forma en que es identificado el segmento de la población que el grupo social mayoritario relaciona con lo negro. Los elementos de esta identificación han sido desarrollados en América Latina a partir de lo que se ha denominado *huellas de Africanía*, es decir, los elementos que se considera comparte la población negra (principios culturales básicos, valores y formas de pensar) en virtud de su procedencia común del continente africano, y que han desarrollado bajo nuevas formas en las Américas (Wade, 2002: 247-251). Esta imagen de África ha sido reivindicada asimismo por los activistas de la cultura negra, como una fuente de símbolos y aspectos de la identidad colectiva, involucrándolos en un proceso que dota de un sentido de continuidad a aquellos que están experimentándolo, aunque, según el autor, el lazo con un pasado común puede limitar las definiciones que la gente hace de sí misma y en este sentido limitar su acción, en la medida que los grupos son esencializados, y para la cultura negra ello podría significar ser etiquetados bajo una posición que les estigmatiza o bien transformar sus prácticas culturales para evitar la discriminación. Por el contrario, Wade sostiene que las identidades son siempre

históricas, aunque en el ámbito discursivo las jerarquías raciales, de clase y de género permitan el establecimiento de ciertas continuidades que se reclaman y atribuyen a lo negro y a lo blanco.

Sin embargo, la tensión homogeneidad y diferenciación se ha mantenido, de hecho, según el autor, una depende de la otra, de modo que a pesar que en general la población se reconozca como producto del mestizaje, las diferencias raciales son revividas tanto para la reivindicación de identidades étnicas como para el ejercicio de la discriminación (Ibíd.: 266). Concluye el autor afirmando que las huellas de Africanía deben leerse sin perder de vista las múltiples lecturas de “África” atravesadas por las relaciones de dominación y entrelazadas con las continuidades de las prácticas culturales transmitidas a través de las distintas generaciones.

Jerarquías sociales, género y resistencia

Retomando el tema de las identidades étnicas que he mencionado anteriormente en el marco de la postmodernidad, Wade (2000) analiza la relación entre la construcción de discursos sobre la raza y la conformación de identidades étnicas y jerarquías sociales y políticas en Latinoamérica.

Respecto a las jerarquías sociales y políticas en Latinoamérica, sostiene que éstas ubican a los sujetos en determinada posición, ya sea del lado de la dominación o de la resistencia, y a la población afrodescendiente el lugar que le ha sido asignado corresponde con este último; es a partir de esa jerarquía, de su aceptación, utilización o lucha contra ella, que la población afrodescendiente en Latinoamérica ha conformado su identidad cultural.

El autor recalca que el interés por la resistencia que han tenido los estudios culturales y la antropología, hoy adquiere relevancia y un significado mayor al “*hacer frente a la importancia de investigar la política cultural*”. En este sentido, hay investigaciones que se han centrado en la resistencia cotidiana. “*Cualquier comportamiento que parezca no encajar con las definiciones dominantes de lo que es bueno y apropiado puede denominarse resistencia y adquirir una significancia política*” (Wade, 2000:130).

Advierte el autor, no obstante, que se debe ser cuidadoso con la idea de resistencia puesto que los sujetos estudiados podrían no tener consciencia de esta idea y ser sólo una elaboración del investigador.

Michael Taussig (*Apud* Wade, 2000: 91), con una fuerte influencia marxista, se ocupó de la resistencia y de la oposición de los campesinos al capitalismo, los negros siendo campesinos agricultores presionados por la expansión capitalista. Los negros fueron considerados culturalmente como ciudadanos comunes, por lo cual el estudio sobre los negros era el estudio de la raza, mientras que el estudio de los indígenas era el de la etnicidad, refiriéndose a las diferencias culturales (a excepción de Brasil). En realidad, dependiendo del lugar, la cultura negra podía no existir, conformar la base de la conciencia negra, ser asimilada a una cultura campesina o de clase trabajadora, o ser particular.

Para Jean Rahier, en el artículo *“Mami, ¿qué será lo que tiene el negro?: representaciones racistas en la revista Vistazo, 1957-2001”* (1999: 73 109) los negros representan el “último otro”, el que no se quiere ser. La revista Vistazo presenta publicidades, imágenes, artículos... la visión de la ecuatorianeidad que tienen las élites: los indígenas representan el pasado y ahora deben ser “civilizados”, blanqueados cultural y físicamente; los blancos representan lo deseable, lo moderno, lo bello, la civilización; los negros son el “último otro”, un accidente histórico, un problema. Se usan *“imágenes fundamentalmente estereotipadas y altamente negativas”*. Son asociados con la pereza, la música, la farra incontrolada, el canibalismo y la barbarie, la estupidez; son niños inmaduros que deben ser cuidados (paternalismo). Están asociados con crímenes, con zonas rurales, con la bestialidad, la sexualidad desenfrenada, a veces con el deporte. Aún en los trabajos de científicos sociales los negros son marginales. Y, cuando son mencionados, son excluidos del proyecto nacional; así, no se los menciona precedidos del posesivo paternalista *“nuestros”* como se lo hace con los indígenas.

“Me parece interesante subrayar aquí el paralelo entre esta marginalidad –o condición de “último otro”- del negro en los procesos imaginativos de intelectuales blancos y blanco-mestizos de fines del siglo XIX y de principios del siglo XX y la misma marginalidad de los negros en las investigaciones académicas ecuatorianas.” (Rahier, 1999: 82)

El autor agrega que hay publicaciones sobre temas afro-ecuatorianos que tienden a representar a los afro-choteños y a los afro-esmeraldeños en términos esencialistas, como comunidades rurales, en la periferia del espacio nacional, al margen de la vida moderna, reproduciendo lo que él llama “*el orden racial/espacial ecuatoriano*”.

Una de las autoras que mejor ha trabajado el tema de las identidades afrodescendientes en el Ecuador desde una perspectiva que vincula la clase, la raza y el género es Paloma Fernández-Rasines. En uno de sus principales trabajos “*Afrodescendencia en el Ecuador*”, (2001), analiza el tema de las identidades afrodescendientes en contextos de cambio cultural y político, desde una perspectiva antropológica e histórica.

Para estudiar a las mujeres negras, la autora propone la necesidad de “*sacar del punto referencial a las mujeres blancas de clase media, heterosexuales, de occidente y alcanzar en los análisis feministas plurales a partir de las más diversas experiencias*”.

De esta manera la apuesta de la autora es buscar múltiples voces y puntos de vista. El texto da centralidad a teorías relacionadas con el feminismo, las metáforas, los rituales y el parentesco.

Retoma a los rituales como acciones efectivas. Es decir que no sólo es la expresión de ideas y significado social, sino que es una acción que pretende afectar al mundo. En el ritual convergen la acción, los significados y un orden social base al cual los comportamientos son descritos y valorados.

El parentesco es un aspecto central de esta obra, en especial la centralidad de la madre:

“Aquí propongo considerar la centralidad de las madres para explicar la dinámica de los poderes y la autoridad en toda su extensión política. En este sentido, he atendido las implicaciones de la matrifocalidad como fuente de liderazgo político para la transformación de los sistemas perpetuadores de desigualdades sociales. (Fernández-Rasines Ibíd.: 2001:25)

Cuestiona así las construcciones prejuiciosas que se elaboran entorno a las familias negras. Dichas construcciones están cargadas de estereotipos como, por ejemplo, la desorganización familiar, la criminalidad y la pobreza son inherentes y connaturales a la raza negra.

Fernández-Rasines, también da importancia a los conocimientos mágicos relacionados a la raza, clase y género. Ella ve a este tipo de conocimientos como saberes amenazantes y concibe a la brujería como: “(...) *acusación que crea figuras a través de la interpelación, y la hechicería como práctica, tanto higiénica como contaminadora. Si esta interpelación nomina como mujeres a las brujas es algo que habrá que considerar en el contexto de la dinámica de los poderes en un proceso determinado*”. (Fernández-Rasines, 2001:30)

Una vez más se centra en el poder de las mujeres afrodescendientes. Es decir, realiza un análisis de la simbología de género en los aspectos mágicos de una cultura. Analiza la esclavitud desde el punto de vista de la raza, género, posición social. De esta forma estudia una serie de posiciones sociales y castas que eran vendidos y que podían acceder a la compra de personas. De acuerdo a este relato existían personas y colectivos que se compraban o vendían y personas y colectivos que eran comprados y vendidos por su valor de uso en la producción de bienes y servicios. Quienes podían comprar y vender eran los miembros de la nobleza y la incipiente burguesía, miembros de la jerarquía militar y eclesiástica y administrativa.

Las categorías raciales eran subvertidas por la posición adquirida. La servidumbre estaba integrada por mujeres y hombres de distintas procedencias, no necesariamente en estado de esclavitud. De esta manera señala que desde inicios de la conquista, tener ascendencia africana no era sinónimo de estar en condición de esclavitud. Según esto se puede inferir que hubo clases y castas que diferenciaban unos esclavos de otros.

Según la perspectiva de esta autora, las mujeres no desarrollaron habilidades para salir de la esclavitud como los hombres porque no tenían habilidades de guerreras. Menciona asimismo la regulación de matrimonios para mantener la esclavitud. También analiza que nunca entró la monogamia al interior de los afrodescendientes. “*La endogamia entre los esclavos de la casa de servicio era algo que podía propiciarse, estableciendo el protectorado de la familia nuclear al interior de la casa de los propietarios*” (Ibíd.: 53)

Otra de las cosas que analiza refiriéndose a la familia es la forma como esclavos y esclavas reivindicaban su entorno familiar, esto quiere decir que tenían derecho a mantenerse con el mismo “amo”. Existían distintas estrategias de las mujeres negras que tenían más relación con su papel de madres, para mantenerse en la misma familia.

Los lazos familiares entre esclavos y esclavas se cultivaban, aunque ello no siempre fuera reivindicable y aunque tampoco estuviera relacionado con un patrón de correspondencia. Los hijos e hijas nacidos de uniones ilegítimas entre hombres y mujeres en esclavitud podían ser objeto de venta desde edades tempranas. Las mujeres demandaban su libertad a través de la maternidad, lo cual constituía una respuesta de las mujeres ante las condiciones opresivas, abriendo la posibilidad de reclamar sus derechos.

Los hombres esclavos por su parte eran susceptibles de acceder a la libertad entrando en las milicias. Según Fernández-Rasines, el proceso de desesclavización afectó de modo diferente a los hombres que a las mujeres. La autora llama desesclavización al proceso por el cual una mujer o un hombre dejaba su condición de esclavitud, para pasar a la categoría de libre. Ello debe distinguirse del proceso general de manumisión o liberación de esclavos y esclavas, que en la República del Ecuador entraría en vigor mediante la ley aprobada por la Asamblea de la República en 1852. Lo que afirma la autora es que el proceso de desesclavización venía dándose con anterioridad a la abolición formal y durante toda la época colonial.

Ella mira al discurso como el vehículo de la expresión de los poderes en conflicto durante el sistema esclavista. Parece claro que este sistema, como el orden colonial en extenso afectó de manera diferente a hombres y mujeres en condición servil. Por ejemplo, no solicitaban “declaratoria de ser mulato”, porque no debían ser consideradas como representantes fiscales de la unidad familiar. También analiza una política sexual impuesta por la Corona española y la doctrina católica, la misma que tuvo resultados diversos en su aplicación del modelo de familia monogámica conyugal.

También se refiere a los distintos procesos de adquisición de libertades, que afectaron de modo distinto a ellos que a ellas. Los hombres pudieron encontrar modos más dignificantes que las mujeres según los valores morales de uso. Para ellas el servicio sexual constituyó una forma de conseguir libertades. Pues el servicio sexual –además de reportar la satisfacción de los varones de la casa- suponía un medio conveniente de lograr nuevas piezas listas para ser vendidas en un mercado que apreciaba más el fenotipo mulato para el servicio doméstico. La ley ordenaba al propietario de una esclava que comprara a su marido si ésta se casaba, aunque también podía ser a la inversa. Si la casa no precisaba aumentar la servidumbre, lo más conveniente sería

evitar el gasto en el precio de un nuevo esclavo y esperar los productos de la explotación del servicio sexual, igualmente comercializables para el servicio doméstico, que era el destino principal en la ciudad de Quito.

Finalmente, Fernández-Rasines analiza la constitución de la población afrodescendiente en las ciudades. Observa los procesos migratorios, distintos en el caso de la sierra que en la costa. Sostiene que en el Ecuador los contrastes entre los contextos de sierra y costa son de origen de una conceptualización regional marcadamente bipolar. Existen según su punto de vista, diferencias históricas que separan ambos espacios donde las variantes geográficas han sido también determinantes.

Lo que sucedió fue que la sierra norte fue integrada al sistema colonial desde inicios de la conquista española durante el siglo XVI. Por su parte, la costa norte estuvo más alejada del control estatista, si bien en la costa hubo explotación temprana en las minas de Barbacoas. Por ello existen algunas diferencias marcadas entre la población afrodescendiente de la sierra norte y de Esmeraldas, en el proceso de migración a las ciudades. También se observan diferencias en la reproducción del esclavismo en estos procesos migratorios, pues las mujeres esmeraldeñas han podido ser entregadas como esclavas desde niñas. Por el contrario, las mujeres y hombres de la sierra tienen mayor estabilidad en las ciudades porque viven allí más tiempo y mantienen familias monoparentales. Los vínculos que mantienen los habitantes de la costa en cambio, está relacionado con la itinerancia.

En general, el texto constituye un análisis de la población afrodescendiente desde el punto de vista político. La autora visibiliza a las mujeres negras tanto en las teorías acerca de la población afrodescendientes como en la historia. Ella analiza desde un punto de vista crítico la construcción de la familia. Además contextualiza el papel de las mujeres, las madres y la constitución de los diversos entornos familiares.

La revisión de estos textos nos permite tener claridad respecto a la reflexión sobre temas transversales a nuestra investigación tales como identidad cultural, raza, racismo, representación, identificación, en el marco de la postmodernidad en la población afroecuatoriana y específicamente en una comunidad afroesmeraldeña.

II. HISTORIA DE WIMBÍ

Contexto histórico: “*el tiempo de él para arriba, hasta él*”

En este capítulo se abordará la historia de Wimbí partiendo de una aproximación de la llegada de los africanos en el Ecuador, referida por José Chalá Cruz (2006), en el texto “*Chota Profundo. Antropología de los afroecuatorianos*” y luego, una contextualización que involucra la llegada de la población africana a las costas de Esmeraldas, provincia en la cual se sitúa nuestra comunidad estudiada, para lo cual se utilizará la investigación de Jean-Pierre Tardieu “*El negro en la Real Audiencia de Quito*” (2006). Complementando este marco histórico se recogerá el relato oral de habitantes de la comunidad de Wimbí, que recuerdan hechos puntuales que se han mantenido vivos en la memoria colectiva.

Según se indica en el texto de Chalá (2006), la presencia de la población africana en el Ecuador data del siglo XVI. Estos pueblos forzosamente fueron víctimas de dominación en los procesos ligados al expansionismo, inicialmente con la conquista española y a la acumulación sistemática de riquezas por parte de Europa para sus metrópolis. Esto implicó un sistema esclavista para la extracción de minerales y labores agropecuarias y domésticas. Esta realidad se dio especialmente en la zona del Chota, donde el esclavismo fue mantenido por los españoles y particularmente por la Compañía de Jesús y los Dominicos, que se apoderaron de tierras en la cuenca del río Chota-Mira y Salinas, donde tuvieron haciendas productoras de caña de azúcar y panela. La introducción de africanos y sus descendientes, entonces, respondió a la “*necesidad de mano de obra debido a la alarmante disminución de la población indígena diezmada por las inhumanas condiciones de la mita y los obrajes*” (Chalá, 2006: 75). De acuerdo al autor, los curas jesuitas “*tenían los recursos económicos y una coyuntura política favorable para comprar seres humanos de origen africano para esclavizarlos en cantidades significativas*”. (Ibíd.:77)

La compra era realizada en Cartagena de Indias y Popayán (Colombia), para el trabajo en las plantaciones cañeras en la zona del Valle del Chota-La Concepción y Salinas. Parece relevante señalar aquí que en estas regiones, entre los siglos XVII y XVIII el autor apunta el surgimiento y consolidación de un nuevo actor social y étnico “*con sus*

manifestaciones culturales definidas, esquemas de percepción, relaciones de parentesco, formas productivas simbólicas y rituales diversos,”. (Chalá, 2006: 77)

Teniendo en cuenta la denominación anterior y el origen respecto a los afrodescendientes en el Ecuador, debemos marcar la diferencia en el origen de los afrodescendientes de la región de Esmeraldas, que no fueron esclavos y, por el contrario, tuvieron un particular asentamiento que es narrado por Jean-Pierre Tardieu.

Según Tardieu (2006), siguiendo a cronistas de la época, ya en el siglo XVI se hablaba de la presencia del negro Alonso de Illescas en Esmeraldas, quien habría sufrido su condición de esclavo en la península Ibérica. Oriundo de Cabo Verde, África; -aunque Tardieu (2006: 34-35) cuestiona este origen tan preciso-, habría llegado a Sevilla, España, alrededor de los 18 años, siendo comprado por un mercader y luego enviado al “nuevo mundo” en condición de esclavo en un barco, que habría zarpado luego de Panamá a la ciudad de los Reyes en Octubre de 1553, donde viajaban 17 negros y 6 negras. La embarcación encalló en los arrecifes al sur de la bahía de San Mateo, en la ensenada del río Portete, (a cuatro o cinco leguas del río Atacames). Los siervos aprovecharon la oportunidad de huir al monte sin ser perseguidos por marineros y pasajeros, quienes prefirieron ir hacia la población más próxima, Manta, muriendo casi todos de sed y hambre en el camino.

“La naturaleza, fértil y sana fue, a modo de ver de Cabello Balboa, una de las primeras razones que les incitaron a los negros naufragados en 1553 a instalarse en esta región, pues siempre han residido y residen en su distancia, lo cual no es muy seguro ya que, si nos atenemos a las empresas referidas, la gente de Alonso de Illescas se refugió mas adentro, en lugares difíciles de acceso en una selva muy tupida que sólo se podía alcanzar por un sistema complejo de esteros”.⁶ (Tardieu, 2006: 32).

De acuerdo a este relato éste podría ser el origen de las comunidades afrodescendientes de la zona, incluyendo a Wimbí, que se encuentra ubicada en un territorio de difícil

⁶ Miguel Cabello Balboa fue un sacerdote que relató la historia del personaje Alonso de Illescas en “Verdadera descripción y relación de la provincia y tierra de Esmeraldas, contenida desde el Cabo llamado de Pasao hasta la Bahía de la Buenaventura”, publicado en 1583.

acceso al que sólo se pudo acceder hasta fines del siglo XX, por un complejo sistema fluvial.

Apunta Tardieu que a principios de 1568, el licenciado Lope García de Castro, gobernador del Perú, envió una comisión al capitán Andrés Contero, corregidor de Guayaquil y “pacificador” de la provincia de los Quijos para “pacificar y poblar” la de Esmeraldas, otorgándole el título de gobernador.

La pacificación de esta provincia también fue motivada por el temor a una posible alianza entre la gente de Alonso de Illescas y los piratas ingleses que asolaban las costas al acecho de galeones de plata. Esta pacificación tuvo además una justificación religiosa como lo refiere recurrentemente el sacerdote M. Cabello Balboa, señalando “la acción diabólica” de Alonso Illescas.

Refiriéndose al relato del sacerdote, Tardieu señala la compleja relación entre el negro Illescas y la población indígena originaria de la zona. *“Ya no se podía tolerar que siguiera estorbando la evangelización de los indios sometidos por el terror a su yugo”* (Ibíd.: 32-33).

Por otra parte, respecto a la llegada de los españoles, M. Cabello Balboa, indica que en 1527 *“salió tuerto Diego de Almagro de sus enfrentamientos con los indios que ya se manifestaban su carácter indómito”*. Posteriormente la situación se complejiza con la incorporación de los negros a este territorio.⁷

“(…)En la mítica provincia de Esmeraldas que tanto hizo soñar a los recién llegados, los nuevos dueños se vieron obligados a otorgar más relevancia de lo que hubieran querido a un extraño fenómeno de inculturación, la de los “mulatos” o zambos descendientes de un grupo de esclavos naufragados cuya dominación sobre la masa indígena fue evocada como una “cruel tiranía” e incluso como una “monstruosidad” por amenazar las posibles vías de intercambio entre las altas tierras y los centros comerciales del Mar del Sur y, más allá, de todo el virreinato”.(Tardieu, 2006: 12).

⁷ La situación fue diferente en los centros urbanos de acuerdo a lo que narra Tardieu, la servidumbre del hombre negro fue diversificada según las necesidades del lugar y las leyes del mercado. En Quito eran imprescindibles los esclavos para el servicio a pequeños propietarios y oficiales de la corona; en Guayaquil los esclavos fueron utilizados para la ganadería, el cultivo de huertas de cacao y construcción naval y en Cuenca, el negro se insertó en un contexto esencialmente agropecuario, permitiendo una posible evolución social con el surgimiento de pequeños propietarios negros y mulatos.

Cabe destacar que se ha señalado la importancia de Illescas y sus descendientes y el poder que ellos ejercieron en la provincia de Esmeraldas, así como las distintas estrategias que sus primeros pobladores utilizaron para apoderarse de los recursos naturales, especialmente del oro. El poder de Illescas, según narra Tardieu, radicaba en haber dominado a los indígenas y explotar los recursos naturales, hazaña que nunca logró la Corona a través de varios emprendimientos fracasados.

Esmeraldas recibió su nombre por la presencia de las famosas piedras preciosas que M. Cabello Balboa ponderó como “*tan buenas y de tantos quilates como las viejas de Alejandría o las que gozaba Etiopía*”. De acuerdo a Tardieu, el sacerdote nunca vio una de esas piedras, pero tuvo informaciones de que se hallaban en las tierras de los ríos de Jama y Coaque, en las sierras de Campas. A esto se sumaba el oro de “muy soberbias minas”. Resalta el autor que los numerosos adornos que llevaban los indígenas en las orejas, las narices, los cuellos, las muñecas, las piernas y las gargantas de los pies, deban constancia de la abundancia. “*Unos de ellos pesaba hasta treinta pesos de oro, estipula con una codicia que le resulta difícil ocultar y que se manifestaría luego varias veces en su relato por mucho que dijera*”.⁸ (Tardieu, 2006: 31-32).

En las crónicas y documentos utilizados por el autor se construye a la población afro y en especial de Illescas, como un segmento con poder de guerra. Además se narran las estrategias de dominación y adaptación. Un tema que nos parece fundamental citar aquí es la religión católica, aludida por el sacerdote cronista M. Cabello Balboa que mencionaba la representación diabólica del negro.

Narra la historia que el negro se casó con la hija de un indio principal, instaurando así una verdadera política matrimonial, posiblemente inspirada de las costumbres africanas, según señala Tardieu. Las estrategias de dominación, tal como podemos observar tenían mayor relación con las negociaciones que con las imposiciones. De esta manera la población afrodescendiente se apropió de prácticas indígenas y tuvo poder de negociación con los indígenas y españoles.

Otro de los aspectos que es importante rescatar, como habíamos mencionado, son las estrategias religiosas de la población de mulatos, pues tiene más relación con aspectos

⁸ El oro procedía de los lavaderos que explotaban los indios que vivían junto a los ríos. Según José Alcina Franch y María Carmen García Palacios, “los datos de carácter histórico sobre el hallazgo de oro en toda la región de Esmeraldas, son muy abundantes desde, al menos, 1573...”

políticos. Retomando la presencia de Illescas es relevante señalar que, a pesar de ser clasificado como un tirano, manifestaba una preocupación por los indios, de quienes se sentía responsable. También logró insertarse en la sociedad colonial sellando su compromiso con la ceremonia del bautismo. Hubo una estrategia de parte suya, al vestirse de español con ropas regaladas por las autoridades, hecho que consagró su entrada a la sociedad colonial.

Es interesante revelar aquí en el relato de cronistas coloniales, la forma como los españoles veía a los negros, las formas como representaban sus cuerpos, cómo sus representaciones cambian del “monstruo” al “negro”. Las mismas que probablemente impedían que los españoles logran dominarlos a la fuerza. No obstante, como se dijo, la población africana asumió muchos elementos culturales de la población indígena. La mezcla de negros e indígenas da como resultado, una nueva categoría denominada los “zambos”. Los mismos cumplen un papel protagónico en muchos aspectos. Es importante rescatar del texto la resistencia y la conservación de la identidad étnica por parte de los zambos, es decir que la religión también era para ellos una forma de reforzar los elementos identitarios. En este sentido Tardieu manifiesta que *“Los zambos pasaron de hijos de esclavos, aunque libres por su condición de hijos de indias a señores feudales que, según los esquemas medievales, se ponían a servicio del rey y de su posible extensión en conformidad con los intereses reales”* (Tardieu, 2006: 71).

Tal como afirma el autor, existen importantes aspectos de la cultura negra que los zambos siempre mantuvieron, pese a la reducción al seno de la iglesia y la sumisión a la Corona, que no significaron un abandono de su identidad, sino su reconocimiento y su reforzamiento. Los zambos *“propusieron una posible solidaridad racial a la defensa de su identidad americana, actitud que encontramos en varias negociaciones con cimarrones en otras provincias indias occidentales desde fines del siglo XVI,”*. (Ibíd.: 73)

El control de Illescas, quien fue nombrado gobernador, y sus descendientes les permitía vivir de acuerdo con sus antiguas costumbres. Tardieu también menciona las estrategias que establecía la Corona para extraer el oro, una de ellas fue la apertura de un camino. Pues, según el punto de vista de los españoles, con el comercio se apaciguarían los zambos y los indios. Para este fin, el virrey, ordenó una expedición con 30 soldados hacia el río Santiago.

Las representaciones de los zambos por parte de los españoles también es un aspecto que es necesario rescatar. Es interesante relevar que los zambos mantuvieron una relación cordial con la Corona y con la religión católica, dominando a los indios e instaurando una economía propia a partir de su conocimiento ecológico de la Provincia de Esmeraldas. Así el presidente Morga “*redactó en 1 de Abril de 1620 una `descripción` de la provincia de Esmeraldas que concede un gran sitio a los zambos, mostrando cómo los esclavos del naufragio de 1533 consiguieron dominar a los indios*” (Ibíd.: 92).

No obstante lo anterior, Tardieu señala que los zambos de Esmeraldas “*vivían muy libremente y no tenían de cristianos más que el nombre a pesar de la doctrina que les impartían los frailes mercedarios. Tenían fama de gente alzada (...) los mulatos de la bahía de San Mateo habían subido por el río y matado a muchos de sus indios.*” (Ibíd.: 94).

En San Mateo los zambos defendieron la existencia de una entidad territorial, social y cultural de una peculiar especificidad, aunque se veían reducidos al estado de instrumentos de codicias rivales y fueron marginados de Esmeraldas en forma posterior, siendo “*víctimas de los males de la sociedad colonial. Las riñas de los borrachos de San Mateo no tenían nada que ver con la altiva y valiente resistencia de los guerreros de Alonso de Illescas y de los primeros zambos*”.

Existe una ambigüedad alrededor de las concepciones relativas a lo “negro” en las crónicas de la colonia. Pues por una parte son sujetos con infinito poder. De otro lado, es latente una discriminación y una posición de “inferioridad”. No obstante, lo anterior es necesario enfatizar que los negros de esta zona no tienen un origen esclavo lo que les diferencia respecto al origen de otros afrodescendientes del país.

Relatos de los orígenes de Wimbí: “era negrita, negrita, negrita, negrita, hasta la palma de la mano era negra”

Si bien el estudio se ha referido a la historia de la Provincia de Esmeraldas, y esto permite situarse en los orígenes de los afrodescendientes de la zona, incluida la comunidad de Wimbí, se abordará la historia específica de la comunidad a través del relato oral de sus habitantes, rescatando así la memoria colectiva y, como correlato, se conocerá a los habitantes de este lugar.

A partir de la entrevista realizada el 12 de febrero a un anciano de 82 años de edad, el señor Tobías Vernaza que de forma repentina perdió la vista y que tiene una memoria envidiable, buscamos los orígenes del pueblo con la ayuda de una cámara de video. El personaje “más lúcido” y posiblemente el “hijo más viejo del pueblo” convertido a la vejez en predicador evangelista, ha negado en forma reiterativa cualquier tipo de entrevista o diálogo con personas foráneas, por lo tuvimos que valernos de su compañero de culto, evangelista también, Normandi Caicedo para que nos presentara e intercediera a nuestro favor. Aunque tienen contradicciones y diferencias, coincidentemente viven en el extremo opuesto del pueblo, cada uno predica el culto por separado los días domingo a las 9 a.m. y a las 7 p.m.

Los primeros asentamientos poblacionales de la parroquia Wimbí, datan de la década de 1740. Es el riobambeño Pedro Vicente Maldonado (1704-1748) que fundó algunos pueblos en la cuenca del río Santiago, como es el caso de Concepción, La Tola y Maldonado. Es Gobernador de Esmeraldas en 1738, construye el camino Quito-Cotacollao-Nono-Atacames, labor que le toma seis años; Maldonado funda pueblos, edifica iglesias, explora y proyecta nuevos caminos, es considerado explorador y civilizador.⁹ Así lo recuerda Tobías:

“(…) Por eso le digo, este pueblo más o menos se cree, con relación a la vecina Parroquia de Concepción que fue fundada Parroquia, pero Parroquia en 1744, este pueblo es mayor, hasta aquí aproximadamente se cree que ha podido ser fundada en 1700 a 1740, [se refiere a Wimbí], una

⁹ Esta información fue proporcionada por Tobías Vernaza y fue confirmada posteriormente en Internet [www.edufuturo.com].

cosa por ahí; pero esos datos precisamente no hay quien los dé". [E01 12-02-07].

Tobías no tiene claridad respecto a si Wimbí es anterior o posterior a Concepción.

"Ya le digo, Concepción, aquí dentro de la zona, que ahora es San Lorenzo casi fue la representación entre Carondelet, estuvo...está ahorita Ricaurte, está Calderón, está Santa Rita, los que fueron pueblos antiguos, acá está Maldonado porque fue fundado en 1746, bueno..., el formador de estos pueblos como son Concepción, Maldonado y la Tola fue un cartógrafo Don Pedro Vicente Maldonado, él pasó por acá, por el Cachaví, fue a la Tola, fundó la Tola, vino fundó Maldonado que ese sí lleva todo el nombre Pedro Vicente Maldonado, entonces vino y fundó Concepción pero ya aquí había moradores, aquí ya había moradores (...)" [E01 12-02-07].

Y nos comenta sobre Cachaví: *"(...) Cachaví es un río que colinda con éste [se refiere al río Wimbí], estos dos ríos son gemelos, nacen acá en la cordillera del alto tambo, nacen de una misma gruta. Aquí sale Cachaví, y aquí sale Wimbí (...)"*

También tienen relevancia los ríos La Junta y Grande, que nos permite ir vislumbrando la geografía del lugar:

"(...) Eso es de aquí para arriba, de aquí para arriba tenemos la Carolina, la Carolina es la cabeza directa de estos ríos, la Carolina yendo abajito del Placer, esa es la cabecera de estos ríos, de arriba de allí, más o menos un kilómetro, ahí está una cascada, que aproximadamente tiene unos setenta metros de altura, arriba que se llama el Infiernillo, allá nace Wimbí, en esa cascada (...)". [E01 12-02-07].

Volviendo a los antepasados, a pesar del origen incierto, Tobías entrega más antecedentes:

“(...) aquí hubo un veterano, que se llamó Juan Belisario Valencia, él contaba de su tiempo, el fue muchacho de Alfaro 1895, él estuvo en la revolución de Alfaro 1895, él daba más o menos una orientación sobre el tiempo de él para arriba, hasta él. Yo le recogí algunos datos, porque fue el único aquí (...) Él contaba más o menos de los primeros pobladores que vinieron aquí, porque este pueblo directamente, casi se cree que el formador se llamó Evaristo Vernaza porque esa es la raza primitiva aquí (...) él vino del Carchi, Imbabura, de allí eso para adelante, aquí entraron otras familias como fueron, los Padilla, Cayetano Padilla, después entraron aquí los Cangama, Noesnive Cangama, pero los datos son proporcionados por el finado Juan Belisario Valencia. Yo los conservo hasta aquí, eso sí yo los conservo, este pueblo no fue formado aquí sino allá al otro lado (...)”
[E01 12-02-07].

El nombre del pueblo va variando según el tiempo, de acuerdo a los distintos inmigrantes y las actividades auríferas. Un primer asentamiento tuvo lugar al frente de la ubicación actual y se llamó Villa Nueva. Fue el primer nombre dado al asentamiento ubicado al otro lado de Wimbí, y se desarrolló en vinculación con la actividad aurífera, como nos reafirma anteriormente Tobías. El actual Wimbí se llamó Costa Rica, por el apogeo del lavado de oro, y se ubicó al frente de la primera locación, en la playa. Luego se le llamó en el año de 1956 parroquia Víctor Hinostroza, por el nombre de algún político. Finalmente, gracias a la intervención del comandante Plaza Monzón, yerno del general Eloy Alfaro, se le cambió el nombre a parroquia Cinco de Junio en 1966 por la conmemoración del día del liberalismo, como veremos en el testimonio de Tobías. Y, actualmente, se lo llama en la forma popular Wimbí, inspirado en el nombre del río que atraviesa toda la longitud del poblado.

“Allá (...) al otro lado, allá donde llegan los carros, allá se llamó Villa Nueva, no sé qué tiempo permanecería con ese nombre, pero estos los que los trajeron acá los primeros colonizadores, fue la ambición del oro, allá comenzaron hacer sus primeras chocitas, comenzaron a planificar esta rivera acá, entonces cuando ya tuvieron la oportunidad, de que ya más o

menos habían planificado acá, comenzaron hacer molinos (...) [E01 12-02-07].”.

Lo relevante aquí es que surge el tema de la explotación del oro, y el actual Wimbí es donde se explotaba este mineral. *“Eso, sí. Esto aquí, cuando ya pasó la gente de allá, esto se llamó Costa Rica, (...) Así le pusieron los mayores, (...) por la fama del oro se le llamó Costa Rica.* Tampoco tiene claridad respecto a la fecha, pero sí comenta que: *“(...) los comerciantes ya comenzaron a darse cuenta de la abundancia del oro, comenzaron a entrar acá con mercadería”.* Los comerciantes eran, de acuerdo al relato de Tobías, de la provincia de Esmeraldas, venidos originalmente de Colombia. El intercambio cultural ha sido la base de la conformación de la comunidad de Wimbí, desde los tiempos en que comenzó la fiebre del oro, cuando llegaron terratenientes junto con sus trabajadores a explotarlo. La historia se remonta al siglo XVII y luego en el XIX, cuando fue la guerra de los Mil días en Colombia y se provocó la migración de unas familias que en la comunidad de Wimbí llamaron *Congos*.

“(...) nacionales, aquí no, aquí no, no colonizaron aquí ninguna tribu de afuera. Entonces aquí, comenzaron a entrar aquí, unos que por la color negrusca se les llamaron los Congos, eran los Valencia. Así se formó esta comunidad aquí, pero después de un tiempo dejó de llamarse esos nombres y se llamó solamente Wimbí para arriba, Wimbí para abajo.

(...) Vinieron de Colombia barbacuanos, pero el congo, ya le digo es por el color negro, la conga es negra, entonces les apellidaron los congos, que de esa descendencia soy yo. (...)

Mi padre era Valencia, Vernaza Valencia, mi abuela Eugenia, la mamá de mi papá era María Eugenia Valencia, era negrita, negrita, negrita, negrita, hasta la palma de la mano era negra, entonces por eso le apellidaban los congos. (...) Congo le llamaron al personal que vino de Barbacoa, Colombia, era una familia, una familia de raza negra.(...) Ellos vinieron, es que Colombia tuvo una guerra que se llamó la guerra de los mil días.(....) como ahorita, mire!” [E01 12-02-07].

Y en este punto se refiere al origen del nombre de la comunidad Wimbí, denominada oficialmente Cinco de Junio, en alusión al movimiento Alfarista de fines del siglo XIX.

“ (...) Es que este pueblo todo fue liberal, aquí no había más otra opinión, sólo era liberal, hasta ese entonces todo el país era liberal, de eso vino la caída del General Eloy Alfaro, que esta Parroquia por eso hasta el día de hoy lleva este nombre, porque el día 5 de Junio de 1895, le dieron un golpe al General Eloy Alfaro Delgado, manabita de Montecristi, entonces se declaró el día del liberalismo, por eso este pueblo lleva el nombre de Cinco de Junio, porque aquí no había otra, aquí solamente hubo una sola persona conservadora y otra persona socialista y todo el pueblo éramos liberales”.
[E01 12-02-07].

Y cuenta que la persona conservadora era su tío: *“(...) se llamó Daniel Merlín, hermano de mi mamá y otro Ignacio Mina, él era socialista, sólo esos dos, de allí todo el pueblo éramos liberales.”*. Tobías aclara que en este territorio no hubo esclavos, coincidiendo con la investigación de Tardieu (2006). Es importante señalar que en la memoria colectiva de los actuales habitantes de Wimbí existe claridad respecto a que su ascendencia no sufrió la esclavitud. *“(...) Aquí no hubo esclavitud, por aquí pasó un amo Valdés, pero aquí no permaneció, se fue directamente a Playa de Oro, a la Parroquia vecina, aquí no hubo esclavitud.”*¹⁰
Don Tobías se detiene y nos comenta que tiene 82 años. La reflexión sobre el proceso de los cambios que ha observado en la comunidad a lo largo de su vida parecen relevantes, pues hace referencia a la vida cotidiana en el pasado, a cómo era el pueblo en su niñez.

*“(...) yo sólo soy de 1924 para acá; yo sólo soy del 24 para acá (...) Aquí no había carretero, este carretero es de ahorita; Aquí todo era las canoas.”*¹¹

¹⁰ Tobías se refiere a la “esclavitud” como explotación laboral que padecieron afrodescendientes en las zonas aledañas-Playa de Oro-en la época del auge aurífero, y no necesariamente a la esclavitud referida por Chalá.

¹¹ Entrevista a Tobías Vernaza, Lunes 12 de Febrero del 2007. Hora: 17:32. Kct #7 de filmación.

(...) Dijo Bolívar: ‘que si vives cien años verás desengaños’, eso lo dijo en las riveras de Santa Marta, en la hacienda de San Pedro Alejandrino el 17 de Diciembre de 1830, ‘si vives cien años verás desengaños’, usted cuando entre a una edad tan madura como la mía, ya usted ve cambios, en sí mismo ve cambios, porque usted tiene que recordarse no tanto el día en que nació, pero hasta que conoció a sus papis, los identificó, y hasta la edad que tiene, de aquí hasta donde Dios piense tenerlo, usted ya tiene que darse cuenta, cambios radicales, en su vida, en su andar, en lo social, en lo económico, en lo político”. [E01 12-02-07].

Del relato surge el pasado político de la comunidad, lo que nos añade otros elementos para reconstruir la historia de Wimbí. Tobías reflexiona sobre el pasado y el presente del país, mostrando un conocimiento que va más allá de su contexto comunitario.

“(...) vamos a lo político, mire cómo está la nación enredada con la política, hasta cuando yo conocí más o menos aquí, que abrí mis ojos, aquí había otra vez le reitero, tres partidos políticos, el país no tenía más que tres partidos: conservador, liberal y socialista, el comunismo lo trajo Guevara Moreno del Perú, lo cogió Asaad Bucaram en Guayaquil, tuvo la oposición, Asaad Bucaram tuvo que cambiarlo con Concentración de Fuerzas Populares, que es el CFP, ¿Cuántos partidos tiene ahorita la nación? Sesenta y pico de partidos, donde vamos a parar, cuándo? En recién, en 11 millones de habitantes, cuando alcanzará el pueblo el 50% más uno, dígame usted? (...) Ah, cuando alcanzaremos en una votación el 50 más uno, en este año hubieron dos vueltas, mañana tiene que haber 3 y 4 vueltas, o de no, hacer lo que hizo el Uruguay, por la razón y la fuerza coger a un hombre voluntario y que se siente ahí, ah, como la ve? Jeje. Entonces, mientras más días las cosas se están es complicando, no está mejorando. Mire como está el congreso ahorita, el nuevo gobierno trae una línea; no es dictatorial, es un cambio; el gobierno quiere cambiar la estructura del país, la carta política del estado. El congreso se

opone, ¿Por qué? Porque esa es la casa de ellos; ellos no quieren perder sus 'canonjillas', abandonar esa casa; pero el pueblo necesita cambios; 1820 se independizó este país de Colombia; 1830 asumió este pueblo la responsabilidad de ser República; en 1830 el pueblo cogió por asamblea constituyente a un Venezolano Don Juan José Flores, la insignia presidencial era mi poder en la constitución; en 1834 fue un ilustre guayaquileño Don Vicente Rocafuerte, él dijo, no está bien esto de mi poder en la constitución porque es para una sola persona, en 1834 se cambió la carta política del país, el poder en la constitución, hubo cambio o no hubo cambio? [E01 12-02-07].

Es necesario enfatizar aquí que Tobías no sólo relata los acontecimientos históricos del país, sino que desarrolla una reflexión y un pensamiento crítico específicamente en relación a la Constitución, a la libertad y a la corrupción.

“(...) Hubo cambio; entonces ahorita, desde ese tiempo, 1895; esa fue la muerte de Eloy Alfaro, por el cambio radical, Alfaro dejó el laicismo, la libertad de expresión, la libertad de palabra, la libertad de culto, por eso lo mataron. Y todavía eso no se termina, aquí en nuestro país, entonces ¿qué puede decirme usted sobre esto, a ver? Hay cambios? (...) Pero para dónde hay cambios, ah; entonces si nuevamente el presidente consigue dentro de lo social - que creo que usted tiene que estar de acuerdo- Para que se cambie la carta política del país, eh; que haya cambios radicales, que cambien a esos viejos corruptos, no ve que eso está asonando al país, y si no salen esos viejos corruptos, habrá cambio? No puede haber cambio, entonces, una vez que se dé una consulta popular que hasta 1978 se llamó plebiscito, ahora es consulta popular, y si el congreso no le da parte a la consulta, como el gobierno puede traer una Asamblea Constituyente, para cambiar la carta magna del país? Tenemos que seguir en lo mismo, más empeorados, el pueblo más endeudado, eh, el pueblo más corrupto, dígame usted mi querido? [E01 12-02-07].

Se le pidió que se refiriera al proceso de cambio en Wimbí y señala que a su juicio no han sido drásticos.

*“(...)Pero no radicales, porque los cambios que más yo creo emocionales, que otra cosa, la emoción es la que hay a la orden del día, y otra vez nos remontamos a las televisiones, la vida ahorita es ver la televisiones, eh, pura, pura emoción, para qué necesitamos las emociones?
Lógico, donde iremos a parar?”¹² [E01 12-02-07].*

El testimonio de Tobías Vernaza nos remite a pensar que la identidad de Wimbí tiene una fuerte raigambre en el pasado, en el presente y también en el futuro.

¹²Entrevista a Tobías Vernaza, Lunes 12 de Febrero del 2007. Hora: 17:32. Kct #8 de filmación.

III. LA COMUNIDAD DE WIMBÍ

Este capítulo desarrolla la información obtenida en el trabajo de campo describiendo a la comunidad en su contexto actual, marcando las principales características que permitan identificar cuáles son los elementos que dinamizan los procesos de constitución de identidades en la población de Wimbí e ir definiendo sus trazos identitarios. Por una parte se considera aquellos aspectos que caracterizaban la comunidad antes de la llegada de tecnologías, bienes de consumo y medios de comunicación que se instalaron junto a la “modernidad”, así como aspectos del presente marcado precisamente por estos elementos. Los siguientes elementos serán los ejes descriptivos: organización política y administración de justicia; vivienda y saneamiento ambiental; la luz eléctrica, aparatos electrónicos y electrodomésticos; la televisión; la explotación maderera; la tala artesanal; el carretero; el territorio; la Unión Europea; el Estado: la salud y la educación; migración y, finalmente, religiosidad, ritualidad y mitología.

Todos estos aspectos surgen del relato oral de los habitantes de la comunidad recogidos en sucesivas entrevistas realizadas el año 2007, diez años más tarde del primer acercamiento, en 1997, que ocurrió, como se señaló, durante la filmación del documental “La Tunda”, oportunidad en la cual pude observar la vida cotidiana de la comunidad y conocer a sus habitantes.

A la fecha del primer contacto en 1997 con la población de Wimbí, la única vía de comunicación con la comunidad era el río Wimbí, que permitía relacionarse con las otras comunidades afro-esmeraldeñas, indígenas y mestizas de la zona. Esta vía daba la posibilidad de entablar una relación de comercio e intercambio con lo externo, según las necesidades propias de sus habitantes. En esta época no existían los servicios básicos de electricidad, agua potable, alcantarillado y servicios de comunicación, tales como telefonía, televisión, camino de acceso vehicular. De igual manera no había un representante de la iglesia católica con rango de sacerdote, pero sí existía un “síndico católico” designado por la comunidad por la antigüedad y siendo un cargo heredable; por otra parte también había un representante evangélico.

En ese entonces las actividades de pesca, cacería, siembra, recolección de frutos, le enmarcaban dentro de una sociedad basada en una economía de subsistencia. Las

labores auríferas (de lavado de oro), la tala artesanal de la madera para la elaboración de canoas y para la venta de troncos, producía una cantidad de dinero excedente que era destinado a la adquisición e intercambio de productos en la población de Borbón.¹³

En 1997 Wimbí estaba rodeada de un territorio de selva húmeda subtropical que ha sido patrimonio y hábitat de este asentamiento afroecuatoriano desde sus orígenes. En esta tierra de gran fertilidad abundaban árboles de maderas blancas o livianas; entre las más importantes se contaban el pulgande anime o copal, sande, cuángare, charveande, lana, cedro, ceibo, laurel, peinemono, cucharilla, guaguaripo. También existen árboles de “maderas duras” como cedros, ceibos, huayacanes, chanules, mascarey, jigua, caoba, sagillo, roble, colorado, aguacatillo, que constituían un gran atractivo para las empresas madereras. El pueblo de Borbón -centro principal de comercio y de acopio de todas las maderas finas de la zona- ubicado a orillas del río Santiago era hasta el año 2004-2005 el centro de comercio y punto de conexión con el resto del país.

La comunidad de Wimbí (ver anexo II), está instalada en un espacio aproximado de cinco cuadras de largo por tres cuadras de ancho, las calles (Víctor Hinostroza, Unión y Progreso, 5 de Junio) y todo el espacio en que se extiende el pueblo está totalmente cubierto de piedra bola procedente de la rivera del río. Esta amplia zona de playa que bordea en su longitud al poblado es fundamental para el funcionamiento de la comunidad, está dividida en un área acantilada y otra de playa que es más extensa. Dispuestas a lo largo de la playa, se encontraban zonas de lavado de ropa y otras donde se bañaban los pobladores de la comunidad; mientras que en el inicio del acantilado estaba uno de los sitios específicos para recoger el agua destinada al consumo humano. A este lugar se llegaba por una escalinata¹⁴.

En el año 1997, el acceso al pueblo estaba dado por el río. Ya en el año 2007, cuando regresé para ser esta investigación, el acceso al pueblo era por una escalinata que se

¹³ Borbón, a dos días de canoa a motor, cumplía las funciones de ser el gran “puerto” de abastecimiento de las poblaciones asentadas en la cuenca de los ríos Santiago, Onzole y Cayapa; puerto de llegada de los productos pertenecientes de los centros urbanos de la Sierra y Costa, pero también, por vía marítima, del contrabando que venía de Tumaco, Colombia.

¹⁴ El proyecto del agua potable instalada por la Unión Europea en el año 2007, cambió el uso de estos espacios, fundamentalmente aquellos destinados a recoger el agua.

ubicaba en el extremo norte de la comunidad. Esta escalinata permitía llegar a un punto del río de 25 metros de ancho donde era posible cruzarlo en una canoa de servicio comunal que conecta con el camino estival. Los pobladores que necesitaban viajar, lo podían hacer todos los días a las 5 a.m., por el valor de \$3 dólares y ser transportados en camiones, los cuales habían sido adaptados con unas cabinas de madera con sus respectivos asientos. A este medio de transporte se le denominaba “ranchera” o “chiva” y les conducían a las poblaciones de Wimbitito a 23 km. y Concepción, a 20 km., respectivamente. Aquí los pasajeros realizaban un cruce en canoa por \$0.25 centavos en el río Bogotá y tenían que comprar otro ticket por el valor de \$1,50 para que en otra “ranchera” fueran conducidos hacia el carretero pavimentado ya sea para dirigirse a las ciudades de Esmeraldas o San Lorenzo.

Organización política y administración de justicia

Respecto a las instituciones, vemos dos vertientes una que funciona desde la sociedad civil y otra desde el Estado. Todavía se mantiene una estructura administrativa que se basa en la organización civil, no dependiente del Estado.

La comunidad organizada se ocupa de aspectos como la salubridad y el aseo de los espacios públicos y la vigilancia de las calles, regulando con multas la infracción a las normas establecidas por la propia comunidad, sin la participación del municipio o representantes de la ley que no tienen presencia en este lugar. Las normas de convivencia son consuetudinarias, legitimadas a partir de la tradición y del uso consensuado y compartido por la comunidad. En el texto *“El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio. Etnografía jurídica indígena afroecuatoriana”* (2004) de Gina Chávez y Fernando García, es posible definir que este conjunto de normativas, son la forma ancestral de administración de justicia y “regula las formas de parentesco entre los miembros de un mismo grupo humano, las relaciones familiares así como las relaciones externas (...)”, constituyendo el sustrato del derecho consuetudinario. En este contexto, también desde la sociedad civil surgen las uniones y separaciones de parejas, que son acordadas con el consentimiento de las familias de ambas partes, no existiendo el vínculo civil o religioso formal.

La comunidad tiene una organización estatal que desempeña diversas funciones. La Junta Parroquial desde el año 2000 constituye una organización comunitaria compuesta por los siguientes miembros: Presidente, Vicepresidente, Secretario, Tesorero, Primer Vocal, Segundo Vocal y Tercer Vocal, quienes permanecen en su cargo por un período de cuatro años y son elegidos por los mayores de edad de la comunidad.

La Junta Parroquial continúa desempeñando diversas funciones, vinculándose con otra organización afroesmeraldeña, el Cabildo de las Comunas del río Santiago-Cayapa, con la cual se coordina para iniciativas como el financiamiento conjunto de obras públicas que beneficien a varias comunidades de la zona como el Centro de Salud de Wimbi¹⁵.

Según narra Tobías Vernaza, sus integrantes militan en diferentes partidos políticos, defendiendo sus respectivos intereses y distanciándose de la comunidad.

“La Junta Parroquial, (tiene) cinco de los partidos que existen aquí dentro de la provincia (...)están cruzados, aquí están, hasta aquí está, la 3; hasta aquí, ya aurita feneció la 6; también ya caducó la 12, está la 7; todos esos partidos están mezclados aquí y dentro de esos partidos está la Junta Parroquial (...)el presidente (...)Rolan es. El creo que es de la 10, porque él creo que está con el Alcalde, yo creo que él es de la 10, no le aseguro eso sí. Yo no soy político”.
[E20- 12/02/07].

Según otra fuente, los propietarios de los negocios (cuatro tiendas, tres salones y cuatro cantinas) son parte de la Junta Parroquial, por lo que significa que el poder económico también permite alcanzar status de autoridad.

Otro aspecto que es necesario resaltar es la existencia de prácticas democráticas en la elección de las autoridades comunitarias, pero sobre todo en la toma de decisiones en temas de administración de dineros comunitarios, asuntos territoriales, asignaciones de viviendas, temas educacionales, que son decididos por asamblea y votación directa. Decisiones de mayor envergadura, como la autorización a la empresa Cetrafor para la explotación maderera, mediante un acuerdo formal, también son debatidas comunitariamente en la Junta Parroquial.

¹⁵ La obra no se ha concluido hasta el año 2009.

Para la administración de justicia cuentan con el Teniente Político y el Secretario designados por el Gobernador de la provincia. Según Chávez y García (2004: 19) la legalidad no estatal afroecuatoriana interactúa con el derecho estatal en una relación jerárquica y además se evidencia que se influyen mutuamente.

En el caso de Wimbí se observa claramente lo que apuntan los autores antes señalados en el sentido que *“cada pueblo tiene normas para sus relaciones con la naturaleza y con los seres que lo rodean”*, esto opera en dos sentidos: al interior de su comunidad como hacia el exterior de su territorio.

Por otra parte, en Wimbí no existe un centro de detención o reclusión, lo que quiere decir que los conflictos los solucionan bajo un sistema de normas consuetudinarias, que no implica privación de libertad, por lo tanto, una cárcel. El tipo de conflictos coinciden con algunos descritos por Chávez y García (2004: 124) en la comunidad de Telembí, peleas, bochinchas, chismes, calumnias, pequeños robos, conflictos de linderos entre comuneros y con miembros de otras comunas, todos ellos considerados leves. En esta investigación no se registraron referencias a conflictos graves al interior de la comunidad.

Vivienda y saneamiento ambiental

Cuando realicé el trabajo de campo, en 2007, la comunidad estaba compuesta por construcciones de tipo mixto: estructura de pilares de guayacán¹⁶; paredes, pisos y divisiones interiores de tablonos de madera; la cubierta de planchas de zinc. Las casas, en su mayoría, eran de dos plantas y se estaba introduciendo materiales foráneos para la pavimentación con cemento y bloque de la primera planta, así como la instalación de rejas de hierro en las ventanas, además de la colocación de candados en las puertas, advirtiéndome que en el pueblo no se registraba ningún tipo de robos, atracos, crímenes, asaltos o violación del espacio privado. En ese momento había 82 casas numeradas, dos iglesias (una católica y otra evangélica), una guardería, un cementerio, una cancha, una casa comunal, la casa de la tenencia política, una área de recreación, un dispensario médico, una escuela, una letrina comunal y dos botaderos de basura ubicados

¹⁶ En el 2007 ya se utilizaba una estructura de columnas de hierro y cemento que sustituían a los pilares de madera de guayacán

estratégicamente a las afueras del pueblo. Estaba debidamente delimitado el espacio público del privado en la consciencia de los pobladores: el espacio público es absolutamente limpio y respetado, aunque no existe ninguna representatividad municipal en el pueblo, solucionan los problemas de saneamiento, recolección de basura, delimitación del territorio y consecuentemente el espacio público del privado con gran eficacia.

El Presidente de la comunidad Rolan Merlín¹⁷, en su calidad de autoridad máxima, permite un acercamiento respecto al tema de la vivienda:

“En lo que es la vivienda las familias han mejorado un poco porque anteriormente unos cuatro cinco años atrás todas las casas eran de madera eran de paja, ahorita con la explotación [maderera] unos que otros han podido construir con sus viviendas con dos tipos de material: la mitad de bloque y la mitad de madera” (...)[E4-06/02/07].

Sixto Caicedo agrega que las viviendas actuales (en 2007) no estaban terminadas del todo.

“(...) O sea las cosas están, pero están a medias, o sea tenemos una casa mixta, pero nos hace falta equiparla, o si la tenemos equipada nos hace falta terminar una pared, terminar una puerta...y esas cosas están a medias entonces...tendría que venir otra explotación para terminar eso, o tendríamos que buscar recursos de...de gobiernos centrales, regionales, cantonales, para mejorar, terminar esas mejoras no”. [E9-09/02/07].

La luz eléctrica, aparatos electrónicos y electrodomésticos

Es clave señalar el momento de la llegada de la luz eléctrica, pero esto ocurrió en dos etapas. La primera vez, en la década del setenta a través de una “donación” de un generador eléctrico a diesel por parte del municipio de Eloy Alfaro, mientras que la

¹⁷ La entrevista fue realizada en diálogo con Sixto Caicedo, nativo de Wimbí, nuestro informante, que ejerce el rol de entrevistador para lograr mayor fluidez y desencadenar una conversación dinámica y horizontal.

segunda, el año 2000, con el sistema nacional interconectado que viene de San Lorenzo instalada por el Estado.

Hace más de 20 años, a finales de la década de 1970, un líder de la comunidad logró una donación de un motor a diesel que proveía de energía eléctrica periódica a la comunidad, por alrededor de una hora en la noche, salvo en el caso de las fiestas cuando permanecía encendido por períodos más largos, utilizando diesel financiado por el cantón Eloy Alfaro. Don Lisímaco Merlin cuenta más detalles sobre la llegada del primer motor a diesel para la electricidad en los años setenta, y sobre cómo funcionaba:

“Ese aparato se lo trajo aquí en una balsilla de dos canoas, se le puso barrotes de canoa a canoa y el motor se lo montó así encima y así se lo trasladó de Limones hasta aquí a 5 de Junio, eran como unas ocho personas, la marca del motor era “Peter”... ¡más allá de treinta años sí! (...) En el día poco [lo prendían]. Por las noches... O sea que por el día amanecía hasta las 7 ó 8 de la mañana, ahí lo apagaban, hasta llegar vuelta hasta las 4, 5 de la tarde, ahí vuelta lo encendían (...) Cuando era normalmente en las fiestas, ahí permanecía a veces el día entero, en las fiestas como “La Purísima”, entonces ahí se lo encendía, que la gente estaba bien divertida, ahí si paraba la noche y a veces todo el día” [E10-09/02/07].

Pero el motor fue vendido y corrió igual suerte que otro motor que guardaba la comunidad, que se vendió¹⁸.

“No funcionaba, es que la pieza que era la base principal del motor, un chico se la llevó y la fue a vender a Esmeraldas...Entonces ahí quedó ya botado ahí hasta ahora que lo vinieron a comprar (...) Estas plantas daban luz toda una vida porque aquí no fallaba el combustible, se lo subía de Limones mismo”. [E10-09/02/07].

“(...)Aquí desde la venida del primer motor que no cuento, yo sí tuve la venida, la subida, pero los otros motores vinieron por un señor Adriano Padilla, no sé en qué forma los haya traído de Esmeraldas”.

¹⁸ Según el entrevistado, el primer motor fue vendido en 1000 dólares y el segundo motor en 800 dólares, información que no podemos verificar, aunque observamos que en esa época la moneda era el sucre.

El primer motor fue regalado, y este dato nos permite conocer un tema de la administración de Wimbí, que pertenecía, según esta información, al cantón Eloy Alfaro y no al de San Lorenzo como ocurre en la actualidad (2009).

“(...) ese fue regalado del cantón Limones, porque en ese tiempo esta parroquia pertenecía al cantón Limones, no era cantón San Lorenzo...Entonces ahora como ya cantón Limones, embargó el lado que le pertenece, el lado de allá, como ya son dos cantones vecinos, entonces ya esta parroquia pertenece al cantón San Lorenzo, pero en ese tiempo pertenecía al cantón Limones”. [E10-09/02/07].

La instalación de la red de luz eléctrica fue financiada por el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE) y ejecutada por la empresa eléctrica estatal. Roland Merlín aporta antecedentes de la instalación de la interconexión eléctrica definitiva, realizada con la intervención del Estado a pedido de la comunidad.

“(...) la energía más o menos llegó en el año 2000 (...), un cambio totalmente ya con un pueblo de mucho tiempo que pasamos en la oscuridad, en esa fecha digamos ya pasamos a ser parte de lo que a lo que es el gobierno. Porque un pueblo sin luz es como una casa en tinieblas (...)” [E4-06/02/07].

Don Humberto Mina, un hombre de 72 años, enfermo hace unos tres años, se refiere al tema de la luz, no obstante marca las limitaciones de este recurso y alude a la marginación de la comunidad:

“Claro con la luz, la tenemos solamente, pero sabe usted... ... nosotros vivimos marginados aquí en este campo, porque a veces la empresa le manda cuando le da la gana, sufrimos a veces, así hasta... hasta ocho días si ellas y cuando de repente hacen el esfuerzo por allá que manden a pagar y todo porque hay personas que no pagan, eso es de las mismas poblaciones, no pagan, entonces sufrimos el gran fracaso” [E12-09/02/07].

Como explica don Humberto, el tema es complejo porque si alguno de los miembros de la comunidad no pagan la luz de su vivienda oportunamente, la empresa eléctrica suspende el servicio para todo el pueblo. En estos casos, es habitual que la Junta Parroquial acuda a la empresa solicitando prórrogas o simplemente exenciones de pago por períodos de algunos meses o incluso un año.

La luz llegó primero que el carretero. Tobías puede contar un poco al respecto:

“La luz llegó primerito, eso va tener aquí tres años y pico. Este carretero es de ahorita no tiene tres años; ¿Este carretero es de ahorita, este carretero? Sí, sí creo que cumplió 3 años ya” [E20- 12/02/07].

Por otro lado estas historias muestran la manera cómo se instala la necesidad de electrodomésticos y aparatos electrónicos. Con la llegada de la luz, la televisión empezó paulatinamente a ser un elemento omnipresente en las vidas e imaginarios de la gente, convirtiéndose los moradores en consumidores de televisión y de películas en formato DVD¹⁹.

En Wimbí en el 2007, todos tenían electrodomésticos: DVD's, televisores, equipos de sonido, y la infaltable “refri”. La llegada de la luz eléctrica ha hecho, según la opinión de la mayoría de los habitantes de Wimbí, la vida más cómoda.

La señora Petronila Erazo, una mujer de “la tercera edad” como ella señala, tenía una licuadora, plancha, refrigeradora, televisor, DVD, lavadora y secadora de ropa; todos son artefactos que ella considera, “*hacen su vida cotidiana más fácil*”, pues ya no tiene que ir al río a lavar durante horas y acabar con su espalda, sino que puede meter la ropa a la máquina, oprimir un botón, ver la novela y, después, sacar la ropa suya y de su esposo a secar; no la de sus hijas, que han migrado ya hace tiempo a Guayaquil, y quienes son las proveedoras, gracias a su trabajo como empleadas domésticas, de los bienes que de otra forma serían inaccesibles para su familia [E17-12/02/07].

Uno de los últimos avances tecnológicos que ha llegado a la comunidad es la telefonía celular, cuya señal solo se recibe en la colina, como relata Sixto Caicedo:

¹⁹ La presencia de la radio es anterior a la llegada de la luz eléctrica y el VHS no fue adquirido.

“Entra la señal de porta. Hay 60 ó 70 teléfonos celulares. Hay miembros de la familia que tienen tres. En la casa de mi compadre tienen tres. En este caso, los ancianos no tienen celulares. Sólo las casas de los ancianos no tienen celulares. Conversan con sus familiares. Hay que caminar 15 minutos hacia la colina para tener la señal”. [E21-09/02/08].

El joven Derbis Mina, de 15 años, es cantante y sabe de la importancia que tiene la electricidad en su futuro, y es por ello que piensa que si llega a ser posible para él acabar la secundaria y posteriormente estudiar una carrera tecnológica en electricidad. También, según él cree, tendrá ingresos debido a su profesión, lo cual refleja una visión influenciada por la intervención del “desarrollo” en la comunidad. *“Ser cantante, me gusta estudiar también, ser algo en la vida, electricidad”* [refiriéndose a lo que le gustaría estudiar] [E18- 12/02/07].

Y al tiempo que son conscientes de su necesidad, reconocen que los bienes que secundan la llegada de la interconexión eléctrica, sólo les proporcionan un bienestar relativo, como nos cuenta Sixto:

*“(…)la gente con la explotación [se refiere a la explotación maderera]... pues compró lo que fue refri, televisores, equipos de sonido, se compró dvd, juegos de mesa, pero en la actualidad esas cosas están archivadas, porque en la refri no tenemos qué congelar, porque no hay las...no hay el dinero para llenar la refri, no tenemos para hacer lo del mercado cada 8 ó cada 15, porque no hay el dinero, no genera dinero, el equipo lo tenemos, escuchamos música una hora, dos horas, porque tenemos que emplear más tiempo en lo que es el trabajo, irnos más lejos a cortar un pedazo de madera, tenemos que irnos más lejos a sembrar una mata de verde, tenemos que salir más arriba para ver si se puede cazar, entonces es poco tiempo lo que tenemos en la casa y salimos a la tarde y prácticamente salimos totalmente cansados, donde no hay ánimo de ver televisión, no hay ánimo de escuchar música...**tendremos un poquito el beneficio porque congelamos un litro de agua y tomamos agua helada** a lo que salimos del trabajo...entonces no le veo pues el desarrollo necesario”* [E9-09/02/07].

La Televisión

Un tema que se aborda especialmente es el de la televisión, vinculado no sólo a la incorporación de aparatos electrónicos, sino al surgimiento de nuevos hábitos y nuevas referencias para la construcción de imaginarios. Para Sixto Caicedo, la televisión tiene un uso principalmente de diversión.

“Las 82 familias²⁰ que viven en la comunidad, tienen televisión. Por ejemplo, Wilma Valencia tiene 3 televisiones, en una familia compuesta de dos miembros; los televisores están ubicados uno en la cocina, otro en el cuarto y por último en la sala. Mi compa Ronald Merlin, presidente de la junta parroquial, tiene 3 televisores, su familia está compuesto de cuatro niños, tres adultos (un cuñado). Total siete miembros. Juanita Guayaquil, dueña de la tienda principal de Wimbí tiene tres televisores. El flaco Lidio Valencia, tiene dos televisores, en una familia compuesta de seis miembros. Cuatro niños menores de 10 años y dos adultos. Flavio Valencia tiene dos televisores, es una familia compuesta de dos adultos. Todos los demás tienen un televisor. Cinco familias tienen antenas giratorias búster. Donal Valencia, que su familia tiene 8 miembros:/ 6 niños y dos adultos, Wilma Valencia que son dos veteranos. Roland Merlin, Martha Valencia que son cinco miembros, tres niños, Linder Valencia que está solo. Los canales que se observan con la instalación de estas antenas búster, son canal 1 y teleamazonas, que cuestan 120 dólares. Para estas cinco familias la televisión únicamente es una diversión, es decir que se la utiliza para ver fútbol y novelas”. [E9-09/02/07].

No obstante lo anterior, sólo cinco familias tienen las citadas antenas. Las restantes 77 familias utilizan la televisión con el reproductor en el DVD para ver películas compradas en San Lorenzo o a los comerciantes que van a la comunidad a venderlas; las mismas tienen el valor de un dólar. Según Sixto, las películas y programas son los siguientes:

²⁰ Esta cifra es entregada por nuestro informante, el cual nos indicó que a partir de la explotación maderera se realizó un censo de las familias residentes en Wimbí.

“Los niños ven Novita (el gato cósmico), El Chavo del Ocho, La Pantera Rosa, La Abejita Maya, La Abejita Hoch, Dragon Ball Z, Los Power Ranger, Los Teletubis, Kirikú, Tarzán, Pinocho, (infantiles). Los adultos ven: lo que es Van Dan, serie de Silvestre Stallone, Chuck Norris, Steven Sigal, Serie China: Jeli, películas de chinos, Filipollas, Serie DMX (de negros), Hermanos por el Crimen, Cantinflas, La India María. “De Violencia: El Duende, Skalimur. Las novelas: Piel de Otoño, El Clavel y La Rosa, El Amor No Tiene Precio. Las novelas se venden por capítulos de 1 a 6 discos”. [E9-09/02/07].

Los niños ven televisión desde la una de la tarde, hora en la que llegan de la escuela, hasta las tres y media, cuando regresan los adultos del campo. De 5 de la tarde a 9 de la noche toda la familia continúa viendo las películas adquiridas en DVD. La gente de la comunidad mira la televisión un promedio de 5 horas diarias, en especial niños y adolescentes, que ven tres o cuatro veces cada película. De las 82 familias, cada una tiene un promedio de 70 películas. Según cuenta Sixto es menor la influencia de la música, pues los salones (discotecas) son los que la compran. A pesar de que todos tienen el equipo de sonido. Las emisoras de radio que tienen señal en la comunidad son: Negra latina, de San Lorenzo, Zaracay, de Santo Domingo, La Voz de su Amigo, de Esmeraldas y Radio Cristal, de Guayaquil. Sixto afirma que se utilizan las radios de 4 a 6 de la mañana, especialmente para escuchar noticias.

La entrada de la televisión ha sido percibida en Wimbí desde varios puntos de vista, que si bien son contradictorios también son coexistentes. Tobías vincula la llegada de la televisión a temas morales y compara con el pasado, refiriéndose a la autoridad que ejercían los padres en estas materias.

“(…) Es que yo le digo clarito tenemos aquí las pantallas la televisión, si yo le pongo a hacer un recuento de la televisión los grandes científicos analistas y otros investigadores dicen algo de la televisión que es la que está trastornando al mundo. Eso está trayendo perversidades, corrupción, porque no ve que de acuerdo a las emociones se fija lo que hacen las meretrices? Eh? Mire la pornografía a dónde va, en qué altura está. Eh? Mire cuantos personajes han cogido ahorita traficantes de niñas, doncellas eh? (...) Entonces las novelas, las

televisiones, las pantallas televisivas, los cines, los teatros están trayendo es destrucción al mundo entero. Y eso me atrevo a decírselo con experiencia vivida.” [E20- 12/02/07].

Es enfático en su relato del pasado, cuando la relación de los menores con sus padres era diferente.

“(…) Tenemos aquí las películas, usted no oye los grandes teatros, prohibidas para menores y eso está al orden del día hoy día. Ya las madres ya no cuidan a las niñas para llevar a ver obscenidades a los teatros, entonces que cambios va a haber (...) nosotros no podíamos ni presenciar los actos bochornosos de nuestros mayores, eh? (...) nosotros no teníamos que presenciar lo que hacían nuestros padres. Qué dice la Biblia, la Biblia dice el hijo no hereda pecado del padre, pero si ve hacer a los padres imita lo que hacen los padres. Ahí está.”.[E20-12/02/07].

Tobías se refiere exactamente a la llegada de el sistema de interconexión eléctrica, que permitió un mayor acceso a la televisión, pero al mismo tiempo, asocia este fenómeno a la “*pornografía y corrupción*”. Por otra parte, apunta a la pérdida de la autoridad de los padres asociada a las nuevas costumbres.

“(…) no más o menos aquí hasta el 2000, aquí rarita era las televisiones que habían. De lo cual que entró el interconectado que comenzaron a entrar los carros aquí hay más televisión que en Guayaquil. Entonces si hay más televisión hay más pornografía. Hay más desafuero, hay más corrupción, eso es lo que está sucediendo. Ya los niños ya no temen, las mujeres se cargan, hey ya viene la novela, llevan a las niñas inocentes a ver lo que nos les interesa ver. En el tiempo de nosotros... en el tiempo de nosotros mi papá no más con mi mamá ya con el hijo yo fui el mayor, mis hermanos nosotros fuimos 18, y cuando ya más o menos el niño cogía la cuchara con su mano y la traía ya era vaya a su cuarto, no teníamos por qué estar presenciando los cuartos de nuestros padres de

nuestros mayores. Ahí está. Por no verlos estarse besando estarse abrazando ah. Ahora qué dicen". [E20-12/02/07].

Tobías agrega que la llegada de la televisión también ha traído problemas respecto de la educación sexual, y su vínculo tradicional que con la moral religiosa católica mantenía la comunidad:

“El sexo no es pecado, porque Dios dejó el sexo como un don prematuro, pero es dentro del vínculo matrimonial, pero el sexo fuera del vínculo matrimonial es pecado, me dice Don Tobías las chicas desde temprana edad hay que irles enseñando lo que hacen los..., ¡ay! Le digo Panchito, deje de ser grosero, deje de ser. Entonces qué cambio puede haber en esta forma” [E20- 12/02/07].

El testimonio de Tobías se reafirma aún más con las palabras de Sixto Caicedo, quien se refiere a la ausencia del control parental con los niños, al mismo tiempo que señala un cambio en la utilización del lenguaje, a partir del contacto de los menores con películas en formatos DVD y remarca la mayor exposición a la violencia

Según cuenta Sixto, *“las películas de los negros son groseras de por sí, pero dobladas por los españoles resultan aún más violentas”*. Agrega que ahora es común el uso de palabras como *“coño, follar, puta, gilipolla, mierda, diablos, maldición”*.

Sixto también se refiere a las representaciones de los afrodescendientes en la televisión. En el programa “DMEX”, los afrodescendientes hacen papeles como detectives. En otros programas los negros son representados como traficantes de droga. El informante además relata como ahora los niños, en vez de jugar a “la manzanilla”²¹, juegan a “DMEX”, Steven Sigal, detective privado, policías, personajes que hacen justicia.

La explotación maderera

Otro hito en los años recientes que marca un cambio fundamental en la comunidad ocurrió el 2004, cuando entró en actividad la compañía de explotación maderera

²¹ Es un juego infantil, en el cual se repite el siguiente refrán: “Manzanilla, pelotilla, roba gato veinticuatro”, en ese momento todos corren porque el veinticuatro es el que “quemaba” a los demás, hasta quedar un solo sobreviviente que es el que ganaba dicho juego.

Cetrafor²². La comunidad firmó un contrato con dicha compañía para la explotación de 20.000 metros cúbicos de árboles de sande, copal, cuángare, a cambio de la construcción de un camino de 23 km., que comunicara la comunidad de Wimbí con la población vecina de Wimbicito.

Por otro lado, en el 2005 Cetrafor hizo otro contrato para la extracción de 23.000 metros cúbicos adicionales del mismo tipo de madera a cambio de la entrega de ocho dólares por metro cúbico de troncos extraído. El Cabildo de la Comuna del río Santiago-Cayapa²³ que administra la zona se llevó dos dólares de los ocho que la maderera entregó; además, la comunidad debió entregarle a esta organización una donación de 15.200 metros cúbicos²⁴ de madera sande. El dinero restante (6 dólares por cada metro cúbico) fue repartido por las autoridades del pueblo (Junta Parroquial y Comité Negociador de Tierra²⁵) entre las 82 familias residentes²⁶ de la comunidad Wimbí (Cinco de Junio). El dinero, que asciende a un total aproximado de 131.200 dólares, se recibió mensualmente durante un año. Por cada árbol recibían unos treinta dólares y cada familia obtenía una mensualidad de 230 dólares, dependiendo de la cantidad de gente que trabajara (aproximadamente cincuenta dólares por persona). Con estos ingresos las familias adquirieron artículos eléctricos: refrigeradoras, licuadoras, televisores, reproductores de DVD y equipos de sonido²⁷, entre otras cosas.

²² En Diciembre del 2008, la comisión de relaciones internacionales y seguridad pública de la Asamblea Nacional, luego de visitar la zona de Esmeraldas emitió un informe sobre la destrucción ambiental que calificaron de “ecocidio”, debido a la tala de los bosques para las actividades agrícolas y “fundamentalmente por la masiva destrucción del bosque primario, atribuible a las grandes compañías madereras como Cetrafor, Botrosa y Durini”. Aseguraron que según consultores ambientalistas Esmeraldas se quedará sin bosque primario en tres años. <http://www.asambleanacional.gov.ec>.

²³ El Cabildo de la Comuna del río Santiago-Cayapa es una organización de los afrodescendientes que depende de la gobernación de Esmeraldas

²⁴ (Entrevista a Sixto Caicedo. Agosto, 2006) Equivalente a 1900 árboles o “patas” (cada árbol tiene un promedio de cinco a ocho metros cúbicos). Beneficio otorgado al Cabildo para gastos de movilización, alimentación, equipamiento de las oficinas, entre otros.

²⁵ (Entrevista a Sixto Caicedo. Agosto, 2006) El comité está compuesto por seis miembros: Presidente, Vice-presidente., tesorero, secretario, vocal 1 y 2

²⁶ (Entrevista a Sixto Caicedo. Mayo, 2006) A cada familia le correspondió el total de \$1600 dólares aproximadamente. Además, 24 personas residentes recibieron también los \$1600 dólares cada una, dando un total de \$38.400 dólares adicionales. Por otro lado \$30.400 dólares fueron gastados en pagos para adolescentes e inmigrantes nativos que regresaron a Wimbí para trabajar y que colaborar indirectamente con la explotación maderera; dando un valor total de 200.000 dólares. Adicionalmente, el 90% de comunidad explotó independientemente la madera chanul, guagaripo, huayacán, mascarey, machare, para vender a comerciantes que llegaban a la zona, generando un ingreso extra, no contabilizado.

²⁷ 32 refrigeradoras, 70 televisores, 60 reproductores de DVD y 40 mini-componentes, comprados por los moradores de la comunidad, según testimonio de nuestro informante.

Desde hace varios años ha existido la costumbre de sacar la madera, primero artesanalmente, proporcionando algunos pocos recursos de subsistencia para la población, afectando medianamente el ecosistema. Es a partir de la llegada de empresas especializadas en la explotación a gran escala, que la comunidad crea la necesidad de negociar sus tierras. Así lo expresa Sixto Caicedo:

“Habían, como en todos lado, los grupos...de escritorio, que yo le llamo, entonces habían grupos que estaban más allegados a lo que era la empresa...los gerentes de la empresa, entonces al sacar la madera ya elaborada, había que pagar o coimear a los choferes, conductores de los ‘skider’ para que jalen la madera hasta el terreno estable que podía entrar el camión (...) entonces los que no teníamos ese contacto con los superiores de la empresa, nos tocaba esperar hasta la voluntad de ellos o pagar un dinero demasiado alto (...) no me pareció de acuerdo y convoqué pues a muchos jóvenes compañeros de la comunidad, de que protestáramos por eso y hiciéramos un grupo de que estábamos totalmente en contra de la explotación porque...nosotros, como 15 personas podíamos parar la explotación porque estaban haciendo mal, no estaban haciendo un buen carretero, no se estaba dando el tratamiento adecuado a los desperdicios de la madera, entonces, veía que diariamente se estaba contaminando el río La Junta, entonces eso me llevó a organizar este comité...en contra de la maderera” [E9-09/02/07].

La explotación maderera ha producido una aceleración del intercambio comercial de la comunidad con los poblados vecinos y los centros urbanos cercanos. Así, vienen cada cierto tiempo comerciantes, más que cuando se sacaba oro del río, para venderles ropa, electrodomésticos, películas, enseres y comida. Y ello, mientras hubo el ingreso por la madera, generó comodidad entre los habitantes de Wimbí, pues tenían tanto capacidad adquisitiva como bienes llamativos y útiles en los que gastar sus ingresos. Pero cuando la madera se acabó, al cabo de un año aproximadamente, la empresa maderera se retiró y con ella la mensualidad que les brindaba capacidad de compra. Sin embargo, dejó un desasosiego y un deseo por ese ingreso relativamente fácil que había traído la madera. Ahora ya no es posible comprar tantos objetos de consumo, a menos que las personas

estén dispuestas a migrar, para que un miembro de la familia genere más ingresos afuera, trabajando como obrero o empleada doméstica.

Tala artesanal

Por otro lado, como antes las familias han vuelto a explotar manualmente la madera, pero esta vez se valen de las motosierras que han podido adquirir a partir de los recursos llegados por la reciente devastación del medio ambiente, llegando incluso a conformar pequeñas empresas familiares en las que se subcontrata la mano de obra para cortar madera con las varias motosierras que se han podido adquirir. Ahora la madera “*la saca otro...uno paga el motosierrista*”, señala Sixto Caicedo relata brevemente el proceso de la tala artesanal posterior a la explotación a gran escala:

“Esta bonanza así de dinero le ponemos que duró unos...9 meses exactamente, 9 meses, porque ellos salieron el año pasado...salieron por el mes de...noviembre...diciembre más o menos salieron ellos (...) Por ejemplo aquí en lo que fue la...la explotación, muchas personas adquirieron un artefacto que se llama motosierra, lo cual este artefacto pues...muchos tienen, entonces actualmente están explotando...haciendo lo que es la “talación” artesanal que le llamo yo” [E9-09/02/07]

Si bien la tala artesanal es una recuperada forma de subsistencia, los habitantes de Wimbí viven con sorpresa y rabia, lo cual da cuenta de las restricciones paradójicas de un Estado que permite, por un lado, que las grandes empresas acaben con la selva, mientras sancionan fuertemente a los campesinos que intentan sobrevivir mediante la explotación en pequeña escala, como narra Sixto.

“Yo en lo personal, vine con este afán de hacer lo que era sacar la madera artesanalmente y tuve un inconveniente (...) me decomisaron... una madera...esto decomisó el INEFAN de un punto que se llama Lita, porque ahí hay un control, entonces a esa madera la archivan y...son un pocotón de trámites burocráticos que hay que hacer y...a la final no termina dando

resultado...entonces es un problema bastante difícil para nosotros pequeños, llevar nuestros productos directamente al productor o al comprador grande, no al intermediario (...) se ve...pues las empresas...grandes, como decía una vez son como un animal que se llama sanguijuela, o sea se pegan del pequeño y pues terminan cayéndose por el peso propio, pero eso es cuando ya todo está perdido no” [E9-09/02/07].

El carretero

El carretero aparece como parte de las negociaciones con la compañía maderera Cetrafor. A cambio de la entrega de madera la comunidad recibió la construcción de un precario camino estival²⁸, que no incluye puentes [algunos miembros de la comunidad se refieren a este camino como “el carretero”, aunque no cumple con las características de esta denominación]. Este camino de una extensión de 23 kilómetros era utilizado por la compañía maderera para el transporte de los árboles centenarios extraídos de la selva, y va desde la comunidad de Wimbicito hasta la parroquia Wimbí (Cinco de Junio). Es necesario enfatizar que hasta el año 2005 tenía mayor utilidad para la empresa que para los pobladores, puesto que sólo podía transitar por ella la maquinaria de explotación forestal.

Hasta antes de la llegada de la empresa maderera, la comunidad se transportaba por vía fluvial, como señalamos anteriormente. Con la instalación de la citada empresa, los pobladores de Wimbí comenzaron a transportarse encima de los troncos que movía la maquinaria forestal. Esta modalidad, aunque incómoda, les permitía recorrer los 23 km para conectarse con la carretera de la zona que va desde Concepción hasta la vía que une San Lorenzo y Esmeraldas, es decir, les posibilitaba una conectividad directa en un tiempo de tres horas. Por esta razón dejaron de utilizar la vía fluvial que les significaba un tiempo de diez horas (incluido un trecho caminando por el río sorteando los rápidos).

Se observa entonces que la empresa privada suple en algunos aspectos el rol del Estado en materia de obras públicas. Sixto Caicedo explica acerca del origen reciente del carretero a partir de la explotación maderera:

²⁸ En noviembre de 2004. A partir de enero ingresa el servicio de transporte de la cooperativa Lorentans en un solo turno, llega a las 6pm a Wimbí y sale a las 6am a San Lorenzo.

“El carretero fue una negociación que se hizo con la empresa, o sea ellos a cambio de llevarse la madera dejaban haciendo un carretero (...) el carro debería echarse alrededor de 40 minutos y por el malestar del carretero pues viene a dar...viene a echarse un largo tiempo de 2 horas, 2 horas 20 para llegar aquí porque no pueden ir a mayor velocidad, porque el camino está con piedras gruesas, o sea, debería ser un lastre más fino para que tenga mayor rodaje las llantas no?” [E9-09/02/07]

La existencia de este camino, permitió comunicar a Wimbí con los poblados cercanos. Tobías indica que la construcción del “carretero” fue particularmente exigida. *“(...) entonces ellos hicieron un camino para poder entrar, y aquí ya se les insistió que nos hicieran eso, un carretero” [E20- 12/02/07)].*

Tobías, si bien por un lado reconoce las facilidades que en cuanto al comercio ha traído el carretero, la facilidad relativa para ir al médico en el municipio de Concepción cuando está enfermo, rechaza el cambio relacionado con el aumento del intercambio cultural que ha llegado con la carretera para las jóvenes generaciones. Por esto, dice acongojado que *“Las vías de comunicación son la responsables de todas estas cosas, aquí hasta que no había nada no entró aquí nada” [E20- 12/02/07].*

Por otra parte, habla de la precariedad del camino:

“Hasta aquí no se puede decir nada porque si el camino estuviera directamente desde aquí hasta San Lorenzo entonces si hay una vía de acceso. Pero esa vía de acceso aquí no ha entrado todavía. No ve que de aquí hay que llegar solamente a Concepción y pasar allá al otro lado, no es como si el carretero de aquí directamente llegara los carros, salieran los carros de San Lorenzo y llegaran aquí. Entonces habría una vía de acceso.(...) Aquí lo que hay es un pequeño remanso que lo dividen las dos parroquias Concepción y Cinco de Junio, este no es un carretero. Ese es que es el asuntito que hay. No ve que por acá hay otra parroquia que llama Urbina. Para salir, para ir a San Lorenzo hay que pasar por Urbina hay que pasar dos ríos, ahora estamos en invierno los carros no pasan cuando lo crean conveniente. Entonces no se puede establecer

esta vía que es la directa a San Lorenzo, de aquí a San Lorenzo son cinco horas, no es cerca (...) También hay que aumentar el tiempo que hay que esperar pues, porque no es directo, hay trasbordo y trasbordo, y también hay canoa”. [E20-12/02/07].

Sixto Caicedo resalta que los beneficios no han sido tantos y coincide en las condiciones precarias en que quedó el camino.

“No hay mejora, o sea para muchos campesinos...dicen: sí es, es un futuro, un desarrollo. Pero para mí no es un desarrollo, porque las obras no quedan viables...pues para luego que salga la...sale la compañía...o sea fuera una obra de bastante...bienestar cuando nos dejaran un camino totalmente compacto, barrido y limpio, que cualquier carro entre y salga sin ningún inconveniente...pero actualmente tenemos aquí en la Comunidad Cinco de Junio, un camión que hace de “ranchera”, pero pasa mucho trabajo para trasladar el personal...donde que hay partes que los mismos pasajeros tienen que servir de huinche, para huinchar el carro y ascenderlo hacia arriba de la loma” [E9-09/02/07].

Finalmente el carretero constituye un bien relativo, pues integra a la comunidad al tiempo que la aleja. Evidencia la marginalidad de la población, así como la relativa importancia que para el Estado tiene integrar a este segmento del país a la nación y reconocer sus derechos ciudadanos.

El Territorio

Wimbí es parte de la Comuna Santiago Cayapas que tiene una superficie de 60.000 hectáreas, territorio que comparte con otras poblaciones afrodescendientes e indígenas. De acuerdo a Minda (2002: 30), un aspecto relevante en el tema del territorio en la zona norte de Esmeraldas es la propiedad comunitaria de la tierra. Esta situación se ha dado por tres razones fundamentales: La población esmeraldeña siempre ha vivido formando comunidades; los altos costos de legalización de la tierra por hectárea impuestos por el

Instituto Nacional de Desarrollo Agrario (INDA), son imposibles de pagar en forma individual por los pobladores, además de la cantidad de requisitos legales exigidos y, finalmente, que los afroesmeraldeños a través de sus organizaciones²⁹ exigen al Estado ecuatoriano un trato igualitario al de los indígenas, esto es, la entrega gratuita de la tierra.

Como se dijo anteriormente Wimbí tiene una extensión de 1.647 hectáreas³⁰ legalizadas y una cantidad indeterminada de tierras por posesión ancestral. Alrededor de 2800 hectáreas en esta categoría, valoradas en 7 millones de dólares por la comunidad. Estas tierras ancestrales son fuente de conflicto. Los problemas alrededor del territorio también están marcados por el advenimiento de las madereras, según el relato de Sixto Caicedo, pues estas comunidades nunca han tenido escrituras. Producto de los convenios con madereras hay mucha gente interesada en adueñarse de estas tierras o comprarlas. Según informó Sixto Caicedo, el abogado Miguel Egas quiere apropiarse de estas tierras. Sin embargo, dichas hectáreas pertenecen a la comunidad. Por eso han existido una serie de conflictos que ocasionaron la muerte de seis personas, de acuerdo al relato de Sixto. Por ejemplo, el Abogado Isaac Vernaza de San Lorenzo que era defensor de Wimbí, fue asesinado en el Alto Tambo. El señor Junier Bravo y su guarda espaldas murieron el 13 de junio del 2007, los mataron en la Y de Borbón. Junier Bravo era miembro de la directiva de la comisión defensora de las tierras de Wimbí, interesado en 1500 hectáreas -las cuales iba a negociar con gente de la provincia de Manabí, para lotizar estas tierras y venderlas a terceros- recibió dinero por parte de Cetrafor, de los futuros propietarios manabitas, y tenía la disputa con Miguel Egas. Cuatro personas foráneas también fueron asesinadas a causa de la disputa de tierras en el 2006.

A partir del interés de empresas y personas foráneas por estas tierras ancestrales, los pobladores se encuentran obligados a incorporarse dentro de una legalidad del Estado ecuatoriano y recurrir a notarías, abogados, documentos o juicios para conseguir legalizar la propiedad de su tierra.

²⁹ Organización Campesina Esmeraldas Norte (OCAMEN) y Unión de Organizaciones Negras del Norte de Esmeraldas (UONNE)

³⁰ Corozo, Betty, proyecto ECODESS, agosto de 2005, fotocopia.

Unión Europea³¹

La Unión Europea comenzó a tener presencia a partir del 2005 con varios proyectos, entre ellos, la cría de cien gallinas ponedoras con balanceado (les daban cinco quintales por familia de este alimento) que “beneficiaron” a diez familias³² con un gallinero colectivo construido por la comunidad como aporte al proyecto. Las cien gallinas ponían doscientos huevos diarios, de los cuales 120 se comían y ochenta se vendían al precio de ocho centavos cada uno en la misma comunidad. Es decir, cada familia ganaba seis dólares diarios, los cuales tenían que utilizar para la crianza y alimento de las gallinas. Posteriormente, las familias debieron aportar la alimentación y cuidado de las aves que era colectivo, turnándose diez mujeres de diez familias diferentes. Este proyecto fracasó pues el quintal de balanceado costaba veintidós dólares y fue reemplazado por maíz, que costaba 12 dólares el quintal, siendo una alimentación deficiente con la consecuente baja en la producción de los huevos. Cuando el proyecto dejó de funcionar los beneficiarios se comieron las gallinas y los huevos.

De igual manera, en el año 2007 estaba por culminar el proyecto de agua potable que beneficiaba a 86 casas. Sin embargo, este proyecto no fue propuesto por la Junta Parroquial de Wimbí, sino por la Unión Europea, sin consultar a la comunidad que ya contaba ancestralmente con agua pura.

La Unión Europea aportó con tubos, hierro, cemento y transporte, mientras que la comunidad contribuyó con la mano de obra y los medidores (cobrados al valor de cuatro dólares cada uno), es decir, un promedio de 50 trabajadores, oriundos de Wimbí, en el tendido de la red subterránea, ganando un jornal de quince dólares diarios, lo que daba un total de setenta y cinco dólares a la semana. También tenían que instalar como aporte comunitario los tendidos interiores de cada casa. Asimismo, la comunidad donó el

³¹ En el año 2001 se firmó un Convenio Marco y de Cooperación relativo a la ejecución de la ayuda financiera y técnica de la Unión Europea hacia el Ecuador y las partes suscribieron un memorándum de entendimiento para la puesta en práctica la cooperación, período 2000-2006. Entre los acuerdos se comprometió un apoyo de 92 millones de euros en torno al fortalecimiento del sector salud, protección del medio ambiente, integración regional y fortalecimiento de las relaciones entre la Unión Europea y Ecuador. Delegación de la Comisión europea para Colombia y Ecuador. www.delcolec.europa.eu/ue-ecuador.

³² Las familias beneficiarias fueron: Nelly Mina, Veiner Padilla, Nidia Valencia, Ligia Mina, Laura Arrollo, Emperatriz Caicedo, etc. Se comentaba en el pueblo que la Unión Europea había entregado 20.000 dólares, según testimonio de Sixto Caicedo.

terreno de cincuenta metros cuadrados para la instalación de una bomba de succión del agua del río y la planta de tratamiento. En este punto se generó un conflicto interno al utilizarse un terreno de dieciocho metros cuadrados de propiedad de una de las habitantes de la comunidad, Gendi Vernaza, quien quería cobrar cuatro mil dólares a la Unión Europea por el terreno, entidad que finalmente le pagó 600 dólares, mientras que la comunidad le dio otros 600 dólares obtenidos de un fondo común sobrante de la explotación de la madera. La totalidad del proyecto, según comentaban a la comunidad los contratistas de San Lorenzo que realizaron esta obra por encargo de la Unión Europea, fue de cien mil dólares.

Hicieron la cisterna, la torre y el sistema de bombeo (de siete metros de altura) y succión (de sesenta metros). El pago mensual de cuatro dólares por cada medidor era entregado al conserje de la planta para la clorificación del agua³³.

Otro de los proyectos que funciona parcialmente es la construcción de cabañas turísticas. Esta iniciativa fue impulsada por Javier Valencia, quien fue acreditado para construir una cabaña turística en la comunidad, que a fines de 2007 funcionaba con servicios básicos como agua, luz y equipamiento de muebles de sala, cocina y dormitorio. En el 2008 fue finalizada la construcción con el sistema de minga para levantar las tres paredes internas faltantes. El uso de las cabañas tiene un valor de dos dólares cincuenta por desayuno, almuerzo o merienda, o nueve dólares por hospedaje y alimentación completa. Diez madres de familia se encargaban de la pensión de los pocos turistas que llegaban (un promedio de diez al mes) y los recursos recaudados se repartían en un 50% para las trabajadoras y un 50% para el fondo común. Según comenta Sixto Caicedo, la iniciativa es un fracaso porque sólo van diez personas y tiene capacidad para cuarenta. Tiene cuatro dormitorios y cada dormitorio tiene cuatro literas, en total hay dieciséis camas. Cada dormitorio tiene un baño completo. Las mujeres encargadas de las cabañas cocinan, limpian, lavan la ropa de los turistas. La inversión total del proyecto fue de 50.000 dólares, financiado por la Unión Europea.

Las cabañas turísticas es otro de los proyectos que han causado conflictos al interior de la comunidad porque las mujeres se disputan el trabajo y, por ende, los ingresos. No obstante, las cabañas funcionan plenamente y sus usuarios habituales son profesionales de la Universidad Luis Vargas Torres, de Esmeraldas. También es usual que los

³³ En el 2009 el sistema de agua potable estaba en pleno funcionamiento, habiéndose abandonado completamente el antiguo sistema de acarreo de agua desde el río para uso doméstico.

migrantes de la zona lleguen al lugar durante las fiestas patrias, Semana Santa, Carnaval.

El Estado: la salud y la educación

El acceso a los servicios médicos precarios que brinda el Estado es altamente valorado en Wimbí. En general, las enfermedades o situaciones complejas –enfermedades digestivas, del hígado, caídas, accidentes, partos. etc. - son atendidos en Concepción, en San Lorenzo y Esmeraldas. Cuando no es tan grave, se acude al subcentro de salud local, que atiende la auxiliar de enfermería que vive en la comunidad, quien recibe ayudas periódicas financieras y materiales escasos del Ministerio de Salud, del cual depende. “*Yo dependo del Estado*” asegura la señora Lislely Magda Corozo, consciente de la necesidad que tienen los habitantes del acceso a los servicios públicos de salud más integrales y mejor dotados. La auxiliar resalta la sentida necesidad de mejor atención por parte de la comunidad especialmente por todos aquellos que no tienen recursos para pagar un médico privado, y menos para las medicinas, por lo que deben intentar satisfacerse con medicinas paliativas y atención médica precaria, según comenta [E15-11/02/07].

Las paredes de madera del subcentro de salud están empapeladas con un muestrario de afiches publicitarios e informativos de las diferentes instituciones que auspician las caravanas de salud: WFP, PMA del programa mundial de alimentos; USDA, UNDP, UNICEF, OMS, Fondo de Solidaridad, PRODEPINE, DINAREN, DINAC, CARE, por citar algunos. Aclarando que necesariamente esto no es constancia de que dichas Instituciones hayan ejecutado sus proyectos en este pueblo. Más bien denota que dichos afiches son “*souvenir*” de los distintos viajes realizados por la responsable del subcentro de salud a San Lorenzo y Esmeraldas, convirtiéndose en artefactos de decoración. Por otro lado, hay dos balanzas ubicadas en el centro del ambiente del dispensario; una, colgada del techo, sirve para pesar a niños(as) de “pecho” que en forma “acrobática” son colocados (as) por unos segundos mientras que en voz alta enuncian su peso: “cinco libras”; la otra balanza, se encuentra en el piso, allí las niñas (os) sin ayuda se pesan en presencia de sus respectivas madres y familiares que dan la información requerida (nombres, edad) para llenar las fichas correspondientes.

El subcentro de salud atiende a las mujeres en edad fértil, madres embarazadas, control prenatal, partos, vacunación de niñas (os), curaciones etc. Utiliza el procedimiento de historias clínicas para cada una de las 82 familias. Cada miembro de familia tiene su respectiva historia clínica en una carpeta. Existen aproximadamente 350 historias clínicas entre niños (as), mujeres, ancianos, hombres; todos ellos pobladores de Wimbí³⁴. Además doña Magda se encarga de coordinar los programas del Ministerio de Salud con la asistencia médica del equipo del vicariato y el hospital civil de Borbón, especialmente para los niños (as), distribuyendo alimentos gratuitos para recién nacidos y embarazadas³⁵.

Por otra parte, el centro de salud, un proyecto instalado por la misma comunidad, con financiamiento proveniente de la explotación de la madera está abandonado. Tanto infraestructura como equipamiento quedaron sin completar.

De acuerdo a lo que narra Sixto Caicedo, un comité de pro mejora en la comunidad, recibió 17.800 dólares para la construcción de este Centro de salud y solamente se hizo parte de “el cascarón” o la obra gruesa.

“Eso es lo que no se tiene explicación, cuando el material pétreo fue sacado de aquí, la mano de obra, la gran mayoría fue hecho por minga de los comunitarios...entonces no entendemos por qué el techo, el hierro, el cemento...llegó por tan alto costo (...) no puede ser que se derroche 17000 contables....aparte de viáticos, traslado del material, o sea, estamos hablando de alrededor de 20000 dólar, se fueron por el desagüe...porque no se terminó la obra. O el comité de pro mejora...debería tener pues un...un cómputo exacto de qué dinero recibió, cuánto dinero se invirtió, en qué se invirtió y en qué se fueron...el global, el total del dinero que actualmente se factura por gasto de la obra” [E9-09/02/07].

Retomando el vínculo de la comunidad con el Estado, surge aquí el tema de la situación de los adultos mayores, y sus necesidades y reivindicaciones. Según Tobías Vernaza, el Estado “respeta y apoya” a la tercera edad:

³⁴ Entrevista realizada a Lisley Magda Corozo Mercado, responsable del dispensario médico de Wimbí, 11 de Febrero del 2007. Hora: 12:50. Kct #6 de filmación.

³⁵ Doña Magda cobra 0.25 centavos por familia por repartir los productos estatales llamados “mi papilla”

“no tanto el bono sino que el Gobierno tiene relación con el Ministerio de Bienestar Social apoyando la tercera edad en todos los ámbitos pero ya le digo son raros los que están respetando este criterio [de respeto dentro de la comunidad]” [E14-10/02/07].)

Los adultos mayores deben buscar nuevas formas de supervivencia, de modo que al tiempo que se rechaza la explotación maderera - principalmente porque no ha dejado un ingreso económico permanente para la comunidad- se anhela un nuevo recurso económico proveniente del Estado, como lo manifiesta el señor Humberto Mina:

“¡Exactamente! ...Hay que coger ya el bono y olvidarse de todo, para que...quien sabe si el oro se termina, mire yo aquí casualmente estoy haciendo fuerza para abrir y de repente me gano cualquier cosa, porque estoy en los 72, en la tercera edad, ya para ver si el bono todavía me sale, pero todavía no me ha salido el bono, el bono ahora está a 30, no ?...” [E12-09/02/07].

Respecto a la educación, es necesario relatar que el 6 de febrero de 2007, cuando estaba tramitando en la asamblea de la Junta Parroquial la autorización para iniciar esta investigación, los representantes del Instituto Nacional de la Niñez y la Familia INNFA, se encontraban en la misma asamblea. La Junta Parroquial se reunió a las 19:34 horas para tratar dos puntos del orden del día: la realización de un minga para cortar y traer a la comunidad 200 piezas de madera para construir las cabañas para turistas financiadas por la Unión Europea (referidas anteriormente) y la definición de la continuidad del funcionamiento de la Guardería con la presencia de dos funcionarios del INNFA.

Inocencia Ballesteros, técnica del INNFA de los cantones de San Lorenzo y Eloy Alfaro, anunció que por la falta de niños (as) en la guardería, se veían obligados a cerrarla definitivamente. Había un plazo perentorio hasta fin del mes en curso para que el Comité de padres de familia resolviera los conflictos internos. Para que el establecimiento siguiera funcionando se requería la cantidad mínima de treinta niños (as). La funcionaria no dio posibilidad a ningún tipo de debate, ya que dijo que un sinnúmero de veces se ha tratado el tema sin existir los cambios requeridos y se limitó a dar el ultimátum.

Por la noche, las autoridades del pueblo organizaron una fiesta que duró hasta altas horas de la madrugada, en una de las discotecas del lugar. Hubo música tropical, baile y cerveza helada para homenajear a doña Inocencia, y flexibilizar su criterio, el de su funcionario acompañante y del chofer.

Lo cierto es que si el comité de padres de familia no resolvía dar trámite al requerimiento del INNFA, éste cerraría la guardería con lo que se producirá una tensión o un “efecto dominó” con las instituciones estatales, que posiblemente en el futuro no querrán participar en proyectos de desarrollo con la comunidad.

La guardería funcionaba con un presidente varón y cuatro mujeres encargadas, con un contrato de trabajo fijo. Sin embargo, al poco tiempo empezaron los conflictos pues cada madre trabajadora ganaba 130 dólares mensuales y el resto de las madres de la comunidad también querían tener los beneficios de este empleo. Dadas estas condiciones, los maridos no permitían que los niños(as) fueran a la guardería y la comunidad planteó al INNFA la rotación cada tres meses de estos empleos, tema que fue aceptado. No obstante, el conflicto se trasladó a problemas internos entre las familias y la guardería no tuvo el mínimo de 30 niños para su funcionamiento y cesó sus funciones el 2007 definitivamente.

En este sentido, Inocencia Ballesteros, contaba:

“Aquí en la parroquia de 5 de junio el INNFA está apoyando hace 15 años. A partir del año 2004 hemos tenido algunas dificultades en la comunidad debido a que ellos proponen que mensualmente se le esté dando la oportunidad a una madre para que atienda a los niños. Se ha conversado con ellos y se les ha hecho entender que no podemos cambiar mensualmente a las madres porque estas madres son capacitadas para que puedan trabajar. Sin embargo ellos no lo aceptan y continuamente están retirando a los niños. Teníamos 45 niños y en la actualidad tenemos 13 niños (...) Yo pienso que es algo contradictorio, vemos que esta Parroquia aparentemente es una Parroquia organizada, sin embargo hay un egoísmo que manifiestan que no quieren que solamente una persona se gane el dinero y que quieren que rote, entonces yo veo que es un egoísmo que hay, y hasta que no terminemos con este egoísmo no vamos a permitir, porque le

están haciendo un daño a los niños a sus mismos hijos, entonces no van a permitir que los niños reciban una atención” [E2-07/02/07].

Por otra parte, existe un jardín infantil estatal que funciona en la casa comunal, con 35 niños al 2007, con una parvularia de Concepción cuyo salario paga el Ministerio de Educación. Sin embargo, resulta complicado económicamente para los padres porque los uniformes (pantalón, falda, calentador, zapatos de parada y de educación física) cuestan alrededor de 100 dólares. Y la lista de útiles unos 25 dólares.

También existe la escuela primaria Juan Salinas que ha dado paso a la entrada de los programas de educación del Estado. La escuela primaria es financiada por el Cabildo de la Comuna del río Santiago-Cayapa. Hay 70 niños distribuidos en segundo, tercero, cuarto, quinto y sexto de básica. El establecimiento funciona con alumnos(as) de 5 a 12 años. Hay tres profesoras de Wimbí que no son licenciadas: Mónica Valencia, Violeta Padilla y Beatriz Vernaza, financiados por el Cabildo, con un promedio de 120 dólares mensuales cada uno. El director Stalin Batallas es pagado por el Ministerio de Educación.

El 2007 funcionaba además el Colegio “24 de Mayo”, de enseñanza secundaria semi-presencial con 12 alumnos(as) en total, instalado por la organización evangélica movimiento misionero Pentecostal que funciona en el establecimiento de la escuela primaria de 2 a 6 de la tarde, desde junio del 2006. Había una profesora que ganaba 124 dólares mensuales, Erica, de San Lorenzo. Los alumnos(as) tenían entre los 13 y 27 años de edad y pagaban 10 dólares mensuales para el sueldo de la profesora. En octubre de 2007, el municipio de San Lorenzo donó un aula más grande (6x4 metros), evaluada en 20.000 dólares, que fue construida en su totalidad. No obstante, el colegio se cerró a principios del 2008 porque no había alumnos. Las instalaciones nuevas quedaron para la escuela como división de los paralelos, de acuerdo a lo que solicitó la comunidad al municipio.

Asociado al tema de la educación, Sixto Caicedo vislumbra la posibilidad de la educación a distancia, aprovechando el uso de las nuevas tecnologías.

“El desarrollo principalmente de los pueblos...es la educación no...entonces no sé pues si los gobiernos, ya sea regional, central, provincial...deberían

implementar un colegio a distancia...actualmente aquí tenemos...interrumpidamente o en sectores, la señal de lo que es PORTA, entonces podríamos tener lo que es...el acceso a Internet gracias a esta empresa telefónica...no sé, un estudio a distancia, por medio de computadora...o un profesor, con los textos enseñar aquí, educar lo que sería superior no...estudio superior, colegio...eso...que hace mucha falta pues a la juventud, porque si hubiera un colegio creo que también habría mayor entendimiento a través del estudio” [E9-09/02/07].

Movilidad

Es necesario consignar que la educación genera procesos de movilidad. Casi todos los jóvenes salen de Wimbí hacia San Lorenzo y Guayaquil, donde tienen parientes, para cursar estudios secundarios. La mayoría no regresa a Wimbí, sino sólo para las fiestas religiosas y patronales.

La migración ha traído algunos cambios. Don Tobías rechaza, por ejemplo, la llegada de nuevos electrodomésticos, de nueva música y nuevas costumbres. Defiende las que considera propias, aunque en sí mismas son producto de una larga trayectoria de intercambio cultural. Asimismo vemos una sobrevaloración del “pasado glorioso”:

“Mire las grabadoras tienen un aspecto, miremos en el tiempo de nuestros mayores el folclore nacional ecuatoriano, el vals vino del Perú, tenemos acá la región interandina la trasandina, esos los pasacalles, Manabí, esos valeses, el pasillo el bolero en san Juan (...) aquí el folclore directamente era la guardia vieja. Era la guardia vieja, no era lo emocional. Ahora póngase usted váyase a un salón, usted que todavía está joven que todavía puede mover la pierna. Ya no bailan nada, todo se ha perdido, se están perdiendo nuestros valores. Nuestras culturas son muy distintas a las de ahora.” [E20- 12/02/07].

Los que vuelven, es decir, los jóvenes que migran vienen a Wimbí ocasionalmente y con ellos llegan nuevas formas de ver el mundo, nuevas imágenes respecto del grupo familiar, jerarquías incorporadas y mecanismos de ejercicio del poder. Los mayores

ejercen el poder que les es posible para negociar los límites y su autoridad frente a los jóvenes y en la comunidad, es decir, antes los adultos eran quienes ejercían el poder en el espacio privado y público, mientras que ahora manifiestan que han sido desplazados por los jóvenes.

Don Humberto Mina, se refiere también al tema de la delincuencia asociado a los procesos de desarrollo y migración en la comunidad:

“Si, una Ilusión, claro, hay más desarrollo, pero más retraso, cómo le parece?, más desarrollo, pero más retraso, entonces yo digo no es bonito, hay más delincuencia ya, todo eso, en estos campos” [E12-09/02/07].

Otro fenómeno asociado a la partida de los jóvenes es que se convierten en víctimas de la violencia urbana, especialmente por las condiciones de los trabajos que realizan vinculados a la seguridad, como comenta Sixto Caicedo.

“Palacio Valencia 28 años, murió disparado en el año 2002, Otto Valencia 33 años , por disparo a finales del 2006, Andi Merlin 24 años, murió en el año 2002, Wagner Vernaza murió por disparo en el año 2003. Hernelio Valencia, también murió por enfrentamiento (apuñalado), por el año 2005. Todos han muerto en Quito por riñas en bares. Son guardias en cabaret, murieron en La luna (Otto), en el bar Noche de París (Palacio, Wagner)”. [E9-09/02/07].

Otro de los temas que surgen asociados a procesos migratorios de las jóvenes de Wimbí a San Lorenzo, Esmeraldas, Guayaquil u otros centros urbanos es la prostitución, ejercida en estos territorios y no en la comunidad, según el testimonio de Sixto Caicedo.

Religiosidad, ritualidad y mitología

Antes de la llegada de algunos elementos de la modernidad en 1997 a la comunidad de Wimbí existían ceremonias, mitos y creencias, es decir formas de representación que estructuraban la vida de la población y que ahora se han modificado o han desaparecido. No obstante algunas de estas prácticas se han mantenido. La transformación de dichas

representaciones ha producido cambios en las relaciones entre los miembros de la comunidad, la crianza de los hijos y las prácticas cotidianas. A continuación describiremos algunas prácticas religiosas y ceremoniales que existieron en el pasado y se han mantenido y otras prácticas culturales que han sido modificadas por la incorporación de nuevas.

La religión católica ha estado presente desde que llegaron los primeros pobladores al lugar en que se fundaría Wimbí. Se evidencia en el manejo moral de la sexualidad entre sus habitantes, la forma en que conducen las familias, la reacción frente a lo que se les ha enseñado es explicarlo a través del pecado. Pero también han llegado otras vertientes del cristianismo en los años recientes, creándose de esta forma nuevos principios morales y nuevas estructuraciones de la división social del trabajo.

Normandi Caicedo, pastor evangélico de la comunidad, ha cambiado drásticamente su forma de vida y asimismo lo ha impuesto a su familia. Diestro labrador de canoas desde los ocho años de edad, dejó su oficio de juventud cuando llegaron los pastores evangélicos a la comunidad, en 1991³⁶, labrando en él la figura de un poderoso predicador. Normandi ha dejado su trabajo, ha dejado también de beber, ahora predica en su casa. De los cinco dólares aproximados que paga mensualmente por la electricidad, por lo menos la mitad se ha gastado en la música cristiana que amplifica con grandes equipos a diario, especialmente los domingos, y que sus vecinos *compiten* con una fuerte carga de música reggaeton y vallenato que con equipos igualmente costosos reproducen en su vivienda. El pastor reúne sus fieles (5 personas aparte de su familia) en la sala comedor de su casa de fabricación mixta (bloque, cemento, estructura de madera y techo de zinc) y apoyado tecnológicamente con un amplificador, dos parlantes ubicados estratégicamente en el balcón del segundo piso, micrófono y pandereta en mano, por el lapso de una hora y a un buen volumen: cantan, leen la Biblia y desarrollan su prédica; por supuesto que los vecinos católicos mayoritarios en el pueblo, simultáneamente entablan una batalla tecnológica al elevar el volumen de sus equipos con música tropical, vallenatos, salsa, rancheras o recurren simplemente a los volúmenes de sus televisores. De tanto saturar al amplificador el equipo de la familia

³⁶ Félix Rivas, misionero de Puerto Rico, miembro del movimiento misionero mundial, llegó a la comunidad de Wimbí en el año 1991 aproximadamente. Además el pastor Olimpo Ordoñez oriundo también de Puerto Rico, actualmente residente de Esmeraldas y pastor evangélico. Información de Sixto Caicedo.

Caicedo lamentablemente dejó de funcionar, pero continuaron a “capela” hasta finalizar su ceremonia.

Tobías Vernaza, el otro pastor, realiza sin tecnologías en una iglesia de madera pintada de color azul por dentro y fuera, pequeña, en sus dos únicas bancas estaban orando y de rodillas cuatro personas de la tercera edad. Sin más que su capacidad oratoria, Tobías cautiva con su discurso religioso a sus adeptos.

Lo sorprendente de Wimbí es la forma en que se articulan (estas distintas concepciones del desarrollo). Nunca existió una pelea por la música, no cuestionan las tendencias particulares de cada uno, pero en cambio, cuestionan todos aquellos procesos, decisiones y actores que pongan en cuestión los valores de distribución comunitaria de los ingresos. Entonces, si todos tienen un gran equipo de sonido, no importa que hagan competencia por el volumen más alto, mientras todos y todas puedan tener acceso a dichos bienes.

Pero independientemente de la línea que se siga, es la moral cristiana la que sigue rigiendo las decisiones y las acciones de las familias en Wimbí. Según el testimonio de Sixto Caicedo:

“no hay control de las madres sobre las niñas. Las relaciones sexuales comienzan desde los 13 ó 14 años, desde que le crecen los senos, que es la parte del cuerpo que despierta el deseo en los hombres. Como práctica para que les crezcan los senos, se realizan masajes con piedras tibias de río”.

Sixto también se refiere al tema de la infidelidad, la prostitución y la homosexualidad:

“También se ha incrementado la infidelidad. Tal vez por las novelas o por la altanería. Según los mayores, tienen muy alto las hormonas, el timón, el pistilillo. Otro de los elementos por los cuales se incrementa la infidelidad son las películas pornográficas. Los burdeles están en San Lorenzo y Borbón. ‘Malambo’, ‘La Tacona’, ‘Cortina Roja’, ‘las Mudadas’, burdeles en San Lorenzo. Consumismo a través de las películas. Se van viendo prácticas sexuales que antes no se veían. Una persona homosexual no es

discriminada, hay un respeto. Hay tres gays, Mauricio Valencia, Alvaro Caicedo y el profesor de la comunidad (todos son de la comunidad, con excepción del profesor). Como no hay mujeres, lo hombres tienen relaciones con hombres. Las mujeres emigran para terminar el colegio en San Lorenzo. Las madres solteras no son discriminadas, van a los bares, participan de los eventos sociales y culturales, no son mal vistas”.

Según lo que ya se describió en la referencia a la televisión, don Tobías Vernaza, al igual que otros abuelos, se sorprende porque la televisión ha hecho que los niños pierdan el respeto a sus mayores, cuestionen sus decisiones, y que las y los jóvenes ejerzan su sexualidad de modo distinto a sus padres.

Vinculado al tema de la religiosidad, se observa una religiosidad popular en la que participa todo el pueblo con motivo de la Semana Santa. Una particular ritualidad cristiana se vive cada año desde hace medio siglo en la comunidad. La población de Wimbí que emigró a Quito, Guayaquil, Esmeraldas, Borbón, Galápagos, España e Inglaterra³⁷, vuelve en Semana Santa a la comunidad de Wimbí para realizar la celebración. De antemano, las personas se comprometen a representar personajes del relato histórico de la Semana Santa. El plazo máximo para llegar es el día miércoles santo. Si llegan más tarde son mal vistos y se les multa (de uno a cinco dólares o una botella de caña manabita). Generalmente los hombres representan a la tropa de judíos y las mujeres a las “rezanderas”, que son los personajes más numerosos. Entre ellos se encuentran los “siriales”, que son quienes guían a la procesión, llevando unas largas velas y la cruz mayor. También están presentes en este rito los “andar virgen”, quienes llevan a la virgen, y “andar de Jesús” que llevan al personaje con el mismo nombre, el abanderado de la tropa lleva una bandera roja y preside el ejército de judíos.

Cada año en el mes de marzo o abril, a partir del miércoles de ceniza luego de la festividad de carnaval, se cuentan cuarenta días de cuaresma y tiene que coincidir con el viernes Santo³⁸. A partir del domingo de ramos se abre la Semana Santa, los síndicos católicos catequistas ofrecen la misa en la iglesia de Wimbí, quienes reciben seminarios en Borbón para oficiar el rezo; no existen curas ni párrocos en la población. El día

³⁷ Cada familia tiene dos o tres miembros migrantes. Por ejemplo: 5 personas, familia Corozo y 7 personas, familia Ayoví.

³⁸ Por eso es la variación de los días de la Semana Santa que se celebran en estos dos meses.

anterior cortan las ramas del chapil, se elaboran los ramos para ser bendecidos³⁹ el domingo con agua bendita y son llevados a las respectivas casas y colocados en las puertas para que no ingresen los espíritus malignos.

Esta celebración se la realiza desde la fundación de la parroquia de Wimbí, es decir hace 52 años (1955), fecha en que construyeron la iglesia. Antes se realizaba en la población de Sucre a 3 horas del río Wimbí, hasta donde se trasladaban los habitantes del pueblo.

La tropa comandada por Lisímaco Merlín garantizaba que hasta el día domingo al mediodía no hubiese fugas ni desertores en su ejército, conformado por mayores de edad y solamente hombres que representan a los judíos. Ellos son encargados de buscar a Jesús en las dos noches de tiniebla a partir del día miércoles; le buscan en la plaza, colinas, iglesia y no lo encuentran.

Existe un personaje llamado “prioste” de la celebración, que representa a Jesús y este rol se hereda de padres a hijos, pertenecientes a una misma familia. En este caso es la familia de (J V)⁴⁰ cuyo nombre se mantiene en secreto en la comunidad. La tropa está conformada por aproximadamente doscientas personas armadas con escopetas calibre 16, machetes y ramas de limón. El día viernes que se le encuentra a Jesús se le azota con estas ramas y luego con esas mismas ramas se le teje la corona de espinas que es colocada en la cabeza. La tropa ingresa con las escopetas a la iglesia con el coro de “izquier, dos tres cuatro”, que debe coincidir con el pie derecho. Sixto Caicedo es quien nos relata este ritual:

“Otro personaje es Poncio Pilatos, alguacil de los romanos, quien da la orden de ejecución o libertad. El está en la plaza que es el sitio de dictamen de la sentencia, está representado por Cesar Valencia. El personaje de Poncio Pilatos espera a todos los que han cometido fechorías. “Barrabás” el malhechor, es representado por Annel Mina, quien vive en Guayaquil.

La representación consiste en que encuentran a Jesús, y, al mismo tiempo, a Barrabás en delito “fraganti”. Como era época de cuaresma, tenían que morir tres personas. Pilatos (interpretado por César) decide liberar a Jesús. Sin

³⁹ Al no haber cura, son los síndicos quienes realizan las bendiciones.

⁴⁰ No es posible identificar el nombre dado que la tradición exige que sea secreto, también para nosotros.

embargo, los fariseos decían que suelten a Barrabás y crucificaran a Jesús (a través de ruido y gritos, aturdiendo a Poncio Pilatos). Debido a la insistencia, Pilatos hace responsable a la tropa, para que ésta juzgue según sus leyes. Pues no encuentra delito alguno para juzgar a Jesús. Se lo entrega a los judíos, quienes deciden crucificarle.

Luego se le lleva a la Iglesia, en donde se había elaborado previamente un Monte Calvario. El día jueves a la madrugada (toda la tropa lo elabora a través de pólvora, tanques y ruido) para representar la muerte de Jesús (por medio de truenos, tempestad, lluvia). En la iglesia se le crucifica a Jesús con todo este ruido. Al ver que está solo, se les lleva a dos ladrones y les crucifica con él (el ladrón bueno y el ladrón malo están representados por muñecos de trapo)”. [E09A-09/02/08].

La ceremonia considera la quema de los muñecos de trapo al interior de la iglesia, con el uso de pólvora y pirotecnia.

“Las mujeres quedan en la iglesia llorando porque murió alguien justo y el día es oscuro. Se hace humo con incienso para que exista neblina. En la noche se hace el desenclave y ruido con tanques mientras las mujeres lloran.

El día viernes se baja el cuerpo de Jesús y se lo deja en una bóveda guardado. Este mismo día aparece el animero vestido de negro, llevando una campanita. El bombero, tocando una bombito, que es un instrumento hecho de madera y cuero de animal salvaje.

El sábado todo el día hay paz. La tropa marcha vestida de pantalón celeste y camisa blanca. Es un día de arrepentimiento para la tropa porque se ha matado a un hombre inocente. Hasta el domingo de gloria no se tocan las campanas, se utilizan matracas, camaretas están fuera de la iglesia (pedazos de fierro, se mete la pólvora, se hace un huequito pequeño y se hace la mecha, lo hacen los

síndicos, que son seis, tienen la responsabilidad de crear camaretas y relámpagos artificiales).

El día domingo se abre la bóveda y Jesús no está porque ha ascendido. El domingo a partir de las siete de la mañana la gente va a rezar y se cierra la iglesia hasta las doce del mediodía. Luego se abre con disparos, matracas y sonidos de alegría y se da paso a la diversión. Porque de la muerte de ellos se celebraba, se hacía una fiesta porque nos sentíamos libres de pecado cometidos ese año”. [E09A-09/02/08].

El relato de Sixto Caicedo continúa vinculando el tema de la Semana Santa y la religiosidad popular a la mitología de Wimbí respecto a la “Tunda” y “el Duende”, que serán abordados detalladamente en forma posterior.

“A las 11 de la mañana cuando está abierto el sepulcro, los niños besan los pies de la imagen de cristo y tienen purificado todo el año para que no entren a sus cuerpos “la Tunda” y “el Duende”. A partir de las 12 del mediodía, se hace una gran fiesta de cuatro o cinco días, se baila, se toma, se va de excursiones a los ríos con las parejas para pescar. En las noches se baila en los salones del pueblo (salsa, reggaeton, cumbia, vallenato, son)”. [E09A-09/02/08].

Aquí aparece otro punto relevante en el relato oral, asociado a la mitología y a la fuerza impositiva de la religiosidad, que han ido desapareciendo a lo largo del tiempo, como explica Sixto. La religiosidad estaba vinculada a lo moral y a una serie de prohibiciones, especialmente para las mujeres, que ya no son practicadas.

“Desde hace 10 años, estas prohibiciones ya no están presentes. En la nueva generación de jóvenes hay un cambio drástico y radical. La nueva generación por ejemplo come carne, se mete al río, escucha música y bebe licor. La mayoría de la gente mayor que actuaba en la representación de la Semana Santa murió. Los jóvenes asumieron los papeles principales que antes eran representados por ancianos.” [E09A-09/02/08].

En la primera década del siglo XXI el ritual de la Semana Santa se había mantenido experimentado cambios en la forma. El sentido restrictivo asociado a la religiosidad mudó hacia un festejo con características de religiosidad popular al que asistían no sólo los locales sino los migrantes y turistas llegando a constituir una población flotante de alrededor de 800 personas que llegan con motivo de esta celebración, siendo la mayoría miembros de familia locales que aprovechan esta circunstancia para estrechar sus vínculos y mantener vivos sus afectos y renovar sus lazos de parentesco. Los habitantes de Wimbí son alrededor de 350 personas incluidos niños (as) y la llegada de la población flotante provoca una alteración en la vida cotidiana del pueblo. Se producen excesos de todo tipo como lo testimonia Sixto:

“De esta manera, hoy en día, hay un desorden en los personajes. Se ha perdido una fidelidad a la fiesta. En la tropa hay muchachos de diez o doce años. Las mujeres van sin pañuelo, con faldas cortas y pantalones. Las antiguas prohibiciones sólo las mantienen las ancianas que a medida que pasa el tiempo van falleciendo. Ahora la gente, en pleno viernes santo, festeja, bebe, tiene relaciones sexuales, etc. Las discotecas funcionan camufladamente y se escucha música. En el pueblo, funcionan alrededor de cuatro salones. Además una sala de villa, también se practican los juegos de barajas.” [E09A-09/02/08].

La Tunda

Retomando lo que se narra en la introducción de esta investigación al referirse a unos de los mitos más arraigados en la comunidad de Wimbí, La Tunda, cuya recreación para un material audiovisual motivó el primer acercamiento a este pueblo. Es importante señalar que, como ya se dijo, este mito ha desaparecido en otras comunidades afrodescendientes y que es considerado un referente del comportamiento sexual de hombres y mujeres.

Sixto relata que cuando la gente era “*poco estudiada*” (refiriéndose a la escolaridad) también era temerosa de las montañas. Un hombre solo, un joven o una joven, no podían ir a estos espacios sin llevar un pedazo de carbonero (madera que mantiene viva

la candela) o un rosario. Pues estos elementos ahuyentaban a la Tunda, *al Bambú*⁴¹ y *al Duende*. *La Tunda*, según cuenta Sixto, es “un juego de la mente de la personas. Simboliza el miedo, porque cuando una persona va al monte y tiene miedo empieza a pensar en visiones y lo primero que se le viene a la mente es *La Tunda*”. [E09A-09/02/08]

El temor ocurre por las creencias ancestrales que transmitían los mayores. Por ejemplo, cuando el niño se portaba mal decían que le iba a llevar *La Tunda*, *el Duende* o *el Riviel*⁴². Estos relatos de los mayores contribuían a la formación del carácter y constituían también una manera de ejercer autoridad y poner límites a los niños. Según la perspectiva de Sixto, cuando el niño oía estas cosas se “criaba⁴³”. Los menores convivían con estos personajes en su imaginario, porque escuchaban los relatos de sus abuelos cotidianamente. De acuerdo a lo señalado por Sixto, efectivamente, había personas dentro de la comunidad a quienes se les había aparecido *La Tunda*, es decir se había “entundado”. La persona afectada se perdían en el monte y los familiares salían a buscarle con cánticos, acompañados de un ritual musical de sonidos de bombos, maracas, cununo; rezos, sahumero, palo santo. Con este ritual era posible, a veces, lograr desentundar a la víctima⁴⁴.

“La Tunda se aparecía a las personas en forma de una mujer despampanante, que les llamaba por el nombre hasta que los hombres la seguían. Después les seducía y les daba de comer camarones de río. Porque decían que La Tunda agarraba los camarones, se los comía y los botaba por el ano, salían cocinados. Luego se los daba a la víctima que estaba en cautiverio”. [E09A-09/02/08]

De esta manera, el camarón era el elemento utilizado por *La Tunda* para confundir a las personas. Una vez que lograba aturdir a las víctimas, les llevaba dentro de la montaña para que no pudieran salir. Siempre estaba cerca de ríos o esteros para tener la facilidad de pescar.

⁴¹ Es un fantasma que se esconde en las raíces de los árboles como el guaguaripo, el carras, el cual hace un ruido, que le confunde al cazador al punto que le desconcierta produciéndole un mareo o amnesia que lo desubica en la selva.

⁴² El Riviel es un ángel rebelde que botó al mar una cruz y Dios como castigo lo mantiene en una canoa buscando la cruz. El personaje mítico tiene una luz en el abdomen para iluminarse en las noches.

⁴³ Es decir que estas constituían formas de transmitir buenas enseñanzas.

⁴⁴ Este mito está recreado en el video “*La Tunda*”, serie “Ñahui”

“La Tunda vive en quebradas o en acantilados de difícil acceso. Pero lleva a sus víctimas a otros lugares para que las personas no puedan descubrir su guarida. A La Tunda se le ahuyenta con ruidos, rezos y sahumerios. Estos son los elementos que detienen la persecución a sus víctimas, según cuenta la leyenda. Ella es una calavera con una pata de gente y una pata de raicilla (de una planta), lo cual causa impacto en la víctima haciéndole perder el conocimiento. Por esta razón se encontraba a la gente inconsciente con la ropa arrancada, babeando, y comiendo cosas crudas y pescado. [E09A-09/02/08]

Esta historia de *La Tunda* se contaba cotidianamente a los niños y niñas. Era una visión presente en el imaginario de la comunidad. Cuando los padres se descuidaban, los niños se “entundaban”⁴⁵. También se creía que era porque no eran bautizados. Según Sixto, en su provincia se cree mucho es estos personajes “invisibles”, que los llaman “visiones”. La única persona que la ve es la víctima en su imaginación, porque los demás no la pueden observar. Sixto agrega que ahora se cree menos:

“Ya no se vive contando los cuentos. Hoy en día no se comenta diariamente sobre estos personajes. Ya no se dice a los niños: si te portas mal te lleva La Tunda, ahora más bien se castiga a los niños. Antes en las noches los abuelos, contaban historias relativas a La Tunda. Hoy no, ahora en vez de decir: se te va a llevar La Tunda, se dice te voy a dar un palazo”. [E09A-09/02/08]

La costumbre de contar historias y mitos se ha remplazado por mirar películas, oír música (reggaeton, bachata, entre otras). La niñez ha dejado de creer en cuentos. Tíos, abuelos y padres ya no relatan cotidianamente estas historias. Asociado a la pérdida de esta costumbre aparece el tema del debilitamiento de la autoridad parental, que ya mencionó Tobías Vernaza (ver pág. 63) como consecuencia de la mayor exposición de los menores a la televisión. Por otra parte, la movilidad ha significado un mayor acceso de la población al material audiovisual que reemplaza al relato oral, la migración es otra

⁴⁵ “Entundado”, significa estar poseído psíquicamente por el personaje mítico de “La Tunda”

variante que ha contribuido a la incorporación de estos cambios producidos en parte por la llegada de nuevos imaginarios.

De acuerdo a lo que nos relata Sixto, la consecuencia es que se pierde el respeto, la autoridad que ejercían adultos y ancianos y es notable la falta de colaboración por parte de los adolescentes a las labores de trabajo doméstico y solidario con la familia o la comunidad, primando el individualismo en los niños, que además ahora establecen el “cobro” por su labor desempeñada, muy común en el espacio televisivo.

Las influencias externas y la desaparición paulatina de las representaciones que producían prohibiciones, según la perspectiva de Sixto, también han inducido a que los niños roben:

“(...) Pero ahora ya no existe esa autoridad. Por eso los niños ahora son mano de imán y nadie les puede castigar. Cada uno hace lo que le parece. Los niños roban el dinero, los víveres. Si pueden vaciar la tienda se la vacían. Es por ociosidad. Se roban celulares”

La explicación que Sixto Caicedo da a este fenómeno también tiene relación con la explotación maderera, pues a partir de la exterminación del bosque ya no existe un espacio mágico en donde ocurran historias de este tipo. Ahora, en vez de comentar sobre La Tunda, se habla de películas de terror. *“En lo personal, yo ya no creo que voy al monte y aparecerá La Tunda”*.

Este fenómeno de desaparición del relato se comprueba al no ser transmitido oralmente a nuevas generaciones. Sixto comenta, que si bien a él le contaron la historia de *La Tunda*, no hace lo mismo con sus hijos (gemelos de 8 años). Para él, los miedos que antes causaba *La Tunda*, han sido reemplazados por los que infunden los programas emitidos por la televisión.

Entre los adultos mayores, hay una profunda decepción, del trato de los menores y jóvenes hacia ellos, como nos cuenta Tobías Vernaza:

“[la juventud] no nos tratan aquí, como merecemos el trato aquí en este pueblo, en este caserío. Son ingratos la juventud (...) no nos reconocen aquí (...) yo le puedo decir con certeza que mejor vivimos nosotros en tiempos de nuestros

mayores que lo que estamos viviendo ahora. Lo que hay ahora es un retroceso”
[E20- 12/02/07]

Para algunas personas, como el abuelo Tobías, la televisión ha llegado a suplantar ilegítimamente la memoria oral de los mayores, aquellas sesiones nocturnas bajo la luz del candil, cuando los niños se sentaban alrededor de quienes conocían más de la historia de la comunidad, para escuchar sus cuentos, las leyendas, los relatos moralizantes, *La Tunda*, la memoria de la llegada de los negros colombianos al Ecuador, el golpe al general Alfaro, a cuya memoria se debe el nombre de la comunidad.

IV. DEL ORO AL AGUA HELADA

En este capítulo pretendo visualizar la correspondencia entre las propuestas teóricas respecto a la modernidad, la identidad cultural y la comunidad de Wimbí. De esta manera podré responder a los objetivos y al problema de investigación que se planteó al inicio de este trabajo.

Un primer cruce surge al definir en qué momento los habitantes de Wimbí consideran que algunos elementos de la modernidad ingresaron a la comunidad y cuál fue su interacción con ellos.

Considerando la propuesta de Appadurai sostenemos que en la medida en que los flujos culturales globales de personas, maquinarias, dinero, imágenes e ideas se debe repensar los paisajes étnicos. El autor también se refiere a un tema que aquí nos atañe, que es la desterritorialización. En este marco indica que la política étnica en el mundo actual con lleva una paradoja al considerar que la relación con el idioma, el color de la piel, las relaciones de parentesco se han globalizado. Ello no significa que el territorio deje de tener importancia como elemento constitutivo de la identidad, más bien se refiere a que los habitantes de una comunidad local como la de Wimbí tienen acceso a otras culturas que circulan en forma desterritorializada y en ello hay factores determinantes como la movilidad y la circulación de imágenes e imaginarios mediáticos.

Siguiendo la definición de Larraín ya citada anteriormente en torno a la modernidad, hay que considerar además de industrialismo, capitalismo y racionalización, *“autoconsciencia, como un modo específico de vida y como una experiencia vital”*.

En este punto observo el discurso de la modernidad en los habitantes de Wimbí con su imaginario de lo moderno y las prácticas e instituciones modernas mismas presentes en la comunidad. Como señalé en el capítulo anterior, a la fecha del primer contacto del equipo de filmación, 1997, la única vía de comunicación con la comunidad era el río Wimbí, que les permitía relacionarse con las otras comunidades afro-esmeraldeñas, indígenas y mestizas de la zona. Esta vía daba la posibilidad de entablar una relación de comercio e intercambio con lo externo, según las necesidades propias de sus habitantes. En esta época no existían los servicios básicos de electricidad, agua potable, alcantarillado; servicios de comunicación, tales como telefonía, televisión, camino de acceso vehicular.

Autopercepción de modernidad y cambios culturales

Roland Merlín, asocia la llegada de la luz a un cambio absoluto y un paso de las “tinieblas” a la luz. No obstante también asocia este beneficio a la intervención del Estado y a una integración al Estado-nación en la medida que el apunta “pasamos a ser parte de lo que es el gobierno”. Esto es muy importante ya que los habitantes de la comunidad se sienten incluidos, aunque no diferencian lo que es gobierno de lo que es Estado.

Otro análisis que podemos hacer a partir del discurso de los habitantes de Wimbí es el sentimiento de marginación que mantienen a pesar de la llegada de la luz, como sostiene don Humberto Mina “*Claro con la luz, la tenemos solamente, pero sabe usted... .. nosotros vivimos marginados aquí en este campo*”.

Asociado a la llegada de la luz surge la necesidad de comprar electrodomésticos y aparatos electrónicos entrando el consumo como una característica de las familias. Otro aspecto que señalan los entrevistados es que la llegada de la luz permitió una serie de comodidades en la vida cotidiana, cambiando prácticas culturales como el lavado de la ropa en el río por el uso de la lavadora. En esta misma línea podemos mencionar la instalación de la telefonía celular, que en este caso significa no sólo una conexión con los familiares que se encuentran fuera de la comunidad, sino también una comprensión del tiempo y del espacio, aunque esta instalación sea todavía precaria. La radio es usada socialmente como un medio informativo, especialmente de 4 a 6 de la mañana, habiendo sido incorporado desde mucho antes de la llegada de luz con el uso de las baterías o “pilas”.

La electricidad también está asociada a un beneficio y a una visión de futuro, proponiéndose como una posibilidad de estudio como una alternativa educacional. Las nuevas tecnologías, internet, también están vinculadas a una visión de futuro, como una alternativa que permita la educación a distancia como señalara Sixto Caicedo.

Pese al gran número de aparatos de televisión instalados (a lo menos uno por familia), sigue persistiendo el problema del acceso a esta tecnología por el alto costo de la antena, sólo cinco familias de las ochenta y dos han podido comprar la antena que permite la conexión con sólo dos estaciones. Aquí es posible detectar una nueva práctica cultural en el hecho de que las familias ven televisión y películas en DVD (la

opción más común dado su bajo costo), como una “diversión” siendo utilizada para “ver el fútbol y novelas”, además de las películas como narra Sixto Caicedo. Esta actividad es practicada por adultos, niños y adolescentes, que se han vuelto también consumidores de películas y novelas que se venden por capítulos en el sistema DVD. La comunidad de Wimbí se ha convertido también en consumidora de las imágenes que circulan en forma desterritorializada, como indica Appadurai, aunque el acceso a las nuevas tecnologías y sus flujos sigue siendo restringido. En este punto recogemos el pensamiento de Said respecto a que las culturas deben estudiarse en conexión con sus configuraciones de poder. Esto permite pensar las relaciones de poder que se establecen desde el Estado-nación y desde la empresa privada hacia la comunidad.

La práctica de ver televisión también es vinculada a temas morales y de autoridad parental, especialmente para los mayores como es el caso de Tobías Vernaza, quién lo asocia a fenómenos como la prostitución, la pornografía y “la destrucción del mundo”, vinculándola también a la corrupción. Hace una referencia al tiempo pasado, en que la autoridad parental era mucho más rígida, haciendo explícito ahora “si hay más televisión hay más pornografía. Hay más desafuero, hay más corrupción”. También hace referencia al temor de los niños a la autoridad de sus padres en tiempo pasado indicando que “ya los niños, ya no temen”. De esta manera se observa un cambio en las formas de parentesco diluyéndose la forma tradicional de autoridad parental.

Por otra parte la televisión también habría traído consigo cambios en el lenguaje con la incorporación de términos “españolizados” particularmente soeces, que son incorporados por los menores a su vocabulario. Otro cambio en las prácticas sociales que se detecta es la incorporación de nuevos juegos infantiles basados en la imitación de personajes de programas televisivos o de las películas en DVD, que se convierten en referentes para los niños. Esto significa también la consecuente pérdida de juegos infantiles practicados anteriormente a la llegada de la televisión, los niños prefieren jugar al DMEX, como detectives privados, que jugar a la “manzanilla”.

Siguiendo con el tema de los servicios básicos asociados a la modernidad, en el caso de la luz la disponibilidad de este recurso está vinculada al Estado y al sistema de interconexión que éste suministra. No obstante, cada familia debe pagar mensualmente el valor de su planilla (un promedio de 6 dólares mensuales) de consumo eléctrico y como no todos pueden cumplir con regularidad este compromiso económico por falta de

ingresos estables, es habitual que se suspenda el suministro para toda la comunidad. Es posible observar las dificultades para implementar ciertos elementos de la modernidad en la comunidad de Wimbí, y que una cosa es el discurso de la modernidad y otra el funcionamiento real de los sistemas propiamente modernos. Si bien algunas familias de la comunidad reciben apoyo económico provenientes de sus familiares migrantes urbanos para la adquisición de bienes de consumo como lavadoras o refrigeradoras, no cuentan con ingresos estables provenientes de empleos fijos para utilizar plenamente la capacidad instalada de algunos elementos de la modernidad. Un ejemplo muy concreto es la utilización de la refrigeradora exclusivamente para enfriar el agua ya que no tienen dinero para comprar alimentos para el consumo diario que no sean los que cultivan en su entorno.

Por otra parte, en el caso del agua, la experiencia para Wimbí es diferente. La comunidad se autoabastecía con un sistema de agua pura,⁴⁶ obtenida directamente del río, que tenía resuelto el problema de salubridad, pero no así el suministro en cada casa, que hasta el 2007, se efectuaba acarreado en baldes de plástico manualmente, trabajo realizado habitualmente por niños y adolescentes de cada familia. A partir de esa fecha comenzó a funcionar un sistema de agua potable entubado, instalado por un proyecto financiado por la Unión Europea.

En el proceso de instalación de elementos asociados a la modernidad interviene no solo el Estado sino organismos y capitales internacionales que funcionan con principios de solidaridad y aportes exigidos a la comunidad, sustituyendo al Estado de bienestar, ya que no es el Estado quien otorga un beneficio en forma directa y gratuita, sino que se trata de un proyecto en el cual los habitantes de la comunidad tienen que aportar con mano de obra y financiar (2.50 dólares mensuales) la interconexión interna en sus casas para permitir el abastecimiento del agua.

Por otro lado, hay aquí un cambio en las prácticas sociales en la medida en que desaparece un trabajo arduo y despreciado por los menores, que habitualmente provocaba conflictos entre ellos a la hora de definir quien se hacía cargo de esta responsabilidad que nadie quería asumir. Asociado a esto está la pérdida de otra práctica cultural que tenía que ver con el uso del río como un espacio público para efectos de baños comunitarios. Los habitantes de Wimbí solían ir al río, para bañarse y al mismo

⁴⁶ Don Tobías explica que el agua es pura porque viene directamente de una fuente natural

tiempo esta actividad era un punto de encuentro y socialización. Lo mismo ocurría con el sistema de letrinas ubicadas a la entrada del pueblo que funcionaba en forma comunitaria, y que se ha ido perdiendo en la medida en que se van instalando letrinas al interior de cada casa, al igual que el sistema de duchas. En ambos casos, tanto en el río como en las letrinas comunitarias, se generaba un espacio de comunicación, donde se privilegiaba “el chisme”, el “bochinche”⁴⁷, referidos como conflictos menores enunciados anteriormente.

No obstante lo anterior, es posible relevar que el espacio público mantiene una pulcritud y limpieza habitual y cotidiana producto de la organización interna y de los hábitos inculcados a toda la población, que incluye multas para quién no respete las normas establecidas de cuidado del espacio público. La limpieza incluye un sistema de recolección de basura, espacios instalados para ello y la prohibición de circulación de perros por las calles.

Como apunta Larraín (1996) la modernidad es un proceso socio histórico disparejo en el cual se distinguen dos aspectos: el discurso de la modernidad que constituye un imaginario moderno y las prácticas e instituciones modernas mismas.

La presencia del Estado en instituciones modernas, aunque precarias, como es el caso del sistema de salud público, es concreta. El dispensario médico es una institución dependiente del Ministerio de Salud que cubre las necesidades básicas de la población sobre todo en atención de menores y salud reproductiva y preventiva.

A través del vínculo con el Ministerio de Salud y el dispensario médico, la comunidad está inserta en los programas nacionales de control de la natalidad, lo que ha producido en las mujeres un mayor conocimiento de su cuerpo, de su sexualidad y fecundidad. Según narra doña Magda, estos temas antes, estaban asignados a las curanderas y parteras. No obstante lo anterior, se trata de una atención primaria que no resuelve casos con algún tipo de complejidad como cirugías e incluso enfermedades que requieren otro tipo de atención (radiografías, ecografías, exámenes de laboratorio: sangre, orina, eses; dentista; oculista, entre otros). La comunidad de Wimbí no cuenta con la atención de un médico.

⁴⁷ “Los bochinchos son los problemas más frecuentes al interior de las comunidades. Siendo un problema particular, tiene una trascendencia social en tanto que si no se controla a tiempo puede ser causa de problemas mayores. Las comunidades tratan de controlar los bochinchos mediante la amenaza de desprestigio” Chávez y García (2004: 132)

Otro vínculo con el Estado tiene que ver con anhelos de más ayuda para los adultos mayores como lo manifiesta don Humberto Mina refiriéndose a que “*hay que coger ya el bono y olvidarse de todo*”⁴⁸.

Otra área en la que el Estado tiene presencia es la educación. Instituciones “modernas” como un jardín infantil son financiadas con recursos estatales, pero nuevamente aquí el tema no es la presencia o no de la institución, sino el acceso a la educación por razones económicas. Las familias no cuentan con recursos suficientes en muchos casos para comprar uniformes y útiles escolares. Otro tema asociado a esto es la calidad en la educación a nivel de escuela primaria, ya que las profesoras no son lo suficientemente preparadas y a veces no cuentan con una licenciatura; en este caso hay un financiamiento mixto compartido entre el Ministerio de Educación y el Cabildo. La educación secundaria, en cambio, no estaba bajo la responsabilidad del Estado, sino que el colegio era una institución a cargo de una organización evangélica, que no tuvo continuidad por falta de alumnos. En esta misma línea de educación, la participación del Estado en la manutención de una guardería infantil en la comunidad no tuvo un buen resultado debido no a problemas económicos sino a falta de organización y conflictos internos de la comunidad.

Revisando lo anterior, se observa que la presencia de instituciones modernas en la comunidad no necesariamente asegura su funcionamiento adecuado. Por una parte se distinguen problemas de acceso a los beneficios que otorgan las instituciones por factores económicos, y por otra, la precariedad o simplemente ausencia de instituciones modernas vinculadas principalmente al Estado, que satisfagan adecuadamente las necesidades de los pobladores. En otra arista se detecta una conflictiva interacción de la comunidad con las instituciones, en la medida en que no existe nivel de organización requerido para funcionamiento adecuado de instancias como la guardería Infantil, y, principalmente, se genera una relación compleja por el tema de la distribución de los recursos económicos emanados por la institución como una forma de empleo. Las necesidades económicas de las distintas familias y la posibilidad de obtener recursos a través de un trabajo ofrecido por el Estado y sus instituciones genera conflictos, al ser un bien escaso e insuficiente para atender las necesidades de todos.

⁴⁸ Se refiere a los bonos estatales entregados a través de programas sociales nacionales para “pobres”.

Por otra parte, en esta línea y en relación a las prácticas e instituciones modernas mismas se observa una diferencia en la Junta Parroquial, respecto a períodos de administraciones anteriores, es que sus integrantes en el 2007 eran además representantes de partidos políticos lo que ha significado que otros intereses primen por sobre los comunitarios de acuerdo a lo que narró Tobías Vernaza, aceptando beneficios personales ofrecidos por externos como la empresa Cetrafor, generando una concentración del poder en unos pocos que deciden por todos los comuneros. Como consecuencia se puede observar el surgimiento de nuevas jerarquías sociales vinculadas al poder. La individualidad, el enriquecimiento ilícito y los conflictos internos van ganando espacio, desplazando a la labor comunitaria y a la solidaridad. Otro cambio en la estructura de la Junta Parroquial, es que sus integrantes ya no son mayores o ancianos, sino adultos de mediana edad, lo que significa también una pérdida del valor de la ancianidad como sabiduría, autoridad y sapiencia, valores que son remplazados por elementos como la militancia política asociada al poder.

La autoridad y el control social sigue siendo ejercida por la Junta Parroquial, pero la tradición de autoridad otorgada a mayores ha sido desplazada. Esto también significa un cambio en las jerarquías sociales.

Otra vertiente en materia institucional tiene que ver con las ausencias del Estado en áreas particularmente sensibles para la comunidad. Una de estas ausencias es lo que se refiere al sistema vial que nunca llegó a la comunidad como un servicio proporcionado por el Estado, tema que abordaré en lo referente al sector privado. Otra ausencia clara es respecto a materias judiciales, incluyendo no sólo la administración de la justicia.

La inferioridad de condiciones y desprotección judicial de la comunidad facilitan el ejercicio de la violencia por parte de personas externas, que ha llegado incluso a registrar casos de muerte. La administración de justicia como se indicó anteriormente, está en manos del teniente político y un secretario, autoridades civiles designadas por la gobernación de la provincia con vinculación con el sistema judicial del país. La ausencia del Estado también es notoria en lo referido al régimen de la propiedad ancestral y colectiva de la tierra y, por ende, loteo o ventas bajo un sistema regularizado por el Estado.

Concordando con la idea de que la industrialización ha traído abundancia y bienestar, pero también desastres ecológicos y el posible agotamiento de recursos naturales no

renovables, esta realidad es evidente en el caso de Wimbí. El año 2004, la compañía de explotación maderera Cetrafor negoció con la comunidad la explotación de 20.000 metros cúbicos de árboles de sande, copal, cuangaré, laurel macho, cedro. También, como ya se indicó, en el 2005, la misma compañía hizo otro contrato para la extracción de 23.000 metros cúbicos adicionales del mismo tipo de madera. Este recurso fue extraído de manera irracional sin implementar un proceso de reforestación. Se trataba de un sistema de explotación a gran escala, con la utilización de tecnología de punta que requirió mano de obra de la misma comunidad. Se instala así un sistema productivo que reemplaza al antiguo sistema de tala artesanal, que no provocaba daños significativos al medio ambiente. La participación de la empresa privada se convirtió en una fuente de empleo e ingresos comunitarios, entregados al Cabildo de la Comuna del río Santiago-Cayapa para obras comunitarias y a la Junta Parroquial para distribuir esos fondos entre las 82 familias. Es importante señalar que la modernidad trajo un cambio en el sistema productivo de la comunidad asociado a la presencia de una empresa privada, aunque cuando este sistema cumplió su objetivo y terminó su explotación a gran escala, la comunidad volvió a instalar su antiguo sistema de tala artesanal, apoyándose en las moto-sierras compradas con el dinero obtenido por la venta de su bosque. En relación al sistema productivo se ve como sobrevive a pesar de la presencia de industrialización un antiguo sistema de extracción de oro del río realizado en forma manual y a pequeña escala por los habitantes de Wimbí, dándose una coexistencia entre la industrialización y el trabajo artesanal. Sin embargo mientras la comunidad manejaba los recursos naturales de su territorio existía un manejo y control adecuado de estos recursos.

Asociada a la explotación maderera y a la intervención de la empresa privada surge la problemática de la conectividad con otras comunidades y regiones del país y, por ende, la interacción con los otros de manera más fluida, acortando las distancias y los tiempos requeridos para distintas actividades vinculadas al comercio, la educación, la salud, etc. La empresa Cetrafor abrió, como parte de las negociaciones a cambio de la explotación de la madera, un camino estival al cual los habitantes de Wimbí se refieren como “el carretero”. Esto significó un cambio en el sistema de transporte que antes se realizaba por vía fluvial y un ahorro de tiempo en los viajes habituales. Vemos aquí, que la empresa privada suple el rol del Estado, como ya se mencionó, en materia de obras públicas, no obstante, no garantiza la adecuada habilitación del servicio ya que el

carretero fue concebido para su uso industrial y para la circulación de maquinaria pesada requerida para la explotación maderera. Los habitantes aprovecharon el sistema de transporte instalándose sobre los troncos mientras duró la explotación, pero fue una solución efímera que no resolvió el problema del transporte local a largo plazo. Los habitantes de Wimbí visualizan la llegada del carretero como una medida precaria y no del todo satisfactoria para sus necesidades. Este proceso dio cabida a una negociación de la comunidad con la empresa, siendo exigidos mejoramientos posteriores como lastrado e instalación de puentes provisionales (instalando troncos enormes) en los sectores donde el camino atravesaba ríos. Por otro lado vemos que este “avance” generó un sistema de transporte local, administrado por el comerciante más acaudalado del pueblo que adquirió un antiguo bus para dar este servicio. Cabe mencionar que la comunidad había negociado con Cetrafor la entrega de recursos para la compra de un camión que realizara el transporte local, pero la comunidad no utilizó esos fondos repartiéndolos entre los comuneros. Esto se debió a que habían dejado de percibir los ingresos mensuales de la explotación maderera y no había otras fuentes de ingresos estables.

Finalmente el carretero constituye un bien relativo, evidencia la marginalidad de la población, así como la relativa importancia que para el Estado tiene integrar a este segmento del país a la nación y reconocer sus derechos ciudadanos.

Continuidades y trazos permanentes: territorio, religiosidad y raza

Retomando a Said (2001) es importante considerar que la identidad constituye un discurso y que como tal es una construcción ideológica y narrativa. No obstante este discurso también considera entidades geográficas y culturales y una imagen que constituye una presencia en y para “otro” que en este caso sería el Ecuador no afrodescendiente principalmente.

Ninguno de los habitantes de Wimbí tiene escrituras o títulos de propiedad de sus tierras y viviendas, tampoco tienen documentada la totalidad de la propiedad del territorio ancestral comunitario que alberga a los bosques madereros. La comunidad ve como una deficiencia y como una fragilidad, su incapacidad para regularizar las tierras que han sido heredadas de sus antepasados, sintiéndose vulnerables a posibles compras ilícitas

realizadas por parte de empresas y personas foráneas. En este caso han debido recurrir a servicios proporcionados fuera de la comunidad de Wimbí y pagar abogados que les faciliten los procesos de regularización de la propiedad de sus tierras.

El territorio sigue siendo importante para la comunidad de Wimbí en la medida en que constituye parte fundamental de su existencia, “su lugar simbólico”, su vínculo con el pasado, sus ancestros y sobre todo lo que les permite diferenciarse con otras comunidades de la zona. Como señala Hoffmann, el territorio es un eje de reconocimiento y al mismo tiempo una fuente de conflictos internos, con los vecinos, con los grandes agentes económicos. Los conflictos internos se generan también por el desarrollo de nuevas jerarquías dentro de los habitantes, que aspiran al control sobre los recursos que genera su territorio, como señala. Claramente los recursos obtenidos por la explotación del territorio son una fuente de permanente conflicto y establecen nuevas jerarquías, otorgando poder a organizaciones como la Junta Parroquial o a ciudadanos que tienen mayores recursos económicos.

Una de las características de la identidad cultural en la postmodernidad en la cual coinciden varios autores como Appadurai, Said, Hall, Castells, Larraín, Wade, entre otros es que las identidades locales no desaparecen frente a las tendencias homogeneizadoras de la globalización, sino por el contrario presentan algunos rasgos que se fortalecen o se generan nuevos rasgos identitarios que incorporan lo global y lo local. Nos detendremos específicamente en la religiosidad como trazo identitario de la comunidad de Wimbí. Se observa que la religiosidad sigue siendo un componente importante de la comunidad de Wimbí, materializada en la convivencia de distintos cultos o religiones y la celebración de rituales como los practicados durante la Semana Santa que adquieren relevancia social traspasando las propias fronteras de la comunidad al convocar de regreso a los migrantes, a turistas y personas externas que llegan especialmente a estas celebraciones. Un cálculo estimativo es que la población de Wimbí se duplica durante la Semana Santa, pero lo más importante es que la convocatoria implica una participación activa de los residentes y también de los migrantes que asumen roles específicos en la representación de la pasión, crucifixión y resurrección de Cristo. Entonces la religiosidad popular, más allá de la religión católica cumple un rol aglutinador de la comunidad. La religiosidad popular es practicada sin la

rigurosidad del culto tradicional católico, al no existir representantes oficiales de la iglesia católica y al dejar libre la interpretación de pasajes bíblicos.

Sin embargo, es necesario resaltar que esta religiosidad popular, en el caso específico de Wimbí, se vincula también al mito. Durante la ceremonia realizada en la iglesia en el marco de estas celebraciones, que en total duran 8 días, los niños son obligados a besar los pies de Cristo como un mecanismo de protección frente al personaje mítico de la Tunda, para que no sean “entundados”. Por su parte las niñas son sometidas a un mismo ritual, para que no se conviertan en “Tundas”

Aunque la población sea mayoritariamente católica existe diversidad de culto, notándose la presencia de evangélicos que practican su religión en espacios públicos y privados. Es necesario relevar aquí que pese a la importancia que la comunidad le da a la religiosidad, no hay rasgos de cultos o rituales de origen africano que persistan. Al igual que la lengua, en Wimbí no se conservan a simple vista en la memoria de sus habitantes rasgos de una religiosidad vinculada a los primeros habitantes de la zona, de acuerdo a los relatos históricos de Tardieu, que señalan que éstos serían de origen africano. Por lo tanto hay aquí un cruce entre la religiosidad católica, herencia de la cultura española y el mito arraigado en la memoria colectiva de la población. Asociado a este tema podemos reconocer la existencia de un trazo identitario señalado por Larraín y Brunner que apunta a la presencia de un “*Macondismo*” en América Latina, asociado al realismo mágico literario, estableciendo a Macondo como una metáfora “*de lo mágico-maravilloso, del misterio de América Latina que desafía toda comprensión puramente racional*”. La racionalidad, característica de la modernidad, no es incorporada totalmente, a pesar de la presencia de elementos tecnológicos que favorecen la llegada de imaginarios propios del mundo globalizado, como aquellos que aparecen en las películas, telenovelas o programas de televisión, que ya son parte de la cotidianidad de esta comunidad. Los imaginarios propios se mantienen como relatos transmitidos a través de la cultura oral, a pesar de que los habitantes mayores indiquen que están siendo desplazados por las imágenes transmitidas por televisión. Además del mito de “La Tunda”, existe en el imaginario de los mayores, la presencia de personajes míticos como “el Riviel”, “el Bambú”, “el Duende” y figuras como el “Buque Fantasma”. No obstante, hay que indicar que en los niños, si existe una marcada

influencia de la televisión y de las películas en DVD en su imaginario como lo señalaba Sixto Caicedo.

Por otra parte, desde la llegada de la televisión y el cine en formato DVD, la comunidad de Wimbí entró en contacto con formas de representación de la “negritud”. Si bien Rahier (1999) se refiere a las representaciones de los afrodescendientes en la revista *Vistazo*, su análisis es pertinente al momento de describir la representación de la negritud en el cine (en formato DVD), en las telenovelas y series a las que tienen acceso los habitantes de Wimbí, “*están asociados con crímenes, con zonas rurales, con la bestialidad, la sexualidad desenfrenada, a veces con el deporte*”.

La percepción por parte de la comunidad de las películas donde se representa al negro es negativa, dado que se asocia la condición racial a la violencia e incluso al uso de un vocabulario soez, “*las películas de los negros son groseras de por sí*”, (Sixto Caicedo), también los habitantes de Wimbí fijan su atención en los personajes representados por negros en producciones audiovisuales, como traficantes de droga, detectives privados y policías. Los niños recogen estos personajes para reproducirlos en sus juegos con lo cual van construyendo una imagen del negro a partir de la representación audiovisual.

A lo largo de los relatos es posible recoger testimonios vinculados a una autopercepción positiva sobre el tema de la raza. Los habitantes de Wimbí conocen su historia, sus antepasados “*era negrita, negrita, negrita, negrita, hasta la palma de la mano era negra*” (Tobías Vernaza). Aunque la discriminación racial puede ser evidenciada en los procesos de movilidad, particularmente en el caso de los jóvenes que migran hacia San Lorenzo, Esmeraldas, Guayaquil y Quito para completar su educación y/o para insertarse en el mundo laboral. Los tipos de empleos que pueden acceder estos jóvenes los pone en situación de riesgo permanente y tampoco pueden acceder a mejores opciones laborales. La mayoría se emplean de guardias de discotecas, centros nocturnos, bares, cabarets y muchas de las mujeres llegan a los centros urbanos a ejercer la prostitución o el servicio doméstico. Hay relatos en el presente estudio de situaciones de muerte de jóvenes (originarios de Wimbí) por disparos en locales nocturnos. En estos casos normalmente se trata de jóvenes adultos con menos de treinta años, que llegan a la ciudad con sus cónyuges e hijos pequeños con el consecuente drama familiar que eso implica. La situación laboral es una constatación de discriminación racial que sufren los jóvenes de la comunidad afroecuatoriana al migrar a la ciudad.

CONCLUSIONES

Retomando el problema de investigación se vuelve sobre la interrogante de ¿cuáles son los rasgos identitarios que caracterizan a la comunidad de Wimbí, luego del impacto de ciertos elementos de la modernidad?

Se entendió así al conjunto de características que conforman la identidad cultural de Wimbí que permite diferenciar a esta comunidad de otras, aunque también puede compartir algunos rasgos con otras identidades locales, regionales o nacionales.

Primeramente se identificó a los elementos de la modernidad incorporados a la comunidad de Wimbí por distintas vías (intervención estatal, de la empresa privada, organismos internacionales, y factores como la movilidad, entre otros). Se vio la correspondencia de la presencia de fenómenos asociados a la modernidad como industrialismo, capitalismo y racionalización, pero sobre todo se observó la “autoconsciencia, *como un modo específico de vida y como una experiencia vital*”, especialmente en las prácticas sociales y en el discurso de los habitantes de Wimbí respecto a la valoración o crítica a la “modernidad”.

Se partió de la premisa de que Wimbí es una comunidad afrodescendiente que se diferencia de otras comunidades porque sus habitantes comparten un territorio común, un conjunto de valores, creencias y modos de vida, que la diferencia de otras comunidades, aunque comparta con ellas algunas características comunes como por ejemplo, el mismo origen étnico.

La hipótesis de trabajo fue que la incorporación paulatina de algunos elementos asociados a la modernidad provoca cambios culturales y genera nuevos rasgos identitarios en la comunidad de Wimbí, en especial, en las prácticas rituales, en las formas de parentesco y movilidad; y que los componentes de territorio, raza y religiosidad, siguen siendo fundamentales y estables en la identidad de la comunidad de Wimbí.

La hipótesis fue comprobada a cabalidad, de acuerdo a lo señalado en el capítulo anterior, pudiendo observarse una serie de cambios, especialmente en las prácticas culturales a partir de la incorporación de elementos asociados a la modernidad. Esto genera distintos modos de interacción y apropiación de prácticas e imaginarios que

llegan desde otras latitudes, conformando un nuevo repertorio de valores, creencias, hábitos.

También es posible distinguir características de la identidad cultural en la postmodernidad. Por ejemplo, la identidad local no desaparece por la presencia de la globalización, sino que coexiste una identidad local con la identidad nacional e incluso algunas identidades asociadas a ciertos consumos culturales como el fútbol o ciertos tipos de música. Se identifican, por ejemplo, “reaggeatoneros”, hinchas de distintos equipos de fútbol, seguidores de superhéroes, identidades colectivas que traspasan las fronteras territoriales de Wimbí.

Si bien la identidad dominante es la identidad étnica, se constata que ésta coexiste con otras identidades colectivas como la identidad religiosa, que también es relevante, y la identidad nacional, ya que la comunidad de Wimbí se auto-percibe como ecuatoriana y como parte integrante del Estado-nación del cual demanda mayor atención. Sin embargo la comunidad también se auto-percibe como marginada y aislada del resto del país sobre todo en temas de servicios públicos, infraestructura vial, materias de salud, educación, justicia y desarrollo productivo.

El objetivo general de esta investigación fue identificar y describir la interacción de la comunidad con los principales elementos asociados a la modernidad entre 1997 y el 2007, para identificar los rasgos identitarios de la comunidad, una vez que estos elementos fueron incorporados en la vida cotidiana.

Haciendo una enumeración es posible distinguir claramente aquellos rasgos identitarios propios de la comunidad afrodescendiente de Wimbí., con énfasis en los rasgos que permiten identificar una identidad local, además de aquellos rasgos compartidos.

1- La identidad étnica y la auto-percepción de afrodescendientes como una valoración positiva es el principal trazo identitario de la comunidad de Wimbí. La población que habita en el pueblo es totalmente afrodescendiente,⁴⁹ y no se registra ninguna familia de otras etnias que compartan el mismo hábitat.

2- La valoración de lo colectivo sobre lo individual y la autonomía de la comunidad como organización social y política respecto al poder central. Ellos funcionan autónomamente respecto a la administración del Estado en muchos aspectos como: administración de justicia, saneamiento ambiental, celebración de vínculos de pareja,

⁴⁹ A excepción de una familia, cuyo marido es mestizo

distribución de las viviendas, control cívico, suscripción de contratos con entidades privadas desde su colectivo (como el contrato suscrito entre la comunidad y Cetrafor). A esto se suma la capacidad de negociación y la voluntad permanente de evitar el conflicto. Como ya se señaló anteriormente, nunca existió una pelea por la música, no cuestionan las tendencias particulares de cada uno, pero en cambio, cuestionan todos aquellos procesos, decisiones y actores que pongan en duda los valores de distribución comunitaria de los ingresos. Entonces, si todos tienen un gran equipo de sonido, no importa que hagan competencia por el volumen más alto, mientras todos y todas puedan tener acceso a dichos bienes.

3- Valoración de la democracia. Todas las decisiones colectivas son tomadas por votación directa y se mantiene el mecanismo de asamblea y elección de representantes de la comunidad en un organismo con poder otorgado por la misma comunidad para ejercer ciertas funciones como es la Junta Parroquial.

4- La religiosidad popular materializada en la convivencia de distintos cultos o religiones y la celebración de rituales es una característica de los habitantes de Wimbí, ya que refleja que las identidades locales no desaparecen frente a las tendencias homogeneizadoras de la globalización, sino por el contrario presentan algunos rasgos que se fortalecen o se generan nuevos rasgos identitarios que incorporan lo global y lo local. Las celebraciones practicadas durante la Semana Santa, adquieren relevancia social traspasando las propias fronteras de la comunidad al convocar de regreso a los migrantes e integrarlos con roles específicos en esta religiosidad popular. Por otra parte hay que señalar que al no existir representantes oficiales de la iglesia católica en la comunidad, deja en absoluta libertad la interpretación de los pasajes bíblicos.

5- La persistencia en la creencia de los mitos y la ritualidad es un tema asociado a la existencia de un trazo identitario. La racionalidad, característica de la modernidad, no es incorporada totalmente, a pesar de la presencia de elementos tecnológicos que favorecen la llegada de imaginarios propios del mundo globalizado. “La Tunda”, “el Riviel”, “el Bambú”, “el Duende” y figuras como el “Buque Fantasma”, son parte de los imaginarios propios que se mantienen como relatos transmitidos a través de la cultura oral. El mito de “La Tunda” está asociado también a la celebración católica de la Semana Santa que traspasa lo estrictamente tradicional mezclándose con la religiosidad popular y la mitología, en rituales como el beso de los niños a los pies de Cristo como

mecanismo de protección frente a la “Tunda”. No obstante, hay que recalcar que tíos, abuelos y padres ya no relatan cotidianamente estas historias, pues a partir de la exterminación del bosque ya no existe un espacio mágico en donde ocurran historias de este tipo. Para otros, la televisión ha suplantado los relatos que se transmitían a través de la memoria oral de los mayores, como la llegada de los negros colombianos al Ecuador, el golpe al general Alfaro, a cuya memoria se debe el nombre de la comunidad.

6- Un rasgo de la comunidad de Wimbí es la coexistencia de la tolerancia y la apertura en materia sexual y moral con el conservadurismo y la matrifocalidad. La tolerancia y apertura se observa en las generaciones de jóvenes y adultos de mediana edad que aceptan el homosexualismo, las madres solteras, las uniones libres y la presencia de parejas no formales en espacios públicos y la convivencia cotidiana en la comunidad, siendo integrados como parte de las familias y de la colectividad, incluyendo la aceptación de un profesor gay. Por otra parte se mantiene un conservadurismo en las generaciones de adultos mayores que critican algunas de estas prácticas y atribuyen especialmente a la televisión la responsabilidad de un debilitamiento “moral”. Hay una sobrevaloración del “pasado glorioso”. En este marco, la matrifocalidad es una característica que ha permanecido en las relaciones de parentesco, tanto en las familias residentes en Wimbí incluyendo las que tienen en su interior presencia de migrantes.

La migración puede ser considerada un factor importante en el cambio de hábitos como en la presencia de nuevos imaginarios y en la incorporación de otras visiones de mundo traídas especialmente por los jóvenes que migran a la ciudad y regresan en situaciones específicas vinculadas a la ritualidad, permitiendo estrechar los lazos de parentesco.

En relación a la llegada de algunos elementos vinculados a la modernidad en la comunidad, es necesario reiterar que fui el primero en llevar equipos sofisticados de filmación (1997), que contribuirían al proceso de integración de la población con dinámicas culturales de los sectores urbanos.

La población de Wimbí, con sus 350 habitantes aproximadamente, representaba un vivo testimonio de los efectos ocasionados de los últimos años del siglo XX y los primeros años del siglo XXI de la interacción de una comunidad afrodescendiente y algunos elementos de la modernidad. Sus habitantes aún conservan la memoria de este proceso de intervención.

Según la perspectiva de los entrevistados el “desarrollo” es la educación, la mejora de las viviendas, el acceso a un proceso educativo permanente, el aumento de los ingresos. Sin embargo, la forma en que ello se hace posible también es objeto de debate entre las personas de la comunidad.

En consecuencia, las tensiones que se producen por la presencia de algunos elementos asociados a la modernidad producen el deseo de bienes materiales, presencia de organismos estatales y sus servicios asociados y oportunidades de “desarrollo”. Así, el bienestar puede llegar a ser considerado como un derecho medianamente logrado, bien sea a partir de la negociación con empresas privadas alrededor de los recursos naturales comunitarios o mediante las gestiones ante el Estado. El “retraso” es aquellos índices de bienestar que se esperan pero que no han llegado, se someten a la evaluación de distintos actores, quienes juzgan cuál puede ser la causa de esta ausencia. Algunos culpan al Estado y su negativa a llegar a las comunidades más necesitadas, otros al aprovechamiento indiscriminado que las empresas privadas realizan respecto de las necesidades de supervivencia de la comunidad, mientras que otros, paradójicamente, asumen como responsabilidad propia de la comunidad, un supuesto desaprovechamiento de las oportunidades, culpándose a sí mismos de su pobreza y de ser discriminados, pues el conflicto en sí mismo hace parte de este “desarrollo”.

Hacia fines del siglo XX las relaciones interculturales se habían producido a partir de la entrada de nuevas religiones, la educación estatal, la explotación maderera, la entrada de la electricidad y la migración. Han producido de esta forma una memoria común, a veces no compartida por algunos, que les hace resignificar lo vivido y, asimismo plantearse lo que puede devenir en su existencia. Son debates que vive la comunidad diariamente, conflictos internos. Vínculo conflictivo o de aceptación con lo que consideran externo, reivindicación de derechos y exigencias de integración a la sociedad, un generalizado pedido de atención al gobierno central y también, una tendencia a la desigualdad en el intercambio cultural, que se constituye en medio de relaciones de poder, de modo que su posición, la mayoría de veces no ventajosa – cuando la sobrevivencia está de por medio-, no les permite obtener ventajas que perduren en el largo plazo, y la pobreza permanece, medida en el acceso a las oportunidades.

Siguiendo a Castells, (2000), para un actor colectivo, en este caso la comunidad puede haber identidades múltiples, como ya se analizó. Esta *“pluralidad es fuente de tensión y contradicción tanto en la auto-representación como en la acción social”*.

Otro de los elementos mencionados por las personas entrevistadas es el cambio en las formas de convivencia. Coexiste la vida comunitaria con la vida privada. En este caso es posible concluir que el espacio público va perdiendo terreno para dar paso a actividades cotidianas desarrolladas en el espacio privado.

Los mitos, leyendas, ceremonias y prohibiciones que antes estructuraban las relaciones y representaciones entre los miembros de este lugar dan paso a la coexistencia de los imaginarios y normativas incorporadas con las nuevas formas introducidas por los medios de comunicación y la migración de personas que salen de la comunidad y luego regresan.

Entonces, en la decisión sobre los medios y contenido de la educación está en juego más que eso. Es el futuro de la comunidad lo que se disputa: quiénes y de qué manera se va a decidir ahora y en los años posteriores sobre los recursos comunitarios, así como sobre los proyectos que traen las ONG's, el Estado, las empresas, también está la cuestión de las representaciones del bienestar, el respeto, la dignidad, y en general el “desarrollo”.

En el marco de unas relaciones de poder, no siempre equilibradas, los habitantes de Wimbí han debido enfrentar nuevas formas de vida, nuevas representaciones del bienestar, del “desarrollo”, de la comodidad, del futuro esperado, asumiendo un grado de subordinación respecto a la toma de decisiones, asimismo frente a la integración, sintiendo, como ha dicho la señora Carmen, que Wimbí *“vulgarmente es como suburbios o algo así... son lugares marginados”* [E11-09/02/07]. Finalmente se construyen unas significaciones alrededor de este concepto de “desarrollo” que hacen desear una integración a la nación y al mercado, aunque sea en condiciones desiguales.

En este caso la identidad cultural de la comunidad de Wimbí coincide con la definición de Stuart Hall y de Peter Wade que se refieren a que las identidades étnicas y, al mismo tiempo, locales, no desaparecen con la modernización o la globalización, y que *“al ser flexibles y estar conectadas con la desigualdad, no existía un impulso inherente hacia su desaparición”*.

Finalmente se concluye que Wimbí es una comunidad que conforma su identidad con una fuerte base racial y territorial siendo el territorio una fuente de identificación y un

lazo, como sostiene Hofmann, más que una frontera. El territorio junto con la raza, la religiosidad y la ritualidad son los elementos que permanecen como rasgos identitarios, a pesar de los cambios producidos en el encuentro con la modernidad. Estos elementos son las continuidades que configuran la base del “lugar simbólico”.

BIBLIOGRAFÍA

- APPADURAI, Arjun.
2001. La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización. Buenos Aires: ediciones Trilce y Fondo de Cultura Económica.
- BRUNNER, José
2001. Modernidad: centro y periferia – claves de lectura.” En: *Estudios Públicos* número 83.
- CASTELLS, Manuel
2000. El poder de la Identidad. 2 ed. México: Siglo veintiuno editores.
- CUCHE, Denys
1999. La noción de cultura en las Ciencias Sociales. Buenos Aires: Edición Nueva Visión.
- CHALÁ CRUZ, José F.
2006. Chota Profundo. Antropología de los afrochoteños. Quito: Centro de Investigaciones Familia Negra CIFANE-CHOTA.
- CHÁVEZ, Gina. GARCÍA, Fernando.
2004. El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio. Etnografía jurídica indígena y afroecuatoriana. Quito, FLACSO sede Ecuador.
- DE LA TORRE, Carlos
2002. Afroquiteños: ciudadanía y racismo. Quito: Ediciones Centro Andino de Acción Popular. -CAAP-
- FERNÁNDEZ-RASINES, Paloma
1999. Diáspora africana en América Latina: discontinuidad racial y maternidad política en Ecuador. Bilbao: Editorial de la Universidad del País Vasco.

- FERNÁNDEZ-RASINES, Paloma
2001. Afrodescendencia en el Ecuador, Introducción y Capítulo 2: La tiranía de los negros y mulatos en Esmeraldas, Ediciones Abya Ayala. Quito-Ecuador.
- GEERTZ, Clifford
2000. Descripción densa: Hacia una teoría interpretativa de la cultura, en la interpretación de las culturas. Barcelona. Editorial Gedisa.
- HALL, Stuart
1996. Identidade cultural e diáspora. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n. 24, p. 68-75
- HALL, Stuart
2000. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A.
- HOFFMANN, Odile
2002. Conflictos territoriales y territorialidad negra: el caso de las comunidades afrocolombianas. En: Mosquera, Claudia. Hoffmann, Odile. Pardo, Mauricio (eds). *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitaria: 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, IRD, ILSA.
- LARRAÍN, Jorge
1996 Modernidad, razón e identidad en América Latina. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- MALINOWSKI, Bronislaw
1986. Los argonautas del pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica. Ediciones Península. Barcelona.

- MINDA, Pablo
2002. Identidad y conflicto: la lucha por la tierra en la zona norte de la provincia de Esmeraldas. Quito: Abya-Yala.
- RAHIER Jean
1999. “Mami, ¿Qué será lo que tiene el negro?: representaciones racistas en la revista Vistazo, 1957-2001”, en: Cervone E., Rivera F., Ecuador racista, FLACSO, Ecuador. 73-109
- SAID, Edward W.
1990. “Orientalismo”. Madrid: Libertarias.
- SÁNCHEZ, Esther
2006. Los referentes cognitivos base para la configuración de argumentos en derecho entre sociedades. En: Entre el Juez Salomón y el Dios Sira. Decisiones interculturales e interés superior del Niño, Universidad de Ámsterdam, UNICEF, Editorial gente nueva.
- SANTOS, Boaventura de Sousa
2005, Reinventar la Democracia. Reinventar el Estado. El contrato social de la modernidad. Clacso. Fotocopia.
- SMITH, Anthony
1997. La identidad nacional. Madrid: Trama.
- TURNER, Terence.
1996. El Desafío de las imágenes: la apropiación Kayapó del video.1992. En “Globalización y cambio en la amazonía indígena de Fernando Santos Granero (compilador).Ediciones Abya-Yala.

- UNESCO
2000. Informe provisional del equipo especial sobre la Unesco en el siglo XXI. París, Mayo 2000.
- VILLARROEL, Mónica.
2005. La voz de los cineastas. Cine e identidad chilena en el umbral del milenio. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.
- VÁZQUEZ, Teresa [et al.].
1986. Cronología de la cultura cinematográfica, 1849-1986. Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1986.. (Historia del cine en el Ecuador; no. 1)
- WADE, Peter
2002. Construcciones de lo negro y de África en Colombia: política y cultura en la música costeña y el rap. En: Mosquera Claudia, Hoffmann, Odile, Pardo, Mauricio (eds). Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias: 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, IRD, ILSA.
- WADE, Peter
2000. Raza y etnicidad en Latinoamérica. Quito: Ediciones Abya-Yala
- WADE, Peter
1982. La variante latinoamericana de relaciones raciales. En: Problemáticas antropológicas del negro en Colombia. Seminario Nacional, Universidad de Antioquia, departamento de Antropología. Medellín: U. Antioquia.
- WHITTEN, Norman
1965. Los negros de San Lorenzo: clase, parentesco y poder en un pueblo ecuatoriano. Quito: Centro cultural afroecuatoriano.

- **ENTREVISTAS**

- CAICEDO, Sixto
2006. Entrevista filmada. Residente en Quito. Kct#1A-2A. [E05-26-05-06].
- MERLÍN, Roland
2007. Entrevista filmada. Presidente de la Junta Parroquial. Kct#1. [E01-06-02-07].
- BALLESTERO, Inocencia
2007. Entrevista filmada. Técnica del INNFA. Kct#1. [E02-07-02-07].
- CAICEDO, Elías Kevin. CAICEDO, Sara y otros niños (as)
2007. Entrevista filmada. Niños de Wimbí. Kct#1. [E03-07-02-07].
- MERLÍN, Roland
2007. Entrevista filmada. Presidente de la Junta Parroquial. Kct#1. [E04-06-02-07].
- CORTÉZ, Rider, George
2007. Entrevista filmada. Conductor del Transporte público. Kct#2. [E06-08-02-07].
- MERCADO, Flores
2007. Entrevista filmada. Director de la Guardería. Kct#2. [E07-08-02-07].
- CAICEDO, Normandi
2007. Entrevista filmada. Pastor evangelista. Kct#2. [E08-08-02-07].
- CAICEDO, Sixto
2007. Entrevista filmada. Informante residente en Quito. Kct#3-4. [E09-09-02-07].
- CAICEDO, Sixto
2007. Entrevista filmada. Informante residente en Quito. Kct#3-4. [E09A-09-02-08].
- MERLÍN, Lisímaco
2007. Entrevista filmada. Morador de Wimbí. Kct#4. [E10-09-02-07].
- MERLÍN, Carmen
2007. Entrevista filmada. Moradora de Wimbí. Kct#4. [E11-09-02-07].
- MINA, Humberto
2007. Entrevista filmada. Morador anciano. Kct#4. [E12-09-02-07].
- MINA, Estefanía
2007. Entrevista filmada. Moradora. Kct#4. [E13-09-02-07].
- VERNAZA M., Tobías
2007. Entrevista filmada. Pastor evangelista. Kct#5. [E14-10-02-07].

- COROZO, Magda
2007. Entrevista filmada. Dispensario médico. Kct#6. [E15-11-02-07].
- VERNAZA, Reinaldo. (se entrevista además a varias personas no identificadas)
2007. Entrevista filmada. Talador artesanal de madera. Kct#6. [E16-12-02-07].
- ERAZO, Petronila
2007. Entrevista filmada. Moradora. Kct#7. [E17-12-02-07].
- QUINTERO, Dervis
2007. Entrevista filmada. Guitarrista. Kct#7. [E18-12-02-07].
- CANGÁ, Estivan
2007. Entrevista filmada. Adolescente (12 años). Kct#7. [E19-12-02-07].
- VERNAZA M., Tobías
2007. Entrevista filmada. Pastor evangelista. Kct#7-8. [E20-12-02-07].
- CAICEDO, Sixto
2006. Entrevista. Informante residente en Quito. [E21-09-02-08].

ANEXO I: Listado de residentes en Wimbí

A. Familias

- 1-Pascual Vernaza y Nelisa Merlín
- 2-Geovenni Vernaza y Sra. Arroyo
- 3-Ember Medina y Rida Merlín
- 4-Limber y Yosenia Padilla
- 5-David Mina y Sra. Arroyo
- 6-Lydio Cangá y Silvia Valencia
- 7-Manuel Caicedo y Vaneza Corozo
- 8-Arsenio Padilla y Lislely Corozo
- 9-Rudvel Mina y Ana Corozo
- 10-Flores Mercado y Corina Caicedo
- 11-Elger Caicedo y Sra. Arroyo
- 12-Jinmy Mosquera y Gicela Valencia
- 13-Whisky y Custodia Mina
- 14-Crispol Mina y Yolanda Arroyo
- 15-Normandi Caicedo y Lady Valencia
- 16-Lizímaco Merlín y Ligia Mina
- 17-Cleto Mina y Jarmina Valencia
- 18-Edwin Merlín y Sra.
- 19-Rolan Merlín y Laura Arroyo
- 20-Robert Merlín y Cecilia Arroyo
- 21-Daniel Merlín y Sra. Arroyo
- 22-Penti Corozo y Julia Cortés
- 23-Gendi Vernaza y Mariela Mina
- 24-Felix Arroyo y Miraldina Mercado
- 25-Gonzalo Merlín y Senovia Valencia
- 26-Ander Mina y Estefanía
- 27-Alejandro Valencia y Vilma Cangá
- 28-Yojan Valencia y Sra. Medina
- 29-Sr. Medina y Ridela Merlín

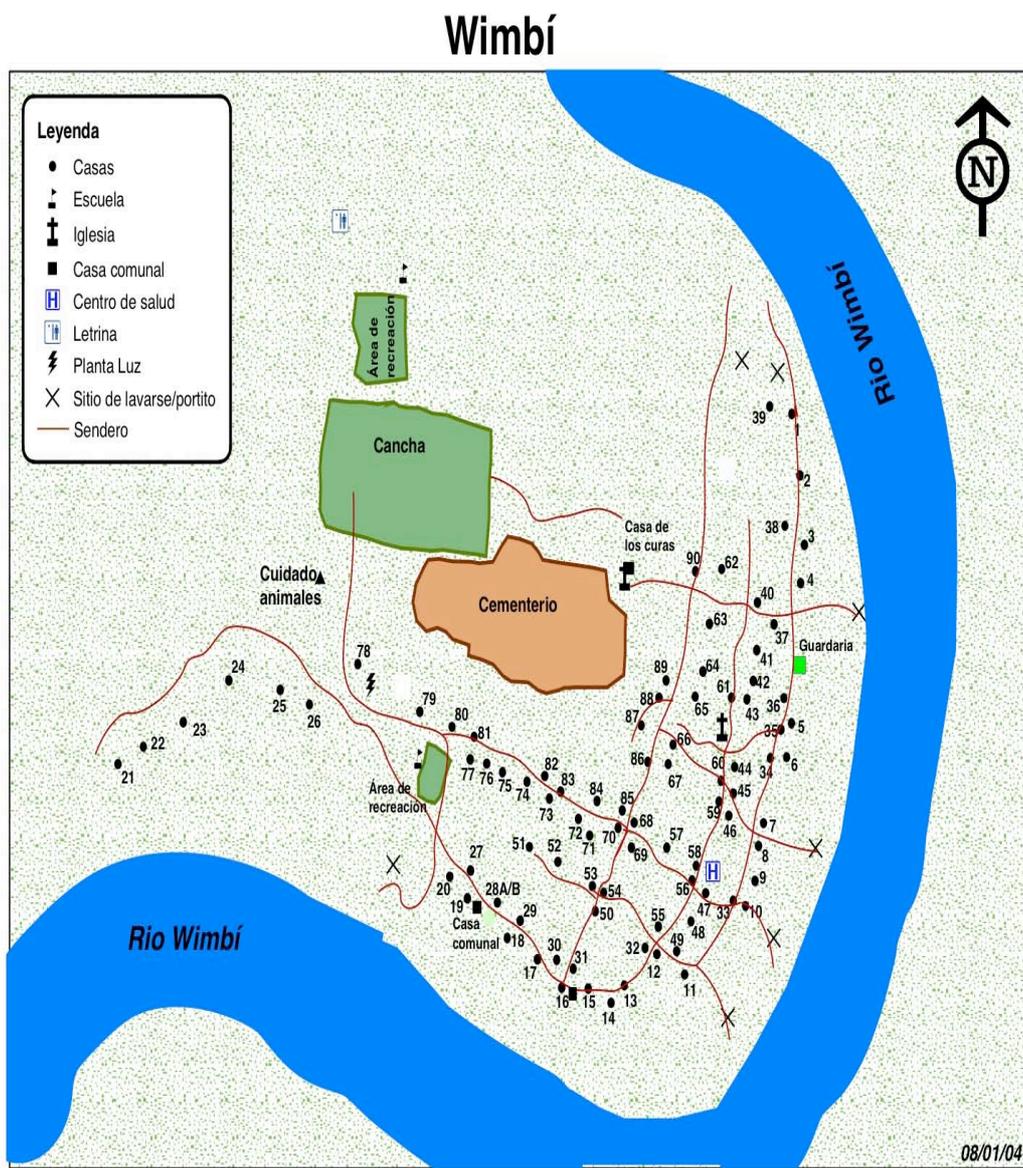
- 30-Marcelo Mina y Sra. Valencia
- 31-Flavio Vernaza y Parisada Cangá
- 32-Suaréz Mina y Petrona Valencia
- 33-Pablo Caicedo y Sra. Corozo
- 34-Gerardo Peralta y Dorcia Valencia
- 35-Donal Cangá y Ageda Arroyo
- 36-Welter Corozo y Nila Arroyo
- 37-Riloba Vernaza y Adolfina Mina
- 38-César Cangá y Marina Valencia
- 39-Rafael Vernaza y Gina Mina
- 40-Guayaquil Mina y Juanita Valencia
- 41-Gilber Valencia y Armeli Mina
- 42-Reinaldo Valencia y Hermelinda Corozo
- 43-Wilber Corozo y Marisela Arroyo
- 44-Jairo Vernaza y Sra.
- 45-Bernardo y Sra.
- 46-Jinmy Bravo y Santa Valencia
- 47-Avinelé Bravo y Santa Vernaza
- 48- Morao y Rosmeri Merlín
- 49- Cayapo Merlín y Sra.
- 50- Miguel y Emperatriz Caicedo
- 51- Sr. Cetre y Yajaira Proaño
- 52- Waimer Valencia y Sra.
- 53- Arcesio Valenia y Sra.
- 54- Geofer Vernaza y Sra. Arroyo.
- 55- Aníbal Mina y América Valencia.
- 56- Olgeni Valencia y Rocío Arroyo.
- 57- Sr. y Violeta Vernaza
- 58- Wanerge y Isnoide Valencia
- 59- Ítalo Caicedo y Germania Yánez
- 60- Pulpo (teniente político) y Sra.
- 61- Segundo Frasco y Andrea Valencia

- 62- Javier Mina y Solenia Valencia
- 63- Gerson y Martha Valencia.
- 64- Sr. y Riquilda Merlín.
- 65- Sr. y Rafaela Merlín
- 66-Licerio Mina y Sra.
- 67- Iván Vernaza y Jovanna
- 68- Chili Valencia y Sra.

B. Personas individuales

- 1-Lydia Cangá
- 2-Cleotilde Caicedo
- 3-Bernandina Ayoví
- 4-Argelia Valencia
- 5-Cleofé Cangá
- 6-Tobías Vernaza
- 7-Felipa Cangá
- 8-Esilda Merlín
- 9-Armando Mina
- 10-Nelly Mina
- 11-Stalín Batalla
- 12-Víctor Vladimir
- 13-Mariana Mina
- 14-Linder Valencia
- 15- Erlín Vernaza
- 16-Welson Mina;
- 17-Andrea Valencia
- 18-Otilio Valencia;
- 19-Hortencia Cangá
- 20-Jaklin Mina
- 21-Guillermo Vernaza
- 22- Andrea Mina
- 23- Ninfa Mina
- 24- Segundo Bravo

ANEXO II. Mapa de Wimbí⁵⁰.



⁵⁰ Elaborado por Proyecto ECODESS (2006)