

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador  
Departamento de Desarrollo, Ambiente y Territorio  
Convocatoria 2018-2020

Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Estudios Socioambientales

La etnoprimateología chachi: un abordaje etnoecológico en el contexto histórico de la cuenca  
del río Cayapas

María Isabel Estévez Noboa

Asesor: Teodoro Bustamante

Lectores: Anita Krainer y Rommel Lara

Quito, marzo de 2023

## **Dedicatoria**

A mis siempre amados monos araña...

La fuerza de la primatología radica en su diversidad y debe liberarse de los intentos de reducirla a cualquier propósito, lugar o epistemología en particular.

Sindu Radhakrishna y Dale Jamieson: *Liberating primatology*

## Índice de contenidos

<b>Resumen</b> .....	XII
<b>Agradecimientos</b> .....	XIII
<b>Introducción</b> .....	1
<b>Capítulo 1. Planteamiento del problema de investigación y estado del arte</b> .....	4
1.1. Problema y pregunta de investigación.....	4
1.2. Objetivos.....	9
1.2.1. Objetivo general .....	9
1.2.2. Objetivos específicos.....	9
1.3. Estado del arte .....	10
<b>Capítulo 2. Marco teórico y metodología</b> .....	20
2.1. Paradigmas de investigación y corrientes teóricas .....	20
2.1.1. Etnoprimatología.....	22
2.1.2. Etnoecología .....	24
2.1.3. Ecología política .....	27
2.2. Categorías conceptuales .....	28
2.2.1. Interfaz humano-primate y alloprimates .....	28
2.2.2. Complejo <i>kosmos-corpus-praxis (k-c-p)</i> .....	29
2.2.3. Decolonización .....	30
2.3. Síntesis teórica.....	31
2.4. Metodología.....	32
2.4.1. Área de estudio .....	32
2.4.2. Materiales y métodos .....	33
2.4.3. Consideraciones éticas .....	35
<b>Capítulo 3. Las narraciones y el estudio de la etnoprimatología chachi</b> .....	36
3.1. Recopilación de narraciones en el contexto de la pandemia COVID-19 .....	36

3.2. Caracterización de las narraciones chachi con alloprimates .....	43
3.3. Interfaz chachi-alloprimates y el <i>kosmos</i> .....	47
3.3.1. El universo chachi: el hogar de numerosos espíritus .....	47
3.3.2. Mitos .....	49
3.3.3. Origen y creación de los monos.....	50
3.3.4. Creencias.....	51
3.3.5. Ritos: ombligado o práctica de la ceniza .....	52
3.3.6. Simbolismo en las esferas material e inmaterial del shamanismo .....	53
3.4. Interfaz chachi-alloprimates y el <i>corpus</i> .....	55
3.5. Interfaz chachi-alloprimates y la <i>praxis</i> .....	58
3.5.1. Cultura material .....	58
3.5.2. Cacería: subsistencia, celebraciones-mingas, tabúes y creencias .....	61
3.5.3. Mascotismo .....	65
3.6. Narraciones y devenir histórico .....	66
<b>Capítulo 4. Contexto histórico e interfaz chachi-alloprimates: migración y asentamiento de los Chachi, conquista y relaciones interétnicas .....</b>	<b>69</b>
4.1. Origen y establecimiento de los Chachi en la región del Cayapas .....	70
4.2. Influencia de la conquista en la interfaz chachi-alloprimates.....	72
4.2.1. Misiones religiosas: sincretismo y alteración del complejo <i>k-c-p</i> .....	72
4.2.2. Celebraciones religiosas y disminución de las poblaciones de alloprimates .....	77
4.2.3. Influencia de las misiones religiosas en el <i>kosmos</i> y la <i>praxis</i> de cacería .....	80
4.2.4. El trabajo de las misiones después de la conquista.....	82
4.2.5. Misiones y educación.....	85
4.2.6. Introducción de armas de fuego .....	89
4.2.7. Introducción del sistema económico capitalista y extractivista .....	91
4.2.8. Impactos ecológicos del sistema económico extractivista en los alloprimates.....	93
4.2.9. Sistema de mercado mundial y alteración del complejo <i>k-c-p</i> .....	95

4.3. Relaciones interétnicas e interfaz chachi-alloprimates.....	99
<b>Capítulo 5. Contexto histórico e interfaz chachi-alloprimates: reserva, organizaciones y pandemia .....</b>	<b>107</b>
5.1. Creación de un área protegida estatal y el discurso de protección de la vida silvestre	107
5.1.1. Prohibición de cacería.....	108
5.1.2. Prohibición de tenencia de animales silvestres como mascotas .....	111
5.2. ONGs: el discurso de conservación de la naturaleza.....	114
5.3. Creación de la FECCHE.....	118
5.4. Pandemia COVID-19 .....	121
<b>Conclusiones .....</b>	<b>124</b>
<b>Lista de referencias .....</b>	<b>134</b>
<b>Anexos .....</b>	<b>153</b>

## Lista de ilustraciones

### Figuras

Figura 1.1. Especies de primates en la región del Cayapas: Mono aullador de manto ( <i>Alouatta palliata</i> ) “ <i>juyungu</i> ”, mono araña de cabeza café ( <i>Ateles fusciceps</i> ) “ <i>washu</i> ” y mono capuchino de cara blanca ( <i>Cebus capucinus</i> ) “ <i>shuri</i> ” .....	6
Figura 2.1. Esquema del carácter plural teórico-metodológico de la etnoprimitología con sus contribuciones conceptuales y aplicadas .....	23
Figura 2.2. Conceptos manejados en la etnoprimitología .....	29
Figura 2.3. Complejo <i>kosmos-corpus-praxis</i> .....	30
Figura 3.1. Ilustración del relato mítico de la transformación del mono araña en persona .....	37
Figura 3.2. Ilustración de una competencia de ruido entre el mono aullador y el espíritu del trueno.....	38
Figura 3.3. Ilustración de una mujer chachi escondida en un árbol junto a los monos .....	39
Figura 3.4. El mono en la creación del mundo chachi .....	41
Figura 3.5. Representación de <i>Nashuwa Kume</i> o espíritu del incesto y el aborto .....	48
Figura 3.6. Izq. Detalle de los dedos y manos largas de los monos araña en el diseño de una vasija Maya. Der. Fosas nasales plattirinas apuntando hacia afuera y fosas nasales catarrinas apuntando hacia abajo. ....	49
Figura 3.7. Izq. Parafernalia y mesa de un <i>miruku</i> de la comunidad El Salvador. Centro. “Marítimo”, shamán emberá con un bastón tallado en madera, 1983. Der. Modelos de bastones de madera emberá.....	54
Figura 3.8. Relación <i>corpus-praxis</i> en la cacería de aloprimates .....	55
Figura 3.9. Representaciones de los hábitos arborícolas y la alimentación frugívora del mono <i>washu</i> .....	56
Figura 3.10. Diseños de monos en la textilería chachi y faja o <i>chunbi</i> .....	58
Figura 3.11. Textil de Zapallo Grande e individual de mesa tejido en rampira con diseños de monos .....	59
Figura 3.12. Sup. Izq. Tallas de madera. Sup. Der. Calabaza y anillo de cestería. Izq. Centro. Olla de mono, <i>Lecythis</i> . Inf. Izq. Cráneos de saíno. Inf. Der. Diseños de los utensilios de calabaza. Mono en un recuadro.....	60
Figura 3.13. Monos araña mascotas en Gualpí y Agua Blanca.....	65
Figura 3.14. Línea de Tiempo: contexto histórico de la cuenca del Río Cayapas, siglos V - XXI .....	67

Figura 3.15. Representación de los Chachi a lo largo del contexto histórico de la cuenca del río Cayapas .....	68
Figura 4.1. Interfaz chachi-alloprimates en el contexto histórico .....	69
Figura 4.2. Exhibición en miniatura de los Chachi en el museo <i>Milwaukee</i> , 1930 .....	70
Figura 4.3. Representación del cuento <i>La fiesta tradicional</i> y fiesteros chachi en la iglesia del centro ceremonial Punta Venado en la primera década de 1900.....	78
Figura 4.4. Ilustración de la leyenda <i>El cazador chachi con una Tunda</i> .....	81
Figura 4.5. Figuras de monos en el Libro de los Orígenes y en un texto de catecismo .....	84
Figura 4.6. Representación de los cazadores chachi y el uso de armas de fuego .....	89
Figura 4.7. Tablones de madera extraída de los bosques de la cuenca del río Cayapas .....	92
Figura 4.8. Chachis en el muelle del puerto de Borbón previo a la venta de sus productos forestales y la compra de armas de fuego y herramientas en 1940 .....	95
Figura 4.9. Izq. Utensilios de plástico y aluminio para la alimentación de una mona mascota en Guadual. Der. Mona araña mascota tomando leche en polvo de un recipiente plástico en Cafetal. ....	97
Figura 4.10. Mono e Indio Yumbo de Maynas con su carga .....	100
Figura 4.11. Mono aullador cazado por un niño afrodescendiente en Esmeraldas .....	106
Figura 5.1. Mona decomisada en Loma Linda y mona mascota sobre un puente de guadua en Guadual .....	113
Figura 5.2. Propietario de mono araña mascota y mujer tejedora en la pandemia COVID-19 .....	122

## Mapas

Mapa 1.1. Localización de la investigación en relación con otros estudios etnoprimatológicos del Neotrópico .....	13
Mapa 2.1. Localidades chachi de la cuenca del río Cayapas visitadas en este estudio.....	32
Mapa 4.1. Representación de las iglesias en una sección territorial chachi del Cayapas .....	75
Mapa 4.2. Comunidad Santa María de los Cayapas en la década de los años 1980 .....	88
Mapa 4.3. Representación de escuelas y canchas deportivas en el territorio chachi .....	88
Mapa 5.1. Colindancia entre las zonas de cacería y el Parque Nacional Cotacachi Cayapas	111



## **Tablas**

Tabla 2.1. Bases y postulados de la etnoprimateología .....	24
Tabla 2.2. Definiciones de etnoecología .....	26
Tabla 2.3. Síntesis de métodos empleados para la recolección de datos .....	35
Tabla 3.1. Caracterización de las narraciones chachi con alloprimates .....	44
Tabla 3.2. Conocimiento o <i>corpus</i> etnobotánico en la etnoprimateología chachi .....	57
Tabla 3.3. Narraciones chachi referentes a la práctica de cacería y otros aspectos relacionados .....	61
Tabla 4.1. Nombres de los alloprimates en el idioma de los grupos de la familia lingüística Barbacoa.....	71
Tabla 4.2. Elementos de la religión católica en las narraciones chachi .....	76
Tabla 4.3. Nombres de los alloprimates en español utilizados por los Chachi .....	104

## **Lista de siglas**

CI - Conservación Internacional

COVID-19 - Enfermedad por coronavirus de 2019

FECCHE - Federación de Centros Chachi del Ecuador

GEF - Global Environment Facility

GTZ - Cooperación Técnica Alemana

ILV - Instituto Lingüístico de Verano

MBI - Instrumentos Basados en el Mercado

ONGs - Organizaciones No Gubernamentales

PNCC - Parque Nacional Cotacachi Cayapas

PNUD - Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

PSA - Pago de Servicios Ambientales

RVSMCP - Refugio de Vida Silvestre y Marino Costera Pacoche

RVSP - Refugio de Vida Silvestre El Pambilar

SNAP - Sistema Nacional de Áreas Protegidas

## **Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis**

Yo, María Isabel Estévez Noboa, autora de la tesis titulada “La etnoprimatología chachi: un abordaje etnoecológico en el contexto histórico de la cuenca del río Cayapas” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de Maestría de Investigación en Estudios Socioambientales concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

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

Quito, marzo de 2023



---

María Isabel Estévez Noboa

## Resumen

La cuenca del río Cayapas es una región del noroccidente ecuatoriano, inmerso a su vez en el Chocó Biogeográfico, uno de los ecosistemas más biodiversos y amenazados del mundo, pero también un escenario histórico multicultural. Ahí vive la nacionalidad Chachi, cuya relación o interfaz con tres especies de primates -todas ellas con problemas de conservación- es un vacío en la etnoprimateología neotropical. Bajo esos antecedentes, el objetivo principal de este estudio anclado a la epistemología cualitativa, fue analizar la etnoprimateología chachi desde una perspectiva etnoecológica y en el marco del contexto histórico de la cuenca del río Cayapas. Se aplicó un *mix* metodológico, cuyo fuerte fue la revisión de fuentes secundarias: narraciones, etnografías y trabajos de la cultura chachi. Adicionalmente, se hicieron entrevistas y se emplearon recursos digitales más otros métodos complementarios con los que se trianguló la información, misma que fue clasificada en categorías etnoecológicas y del contexto histórico, previo al análisis de contenido y discurso. Se encontró que la interfaz chachi-alloprimates es una relación etnoecológica basada en la interacción de la cosmovisión, el conocimiento y las prácticas tradicionales o complejo *kosmos-corpor-praxis*, en donde el mono araña de cabeza café (*washu*) tiene mayor presencia, mientras que el mono aullador de manto (*juyungu*) y el mono capuchino de carablanca (*shuri*) poseen una relevante connotación simbólica. La interfaz chachi-alloprimates obedece a la influencia del contexto histórico, el cual parte del hecho de que los Chachi no son originarios de la región del Cayapas; aun así, su relación con los alloprimates es amplia, similar a la de otros pueblos amerindios pero con particularidades de la región del Chocó y producto de la interacción con otros grupos humanos. La interfaz chachi-alloprimates ha sido atravesada históricamente por un colonialismo, que inició en el siglo XVI con la conquista de América y los hechos inherentes como el ingreso de las misiones o el establecimiento de un nuevo sistema económico vinculado al extractivismo y al mercado mundial, pero que continúa hasta hoy a la cabeza del Norte Global con el manejo del territorio, la biodiversidad y la organización sociopolítica. Se concluye que la interfaz chachi-alloprimates tiene un carácter híbrido matizado por lo que queda de la interacción etnoecológica tradicional y la influencia de la modernidad. Eso la convierte en una interfaz que no puede apreciarse desde el esencialismo y que propicia la identificación de las agencias y de los discursos que la han afectado históricamente; así como el repensar bajo una perspectiva decolonial, multicultural y multidisciplinar de las prácticas religiosas, socioeconómicas, investigativas y de conservación en la región del Cayapas.

## Agradecimientos

A Teodoro Bustamente por el interés en la temática de los primates y por el apoyo brindado. A Perdita Pohle por la sugerencia para realizar el estudio a través del análisis de leyendas. A Felipe Ruan-Soto por la orientación y los consejos para el desarrollo de la investigación. A Luis Albuja y Patricio Mena Valenzuela por compartirme las experiencias de su trabajo en mastozoología junto a los Chachi en la región del Cayapas. A Richard Madden y Anders Baford. A Simeon Floyd por todos los conocimientos compartidos acerca de la cultura chachi.

A los colaboradores y entrevistados chachi. A mi mamá, Gladys Noboa, por ser un nexo entre las bibliotecas y los colaboradores chachi durante mi ausencia en el país a causa de la pandemia. A los funcionarios y bibliotecarios: Andrea Guañuna (Fundación Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Polit), Roberto Quiñónez (Pontificia Universidad Católica del Ecuador Sede Esmeraldas), Isabel Dávalos (Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo Esmeraldas); Evelyn Reyes, Jorge Coloma y Renny Granda (Biblioteca Nacional del Ecuador Eugenio Espejo), Diego Jaramillo y Ximena Vallejo (Biblioteca FLACSO Ecuador).

A Víctor y Jorge Tacuri por su perdurable y desinteresada colaboración. A los expertos que participaron en la encuesta digital y Xavier Cueva. A Mariel Schwartzman y Anita Vargas por su respectiva ayuda en la transcripción de entrevistas y el trabajo de biblioteca. A la FLACSO y a su programa de intercambio con el Instituto de Geografía de la Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (FAU), patrocinado por el Servicio Alemán de Intercambio Académico DAAD. Al programa de becas de estipendio de FLACSO Ecuador, el *Emergency Fund* de FAU y al DAAD-Kontaktstipendium, con los cuales se financió el trabajo de los colaboradores chachi y mi estadía en Alemania durante el periodo más crítico de la pandemia.

A los monos por ser compañeros de mi evolución personal y por seguir siendo un motivo de inspiración... A Mina, T., familiares, amigos, colegas y mi apreciado bastón de ABEMAI. A Julia Kieslinger, a la linda Alemania y a todes quienes estuvieron en el camino de realización de la presente tesis sin olvidar a los seres de luz. A Francisca Vidal-García y Gaby Banegas por el apoyo para aplicar a FLACSO. Si olvido a alguien me disculpo, sepan que tienen mi reconocimiento.

Danke schön!

## **Introducción**

La etnoprimatología es la disciplina que estudia la dinámica de las interacciones entre humanos y primates, interacción que es mejor conocida como interfaz humano-primate o *human-primate interface* (Fuentes 2006, 1; Fuentes y Hocking 2010, 841; Sampaio, Souto y Schiel 2016, 63). En la etnoprimatología, el uso del prefijo “etno” no habla precisamente de lo étnico ni de las etnociencias, así como tampoco de aquello que difiere de la cultura de occidente; sino que reconoce que los aspectos antropogénicos así como los contextos social, histórico, político y económico son clave en la relación mutua que se construye entre primates humanos y no humanos (Fuentes 2012, 102; Riley, Fuentes y Dore 2017, 3; Riley 2018, 708).

La *Enciclopedia Internacional de Primatología* define a la etnoprimatología como el “marco de referencia que considera a los primates humanos y no humanos como interconectados biológica, ecológica y culturalmente, a través de un paisaje ecológico y social que se produce mutuamente” (Ellwanger 2017, 361). La relación entre primates humanos y no humanos es por lo tanto una relación multidimensional, que al igual que la relación entre los humanos y otros organismos, surge como resultado de la historia ecológica de un lugar, así como de la incorporación de nuevos sistemas económicos, sociales y simbólicos (Lizarralde 2002; Shepard 2002; Cormier 2003b; Ruan-Soto et al. 2013; Urbani 2020; Zent y Zent 2020).

Como sugiere Cormier (2003b, 157), la perspectiva ecológica histórica asume la existencia de una influencia entre los cambios culturales y ambientales a lo largo del tiempo, lo que quiere decir que las culturas y las tradiciones no se mantienen inalteradas (Lizarralde 2020, 113-114). Contrario a lo que se piensa, las personas y los animales hacen cambios en su entorno y se adaptan a él, y esos cambios a su vez inciden en las representaciones humanas de la naturaleza, que son las que afectan los patrones de interacción entre la gente y otros seres como los demás primates (Balée 2013 en Lizarralde 2020, 113; Zent y Zent 2020, 163).

Un cambio importante en las relaciones socioecológicas con los primates tiene lugar en los pueblos originarios. La perspectiva ecológica, social e ideológica de estos pueblos en Latinoamérica ha experimentado procesos de transformación a raíz de las dinámicas históricas, principalmente los procesos de cambio socioeconómico y la influencia religiosa occidental. Junto con la modernización, tales cambios han tenido una gran repercusión en la cosmovisión y *praxis* tradicional de la mayor parte de los pueblos amerindios (Descola 1981).

Reconocer que la relación entre los primates humanos y no humanos se ha construido a lo largo de la historia, es por lo tanto también admitir que las consecuencias de esa historia tienen implicaciones en la conservación de las especies de primates (García del Valle et al. 2020, 50). Así pues; los procesos socioeconómicos construidos con el paso de la historia, han dado lugar a las amenazas que enfrentan los primates y sus hábitats como consecuencia de las actividades humanas, cuya presión se ha vuelto mayor en la época actual o del Antropoceno, debido principalmente a las demandas del mercado global (Riley, Fuentes y Dore 2017, 1-6; Behie, Teichroeb y Malone 2019, 1-13; Estrada y Garber 2022; Riley 2020).

En Ecuador la diversidad de primates está representada por veintidós especies (Tirira 2021). La mayoría de ellas se encuentran amenazadas por factores antropogénicos que se explican en gran medida por el hecho de que el país presenta la densidad poblacional más alta de Sudamérica. Como consecuencia; se ha propiciado el avance de la agricultura, la ganadería y la extracción selectiva de recursos madereros que a su vez son causantes de problemáticas como la deforestación y la destrucción de hábitats, principalmente en los bosques de la Costa (Tirira, de la Torre y Zapata-Ríos 2018b, 19 y 239-240).

En tal virtud, el estado de conservación de los primates ecuatorianos se ha vuelto cada vez más crítico con el paso de los años. De tres especies detectadas con problemas en 1983, la cifra aumentó a nueve tras la primera evaluación del *Libro Rojo de los mamíferos de Ecuador* en 2001. Posteriormente; de un total de veintiún especies de primates, once fueron clasificadas como amenazadas y nueve como casi amenazadas en la segunda evaluación del 2011 (Tirira 2001, 2011 y Albuja 1983 en Tirira, de la Torre y Zapata-Ríos 2018b, 20).

Más recientemente, de acuerdo con la evaluación hecha en 2020, se concluyó que todas las especies de primates en Ecuador enfrentan problemas de conservación y que las cuatro especies que habitan en la región de la Costa se encuentran dentro de la categoría En Peligro Crítico (Tirira 2021). Además, dos de ellas, el mono araña de cabeza café (*Ateles fusciceps* Gray, 1866) y el mono capuchino ecuatoriano (*Cebus aequatorialis* J. A. Allen, 1914), están incluidos en el *Top de los 25 primates más amenazados del mundo* (Mittermeier et al. 2022).

Por lo anteriormente expuesto, el presente estudio analiza desde los enfoques etnoprimitológico y etnoecológico, la interfaz humano-primate entre la nacionalidad Chachi y tres especies de primates amenazadas. El análisis de cómo se ha construido la relación entre

los Chachi con los demás primates, se hace en el marco del contexto histórico de la cuenca del río Cayapas, una región de la Costa y del noroccidente ecuatoriano que posee una gran riqueza biológica y cultural, pero que asimismo presenta varios conflictos socioambientales. Es importante recalcar que el análisis de la interfaz objeto de estudio, tuvo que hacerse a inicios de la pandemia COVID-19, un hecho que implicó más de un reto metodológico.

Dentro de este marco, se presenta un trabajo compuesto por cinco capítulos. El Capítulo 1 plantea el problema que da lugar a la pregunta y a los objetivos de investigación seguido del estado del arte. El Capítulo 2 expone la perspectiva teórica con que se aborda el problema y la pregunta de investigación. Es decir, se esbozan los paradigmas de investigación, las corrientes teóricas y las disciplinas desde donde se posiciona el estudio así como las claves analíticas o categorías conceptuales con las que se describe y explica la problemática de estudio. Después, se muestra la metodología empleada para la recopilación de datos y el uso de la información.

El Capítulo 3 presenta las narraciones chachi relacionadas con los primates así como una caracterización de las mismas. Posteriormente, se explica cómo la cosmovisión junto con los conocimientos y las prácticas que surgen de la interacción con la naturaleza, son la base de la relación etnoecológica entre los Chachi y los primates, la misma que se discute en el estudio como una interfaz intermediada por las dimensiones del complejo *kosmos-corporis-praxis*.

Los Capítulos 4 y 5 en cambio tratan la influencia del contexto histórico de la cuenca del río Cayapas en la interfaz o relación etnoecológica entre los Chachi y los otros primates. El Capítulo 4 puntualmente aborda el asentamiento de los Chachi en la región de la Costa; seguido de la conquista, la introducción de armas de fuego y la llegada de los nuevos sistemas religioso y socioeconómico en el siglo XVI con sus principales implicaciones hasta la actualidad. El Capítulo 4 también analiza la relación entre los Chachi con otros pueblos amerindios y otros grupos humanos como los afrodescendientes y los colonos que llegaron y se asentaron en la región del Cayapas como resultado de las dinámicas del contexto histórico.

Por su parte, el Capítulo 5 habla de la creación de un área protegida estatal, la formación de la Federación Chachi, el trabajo realizado por las ONGs y la pandemia COVID-19 que han tenido lugar entre los siglos XX y XXI. Finalmente, se exponen las conclusiones del estudio.



## Capítulo 1. Planteamiento del problema de investigación y estado del arte

### 1.1. Problema y pregunta de investigación

La cuenca del río Cayapas es uno de los 31 sistemas hidrográficos del Ecuador; posee una longitud de 111 km y una superficie de 6421 km<sup>2</sup> con tres subcuencas formadas por los ríos Cayapas, Santiago y otros afluentes menores en la provincia de Esmeraldas (CNRH 2002, 9; CISPDR 2016, 45; Ministerio del Ambiente y Agua 2020, 32). El sistema hidrográfico del Cayapas está inmerso en los bosques del noroccidente ecuatoriano que a su vez son parte de la región biogeográfica del Chocó.<sup>1</sup> Esta región es considerada uno de los 25 *hotspots* o puntos críticos para la conservación de la biodiversidad a nivel mundial (Myers et al. 2000, 853).

La cuenca del río Cayapas es también parte de la zona baja del Parque Nacional Cotacachi Cayapas (PNCC), un área protegida que se encuentra dentro de un rango altitudinal comprendido entre 38 y 4939 msnm. Posee una superficie de 260 961 ha, de las cuales la mayoría se encuentra en la provincia de Esmeraldas (84.6%). El PNCC acoge una gran biodiversidad representada por 2225 especies de flora y 1258 especies de vertebrados, entre las que se encuentran varias especies amenazadas (Ministerio del Ambiente y Agua 2020).

La región del Cayapas es entre otras cosas un escenario de relaciones históricas construidas por la llegada de la nacionalidad Chachi procedente de la Sierra así como por la venida de los españoles y los afrodescendientes en el siglo XVI, a quienes se sumaron los grupos de campesinos blancos y mestizos de otras zonas del país que llegaron impulsados por la Reforma Agraria, la colonización de terrenos baldíos y las actividades extractivistas en el siglo XX. También está el caso de los Épera que a finales de ese mismo siglo llegaron a la región, procedentes de Colombia en búsqueda de trabajo (Minda 2002 y Lapierre 2011 en Jiménez y Rebolledo 2015, 364; Ministerio del Ambiente y Agua 2020, 65-66).

La vida de las poblaciones humanas en la región del Cayapas gira en torno a prácticas tradicionales como la caza, la recolección y la pesca de río; además de la producción no intensiva de cacao en fincas tradicionales donde se usan pocos químicos y se cultivan frutas y verduras para el consumo local (Jiménez y Rebolledo 2015, 363-364). La cuenca del río

---

<sup>1</sup> Región que se extiende por la costa del Pacífico desde el este de Panamá hasta el norte de Ecuador y que además se prolonga hacia las estribaciones andinas de la Costa (Valencia y Montúfar 2013, 3).

Cayapas también se caracteriza por ser una zona de movilización fluvial donde tienen lugar importantes procesos de comunicación, comercio y de abastecimiento de recursos (Minda 2002 y Lapierre 2011 en Jiménez y Rebolledo 2015, 364).

La región del Cayapas ha sido el espacio de conflictos relacionados con la tenencia de tierra e invasiones en la parte baja de la zona de amortiguamiento del PNCC, específicamente en los bloques de Patrimonio Forestal del Estado y en los predios del Programa Socio Bosque (Ministerio del Ambiente y Agua 2020, 60). Otras amenazas son la expansión acelerada de la deforestación, la minería fluvial del oro y el monocultivo extensivo que sumado a una escasa presencia del Estado, han hecho que la cuenca del río Cayapas pierda el buen estado de conservación que tuvo hasta mediados del siglo XX (Jiménez y Rebolledo 2015, 363).

Según el último censo del 2010 a cargo del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), los índices socioeconómicos de Población Económicamente Activa (PEA), la tasa de crecimiento poblacional y la tasa de analfabetismo en la provincia de Esmeraldas, alcanzan los valores respectivos de 51.4%, 3.63% y 9.8%. A ello se suma una escasa cobertura de servicios básicos relacionada con niveles de pobreza que en toda la provincia alcanzan un valor de 43.72%. Adicionalmente, los cantones de Eloy Alfaro, San Lorenzo y Quinindé, por los que atraviesa la cuenca del río Cayapas, presentan las tasas de crecimiento poblacional y analfabetismo más altos de toda la provincia de Esmeraldas (1.93%, 4.56%, 3.64% -17.17%, 15.28%, 11.24%) (Ministerio del Ambiente y Agua 2020, 57-61).

La cuenca del río Cayapas es por lo tanto un escenario donde históricamente han confluído distintas dinámicas de carácter ambiental, cultural, social, económico y extractivo; en medio de las cuales se han producido diferentes interacciones entre los grupos humanos y la fauna que habita en la región. Una de esas interacciones tiene lugar entre los Chachi y las especies de primates o “monos”; la misma que sin profundizar en detalles biológicos, genéticos o anatómicos es una relación entre primates, ya que los humanos también forman parte de este Orden dentro de los mamíferos (Ankel-Simons 2007, xiii; Rowe y Myers 2016, 675).

En cuanto a los Chachi, antes conocidos como Cayapas, son una de las 14 nacionalidades indígenas del Ecuador. Su idioma nativo es el *cha'palaa* y tienen una población aproximada de 10 000 personas (INEC 2010 en Mantilla y Hernández Chacón 2019, 393). Se encuentran distribuidos en tres zonas de la provincia de Esmeraldas: la zona sur en el cantón Muisne, la

zona central en Quinindé y la zona norte o del río Cayapas (Schneider et al. 2017, 21). En esta última, de la que es parte el Cantón Eloy Alfaro, se concentra el 80% de su población.<sup>2</sup>

Por el lado de los primates no humanos, tres de las veintidós especies reportadas para Ecuador viven en la región del Cayapas. Estas son el mono aullador de manto dorado *Alouatta palliata* (Gray, 1849), el mono araña de cabeza café *Ateles fusciceps* Gray, 1866, y el mono capuchino de cara blanca *Cebus capucinus* (Linnaeus, 1758) (Tirira, de la Torre y Zapata-Ríos 2018b), (fig. 1.1). Siguiendo los criterios de la IUCN (Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza), las tres especies han sido catalogadas dentro la categoría más crítica de conservación (En Peligro Crítico - CR). Este hecho supone un riesgo extremadamente alto de extinción en estado silvestre si no se toman las medidas adecuadas (Tirira 2021).

**Figura 1.1. Especies de primates en la región del Cayapas: Mono aullador de manto (*Alouatta palliata*) “juyungu”, mono araña de cabeza café (*Ateles fusciceps*) “washu” y mono capuchino de cara blanca (*Cebus capucinus*) “shuri”**



Fuente: Izq. y Der. (Murray Cooper), Centro (Etienne Littlefair).

El estado crítico de conservación de las tres especies de primates en la región del Cayapas se atribuye a las actividades antropogénicas y la demanda de recursos naturales, principalmente de madera por parte del mercado local y global, que hacen que los bosques del noroccidente

<sup>2</sup> Dirigente chachi de 53 años. Entrevista en videoconferencia por Zoom realizada el 4 de diciembre de 2020.

ecuatoriano presenten altos índices de deforestación que alcanzan hasta un 80%. Otras amenazas importantes son la presión de cacería y el comercio ilegal de mascotas (Cortés-Ortiz et al. 2021; de la Torre et al. 2021; Moscoso et al. 2021; Mittermeier et al. 2022).

A pesar de la vulnerabilidad de los primates en la región del Cayapas, en la zona solo se han realizado dos estudios poblacionales del mono araña de cabeza café entre la década de 1980 y a inicios del 2000 (Madden y Albuja 1989; Mena-Valenzuela 2003). Varios años después se hizo un estudio de modelo basado en agentes (MBA) que evaluó la conservación del mono araña e incluyó un componente de cacería con los Chachi (Morelos-Juárez 2015). Más recientemente, algunas localidades de la región del Cayapas fueron visitadas durante la realización del primer censo de primates en la Costa de Ecuador (Cervera et al. 2018).

Debe decirse que los estudios con primates en el noroccidente ecuatoriano son básicamente aproximaciones de la epistemología cuantitativa que abordan aspectos poblacionales y de distribución; dieta, ecología y comportamiento; patrones filogeográficos, efectos paisajísticos y el cambio climático (Medrano-Vizcaíno 2018; Tirira, de la Torre y Zapata-Ríos 2018b; Moscoso et al. 2019; Gallo 2020).<sup>3</sup> Por otro lado, la mayoría de investigaciones con primates en el noroccidente y la Costa del Ecuador, se han hecho en localidades habitadas por colonos y mestizos. Aparte de los ya mencionados en la región del Cayapas, no hay más estudios con los Chachi y prácticamente son inexistentes los trabajos con otros grupos indígenas de la Costa. Si bien Tirira (2004a) y Moscoso (2010), visitaron el territorio awá para confirmar la presencia de primates, sus aportes son asimismo parte de estudios más amplios sobre la distribución y el estado poblacional de los primates en el noroccidente ecuatoriano.

Igualmente, hay muy poca información sobre los usos locales de los primates, no solo en la región del Cayapas, sino en todo el noroccidente y la región de la Costa, o de existir se presenta como notas y breves aproximaciones cuantitativas (Albuja y Arcos 2007, 66; Solórzano 2014; Morelos-Juárez 2015; Albuja, Moreno y Solórzano 2018; Britton 2018; Cervera et al. 2018, 4). Específicamente con los Chachi en la región del Cayapas; se citan aspectos de cacería, tenencia de mascotas, usos medicinales y preservación de material óseo (Madden y Albuja 1989, 140-141; Mena-Valenzuela 2003, 144-145; Morelos-Juárez 2015). Son también nulas o escasas las investigaciones bajo nuevas aproximaciones epistemológicas

---

<sup>3</sup> Referencias sobre los estudios de primates en el noroccidente y la Costa ecuatoriana se pueden encontrar en el libro *Estado de Conservación de los Primates del Ecuador* (Tirira, de la Torre y Zapata-Ríos 2018b).

o perspectivas relacionales que rompan la distinción marcada entre lo humano y no humano, y otras categorizaciones del pensamiento dicotómico de la cultura occidental (Dore et al. 2018; Johnson 2018; Waters, Bell y Setchell 2018, 14; Sponsel 2020, viii). Tampoco se ha estudiado la influencia de los contextos -sean estos sociales, económicos, históricos, culturales o espirituales- ni el establecimiento de agencias o instituciones externas y la decolonización de prácticas influyentes en la vida de las comunidades relacionadas con los primates (Setchell et al. 2017, 401; Dore 2018, 918; Blair 2019, 462; Rodrigues 2020, 3; Waters et al. 2022).

Solo Morelos-Juárez (2015) menciona algunas percepciones de los Chachi respecto a su relación con las autoridades del PNCC y el manejo del área protegida, además que analiza el conflicto en la dieta del mono araña de cabeza café a causa de la tala selectiva en un área de conservación de colonos. Por su parte, Britton (2018) es la primera en asumir el enfoque etnoprimatológico en la Costa del Ecuador y en comentar los efectos de la dicotomía naturaleza-cultura anclada al colonialismo, al abordar de manera holística las percepciones humanas de los primates en relación a lo simbólico y otras realidades locales en el área del Refugio de Vida Silvestre y Marino Costera Pacoche (RVSMCP) en la provincia de Manabí.

En una escala territorial más amplia, no hay publicaciones etnoprimatológicas de la Región Pacífica del Chocó y en general en la etnoprimatología neotropical<sup>4</sup> predominan los estudios con pueblos amerindios de la Amazonía, a los cuales les siguen investigaciones con otros grupos originarios de Mesoamérica (Cormier 2006; Cormier y Urbani 2008; Urbani y Cormier 2015; Urbani y Lizarralde 2020, xiv), (mapa 1.1). El estudio de la etnoprimatología chachi por lo tanto contribuye al conocimiento de una zona poco explorada en ese campo, además que va de la mano con la línea de trabajo del *Plan de acción para la conservación de los primates ecuatorianos*, el cual impulsa el desarrollo de investigaciones que rescaten la importancia de los primates en las culturas locales (Tirira, de la Torre y Zapata-Ríos 2018a, 57). También es un avance para la etnozología, una de las subdisciplinas menos estudiadas de la etnobiología en Ecuador (González-Rivadeneira, Villagómez-Reséndiz y Barili 2018).

Con base en estos antecedentes; se propone una primera aproximación de la etnoprimatología chachi desde la epistemología cualitativa y el enfoque etnoprimatológico, con aportes de la etnoecología y la ecología política. Desde ahí intentaré responder a las preguntas: ¿cómo es la

---

<sup>4</sup> Neotrópicos o región tropical del Nuevo Mundo, es decir del continente americano (APC 2015, 7).

interfaz o relación entre los Chachi y las tres especies de primates que habitan en los bosques de la cuenca del río Cayapas? y ¿cómo ha influido el contexto histórico de la región del Cayapas en esta relación entre primates humanos y no humanos? Lo que espero es mostrar que la interfaz entre los Chachi y los primates es una relación etnoecológica basada en la interacción de la cosmovisión, el conocimiento y las prácticas tradicionales; pero que cambia y se hibridiza por influencia de los eventos ocurridos históricamente en la región del Cayapas.

La tarea de dar respuesta a las preguntas de investigación y sustentar la hipótesis planteada, se dio en medio de la pandemia COVID-19. Si bien el confinamiento y las restricciones de viaje, a los que se sometió la población mundial, trajeron oportunidades para reducir la intensidad de problemáticas asociadas a las distintas interfaces humano-primates; como los riesgos de zoonosis entre humanos y primates o el comercio legal e ilegal de primates, la emergencia sanitaria significó también un obstáculo para la investigación de campo así como para acceder a las bibliotecas y otros centros de investigación (Lappan et al. 2020; Rafiq et al. 2021).

Bajo esas circunstancias y con el propósito de alcanzar los objetivos de investigación planteados, los mismos que se señalan a continuación, el presente estudio se acogió a ciertas recomendaciones brindadas por un sector de la Academia, que encontró en la pandemia COVID-19, una oportunidad para realizar investigación por medio de la decolonización de metodologías, el trabajo en colaboración con pobladores locales y la aplicación o uso de herramientas *online* (Ladio 2020; Lappan et al. 2020; Vandebroek et al. 2020).

## **1.2. Objetivos**

### **1.2.1. Objetivo general**

Analizar la etnoprimateología chachi desde una perspectiva etnoecológica y en el marco del contexto histórico de la cuenca del río Cayapas.

### **1.2.2. Objetivos específicos**

- Recopilar y caracterizar narraciones chachi relacionadas con los primates.
- Describir la cosmovisión, los conocimientos y las prácticas asociadas con los primates en la cultura chachi desde la etnoecología y el complejo *kosmos-corpus-praxis*.
- Identificar aspectos del contexto histórico de la cuenca del río Cayapas y analizar su influencia en la relación etnoecológica o interfaz entre los Chachi y los otros primates.

### 1.3. Estado del arte

La etnoprimatología puede definirse como el estudio interdisciplinario de las múltiples interacciones o interfaces entre los humanos y otros primates (Fuentes 2012, 102). En ese sentido, los estudios etnoprimatológicos pueden variar desde entornos en donde humanos y primates coexisten “naturalmente” hasta escenarios construidos como templos sagrados, campos agrícolas, centros turísticos y ciudades (Fuentes y Wolfe 2002; Waller 2016; Dore, Riley y Fuentes 2017; Behie, Teichroeb y Malone 2019). Aunado están las recientes propuestas para ampliar el enfoque de la etnoprimatología a entornos gestionados como zoológicos, laboratorios y centros de rehabilitación (Palmer y Malone 2018).<sup>5</sup>

Por la amplitud de las investigaciones etnoprimatológicas -1551 publicaciones entre 2010 y 2016 de acuerdo a McKinney y Dore (2018, 735)- así como por el propósito de este estudio, voy principalmente a referirme en orden cronológico a los estudios con pueblos amerindios que se han autoenmarcado en la disciplina de la etnoprimatología y que además se encuentran relacionados con la etnoecología de primates y la influencia de los contextos históricos o locales. Al final, también incluiré trabajos que a partir del análisis de los contextos, resaltan la importancia de la percepción humana o adoptan una postura, ya sea desde la ecología política o mediante la identificación de agencias, en miras de la decolonización de las prácticas y los discursos que afectan la relación de los humanos con los primates y su conservación.

Así, después del trabajo pionero de Sponsel (1997), referido a detalle más adelante, tres de las referencias más importantes y pioneras de la etnoprimatología Neotropical corresponden a los estudios de Cormier (2002), Shepard (2002) y Lizarralde (2002). Todas estas investigaciones fueron publicadas en el libro *Primates face to face: the conservation implications of human-nonhuman primate interconnections* editado por Agustín Fuentes y Linda Wolfe (2002).

El primero de dichos trabajos estudió las interacciones de la cacería con la tenencia de mascotas entre los Guajá y los monos de la Amazonía en Brasil, de las cuales se concluyó que se encuentran relacionadas con el animismo y el canibalismo. Tales prácticas entre otras cosas

---

<sup>5</sup> Referencias importantes de la etnoprimatología a nivel mundial, con especies de primates de distintos continentes y con una variedad de temáticas actuales, aparecen en las ediciones especiales de las revistas: *American Journal of Primatology* (2010) (Special issue on ethnoprimatology volumen 72, número 10), *International Journal Primatology* (2018) (Ethnoprimatology in the 21st Century volumen 39, número 5) y *Folia Primatologica* (2018) (Ethnographic Approaches in Primatology volumen 89, número 1).

tienen implicaciones en la organización social, los modos de producción y la división de trabajo en líneas de género dentro del grupo de los Guajá (Cormier 2002, 2003a, b).

En cuanto a Shepard (2002), su trabajo analizó la relación con los primates y la cacería de subsistencia con los Matsigenka en la Amazonía del Perú. El autor igualmente examinó aspectos de la cosmovisión del grupo desde el abordaje de algunas leyendas así como también la realización de ciertas prácticas medicinales asociadas a los primates, además de la ubicación de los mismos en el sistema matsigenka de clasificación de los mamíferos.

Por su parte, Lizarralde (2002) estudió la etnoecología de los Barí en Venezuela y presentó información relacionada con la percepción, el conocimiento y los usos asociados a los primates, entre los que sobresalen la tenencia de mascotas y la cacería. Su investigación asimismo destaca información sobre el hábitat de los primates y sus nombres locales.

También en el año 2002, la revista *Neotropical Primates* presentó un listado bibliográfico de 28 publicaciones de estudios centrados en la etnoprimatología y la etnozología. Los temas del listado tratan una variedad de aspectos tales como la cosmovisión, el simbolismo y la arqueología, así como las prácticas de cacería y el cuidado de animales silvestres como mascotas en diferentes grupos nativos de Centro y Sudamérica (Urbani 2002, 24-26).

Más adelante, Cormier (2006) trabajó en una revisión acerca de los primates en la subsistencia y el simbolismo de distintos pueblos indígenas de América del Sur. Posteriormente, en tiempos diferentes, la misma autora participó en dos revisiones bastante amplias que hacen referencia a la etnoprimatología de los monos araña del género *Ateles* y de los monos aulladores del género *Alouatta* (Cormier y Urbani 2008; Urbani y Cormier 2015).

Por su parte, Parathian y Maldonado (2010) evaluaron el impacto de la cacería sobre las poblaciones de primates en los Tikuna de la Amazonía colombiana y presentaron información sobre la tenencia de mascotas, los usos en la medicina y la elaboración de artesanías. Las autoras también abordaron la relación de los primates con el turismo, el folklore del sitio y las percepciones locales de los pobladores (Parathian y Maldonado 2010, 861-862).

Después, Papworth, Milner-Gulland y Slocombe (2013) estudiaron la categorización de los primates y otros mamíferos por los Waorani en la Amazonía de Ecuador y encontraron que su



sistema de clasificación difiere al de la taxonomía de occidente, pues detectaron que otros mamíferos que no son primates, pero que también poseen cola y hábitos arborícolas, son incluidos en el grupo de los monos. Otra conclusión del trabajo tiene que ver con la importancia de los primates para los Waorani que radica principalmente en la alimentación.

A su vez, Papworth (2016) estudió la sostenibilidad de cacería en las poblaciones de primates que son fuente de alimento para los Waorani de la Vía Maxus en la Amazonía de Ecuador. El estudio es parte de la publicación *Ethnoprimatology: primate conservation in the 21st century* editada por Waller (2016) y sugiere que la cacería de los monos lanudos y los monos araña en las comunidades waorani de Guiyero y Dicaro, podría ser sostenible a mediano plazo, incluso si se mantienen los niveles de cacería y de extracción detectados en la zona.

También en la Amazonía ecuatoriana, dentro de la zona de amortiguamiento de la Reserva de Biósfera del Sumaco, Stafford et al. (2016) analizaron la importancia de los primates en la tenencia de mascotas y como fuente de alimento para los Kichwas de San José de Payamino. El estudio igualmente presentó los nombres locales de los primates y encontró que los Kichwa reconocen el rol ecológico de los mismos como dispersores de semillas. Similar a Papworth, Milner-Gulland y Slocombe (2013), la investigación concluyó que ciertos mamíferos arborícolas se clasifican junto a los monos, del mismo modo que lo hacen los Waorani.

Continuando en la Amazonía, la investigación de Mere-Roncal, Bowler y Gilmore (2018) presentó aspectos de la etnoprimatología Maijuna, un grupo nativo de las selvas del Perú. Los autores se enfocaron en los sistemas de clasificación, el significado cultural, los usos tradicionales además de las ceremonias y las historias asociadas a los primates.

Por otro lado, Castro-Loza (2019) estudió las interacciones y las percepciones locales respecto al mono capuchino de frente blanca (*Cebus* sp.) en el Puerto de Misahuallí, de ahí que es el primer estudio etnoprimatológico en un ambiente en proceso de expansión urbana habitado por kichwas y colonos en la Amazonía de Ecuador. La autora concluye que la mayor parte de las interacciones entre monos y humanos giran en torno a la alimentación, aparte de que los monos constituyen la base del turismo del que depende económicamente la población.

A continuación, Urbani y Lizarralde (2020) editaron el libro *Neotropical ethnoprimatology: indigenous people's perceptions of and interactions with nonhuman primates*, el cual incluye

dieciocho trabajos de diferentes pueblos indígenas desde el sur de México hasta el norte de Argentina, (mapa 1.1). Pocos de esos estudios no fueron realizados bajo la mirada de la etnoprimateología, pero dada su relación con la disciplina se los hizo parte de la publicación.

**Mapa 1.1. Localización de la investigación en relación con otros estudios etnoprimateológicos del Neotrópico**



*Fuente:* Modificado de Urbani y Lizarralde (2020, xiv).

La mayoría de los trabajos compilados por Urbani y Lizarralde (2020) abordan aspectos tradicionales de los primates asociados a la cosmovisión como creencias, mitos, leyendas y tabúes. Igualmente; tratan el conocimiento local respecto a las clasificaciones, el hábitat, la

alimentación y la distribución de los primates junto con prácticas asociadas a los mismos como la cacería, la tenencia de mascotas y los usos medicinales o artesanales (Boubli et al. 2020; González-Saavedra 2020; Maldonado y Waters 2020; Pinto-Marroquin y Serio Silva 2020, Souza-Mazurek y Bruno 2020; Świerk 2020; Townsend et al. 2020; Zent y Zent 2020).

Otras temáticas tratadas en esa misma publicación son: la atribución de un estado mental y de derechos morales a los primates (Urquiza-Haas, Ojeda Martínez y Kotrschal 2020), el contraste entre las perspectivas prehispánicas y actuales (García del Valle et al. 2020), la vinculación cultural de los primates y la conservación de los bosques (Rosales-Meda y Hermes 2020), la etnoecología y la importancia de los primates como configuradores de los bosques (Lizarralde 2020), los cambios en las percepciones y la relación con los monos en respuesta a los contextos eco-históricos (Urbani 2020), las comparaciones lingüísticas y ambientales (Rybka 2020), la comparación entre el conocimiento local y científico (Henfrey 2020) y las percepciones desde una perspectiva ontológica (Medrano y Suárez 2020).

En la misma publicación *Neotropical Ethnoprimateology* de Urbani y Lizarralde (2020), se incluyen también dos estudios hechos en la Amazonía del Ecuador. El primero examina el conocimiento tradicional de los Secoya respecto a los primates a través del tiempo y sugiere el rescate del conocimiento tradicional como una estrategia para la conservación de los primates y sus hábitats (de la Torre, Yépez y Payaguaje 2020). El segundo trabajo en cambio examina la cacería de primates en las comunidades Waorani, desde un enfoque cuantitativo y discute la importancia de los primates que son cuidados como mascotas (Franzen 2020).

Con respecto a la etnoecología, de acuerdo con Sponsel (1997, 144-145) se trata de una de las líneas de investigación de la etnoprimateología, a la cual se la asocia con la dependencia de un conocimiento empírico detallado del comportamiento y la ecología de las especies que son objeto de presa como los primates con la cacería exitosa de las mismas. También se la aborda desde la relación entre el conocimiento empírico con el conocimiento mitológico, simbólico y cultural; y se cuestiona cómo a pesar de su potencial para la comprensión de la adaptación humana, se la ha utilizado principalmente solo en temas de clasificación (Sponsel 1997, 161).

En virtud de lo anterior, la mayoría de los estudios etnoprimateológicos que han sido referidos recaen en la línea etnoecológica, aunque no hayan sido identificados de ese modo por sus autores. Aun así, existe un grupo de investigaciones que sí se identifica bajo las dos corrientes

de la etnoprimateología y de la etnoecología como la de Lizarralde (2002), quien como ya se mencionó, examinó la etnoprimateología Barí en Venezuela desde una visión etnoecológica.

Más adelante, el mismo autor analiza la frugivoría desde el conocimiento etnoecológico y resalta la importancia de los primates en la dinámica de regeneración de los bosques, a los que les atribuye la connotación de primatogénicos (Lizarralde 2020). Adicionalmente, Henfrey (2020) destaca la importancia del conocimiento local y la etnoecología de seis especies de primates en Guyana comparándolo con el conocimiento científico, mientras que Urbani (2020) recopila el conocimiento etnoecológico de los Mapoyo en Venezuela, en relación con la dieta, el comportamiento y la descripción de los primates en un contexto eco-histórico.

Por su parte, Boubli et al. (2020) muestran desde el conocimiento etnoecológico cómo ciertos nombres de plantas y animales entre los Yanomami de Brasil hacen referencia a las especies de primates y su comportamiento. García del Valle et al. (2020) en cambio utilizaron el conocimiento etnoecológico local de los mayas lacandones de México para referirse a los nombres locales, los usos alimenticios y medicinales, así como a la tenencia de mascotas y algunas leyendas concernientes a dos especies de primates. Por último, Rybka (2020) analizó los intercambios lingüísticos y ambientales a través de la interacción entre humanos y primates entre tres grupos de Guyana. El autor señala cómo esas culturas tomaron información etnoecológica prestada para adaptarse ambientalmente a una región multiétnica.

Sin encasillar a su trabajo en la línea etnoprimateológica, Posey (2002) refirió el uso de los monos en el comercio entre pueblos nativos en el pasado y también la conmemoración simbólica por la llegada estacional de los monos aulladores, en su estudio sobre la etnoecología y cultura de los Kayapó en Brasil. Esto es importante de decir ya que un alto porcentaje de estudios que tratan aspectos de la interacción entre primates humanos y no humanos como el de Posey (2002) no se definen como etnoprimateológicos ni discuten el término como lo señala la revisión de 1551 publicaciones hecha por McKinney y Dore (2018, 730). Es por esa razón que principalmente solo señalo los estudios autoidentificados en la etnoprimateología y que se encuentran relacionados en su mayoría con los pueblos amerindios.

Por otro lado, los estudios hasta aquí referidos tienden a describir o conectarse con las realidades históricas, socioeconómicas, culturales, religiosas y ambientales; o contextos de los sitios donde tiene lugar la interfaz humano-primate a la que hacen referencia. Así, los trabajos

pioneros de la etnoprimitología neotropical con los Guajá, Matsigenka y Barí; señalan cómo la presencia de los grupos misioneros y su influencia en los patrones de asentamiento y los cambios demográficos de esos pueblos amerindios, afectaron de algún u otro modo a las poblaciones de primates silvestres (Cormier 2002; Shepard 2002, Lizarralde 2002).

A su vez, los estudios con los Tikuna en Colombia, los Jotí de la Guayana Venezolana, los Yanomami de Brasil y Venezuela y los Waorani de Ecuador reafirman los cambios que se dieron en los estilos de vida grupal y nómada o seminómada, así como la disminución del territorio de esos grupos a causa de las misiones (Boubli et al. 2020; Franzen 2020; Maldonado y Waters 2020; Zent y Zent 2020). Adicionalmente, estos trabajos añaden impactos relacionados con la influencia de las misiones, concatenados al establecimiento de los nuevos sistemas de educación y salud que también son señalados por Lizarralde (2002).

Lo anterior sumado a la distribución de bienes materiales de occidente es analizado por Zent y Zent (2020, 164) desde el proselitismo religioso y en general desde la disrupción cultural por la mayoría de los estudios referidos. Así, Shepard (2002) al igual que Maldonado y Waters (2020) indican que la transición hacia el nuevo estilo de vida sedentario impulsado por las misiones y también por la occidentalización, habrían provocado la desaparición de los tabúes alimentarios y las restricciones intrínsecamente vinculadas a las religiones originarias. Esto por su incidencia en la pérdida de creencias y prácticas tradicionales del manejo de recursos, que hoy servirían para reducir la presión de cacería sobre los primates y otras especies.

Por su parte, González-Saavedra (2020) atribuye al cristianismo la lucha territorial entre los Shawi del Perú, quienes se dividieron por la ruptura de las creencias de transformación de animales a personas y de personas a animales, además que cita la adopción de las festividades católicas en el calendario de este grupo. Adicionalmente, Pinto-Marroquín y Serio-Silva (2020) mencionan la fuerte influencia de la religión católica en las ceremonias de origen prehispánico entre los Popoluca en México, del mismo modo que Rosales-Meda y Hermes (2020) hacen referencia al sincretismo con el catolicismo y la influencia de la religión evangélica en las prácticas culturales y espirituales de los Maya-Q'eqchi' en Guatemala.

Rosales-Meda y Hermes (2020) así como González-Saavedra (2020) de manera respectiva, también discuten la proliferación de iglesias evangélicas y la construcción de templos en los territorios de los Maya-Q'eqchi' y los Shawi. De estos últimos además, González-Saavedra

(2020) refiere su autoidentificación como cristianos (católicos romanos), mientras que Medrano y Suárez (2020) señalan la aceptación de lo evangélico en el territorio de los Qom del Chaco Argentino. Esto último a pesar de la existencia de continuidades entre humanos y animales (incluyendo los primates) y el resurgimiento de algunas prácticas shamánicas.

La mayoría de los estudios referidos asimismo cuestionan la incidencia de las misiones en los cambios de la organización social de los pueblos originarios (Zent y Zent 2020), así como también su rol en el fortalecimiento del nuevo sistema económico y sociopolítico. En efecto, Townsend et al. (2020) cuentan cómo las misiones militares y religiosas comenzaron a expandir su influencia en el territorio de los Tacana en la Amazonía de Bolivia, obligándoles a usar su chocolate y otros recursos naturales para pagar tributos al gobierno colonial.

Maldonado y Waters (2020) en cambio narran la explotación por parte de colonos de los recursos naturales procedentes de las tierras de los Tikuna en Colombia, algo que resultó en conflictos extremos, pero que al mismo tiempo motivó a los nativos a proporcionar productos básicos a los colonos que se mudaban para explotar los recursos forestales como la madera. De acuerdo con las autoras, este contacto temprano con los mercados occidentales habría llevado a la transformación del entorno y a los respectivos cambios tanto en la estructura como en la composición de las especies de caza entre las que se encuentran los primates.

En el estudio de Maldonado y Waters (2020) también se comenta la incursión de los Tikuna a principios de 1900 en las economías extractivas de la explotación del caucho, el comercio de pieles de animales, la extracción ilegal de madera de cedro rojo (*Cedrela odorata*) y la explotación masiva de diferentes especies de tortugas para abastecer los mercados internacionales. Del mismo modo, Urbani (2020) menciona la extracción de madera de alcornoque del Orinoco (*Bowdichia virgilioides*) de las tierras de los Mapoyo en Venezuela, con el fin de obtener recursos económicos para la compra de bienes comunitarios.

Casi todos los trabajos referidos también señalan la influencia de otras problemáticas asociadas con la economía extractivista y el mercado global tales como la deforestación, la minería, la agroindustria, la explotación de petróleo, la construcción de carreteras y la ganadería; asimismo influyentes en los entornos donde tiene lugar la interfaz humano-primate en un contexto más reciente (Papworth 2016; varios estudios en Urbani y Lizarralde 2020). De acuerdo con dichos estudios todas esas actividades son un impulsor de la afluencia de

bienes, medicinas y tecnología occidentales y por lo tanto de las transformaciones culturales experimentadas en la vida de esos grupos, las cuales aumentaron con la llegada de investigadores de occidente y del ecoturismo (Shepard 2002; Boubli et al. 2020).

En otro ámbito, gran parte de las investigaciones referidas son hechas dentro de territorios indígenas declarados por los gobiernos como parques nacionales o reservas o que a su vez son parte del área de influencia de esas zonas (varios estudios en Urbani y Lizarralde 2020). En el caso de Świerk (2020), señala el interés de los Wampis de Perú por seguir utilizando los recursos de sus tierras ancestrales a pesar del plan del gobierno de establecerlas como parque nacional. En contraste, los estudios con los Tikuna en Colombia y los Takana en Bolivia resaltan el trabajo en asociación de los parques con las organizaciones no gubernamentales y los consejos de los grupos nativos (Maldonado y Waters 2020; Townsend et al. 2020).

Maldonado y Waters (2020) también abordan la incorporación de cazadores jóvenes como guardaparques en los Tikuna de Colombia y cuestionan la paradoja de cómo la educación y el empleo adquiridos por estos jóvenes desvanecen su cultura tradicional. Las autoras además mencionan la intervención del Parque Nacional Amacayacu y de una ONG en el turismo de primates, el cual por los beneficios económicos observados, ha permitido que se mantenga la veda de caza de una especie de mono lanudo y aflore el interés por su conservación.

Por su parte, Morelos-Juárez (2015), cuyo trabajo no se identifica como etnoprimateológico ni tampoco comenta el término, señala los cuestionamientos de los Chachi en cuanto al manejo del Parque Nacional Cotacachi Cayapas en Ecuador, los mismos que son atribuidos a la falta de información y las tensiones generadas con un guardaparque originario de su mismo grupo. Igualmente, Britton (2018) a la par que presenta las creencias locales y las percepciones de agricultores mestizos relacionadas con el turismo y el conflicto en los cultivos con los monos del Refugio de Vida Silvestre y Marino Costera Pacoche (RVSMCP) en Manabí, señala la inconformidad de los pobladores respecto al manejo del área por parte del Estado ecuatoriano.

Aunque la mayoría de los estudios descritos destacan la relación intrínseca entre los contextos histórico-locales y la interfaz humano-primate, casi no asumen una posición reivindicativa o política contrario a los trabajos etnoprimateológicos de otros continentes o de contextos particulares como el de Dore (2018), quien integró la ecología política para analizar el discurso y las narrativas locales, respecto a la relación entre los agricultores y los monos

verdes africanos introducidos en una isla del Caribe. El trabajo resalta la influencia de los contextos históricos y económicos en la construcción de una realidad local llamada “el problema de los monos”, que no es favorecida por el discurso globalizado de la conservación.

Igualmente, Wade y Malone (2021) combinaron la etnoprimateología y la ecología política en el análisis de las interconexiones entre humanos y gorilas en la zona de conservación boscosa Mone-Oku en Camerún. Los autores utilizaron un enfoque mixto y obtuvieron conocimientos ecológicos y etnográficos, con los que concluyeron que la interfaz humano-gorila está sumida en los sistemas ecológicos, sociales, económicos y políticos, causantes del aumento de la dependencia por el bosque debido a la falta de alternativas y que además representan una amenaza para el hábitat de los gorilas debido al aumento de la demanda mundial de cacao.

Por su parte, Waters et al. (2022) señalan la importancia de involucrar en la conservación el desarrollo de investigaciones históricas y cualitativas que permitan adoptar una posición política y social en las comunidades, de acuerdo a lo encontrado por su estudio con macacos de Berbería al norte de Marruecos. El trabajo también indica cómo las agencias e instituciones externas incluyendo una antigua potencia colonial afectaron las iniciativas de conservación, de ahí que insta a la decolonización de ciertas prácticas investigativas y conservacionistas.

Asimismo, Gopalan y Radhakrishna (2022) utilizan el enfoque de la ecología política para analizar las interacciones entre humanos y macacos al norte de la India. Las autoras concluyen que el conflicto con los macacos en los cultivos a causa de la modificación de su entorno es una situación compleja, multidimensional e interrelacional que obedece al impacto de las políticas económicas globales y nacionales en el sistema socioecológico de la región.

Finalmente, en cuanto al aspecto metodológico, todos los trabajos que han sido referidos son aproximaciones cualitativas, cuantitativas o mixtas. En el caso de los estudios con enfoque cualitativo y que en su mayoría se respaldan en la etnografía y la observación sea esta o no participante, utilizan también la revisión de las fuentes secundarias como un método que enriquece la recolección de datos. De ahí que el uso de ese recurso en esta investigación, como se explica en el siguiente capítulo concerniente al marco teórico y la metodología, es un recurso válido para los estudios etnoprimateológicos, independientemente de las dificultades para hacer trabajo de campo, como las ocasionadas por la pandemia COVID-19.



## Capítulo 2. Marco teórico y metodología

### 2.1. Paradigmas de investigación y corrientes teóricas

La idea de paradigma se toma del libro *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas Kuhn, para quien los paradigmas son “realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante un cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica” (Noboa 2014, 265 basado en Kuhn 1965, 13; Ramos 2015, 10). En ese sentido, el presente estudio se enmarca en el paradigma de investigación cualitativo que emergió con Max Weber, el mismo que además de reconocer la descripción y medición de las variables sociales de estudio, le otorga importancia a los significados subjetivos y al entendimiento del contexto en el que surge un fenómeno (Vega-Malagón et al. 2014, 524).

Los fenómenos subjetivos son así un objeto de estudio de acuerdo a los supuestos que rigen el paradigma de investigación cualitativo, el mismo que está comprometido con el análisis y el estudio de la realidad desde la perspectiva de los participantes y sus experiencias subjetivas, que son las que construyen la realidad múltiple-divergente del mundo social y otorgan respuestas a la problemática investigada. La investigación cualitativa considera la apreciación subjetiva del investigador, de modo contrario al paradigma positivista o cuantitativo que se postula como neutral y objetivo (Cotán Fernández 2016, 35-39; Maldonado 2018, 23).

El paradigma cualitativo posee una orientación hermenéutica ya que se rige por el hecho de que nunca hay observaciones objetivas, sino solamente interpretaciones. Este paradigma no solo agrupa datos cualitativos, sino que los interpreta según se señala a continuación:

La realidad puede ser interpretada de varias maneras y la comprensión es dependiente de la interpretación subjetiva. La investigación cualitativa, basada en datos de narrativas y observaciones requiere cooperación entre el investigador y los participantes, [...] los textos basados en las entrevistas y observaciones son mutuos, contextuales y cargados de valor... un texto siempre involucra múltiples significados y siempre hay algún grado de interpretación cuando enfocamos un texto (Graneheim y Lundam 2004, 106 en Bueno Cuadra 2014, 354).

Los estudios cualitativos por otro lado, admiten la aplicación simultánea de estrategias o *mix* metodológico con que el investigador pueda captar la subjetividad de los actores sociales y tomar descripciones de situaciones provenientes de una amplia gama de fuentes tales como

individuos, interacciones, conductas observadas, situaciones y documentos en la búsqueda por comprender un fenómeno en su ambiente usual (Cuenya y Ruetti 2010, 273; Noboa 2014).

El diseño cualitativo es además holista porque busca abarcar el fenómeno en todas sus manifestaciones y a profundidad con el propósito de llegar a conocerlo y comprenderlo de manera íntegra (Noboa 2014, 275). El sentido holista de la investigación cualitativa responde a la intención de reconstruir frecuentemente la realidad e implica el desapego de creencias preconcebidas por parte del investigador (Maldonado 2018, 21; Vega-Malagón 2014, 526). Además, hace hincapié en casos singulares que si bien pueden estar sujetos al azar, no se analizan fuera de un marco de leyes o principios generales (Bueno Cuadra 2014, 360-361).

Por último, las investigaciones con enfoque cualitativo intentan comprender el fenómeno en el contexto que se genera (Noboa 2014, 276). En primer lugar, está el contexto natural o territorio donde viven las personas y tienen lugar las experiencias y acontecimientos, el mismo que debe ser visitado por el investigador (Cotán Fernández 2016, 39). Seguido, está el contexto socio-histórico que genera el fenómeno y que le da un sentido más fuerte a su interpretación (Noboa 2014, 276; Vega-Malagón et al. 2014, 524-526; Ramos 2015, 15-16).

Para continuar, dentro de los paradigmas están las corrientes teóricas definidas como un conjunto de conceptos lógicamente relacionados que intentan representar lo que creen que sucede en el mundo como resultado del intelecto humano o de los acontecimientos sociales entendidos como una construcción selectiva de la “realidad” (López Rodríguez y Torralba Roselló 2020, 75). Las dimensiones paradigmáticas, teóricas y estratégicas no necesariamente se deben separar o encasillar como algo absoluto, y más aún en la investigación cualitativa, donde generalmente las corrientes teórico-metodológicas no están sujetas a una sola forma de categorización (Adame 2006, 34-44; Saéz Alonso 2012, 99; Patton 2002, 79-80).

Según lo anterior, esta investigación se ubica en los campos de estudio de la etnoprimateología, la etnoecología y la ecología política que tienen sus bases en la antropología. De ella toman herramientas y orientaciones teóricas como la etnografía para conocer la cultura de los grupos mediante la observación y la descripción, o el interaccionismo simbólico con el cual se intenta comprender las interacciones que construyen una realidad. A su vez, la hermenéutica y el análisis narrativo interpretan condiciones, realidades y contextos asociados con la

problemática estudiada (Patton 2002, 133; Adame 2006, 37; Noboa 2014, 310; Sáez 2012, 105-106).

### **2.1.1. Etnoprimatología**

A finales del siglo XX y tomando como referencia a las poblaciones humanas y de monos de la Amazonía, Leslie Sponcel introdujo por primera vez el término etnoprimatología, para promover el estudio de la influencia ecológica mutua observada entre primates humanos y no humanos desde seis líneas de investigación. Dichas líneas investigativas corresponden a la ecología comparativa, la depredación ecológica, la ecología simbiótica, la ecología cultural, la etnoecología y la ecología de la conservación (Sponcel 1997, 144-145).

Tras la propuesta de Sponcel (1997), emergió la primatología cultural como otro campo de estudio de las interrelaciones culturales, comportamentales y ecológicas entre los primates humanos y no humanos, a raíz del trabajo con macacos en los templos budistas de Bali en Indonesia realizado por Wheatley (1999). Él fue el primero en integrar metodologías propias de la primatología y la etnografía, además de presentar análisis antropológicos culturales combinados con los del comportamiento y la ecología de primates para estudiar las relaciones entre los humanos y los otros primates (Fuentes 2012, 105; Riley 2018, 408).

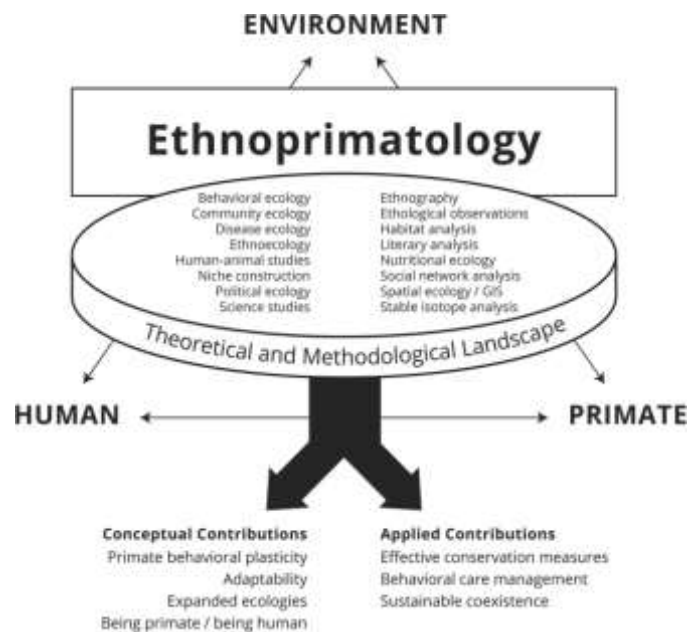
La etnoprimatología y la primatología cultural se habían convertido así en un componente importante de los trabajos primatológicos foco de la interacción entre primates humanos y no humanos (Fuentes y Wolfe 2002, 1). Sin embargo, con el transcurso de los años se consideró necesario establecer una distinción entre estas dos áreas de investigación, por lo que la primatología cultural pasó a ser el campo que estudia la cultura en los primates no humanos, el cual tiene sus raíces en los estudios con macacos de Japón liderados por el antropólogo Kinji Imanishi; a los que les siguieron investigaciones con chimpancés, orangutanes y monos capuchinos en otros lugares del mundo (McGrew 2007, 167-168; Perry 2017, 268).

Por su parte, la etnoprimatología se estableció como el campo que estudia las interconexiones entre humanos y primates. Se trata de un campo de estudios híbrido influenciado desde sus inicios por disciplinas de las ciencias naturales y las ciencias sociales como la primatología de

campo<sup>6</sup>, los estudios animales de la antropología sociocultural<sup>7</sup>, la antrozoología<sup>8</sup>; la conservación de primates y el bienestar animal (Fuentes 2012, 102; Ellwanger 2017, 362), (fig. 2.1).

La etnoprimatología es un campo que se ha ido nutriendo con aportes de otras disciplinas y campos de estudio no limitados a la antropología y la primatología, lo que la ha convertido en un campo interdisciplinario no solo teórico sino también metodológico. Debe ser entonces capaz de interactuar entre los paradigmas de investigación cuantitativos y cualitativos, así como también de abrirse al uso de un conjunto diverso de herramientas metodológicas (Fuentes 2012, 102; Ellwanger 2017, 361; Riley 2018, 720-722), (fig. 2.1), (tabla 2.1).

**Figura 2.1. Esquema del carácter plural teórico-metodológico de la etnoprimatología con sus contribuciones conceptuales y aplicadas**



Fuente: Riley (2018, 720).

Los estudios etnoprimatológicos no se limitan a escenarios con primates en ambientes prístinos o relacionados con sociedades no occidentales (Fuentes y Hockings 2010, 841, Fuentes 2012, 102; Riley 2018, 218). La etnoprimatología reconoce que en el contexto del

<sup>6</sup> Definiciones de primatología: “El estudio de los miembros del Orden taxonómico de los primates” (Riley 2020, 1), “El estudio de los primates, teniendo como foco principal a los primates no humanos, su ecología y comportamiento, cognición, genética y evolución” (Sousa y Frazão-Moreira 2010, 191).

<sup>7</sup> La antropología cultural o sociocultural estudia la sociedad humana y la cultura humana; describe, analiza, interpreta y explica las similitudes y diferencias culturales (Kottak 2011, 8 y 10).

<sup>8</sup> La antrozoología es el estudio de las relaciones humano-animal (Franklin 2007, 150).

Antropoceno las presiones en las poblaciones de primates y sus hábitats es cada vez mayor, y por ello promueve el desarrollo de investigaciones en las zonas de interacción entre humanos y primates no humanos en contextos antropogénicos (Riley, Fuentes y Dore 2017, 1).

Según el manifiesto etnoprimatológico y los postulados de la etnoprimatología, este campo de estudios se reduce a la idea de que los humanos no están separados de los primates, pues existen interacciones principalmente ecológicas y culturales entre los mismos, originadas por los contextos locales, ecológicos y económicos. La comprensión de dichas interacciones requiere de la aplicación de métodos mixtos que puedan contribuir de manera efectiva a la conservación de los primates en escenarios de los cuales depende la subsistencia humana (Fuentes 2012, 106; Riley, Fuentes y Dore 2017, 3; Riley 2018, 721), (tabla 2.1).

**Tabla 2.1. Bases y postulados de la etnoprimatología**

Manifiesto etnoprimatológico	Postulados de la etnoprimatología
1. Gran parte de lo que consideramos comportamientos “normativos” para los primates puede ser estimulado por contextos antropogénicos específicos.	1. Los humanos son parte de la naturaleza y de las comunidades ecológicas de primates.
2. La suposición de que la mayoría de las poblaciones de primates nunca se han visto influenciadas por las actividades humanas ni se han visto obligadas a responder a ellas en sus historias recientes o evolutivas es incorrecta.	2. Los entornos antropogénicos en los que se está produciendo un cambio ambiental rápido sirven como experimentos naturales para el estudio de los procesos ecológicos y evolutivos y, por lo tanto, son contextos dignos para estudiar el comportamiento de los primates y la ecología.
3. Las afiliaciones fisiológicas, filogenéticas y conductuales entre humanos y otros primates dan como resultado que las relaciones de los dos grupos tengan un significado especial ecológica, conductual y evolutivamente.	3. El comportamiento de los primates influenciado por los humanos no es aberrante, sino que constituye flexibilidad y adaptabilidad.
	4. Los espacios relacionales de humanos y primates y las relaciones que se desarrollan en esos espacios constituyen las unidades clave de investigación de la etnoprimatología.
	5. La etnoprimatología requiere un pluralismo teórico y metodológico.
	6. La etnoprimatología puede promover esfuerzos de conservación efectivos y estrategias para la convivencia sostenible de personas y primates.

*Fuente:* Elaborado por la autora a partir de Fuentes (2012) y Riley (2018).

### 2.1.2. Etnoecología

La noción de perspectiva o aproximación etnoecológica la introdujo Harold C. Conklin en la publicación *La relación de la Cultura Hanunóo con el Mundo Vegetal* de 1954. Ese es el producto de su tesis doctoral con agricultores filipinos, que abarca la comprensión de la

relación entre la gente y el mundo biológico, así como el de este con otros organismos y el medio físico; además de la percepción y usos de todos esos elementos (Conklin 1954a, b).

En ese sentido, Conklin (1954b) definió a la etnoecología como el sistema de percepciones, conocimientos y usos del ambiente natural, por lo que su trabajo fue reconocido como el primer esfuerzo por comprender de manera holística el proceso de apropiación de los recursos naturales por parte del ser humano (Toledo y Alarcón-Cháires 2012, 1; Medeiros 2016, 284). Asimismo, Sponsel (1997, 144-145) se refirió a la etnoecología como una línea investigativa de la etnoprimateología relacionada con el conocimiento ecológico, la cosmovisión y los usos asociados a los primates que son objeto de caza; la cual es solo una de las múltiples definiciones que posteriormente fueron apareciendo acerca de la etnoecología.

[...] las definiciones de la propia Etnoecología transitan desde aquellas que la derivan de la Ecología Humana, de la integración de la Etnociencia con la teoría ecológica, las que la definen en base a sistemas clasificatorios del conocimiento y percepción del entorno natural, las que relacionan la apropiación de la naturaleza con los conocimientos tradicionales, hasta aquellas que integran en su definición al conocimiento, la cosmovisión y el uso de los recursos y procesos de la naturaleza (Toledo y Alarcón-Cháires 2012, 1-2).

Por la amplitud de definiciones, se sostiene que no existe una sino varias etnoecologías, lo cual podría hacerla ver como un campo teórico-conceptual en plena construcción que aún no alcanza la madurez. No obstante, esa es una ventaja si se piensa en la posibilidad de construir puentes entre concepciones teóricas y metodológicas aparentemente divergentes (Alves y Souto 2010, 19; Toledo y Alarcón-Cháires 2012, 1-5; Alarcón-Cháires 2015, 96), (tabla 2.2).

Las diversas fuentes que pretenden construir la etnoecología son: la antropología, la ecología, la antropología ecológica, la ecología cultural, el materialismo cultural, la ecología histórica, la historia ambiental, la ecología política, la ecología espiritual, la ecología humana, la antropología cultural, la lingüística cultural, la antropología, la etnografía, la etnología, la etnobiología, la agronomía, la agroecología y la geografía, (Alarcón-Cháires 2015, 98).

La etnoecología es además una “ciencia nueva” o “ciencia post-normal”, que además de obedecer a los esfuerzos por romper el esquema generado por la división entre las ciencias sociales y naturales, busca alternativas frente a la crisis socioambiental y a la defensa de las prácticas tradicionales de los pueblos. Para esto, la etnoecología se alía con campos como la

ecología política, que también ha sido acogida por la etnoprimitología (Toledo 1992; Toledo y Barrera-Bassols 2009, 32; Alves y Albuquerque 2016, 15; Riley 2018, 720-721), (fig. 2.1).

**Tabla 2.2. Definiciones de etnoecología**

Autor/es	Definición
Conklin (1954) <sup>1</sup>	“Forma en que los componentes ambientales y sus interrelaciones se clasifican e interpretan localmente, y las relaciones entre el conocimiento, la toma de decisiones y la acción”
Johnson (1974) <sup>1</sup>	“... una aproximación distintiva a la ecología humana la cual obtiene sus objetivos y métodos de la etnociencia.”
Warren y Meehan (1980) <sup>2</sup>	“... refieren a la Etnociencia de la cual forma parte la Etnoecología, como la descripción formal del sistema de conocimiento indígena, en este caso referido al entorno natural”
Bye (1981) <sup>1</sup>	“Las bases ecológicas de las interacciones y relaciones humanas con el ambiente ”
Hunn (1982) <sup>1</sup>	“Un nuevo campo que integra la teoría etnocientífica y la ecológica”
Brosius et al. (1986) <sup>1</sup>	“El estudio de cómo los grupos tradicionales organizan y clasifican su conocimiento del ambiente y los procesos ambientales”
Posey et al. (1984) <sup>1</sup> , Frecchione et al. (1989) <sup>3</sup>	“Las percepciones indígenas de las divisiones naturales presentes en el mundo biológico y de las relaciones planta-animal y los seres humanos”
Bellon (1990, 6) <sup>1</sup>	“Tiene como objetivo la comprensión de la relación entre el conocimiento, la cognición y el comportamiento en la medida en que éstas se refieren a la interacción entre los seres humanos y el medio ambiente”
Toledo (1992, 2002), Barrera-Bassols y Toledo (2005), Toledo y Barrera-Bassols (2008, 2010) <sup>2</sup>	“... estudio del complejo integrado por el sistema de creencias ( <i>kosmos</i> ), el conjunto de conocimientos ( <i>corpus</i> ) y de prácticas productivas ( <i>praxis</i> ) ...”
Martin (1995) <sup>1</sup>	“Todos los estudios a través de los cuales se puede explicar la relación de los pueblos locales con su ambiente e incluye como subdisciplinas auxiliares en este proceso a la etnobiología, la etnobotánica, la etnomicología y la etnozoológica”
Marques (1995) <sup>3</sup>	“... estudio de las interacciones entre la humanidad y el resto de la ecósfera...”
Sponsel (1997) <sup>4</sup>	“... conocimiento empírico detallado del comportamiento y la ecología de las especies que son objeto de presa como los primates con la cacería exitosa de las mismas [...] aborda la relación entre el conocimiento empírico con lo mitológico, simbólico y cultural...”
Gragson y Blount (1999) <sup>1</sup>	“Una perspectiva y un medio para integrar el método, la teoría y la práctica antropológica con el interés en pueblos, sociedades y culturas específicas”
Nazarea (1999) <sup>2</sup>	“...una manera de ver la relación entre humanos y la naturaleza que enfatiza el papel de la cognición en su comportamiento”
Davidson (2000) <sup>1</sup>	“Ciencia sobre el cómo los pueblos entienden su relación con animales, plantas y elementos físicos de su entorno”
Johnson (2010) <sup>1</sup>	“Aproximación distintiva a la ecología humana la cual obtiene a sus objetivos y métodos de la etnociencia”
Casagrande (2012) <sup>1</sup>	“Estudio transcultural de cómo la gente percibe y manipula su entorno”
Universidad Autónoma de Barcelona (2012) <sup>2</sup>	“Estudio interdisciplinario de las relaciones dinámicas entre la gente, la biota y el ambiente”

*Fuente:* Elaborado por la autora a partir de Alarcón-Cháires (2015)<sup>1</sup>, Toledo y Alarcón-Cháires (2012)<sup>2</sup>, Alves y Souto (2010)<sup>3</sup> y Sponsel (1997).<sup>4</sup>

### 2.1.3. Ecología política

El campo de estudios interdisciplinario de la ecología política nació entre 1960 y 1970, a raíz de las críticas que surgieron hacia los trabajos académicos que cuestionaban la crisis ambiental y civilizatoria, causada por la imposición de un modelo hegemónico globalizado.<sup>9</sup> Tales trabajos no debatían la influencia política-económica de la crisis ambiental y más bien se apoyaban en el crecimiento demográfico o el uso indiscriminado de los recursos naturales de las teorías neo-malthusianas, así como en la ineficiencia económica de la teoría occidental de la modernización (Watts 2000, 259; Durand, Figueroa y Guzmán 2011, 286-287).

La ecología política también emergió por la integración de la antropología ecológica en los análisis estructurales político-económicos, definidos en un principio como una fusión de la ecología cultural y la economía política. Esto debido a los cuestionamientos a la comprensión “localizada-estática” de la relación hombre-ambiente en la ecología cultural y la antropología ecológica, los mismos que estuvieron fundamentados en los trabajos de Julian Steward y Roy Rappaport, para quienes los ecosistemas ecológicos y culturales se mostraban aislados de los sistemas socioeconómicos y sin la influencia de las relaciones de poder en los procesos productivos (Durand, Figueroa y Guzmán 2011, 287; Pignolet 2012, 2; Leff 2015, 66).

Así, en la ecología política existen dos corrientes, una neo-marxista que deja ver la apropiación capitalista de la naturaleza como la causante de la posición subordinada del tercer mundo, las inequidades, la lucha de clases y los conflictos socio-ambientales (Durand, Figueroa y Guzmán 2011, 288; Leff 2017, 231). Esta primera versión de la ecología política o de primera generación adopta una posición materialista que reconoce a la naturaleza como “el sustento material y simbólico del orden mundial del capital” (Machado Aráoz 2016, 20).

Un sustento importante de la ecología política de primera generación es el análisis del Sistema Mundo que hace alusión al aprovechamiento de la naturaleza por el sistema de mercado global capitalista, en el que la distribución desigual de beneficios y de costos ambientales, se rige por una lógica global y local de centros y periferias que responden a dinámicas de poder. Así, todos los países son parte ya sea del Norte Global (centro) o del Sur Global (periferias), en función de sus características socioeconómicas y políticas o de su nivel de desarrollo y riqueza, mas no necesariamente por su ubicación geográfica (Wallerstein 2004; Wolf 2005).

---

<sup>9</sup> *The Silent Spring* de Rachel Carson, *The Population Bomb* de Paul Ehrlich, *The Tragedy of Commons* de Garrett Hardin y *The Closing Circle* de Barry Commoner (Durand, Figueroa y Guzmán 2011, 287).



La segunda corriente de la ecología política se encuentra cobijada por el paradigma post-estructuralista vinculado a la noción del discurso. Se origina entre las décadas de 1990 y 2000, tras las críticas que se hicieron a la ecología política neo-marxista por concentrarse en los aspectos materiales de la estructura social y prestarle poca atención a la acción de los actores sociales, especialmente campesinos e indígenas (Morales 2014, 334-335; Alimonda 2006, 50; Durand, Figueroa y Guzmán 2011, 288; Pignolet 2012, 3-4; Leff 2017, 231).

La ecología política post-estructuralista por lo tanto intenta confrontar la interacción entre las condiciones social y ambiental a lo largo del tiempo a partir del conocimiento de las ideas y comprensiones sobre la naturaleza (Durand, Figueroa y Guzmán 2011, 289; Pignolet 2012, 7). Para ello se vale del análisis del discurso que permite comprender las formas de pensar sobre la naturaleza por su capacidad de producir y reproducir relaciones de poder desequilibradas; así como reconocer que las luchas en torno al uso de los recursos no son sólo materiales, sino que también se producen en relación con los significados (Escobar 1995, 2000).

## **2.2. Categorías conceptuales**

### **2.2.1. Interfaz humano-primate y alloprimates**

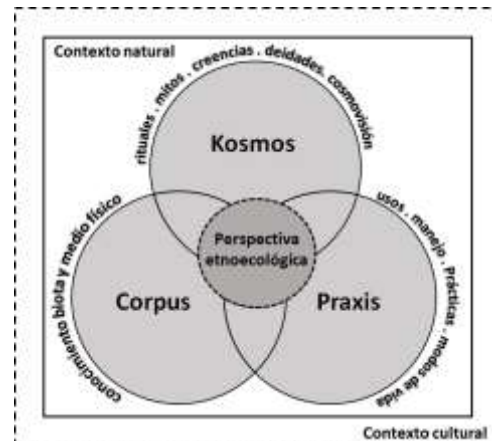
La noción “interfaz humano-primate” reconoce la existencia de una simpatría entre primates humanos y no humanos, así como su rol mutuo como co-participantes en la configuración del espacio social y ecológico donde ejercen interacciones (Fuentes 2012, 102). Dicho de otro modo, los primates como otros organismos juegan un rol clave en las prácticas y la cultura humana, al igual que las sociedades humanas influyen en la ecología y el comportamiento de los primates y otras especies (Fuentes 2006, 1; Fuentes y Hockings 2010, 842).

La interfaz humano-primate constituye por lo tanto la base del enfoque etnoprimitológico y hace referencia a la interacción, co-existencia o relación que existe entre primates humanos y no humanos (Fuentes 2006; Fuentes 2012; Sampaio, Souto y Schiel 2016), (fig. 2.2). En el análisis de la interfaz humano primate, la expresión “primates humanos y no humanos” es sustituible por las frases “humanos y los demás primates/los otros primates/alloprimates” (Fuentes 2012). Puntualmente, el término alloprimate hace referencia a las especies del Orden Primates que no son el *Homo sapiens* y reemplaza la expresión “primate no humano” que posee cierto grado de antropocentrismo (Sade y Dow 1994, 152; Loudon 2017, 32), (fig. 2.2).



*praxis* forman un sistema de componentes interdependientes que se hace presente en la cultura y la perspectiva etnoecológica de un grupo (Alarcón-Cháires 2015, 115), (fig. 2.3).

**Figura 2.3. Complejo *kosmos-corpor-praxis***



Fuente: Modificado de Alarcón-Cháires (2009) y Pauli et al. (2016).

### 2.2.3. Decolonización

De acuerdo con Brockington (2004), el colonialismo se fundamenta en la explotación de los pueblos colonizados, sus territorios y sus recursos. A su vez, Tuck y Yang (2021, 68) señalan dos formas operativas del colonialismo, las cuales no deben interpretarse como una taxonomía, sino como modos que “pueden superponerse, reforzarse y contradecirse entre sí, a través de procesos legales, sociales, económicos y políticos particulares que son específicos del contexto”. En ese sentido, la colonización es externa cuando expropia y extrae “fragmentos de mundos indígenas, animales, plantas y seres humanos” que son transportados para construir la riqueza y los privilegios de los colonizadores referidos como primer mundo.

Algunos ejemplos históricos del colonialismo externo, en el que todo aquello que sea de origen nativo se reformula como “recurso natural”, incluyen la extracción del opio, las especias, el té, el azúcar y el tabaco; a los cuales se suman intereses contemporáneos puestos en el agua, el petróleo, el material genético, los minerales y otros. El colonialismo interno en cambio, alude a “la gestión biopolítica y geopolítica de las personas, la tierra, flora y fauna dentro de las fronteras “domésticas” de la nación imperial” (Tuck y Yang 2021, 67-68).

Decolonizar es por lo tanto revertir el colonialismo y sus impactos; sean estos de carácter político, económico, social, cultural o ambiental (Betts 2012). Otras definiciones se enfocan en la recuperación de las tierras y la forma de vida de las comunidades indígenas, cuyos

territorios y recursos fueron esenciales para el proyecto colonial (Tuck y Yang 2021). En el caso de la primatología, un sector busca cambiar las prácticas coloniales o neocoloniales de la disciplina y sus programas asociados, con propuestas de activismo político o de una educación distinta a la encabezada por el Norte Global. Con ello se busca frenar la extracción de materias primas o *commodities*, que satisface las crecientes demandas de consumo, pero afecta el hábitat de los primates en el mundo (Bezanson et al. 2022; Estrada y Garber 2022).

La decolonización de las prácticas de conservación en la primatología supone a la par la identificación de agencias, instituciones externas y potencias coloniales influyentes; a través de la comprensión del contexto histórico de un área (Waters et al. 2022). Lo anterior obedece a que la colonización implica el uso de modos de control particularizados, estructurales e interpersonales; como la educación, la vigilancia y otros, que aseguran el ascenso de una nación y su élite, al igual que el reclutamiento de la periferia (Tuck y Yang 2021, 4-5).

Así pues; existe un vínculo entre la religión con el inicio del capitalismo, la extracción de recursos y la implantación del modelo de educación de occidente, con los cuales se acentuaron las concepciones eurocéntricas de la modernidad y la civilización (Santos, Piovezana y Marchiori dos Santos Bernardi 2018; Singh 2021). Las organizaciones no gubernamentales (ONGs) y donantes también operan bajo el lente colonial en los territorios indígenas y locales, al promover políticas de conservación neoliberal ancladas al discurso del desarrollo sustentable, la creación de reservas o el uso de instrumentos basados en el mercado (MBI) como el ecoturismo y el pago por servicios ambientales (PSA), referidos como nuevas formas de capitalizar la naturaleza (Escobar 1995; Domínguez y Luoma 2020; Fletcher 2020).

### **2.3. Síntesis teórica**

La relación entre primates humanos y no humanos que es objeto de este estudio, será abordada como la interfaz chachi-alloprimates, pero también como una relación etnoecológica que obedece al complejo *kosmos-corpus-praxis* o conjunto de creencias, conocimientos y prácticas. Sobre estos conceptos, se va a discutir la influencia del contexto histórico desde la epistemología cualitativa, el enfoque etnoprimitológico y los aportes de los campos híbridos e interdisciplinarios de la etnoecología y la ecología política; es decir, dentro del entramado *naturalezacultura*, que reconoce la inseparabilidad de los aspectos biofísicos y sociales en las relaciones ecológicas (Malone y Ovenden 2017). Con esto se apunta a la decolonización de las distintas prácticas que inciden en la conservación de los primates en la región del Cayapas.

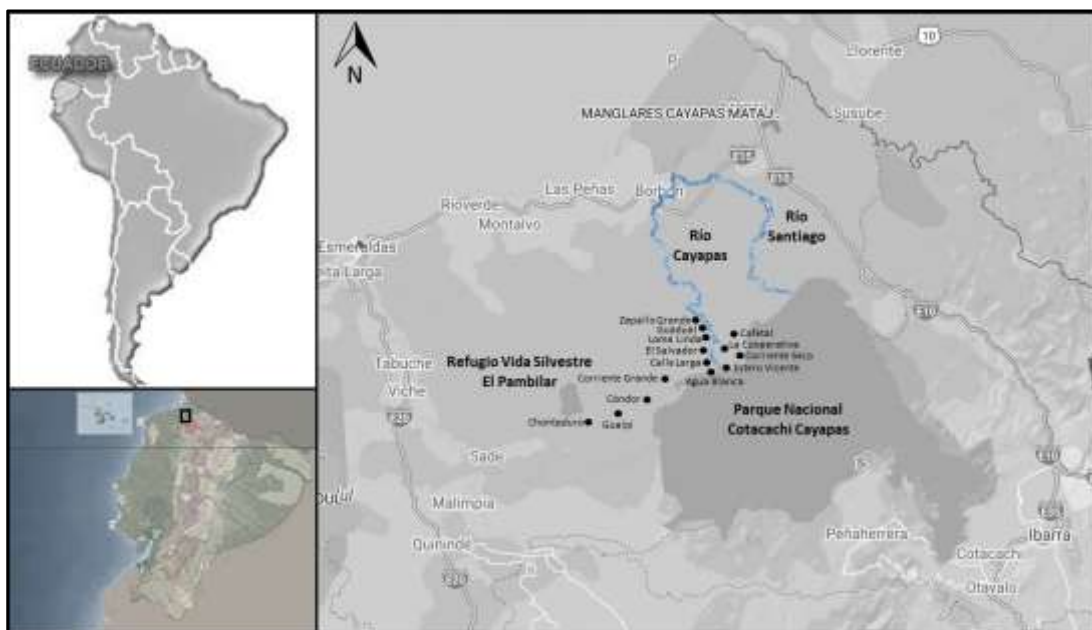
## 2.4. Metodología

### 2.4.1. Área de estudio

La problemática de investigación se presenta en la cuenca del río Cayapas, localizada en la parroquia Telembí del cantón Eloy Alfaro en la provincia de Esmeraldas. El área de estudio se encuentra inmersa en el noroccidente ecuatoriano y en la región biogeográfica del Chocó, además es parte de la zona de amortiguamiento del Parque Nacional Cotacachi Cayapas (PNCC). Este a su vez pertenece al Sistema Nacional de Áreas Protegidas del Ecuador (SNAP), al igual que el Refugio de Vida Silvestre El Pambilar (RVSP), el cual se ubica cerca de su extremo occidental (Ministerio del Ambiente y Agua 2020), (mapa 2.1).

A pesar de que la investigación se hizo en el contexto de la pandemia COVID-19, se recopiló información de 13 comunidades chachi distribuidas a lo largo de la cuenca del río Cayapas y sus afluentes. También se incluyeron datos de la comunidad Chontaduro perteneciente a la Asociación Hoja Blanca y de otros sitios tomados de las distintas fuentes metodológicas, (mapa 2.1). La altitud de las comunidades en el río Cayapas oscila entre 25 y 71 msnm,<sup>10</sup> la temperatura promedio es de 26°C y la precipitación anual puede variar entre 2796 y 5083 mm. Las formaciones vegetales características de la región son el Bosque siempreverde de tierras bajas y el Bosque inundado de llanura aluvial (Ministerio del Ambiente 2013, 38-44).

**Mapa 2.1. Localidades chachi de la cuenca del río Cayapas visitadas en este estudio**



Fuente: Sup. ecostravel.com Inf. turismo.gob.ec Der. Modificado del mapa dinámico del Sistema Nacional de Áreas Protegidas Continentales <https://www.ambiente.gob.ec/areas-prrotegidas/>

<sup>10</sup> Información tomada en campo por la autora con un *GPSmap 60Cx Garmin*.

#### **2.4.2. Materiales y métodos**

La pandemia COVID-19 tuvo más de una implicación en el diseño original de este estudio, cuyo componente etnográfico estaba previsto para el segundo y tercer trimestre de 2020. No obstante, debí replantearlo por encontrarme fuera del país al declararse el cierre de fronteras y por el aislamiento de la población, que no permitía la interacción de los colaboradores locales con otras personas. Incluso después de la reapertura de fronteras; la demora en la creación de vacunas, las dificultades de acceso a las mismas y la desconfianza en su aplicación por parte de los Chachi, más los distintos repuntes de casos de coronavirus en Ecuador, obstaculizaron toda intención de visitar la región del Cayapas durante el periodo más crítico de la pandemia.

Se aplicó entonces un *mix* metodológico basado en el uso de fuentes secundarias y de recursos *online*, aunada la colaboración de dos pobladores locales una vez pasada la etapa más crítica del confinamiento. Así, se compiló información acerca de la cosmovisión, el conocimiento y las prácticas relacionadas con los allopriates en la cultura chachi y también datos del contexto histórico en la región del Cayapas. Se analizaron además en lo posible; las actitudes, los discursos y las subjetividades de los participantes (de Hek y Ladio 2019; Hurrell et al. 2019; Zank et al. 2019; Ladio 2020; Lappan et al. 2020; Vandebroek et al. 2020), (tabla 2.3).

##### *Revisión de fuentes secundarias*

Se revisaron textos de las narraciones chachi junto con etnografías y otros trabajos de la cultura de este grupo, a partir de los cuales se identificaron hechos influyentes del contexto histórico de la cuenca del río Cayapas, con los que se elaboraron preguntas para las entrevistas y se extrajo información del conocimiento tradicional respecto a los allopriates (Radhakrishna 2018; Zank et al. 2019). La tarea se complementó con la revisión de documentación histórica de la región del Cayapas, la provincia de Esmeraldas, la Costa de Ecuador, y otros documentos considerados de importancia para el estudio, (tabla 2.3).

##### *Entrevistas*

Con el apoyo de dos colaboradores chachi, se aplicaron 17 cuestionarios o entrevistas estructuradas (Bernard 2006 en Rilley y Ellwanger 2013, 142) con temáticas específicas dirigidas a distintos participantes entre julio y septiembre de 2020, (Anexo). Adicionalmente, entre 2020 y 2021, realicé 9 entrevistas por llamada de *WhatsApp* y videoconferencia por *Zoom* a tres informantes clave de la nacionalidad chachi incluyendo uno de los colaboradores, así como también a dos mastozoólogos conocedores de la fauna de la región del Cayapas y un

experto de la cultura chachi. También ocupé información no publicada de 10 entrevistas hechas por mí en un censo piloto de allopriates mascotas previo a este estudio, (tabla 2.3).

#### *Observación no participante*

La observación directa o no participante tuvo lugar durante la realización del censo piloto de allopriates cuidados como mascotas en las viviendas chachi hecho por mí. De manera adicional, analicé videos y fotografías hechos por los colaboradores así como también videos acerca de la cultura chachi en el canal de *YouTube* y varias fotografías procedentes de distintas fuentes secundarias (Campos, da Silva y Albuquerque 2019, 26), (tabla 2.3).

#### *Métodos complementarios*

Los colaboradores también recopilaron cuentos y solicitaron a los participantes realizar dibujos alusivos a los allopriates (LeCompte y Shensul 2013; Magalhães et al. 2019; Lemos et al. 2019), además que elaboraron mapas de los sitios de cacería y del área de estudio (Cassino et al. 2019, 198-199), (tabla 2.4). Adicionalmente, elaboré una encuesta en *Google Forms* para expertos y conocedores de primates del área de estudio y en ocasiones mantuve comunicación con otros investigadores a través de mensajes por correo electrónico o la aplicación *WhatsApp* (Torrentira Jr. 2020, 81), (tabla 2.3).

#### *Análisis de la información*

Con la información de las fuentes secundarias y de las entrevistas previamente transcritas se hizo un análisis de contenido y discurso mediante el cual se interpretó el contexto de las ideas expresadas (Radhakrishna 2018, 880-881; Campos, da Silva y Albuquerque 2019, 32-33; Lemos et al. 2019, 56). Se partió de un proceso de codificación previo al establecimiento de categorías para clasificar los contenidos de los textos y de las fuentes utilizadas hasta llegar al sentido del discurso (Aquino Caregnato y Mutti 2006, 679; de Sousa et al. 2019, 49).

Las categorías establecidas estuvieron en función de los objetivos del estudio. Así, para aproximarme a la relación etnoecológica entre los Chachi y los allopriates, establecí categorías alusivas a los elementos del complejo *kosmos-corpus-praxis* tales como Espíritus (ESP), Mitos (MT), Creencias (CR), Narraciones (NR), Rituales (RT), Shamanismo (SH), Nombres Locales (CNO), Historia Natural (HN), Cacería (CA), Subsistencia (S), Consumo Festejo (CF), Tabúes (TB), Mascotas (MA), Ornamento (OR), Turismo, (TUR), Venta de Carne (VC), Artesanías (ART), Osamentas (O), Piel (PIEL), Medicina (MED), etc.

De la misma manera, con el afán de acercarme al contexto en el que ocurre la interfaz estudiada; empleé la categoría de Contexto (CTX) y subcategorías tales como contexto cultura (CTXC), contexto religión (CTXR), contexto extractivismo (CTXEX), contexto reserva (CTXR), contexto ONGS (CTXO), pandemia (CTXP), entre los principales.

**Tabla 2.3. Síntesis de métodos empleados para la recolección de datos**

Métodos / Responsable	Participantes / Fuente de información	Documentación
Revisión de narraciones y fuentes secundarias <sup>1</sup> <i>Autora, colaboradores chachi</i>	Textos de narraciones. Documentación histórica, etnográfica y cultural, trabajos de investigación (tesis, reportes, publicaciones, etc.).	Archivos digitales en texto o imagen, fotografías, matrices Excel.
Entrevistas estructuradas y semiestructuradas (1 – 3 horas) <sup>2</sup> <i>Autora, colaboradores chachi</i>	Cazadores, ex-cazadores, propietarios y ex-propietarios de mascotas, mujeres artesanas, dirigentes comunitarios, <i>miruku</i> .	Llamada <i>Skype</i> o <i>WhatsApp</i> , audio, libreta de campo, transcripción digital.
Entrevistas semiestructuradas y a profundidad (2 – 3 horas) <sup>2</sup> <i>Autora</i>	Dirigentes chachi Colaboradores chachi Investigadores y expertos	Llamada <i>WhatsApp</i> , videollamada <i>Zoom</i> , audio, video, transcripción digital.
Observación no participante <sup>3</sup> <i>Autora</i>	Trabajo de campo, videos, fotografías	Libreta de campo, audio, video, fotografías.
Recopilación de leyendas <sup>4</sup> <i>Autora, colaboradores chachi</i>	Entrevistados, pobladores y fuentes secundarias.	Audio, libreta de campo, archivos digitales.
Dibujos <sup>5</sup> <i>Colaboradores chachi</i>	Entrevistados	Hojas de papel, fotografías.
Mapas <sup>6</sup> <i>Colaboradores chachi</i>	Colaboradores chachi y entrevistados	Hojas de papel, pliegos de cartulina, fotografías.
Encuesta, consultas y conversaciones. <sup>7</sup> <i>Autora</i>	Expertos y conocedores de primates en el noroccidente ecuatoriano y de la región del Chocó. Expertos y conocedores de la cultura chachi y de otros grupos nativos en el noroccidente ecuatoriano y la Región del Chocó.	Herramientas <i>online</i> : <i>Google Forms</i> (Respuestas en matriz Excel), <i>e-mails</i> y mensajes por <i>WhatsApp</i> .

*Fuente:* Elaborado por la autora con base en <sup>1</sup>Radhakirshna (2018), Zank et al. (2019), <sup>2</sup>Riley y Ellwanger (2013), <sup>3</sup>Campos, da Silva y Albuquerque (2019), <sup>4</sup>LeCompte y Shensul (2013), <sup>5</sup>Magalhães et al. (2019), Lemos et al. (2019), <sup>6</sup>Cassino et al. (2019) y <sup>7</sup>Torrentira Jr. (2020).

### 2.4.3. Consideraciones éticas

El estudio se apega al Código de Ética de FLACSO (2014) y dado que se abordan temas de actividades prohibidas por la ley ecuatoriana tales como la cacería, el cuidado y la comercialización de animales silvestres; los nombres de los colaboradores y los entrevistados se mantienen en el anonimato (Artículo 7, Literales VIII y IX en FLACSO 2014).



### **Capítulo 3. Las narraciones y el estudio de la etnoprimateología chachi**

De acuerdo con Radhakrishna (2018), la literatura provee información sobre el desarrollo sociocultural en la vida humana y refleja los cambios en los puntos de vista humanos con respecto al mundo que los rodea. De ahí que la literatura es “una herramienta útil para mapear y comprender los cambios en las percepciones humanas de las especies de primates a lo largo del tiempo y puede ser un método poderoso en etnoprimateología” (Radhakrishna 2018, 878).

Bajo esa premisa, este capítulo presenta una recopilación de las narraciones chachi en donde aparecen los alloprimates junto a una breve caracterización de las mismas. A partir de ahí se discute la interfaz chachi-alloprimates como una relación etnoecológica del complejo *kosmos-corpus-praxis*, y luego se esbozan los principales aspectos del contexto histórico de la cuenca del río Cayapas, cuya influencia en la interfaz bajo estudio se analiza en los Capítulos 4 y 5.

#### **3.1. Recopilación de narraciones en el contexto de la pandemia COVID-19**

Aunque podría suponerse que los textos de narraciones y otras fuentes secundarias serían un recurso de fácil acceso en el contexto de la pandemia COVID-19, debe decirse que gran parte de la literatura relacionada con la cultura chachi, incluyendo los textos de sus narraciones, no se encuentra digitalizada ni está disponible en internet. Este particular por lo tanto representó un enorme desafío para el presente estudio debido al cierre inicial de las bibliotecas al público y el acceso limitado a las mismas durante y después de los primeros meses del confinamiento.

El uso de narraciones fue de todas maneras un recurso válido y una alternativa para el estudio de la etnoprimateología chachi en el contexto de la pandemia COVID-19; ya que debido a las restricciones, el confinamiento y las continuas oleadas con aumento de casos, se obstaculizó el trabajo de campo que inicialmente estaba previsto. Empecé entonces la búsqueda de narraciones en algunos textos que estuvieron a mi alcance previo a la pandemia y unas pocas fuentes que se encuentran en la *web*. La búsqueda continuó cuando disminuyeron las restricciones y se pudo acceder con cita a las bibliotecas o solicitar los textos digitalizados.

Así, aunque en la literatura chachi la mayoría de historias de animales se refieren a especies como el tigre (jaguar), el venado o el guatín; alcancé a recopilar nueve narraciones con alloprimates, de las cuales algunas poseen distintas versiones que varían ligeramente entre sí, (tabla 3.1), (figs. 3.1 a 3.4). La narración que se encontró en más de un texto fue el *Cuento de la transformación del mono* que también fue registrada en el campo por los colaboradores

chachi. Las demás historias fueron tomadas de las fuentes secundarias, aunque debe agregarse que algunas de sus ideas principales se mencionaron a modo de creencias, durante las entrevistas concernientes a los conocimientos locales y el contexto histórico de la región.

Es preciso señalar que pese a los esfuerzos no se pudo acceder ni dar con los sitios donde se conserven el trabajo de Arcesio Ortiz (Ortiz s.f.), las investigaciones antropológicas del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) citadas por Barriga (1992) y la recopilación de cuentos de la empresa maderera Endesa Botrosa (Cabrera 1999), que de acuerdo con las fuentes secundarias contienen aportes importantes en cuanto al conocimiento de la cultura chachi.

A continuación, las narraciones chachi con alloprimates que se lograron recopilar:

#### **“Cuento del mono que se transforma en persona”**

Hace mucho tiempo que apareció un joven en una familia [...], el joven se formó pareja con una chica. [...] y se fue llevando donde vivía él [...] o sea a las montañas; y la mujer siguió-siguió, y cuando ya iba llegando donde vivía el chico apareció bastantes monos y el chico se trepó en un árbol, y el chico subió y la mujer no sabía qué hacer. Se quedó atrás y ella también intentó subir y subió. [...] la cuñada no pudo subir y se regresó [...]. Cuando subieron se aparecieron bastantes monos y luego de ahí vivieron bastante tiempo... Iba regresando donde el papá y ahí la cuñadita cuando regresó había visto a la hermana que iba llegando cargado un mono, y luego el chico cuando escuchó esas palabras se convirtió en mono y se fue dejando a la mujer, y la mujer se regresó sola donde el papá y había traído una canasta de ropa, y la hermanita cuando regresó en la casa se abrió esa canasta, y según el chico le daba comprando ropas normales pero ha sido ropa puro piel de boa nomás. Ahí llega la historia.<sup>11</sup>

**Figura 3.1. Ilustración del relato mítico de la transformación del mono araña en persona**



Fuente: “Cuento del Mono” (Ministerio de Educación y Cultura 1978, 22-26).

<sup>11</sup> Poblador chachi de 38 años. Entrevista realizada en la comunidad Estero Vicente el 29 de julio de 2020.

### **“El mono y el trueno - *Juyungu cuidyaba*”**

El mono dijo al trueno; “Ud. no habla duro, yo estando en la cuchilla del cerro agarrado de la rama de un árbol si grito me oye todo el mundo”, dijo. Entonces ahora subieron encima de un árbol (del cerro) y el trueno le dijo al mono: “Grita tú primero”.

Agarrando de la rama del árbol y con la cola enrollada en él gritó. Dijo el trueno: “Estando yo a tu lado casi no se oye el grito!” Y le dijo al mono: “Envuelve la cola a la rama y agárrate bien; porque si no lo haces así te vas a caer” dijo.

El trueno al relampaguear gritó y del viaje lo hizo sordo, y lo hizo caer a tierra al mono. Subió el mono: “No me había todavía agarrado bien cuando gritaste!” dijo. Pero después se cayó nuevamente al gritar el trueno, y en la tercera vez subió casi inconsciente. Entonces le dijo: “Legalmente tú gritas duro!”. (Milton Quintero en Vittadello 1988b, 178).

**Figura 3.2. Ilustración de una competencia de ruido entre el mono aullador y el espíritu del trueno**



Fuente: Modificado del cuento chachi “*El trueno*” (Pianchiche Triviño 2010, 11-13) por la autora.

### **“Los Chachilla y los Indios Bravos”**

[...]. No sabía que ese árbol era la morada de los monos, pero ya se encontraba junto con ellos. Los monos asustados comenzaron a dar chillidos e incluso intentaban morderla. Escandalizaron los monos por largo tiempo.

[...] Cuando ella estaba en el árbol evitando cualquier tipo de ruido, los monos eran tan fastidiosos que buscaban la manera de botarla. Pero, ella tampoco se dejaba porque valiéndose del tsuta que cargaba, golpeaba a los monos para ahuyentarlos e inmediatamente buscaba mejor comodidad para esconderse bien entre las grandes malezas y no ser vista por los Indios Bravos [...].

El perro (tigre) se detuvo al pie del árbol y comenzó a oler por la parte donde ella había rozado cuando estaba trepando. [...].

Al ver el comportamiento del perro (tigre), los dueños (Indios Bravos) se preguntaban entre ellos por la actitud sospechosa del animal [...]. Como allá en la copa del árbol había grandes cantidades de monos y que chillaban en manada, dieron poca importancia a la actitud de ese animal. Atribuyeron que se trataba de monos, o que a su vez el animal lo hacía porque estaba desorientado en el camino. [...].

La verdad es que por los monos se salvó la mujer. Los dueños dieron poca importancia a los monos, caso contrario no se sabe que destino le esperaría a ella. [...]. Gracias a los monos que no permitieron se den cuenta se ha salvado, es como si los monos dieran protección, como que opacaran la vista de los Indios Bravos. [...]. (Robalino 2009, 217-221).

**Figura 3.3. Ilustración de una mujer chachi escondida en un árbol junto a los monos**



Fuente: “Guerra: los chachi con los Indios Bravos” (Añapa Cimarrón 2003, 17).

### **“Pajki Unduu: los chachilla convertidos en espíritu de la selva”**

Antiguamente todos los varones chachilla tenían el cabello largo, y con la llegada de los misioneros -curas- se determinó que no estaba bien, que se parecían a las mujeres; comenzaron con una campaña de corte de cabello a todos los hombres chachilla.

Aquellos chachilla, que no querían someterse a este proceso de corte de cabello se fueron huyendo. Se dice que, esos varones chachilla que habían escapado de esta barbarie era que se habían convertido en *Pajki Unduu*.

Los *Pajki Unduu*, no comen sal y por eso mismo se convirtieron en come gente. Si alguna vez se dejan ver o aparecen, se dice que son gentes normales, así como uno. Casi no se los observa circular de día. Solamente en la noche, allá río arriba, en la montaña, cuando se escucha el ruido que intencionadamente provocan al pasar golpeando sobre las canoas que están apeadas en los pasos de las casas chachilla, dicen que son los *Pajki unduula*. [...]

En esta ocasión, por este comentario que decía que había bajado en canoa desde el río Bravo, igualmente el chachi se había dado cuenta que no se trataba del chachi común, toda vez que aquel río Bravo, por ser demasiado correntoso e innavegable, no era habitado por nadie. A partir de eso, el chachi le había preguntado de todo y el pajki unduu le había dicho que alrededor de su casa tenía sembrado de todo, que no le hacía falta alimentos de pesca ni de cacería, que los monos prácticamente convivían con él y que por el paso de su casa, en el río

había muchas manchas de peces como la sabaleta y que le había invitado que algún día se fuera para allá [...] (Robalino 2009, 259-260).

### **“Cuando salió el primer dios”**

“[...] Ahora como eran dos Dioses, cogieron tierra. Habiendo cogido tierra en la gran iglesia misma, habiendo hecho solo muñecos y habiéndolos cogido, los pusieron frente a frente en una fila dentro de la gran casa misma decían. [...].

[...]. Dijo: “¡Venga, sobrino!” [...] Al venir (un animal) con una cola a su lado, chilló así. Gritó así. Gritó varias veces tremendamente. Entonces, Dios dijo, ¿qué animal dice así? Si dice así es comida de mongón<sup>12</sup>. [...] Entonces llamó nuevamente a otro. [...]. Cuando Dios dijo: “¿Qué te gusta hacer a ti?”, ese animal también al venir a su lado como un hombre negro con una cola, gritó varias veces tremendamente. Gritó chillando repetidamente. Entonces, Dios dijo lo siguiente. [...]. Este también es comida de mono. El mono dice así. [...].” (Mitlewski 1992, 186-200).

### **“Filmina: chichirri’ cazador – Chichiri Nenguee Rucuba Aingamu Rucu”**

Cucurú le contaba a Chichirí: Yo en mi juventud fui un (gran) cazador, a cualquier animal sabía coger, le decía conversando. Entonces Chichirí también después de escuchar dijo: Yo quiero también ser cazador.

Luego fue a acostarse boca abajo y mientras dormía soñaba. En el sueño: le apuntaba al pecho de un tigre que tenía las manos levantadas, en sueño.

Por el día, acordándose del sueño hecho durmiendo, está haciendo flechas, para ir de cacería: en eso los pájaros se acercan a ver.

Terminado de hacer eso, yéndose al monte, los monos juyungus ven y se asustan porque sospechan que viene para matarlos a ellos; luego de uno en uno se van por los árboles.

Chichiri sin ver a los monos juyungus, avanzando más encuentra el rastro de un tigre, va siguiéndolo y buscando (al tigre) alzando la mirada encuentra una cueva en la cual había completa oscuridad.

Entonces Chichiri se acercó y quedó listo para disparar, y dijo: Sal rápido, apura! Pero mientras decía así llegó por detrás el león y estaba esperando bravo. [...].

No voy a poder ser un cazador porque no he podido matar ni un animal. Tuve que pasar mucho trabajo, por lo tanto no sirvo, dijo (Vittadello 1988b, 286-289).

---

<sup>12</sup> Término para referirse al mono aullador (*juyungu*) en la Costa de Ecuador (Tirira 2004b, 156).

### “Creación del mundo - *Tu tiya' Faaami*”

[...]. Hagamos árboles para que los animales puedan posarse y pasearse en ellos. Primero hicieron al mico<sup>13</sup>, es decir animales que puedan vivir entre las copas de los árboles y por tierra, como las pavas, gallinazos, loros. Hicieron lo que pudieron. Como eran dos en compañía del Diablo, bajo peticiones, éste creaba animales como el gallinazo. [...].

Continué creando usted también lo que le parezca mejor, a fin de ir ganando tiempo al tiempo. Ojalá terminemos de crear todos en una sola semana, eran expresiones que siempre cruzaban entre ellos para las creaciones de las cosas.

Conversaban como si estuvieran descansando en una ramada luego de una larga jornada de trabajo, muy lejos de su casa. Por eso, comenzaron a obrar dando inicio desde el día lunes en adelante.

Cuando el Diablo creaba aves como “*dungalli*” (ave comestible de color negro que vive en la reserva Cotacachi-Cayapa, es de menor tamaño que la pava) que por sus colores no era del todo agradable, Dios creaba animales atractivos como loros, que por sus plumajes y cantos al volar emitían sonidos armoniosos al oído de Jesús. Sin embargo, por falta de vegetación en el suelo no tenían otra alternativa que posarse en la misma tierra, por esa razón crearon árboles. Así crearon animales como venados, guantas, guatusas. Mientras tanto el Diablo creaba pimajlli (zorro papayero). El Diablo creaba siempre animales de color negro, es decir creaba animales a su semejanza, en cuanto a colores. [...].

Terminadas estas creaciones, hicieron los árboles. Si creaban un solo árbol las aves no tendrían donde posarse y muchas veces sus ramas no resistirían. En el mismo árbol estaban las pavas, y muchas otras especies de aves, tampoco el árbol parecía soportar mucho peso. Por estas razones acordaron crear muchas clases de árboles; árbol grande como el carrá y los pequeños arbustos para que los animales puedan adaptarse y vivir junto con ellos. [...]  
(Robalino 2009, 26-27).

**Figura 3.4. El mono en la creación del mundo chachi**



*Fuente:* Modificado de Robalino (2009, 15) por la autora.

<sup>13</sup> Nombre generalizado en la Costa de Ecuador para el mono capuchino o *shuri* (Tirira 2004b, 164).

### **“Come Cayapa - *Cha' fimu*”**

[...]. El cuerpo inerte de Isario se hallaba desnudo sobre una parrilla funeraria, hecha de chonta [...]. Ahumar el cuerpo de un ser querido es torturante. Pero la cultura chachi o Cayapa no conoce otra forma de embalsamar un cadáver [...]. Isario vivía en la comunidad de Pichiyacu, [...]. Llegaron a Canandé para visitar a su hermano. [...]. Pedro lo había agasajado a su llegada con un opíparo banquete que incluía frutas, guaña y camarón de río. Después de la comida Isario se empeñó en beber guarapo con su hermano, lo que le provocó la muerte por intoxicación. Y allí estaba, sobre el resplandor del fuego [...]. Los encargados de la faena, constantemente lo volteaban según la necesidad del ahumado uniformemente. [...]. Cuando concluyó la ceremonia, de Isario solo quedó una figura humana desdibujada, macabra e irreconocible. Para emprender el retorno a su hogar la viuda, acompañada de su cuñado y de sus dos hijitas, tuvieron que cargar los restos del chachi, en dos canastas tejidas con piquigua. [...]. Ya entrada la noche, llegaron a la ciudad de Esmeraldas, pero tenían que pernoctar en ella [...]. Se encaminó hacia el comedor y pidió alojamiento a doña Felipa de Mina, negra gorda, dueña del negocio. [...]. A las ocho de la mañana, el ajetreo del comedor era un ir y venir de gente, de empleados y de platos. Doña Felipa ordenó hacer un encocao de carne de monte que había conseguido, como desayuno para ella y su marido. -¡Ve! Eso sí olé sabroso mujé. Y que cociné tan oloroso que ya no me aguanto la barriga por probá mi boca. - Preguntó curioso e impaciente el marido- -E carne de monte. Me conseguí un buen pedazo y estoy haciendo un encocao pa' desayuná- [...]. Tres días después se arremolinaban un grupo de personas al pie del comedor de doña Felipa. [...] con Pedro y su cuñada a la cabeza. Reclamaban una pieza del cuerpo del pobre Isario, que se había extraviado en el trayecto. - Solo quedar aquí en el viaje y faltar brazo de mi cuñado. -Ustedes buscar en canastas y robar brazo. -Reclamaba Pedro a la señora de Mina y al marido, quienes incrédulos de lo que oían, sintieron una sensación de sal amarga en el estómago y un nudo en la garganta que los asfixiaba. -Tú devolver brazo de mi marido muerto, tú robar. Yo denunciaré a gobernador este robo. -Devuelvan brazo. Mi marido necesitarlo – Reclamaba airada la mujer del muerto. Doña Felipa había creído que los chachis (chachilla), regresaban de cacería y que la carne ahumada que se robó en la madrugada, cuando hospedó a los Candelejos, era de mono. Por ello no le causó extrañeza la extremidad. Más bien disfrutó de su encocao al igual que su marido. Los cayapas no pudieron recuperar el brazo de Isario y los Mina quedaron sellados con el modo de “come cayapa” (Ramírez et al. 2018, 258-265).

### **Sin título**

Es la historia de una pareja de recién casados quienes encuentran un diablo que tiene varias formas como mono (Añapa y Gonzales de la Cruz 2006).

### **3.2. Caracterización de las narraciones chachi con alloprimates**

De acuerdo con la propuesta tipológica de las narraciones *Tsa'chila* y *Chachi* de Carrasco (2013a), las narraciones sobre alloprimates que fueron recopiladas y que se resumen en la tabla 3.1, pueden encasillarse en uno o más de los cinco tipos que se citan a continuación:

*Mitos y narraciones fundacionales:* Son narraciones cosmogónicas cargadas de simbolismo que explican el origen del universo, del hombre, del territorio, de la organización y de las tradiciones; tienen el fin de reforzar la identidad al igual que los modos de organización y costumbres del pueblo. Las narraciones bajo esta tipología también hablan de los acontecimientos que provocaron la ruptura de la bondad primordial y la penetración del mal, además que refieren lugares y hechos concretos del devenir histórico.

*Narraciones de la naturaleza:* Manifiestan la naturaleza exuberante y la capacidad de habla de todos los seres de la naturaleza y los fenómenos naturales en los tiempos primordiales. Son relatos que hablan de la transformación humano-animal o viceversa y que muestran el equilibrio dentro de una naturaleza que no es objeto de explotación sino sujeto de relación.

*Cánticos shamánicos:* Más que narraciones “son una mezcla de frases entrecortadas, susurros, soplos, canturreos, sonidos ideofónicos” que emiten los shamanes durante las sesiones de curación. A través de ellos se evocan las grandes fuerzas de la naturaleza, los acontecimientos presentes, los hechos históricos y los personajes mítico-históricos como los Indios Bravos.

*Relatos de sexualidad:* Expresan el pensamiento chachi con respecto a la sexualidad, según el cual todo el universo se compone de seres sexuados, hombre y mujer, por equilibrio natural. Estos relatos además hablan de las relaciones sexuales entre personas y animales convertidos en humanos, cuya descendencia posee cualidades especiales y está condenada a una muerte prematura. En este tipo de narraciones también encajan las historias que refieren la división sexual del trabajo en la sociedad chachi; así como las que reafirman las normas con respecto a las relaciones sexuales, cuya ruptura generalmente se da por la intervención de seres y animales considerados malignos y desencadena en sanciones culturalmente aceptadas.

*Varios-diversión:* Son aquellos relatos que tienen el propósito de divertir, especialmente durante las reuniones informales, y que en su mayoría hacen referencia a los animales.



**Tabla 3.1. Caracterización de las narraciones chachi con alloprimates**

Narración	Alloprimate	Rol	Tipología (Carrasco 2013a)
<i>Cuento del mono convertido en persona- Washu chachi mandimi</i> <sup>1</sup>	Mono araña ( <i>washu</i> ) Mono aullador ( <i>juyungu</i> )*	Principal Secundario	Mito y narración cosmogónica y fundacional, narración de naturaleza, relato de sexualidad.
<i>Juyungu Cuidyaba - El mono y el trueno,</i> <sup>2</sup> <i>El mono mongón compitió con el trueno,</i> <sup>3</sup> <i>El trueno</i> <sup>4</sup>	Mono aullador ( <i>juyungu</i> )	Principal	Mito y narración cosmogónica y fundacional, narración de la naturaleza, relato de diversión.
<i>Guerra: los Chachi con los Indios Bravos,</i> <sup>5</sup> <i>Los Chachilla y los Indios Bravos,</i> <sup>6</sup> <i>La lucha con los Indios Bravos</i> <sup>7</sup>	Mono araña ( <i>washu</i> )	Secundario	Mito y narración cosmogónica y fundacional, narración de la naturaleza.
<i>Pajki Unduu: los chachilla convertidos en espíritus de la selva</i> <sup>8</sup>	Mono**	Secundario	Mito y narración cosmogónica y fundacional, narración de la naturaleza.
<i>Cuando salió el primer dios</i> <sup>9,10,11</sup>	Mono araña ( <i>washu</i> )** Mono aullador ( <i>juyungu</i> )	Secundario Secundario	Mito y narración cosmogónica y fundacional, narración de la naturaleza.
<i>Filmina: chichirri' cazador</i> <sup>12</sup>	Mono aullador ( <i>juyungu</i> )	Secundario	Mito y narración cosmogónica y fundacional, narración de la naturaleza, relato de diversión.
<i>Creación del mundo</i> <sup>13</sup>	Mono capuchino ( <i>shuri</i> )	Secundario	Mito y narración cosmogónica y fundacional, narración de la naturaleza.
<i>Come Cayapa - Cha'fimu</i> <sup>14</sup>	Mono**	Secundario	Mito y narración cosmogónica y fundacional, narración de la naturaleza.
<i>Sin título</i> <sup>15</sup>	Mono**	Secundario	Mito y narración cosmogónica y fundacional, relato de sexualidad.

*Fuente:* Elaborado por la autora a partir de <sup>1</sup>Wiebe (1977), Ministerio de Educación y Cultura (1978, 22-25), Añapa (1979, 12-13), Barriga (1987, 127), Añapa Cimarrón (2003, 258-259), Praet (2014, 67-68). <sup>2</sup>Vittadello (1988b, 178), <sup>3</sup>Añapa Cimarrón (2003, 228-229), <sup>4</sup>Pianchiche Triviño (2010, 11-13), <sup>5</sup>Añapa Cimarrón (2003, 13-27), <sup>6</sup>Robalino (2009, 213-226), <sup>7</sup>Carrasco (2013b, 383-387), <sup>8</sup>Robalino (2009, 258-261), <sup>9</sup>Mitlewski (1992, 186-237), <sup>10</sup>Moya (2006, 68-71), <sup>11</sup>Moya (2009, 77-80), <sup>12</sup>Vittadello (1988b, 286-289), <sup>13</sup>Robalino (2009, 24-32), <sup>14</sup>Ramírez et al. (2018) y <sup>15</sup>Añapa y Gonzales de la Cruz (2006). \*Solo aparece en la versión de Praet (2014). \*\*Podría tratarse del mono araña (*washu*) que también es conocido por los Chachi como mono.

Según la caracterización que se muestra en la tabla 3.1 siguiendo la tipología de Carrasco (2013a), la mayoría de las historias chachi relacionadas con los allopriates son *Narraciones de la naturaleza*, ya que su denominador común es el entorno ecológico. Igualmente para Barriga (1987, 108), en los cuentos chachi “prima la vinculación con el medio ambiente”, como se aprecia en las historias *Cuento del mono* y *Pajki Unduu*, donde el bosque referido como selva o montaña es el hogar de los Chachi y de los allopriates, incluso de los espíritus.

Por su parte, las historias *Cuando salió el primer dios* y *La Creación del mundo* destacan la riqueza de fauna de la región del Cayapas al narrar el origen de los animales, mientras que otras narraciones son una antesala al amplio conocimiento o *corpus* de los Chachi respecto al ambiente, según se explica a mayor detalle más adelante. En representación a aquellas narraciones chachi de la naturaleza que hablan de los fenómenos naturales, está el cuento *El mono y el trueno*, en donde ambos personajes compiten por probar la fuerza de su sonido.

No está por demás decir que al final de esa historia cuando el mono aullador deja de molestar al trueno, y aprende a respetarlo tras caer de la copa de un árbol al ser derrotado por sus estruendos, se resalta la enseñanza de moralejas que es otra particularidad de la literatura chachi (Medina 1997, 61). En efecto, Barriga (1987, 109) también señala que las narraciones del pueblo chachi poseen un sabor ético, puesto que en ellas se exalta “el triunfo del bien sobre el mal, de la astucia sobre la fuerza, de la inteligencia frente al poderío material”.

Finalmente, dos aspectos relevantes de las narraciones chachi de la naturaleza son la capacidad de pensamiento y lenguaje con que contaban los animales, las plantas y los fenómenos naturales, así como la transformación de seres humanos en animales y viceversa en los tiempos primordiales (Barriga 1987; Carrasco 2013a). Ambas cosas se explican desde el pensamiento animista de los Chachi que ha sido estudiado por Praet (2014) y que Descola (2011, 91) lo define como la condición común de humanidad entre humanos y otros entes.

En otras palabras, en el animismo tanto humanos como no humanos poseen una interioridad de la misma naturaleza; por lo cual muchas plantas y animales están dotados de un alma que les permite comunicarse como los humanos y así mantener una vida social (Descola 2011, 91). Esto es especialmente particular en las historias *El Trueno* y *Cuando salió el primer dios*, donde el mono es tío del trueno y Dios llama a los monos aulladores y monos araña con la expresión “¡Venga sobrino!” (Mitlewski 1992, 198-200; Pianchiche Triviño 2010, 11-13).

Asimismo, en el *Cuento del mono*, la familia del mono *washu* viste con ropas de cuero de culebra y bebe maíz cocinado (Barriga 1987, 127; Praet 2014, 67), (fig. 3.1). En las distintas versiones del cuento *El mono y el trueno* en cambio, los dos personajes participan en una competencia, además que el trueno bebe chicha fermentada y el mono aullador (*juyungu*) se ejercita corporalmente mientras conversa con las personas (Milton Quintero en Vittadello 1988b, 178; Añapa Cimarrón 2003, 229; Pianchiche Triviño 2010, 11-13), (fig. 3.2).

Por otra parte, siguiendo con la caracterización de la tipología de Carrasco (2013a), la mayoría de narraciones chachi con alloprimates también son *Mitos y narraciones cosmogónicas o fundacionales*, (tabla 3.1). Según eso, los monos son parte de historias como *La Creación del mundo y Cuando salió el primer dios*; que están asociadas con el origen del mundo, la naturaleza y la humanidad; así como también de relatos que aluden a la migración del pueblo chachi desde *Tutsá* y a los desencuentros con sus mayores rivales, las mismas que principalmente corresponden a las distintas versiones de *Los Chachilla y los Indios Bravos*.

Las narraciones cosmogónicas con los alloprimates también resaltan aspectos tradicionales de los Chachi. Así, en la versión del *Cuento del mono* de Praet (2014), el mono aullador debido a su fuerza y tamaño aparece como el gobernador o *Uñi*, la máxima autoridad del gobierno tradicional chachi. Otras costumbres del grupo que se sacan a relucir en las historias *Filmina: chichirri' cazador*, *Los Chachilla y los Indios Bravos* y *Come Cayapa* son la cestería, el shamanismo junto con su parafernalia, la cacería y la preparación de la carne de monte.

Resumiendo hasta aquí la caracterización de las historias chachi con los alloprimates, estas son esencialmente narraciones de la naturaleza y narraciones cosmogónicas o fundacionales, según las cuales se puede inducir que la relación entre los Chachi y los alloprimates se encuentra influenciada por los siguientes tres aspectos: la forma de ver o concebir el mundo influenciada en gran medida por el animismo, la interacción con la naturaleza que da lugar a un amplio conjunto de conocimientos ambientales y todas las prácticas tradicionales.

Lo anterior concuerda con la propuesta de Sponsel (1997, 144-145), quien se refirió a la etnoecología como una línea investigativa de la etnoprimatología; que está relacionada con el conocimiento ecológico, la cosmovisión y los usos asociados a los primates que son objeto de caza. Esto a su vez coincide con la propuesta de Toledo (1992), para quien la etnoecología de un determinado grupo social se analiza desde el complejo *kosmos-corpus-praxis*. En ese

sentido, la interfaz chachi-alloprimates se puede entender como una relación etnoecológica que se da por la interacción de estas tres dimensiones según se explica a continuación:

### **3.3. Interfaz chachi-alloprimates y el *kosmos***

El *kosmos* es la dimensión etnoecológica que hace alusión al sistema de creencias o cosmovisiones que son visualizadas por un grupo humano. Abarca el mundo de los espíritus, los mitos, las ideas de origen, las narraciones y las creencias; así como el simbolismo de los rituales y las prácticas shamánicas (Toledo 1992). El *kosmos* chachi tiene el particular de estar regido por el pensamiento animista, al cual ya me he referido en las líneas anteriores.

#### **3.3.1. El universo chachi: el hogar de numerosos espíritus**

Barrett (1925b, 355) describe al universo chachi como tres mundos planos, casi cuadrados y con dimensiones similares. Se trata de los mundos superior, inferior e intermedio que están sostenidos por la mano de un ser gigante y que pueden estar habitados o no por humanos y espíritus. Para el mismo autor, los espíritus del universo chachi son muy diversos tanto en forma como atributos, así como por la variedad de lugares y objetos en donde habitan.

Con base en la revisión de leyendas y otras fuentes secundarias, así como también de acuerdo con las entrevistas, se encontró que los alloprimates se encuentran relacionados con los espíritus que conforman el universo y el *kosmos* chachi. Uno de ellos es el espíritu de *Washu*<sup>14</sup> -el nombre de los monos araña en *Cha'pala-* y que por su relación con el incesto y el aborto es comparado con el demonio. Según el *kosmos* chachi, si una mujer aborta y el feto no es sepultado, este se convierte en un espíritu maligno que afecta sobre todo a los niños.

Quando las mujeres abortan siempre saben dejar en parte donde nadie camina. Ese convierte en *Washu* después al tiempo. Cuando ataca a las personas, los viejos y los niños se enferman. En ese caso como el síntoma da de vómito, diarrea y ganas de tomar mucha agua. Y cuando hace diarrea se debilita rápido y hasta los ojos se quedan bien al fondo. En este caso, solo los brujos pueden curar a ese *Nashuwa Kume*<sup>15</sup> [...].<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Otros nombres del espíritu del incesto y del aborto son: *Uuactu*, *Guactu*, *Huactu*, *Uwajtu* y *Nashuwa Kume* (Carrasco 1983, 156; Barriga 1987, 97; Medina 1997, 66; Añapa Cimarrón 2003, 145; Largo y Melchor 2013, 52; Añapa Chapiro 2018, 35; este estudio).

<sup>15</sup> *Kū'me* es cómo se denomina a una clase de espíritus peligrosos que viven en las montañas o en las pozas profundas de los ríos. Tienen la piel negra y su apariencia es como la de los seres humanos (Barrett 1925b, 373).

<sup>16</sup> Poblador chachi de 36 años. Entrevista realizada en la comunidad Calle Mansa el 13 de septiembre de 2020.

La relación entre el espíritu de *Washu* y el aborto parece estar basada en la similitud entre los embriones humanos y las crías de los monos según lo sugieren las siguientes narrativas tomadas de la etnografía de Carrasco (1983, 156-157): “Se hace *uuactu* cuando una persona malpare como mono chiquito”, “*Uuactu* es cuando una señora está encinta y resulta mal parida y bota el guagüito (aborto), entonces sale *uuactu*. Esto curan los brujos...”, (fig. 3.5).

**Figura 3.5. Representación de *Nashuwa Kume* o espíritu del incesto y el aborto**



Fuente: Largo y Melchor (2013, 125).

Otros espíritus relacionados con los alloprimates en el *kosmos* chachi son el trueno y el relámpago. Esto debido a que como ya se ha mencionado en la caracterización de las leyendas, el trueno y el mono aullador (*juyungu*) compiten para probar la fuerza de su sonido, una singularidad que a su vez se explica por las fuertes vocalizaciones de larga distancia que son el rasgo más característico de los monos aulladores (da Cunha et al. 2015, 337).

A continuación, se muestran las descripciones en español tomadas del trabajo original de Barrett (1925b, 360-362) para los espíritus del trueno y el relámpago, en las cuales ciertos rasgos asignados a dichos espíritus, se asemejan a los de los monos aulladores:

### **El trueno**

[...]. Se asegura que no tienen alas, y que pasan el tiempo sentados en la copa de un árbol en lo alto de las montañas. Son gigantes, fuertes y de grandes espaldas. Tienen uñas largas, tan fuertes como las rocas, y si algún brujo se encuentra alguna, la utilizará para curar enfermedades. Van vestidos de azul, al estilo de los Cayapas, con un gorro del mismo color, y sólo tienen pelo en sus brazos. Los truenos se producen cuando se irritan, ya que el trueno

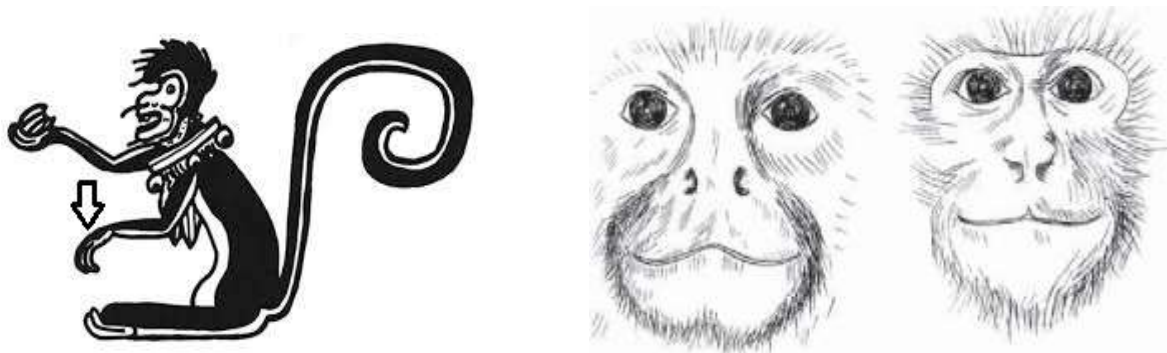
masculino habla en voz alta y gruñe. En la época de lluvias, es cuando se enfada más frecuentemente, pero su mujer nunca dice nada. Se cuenta que hasta la pasada generación, vivían en el río, pero luego se trasladaron a las montañas, de manera que ahora trueno menos en el territorio cayapa (Barrett 1994, 300-301).

### **El relámpago**

En la época seca, el trueno está contento y vive en paz, pero en la lluviosa se pone nervioso, y disgustado con el mundo en general, y va recorriendo el cielo, agitando sus alas rugiendo y moviendo la espada, lo que produce relámpagos. Con todo este ajeteo llega un momento en el que se cansa y su irritación disminuye, y durante el resto del año, sólo gruñe alguna vez, así que raras veces se ven relámpagos o se desatan tormentas (Barrett 1994, 302).

También podrían estar relacionados con los alloprimates, los gigantes masculinos *Aslaū'hmū* (Barrett 1925b, 371). Según la descripción de *Mitos y cultos del Reino de Quito* de Haro Alvear (1980, 364); dichos seres poseen dedos muy largos y narices platirrinas semejantes a las de los monos, (fig. 3.6). La misma descripción también es presentada por Barriga (1987, 88-89); sin embargo, es muy general y no define a ninguna especie de mono en particular.

**Figura 3.6.** Izq. Detalle de los dedos y manos largas de los monos araña en el diseño de una vasija Maya. Der. Fosas nasales platirrinas apuntando hacia afuera y fosas nasales catarrinas apuntando hacia abajo.



*Fuente:* Izq. Modificado de Baker (1992, 224) por la autora. Der. Rediseño de Ankel-Simons (2007) en Laska y Hernandez Salazar (2015, 606).

### **3.3.2. Mitos**

Un mito ampliamente conocido entre los Chachi refiere la transformación del mono araña en persona que se narra en el *Cuento del mono* (Barriga 1987, 127), (fig. 3.1). Por otra parte, los Indios Bravos, quienes son considerados una mezcla de mito y realidad en la cultura chachi (Barrett 1925b, 369; Carrasco 1983, 143), son relacionados con los alloprimates en una

mención del trabajo *Mitos y cultos del Reino de Quito* de Haro Alvear (1980) que dice: “los terribles Indios Bravos Wáshu (monos), feroces caníbales de la región de Esmeraldas [...]”.

Dicha información también es presentada por Barriga (1987, 104), quien además se refiere a los Indios Bravos como *washus*, *ūya'la* y “enemigos acérrimos de los Cayapas”. En contraste, en las distintas versiones de la narración *Los Chachilla* y *Los Indios Bravos*, los monos mantienen un encuentro con estos últimos mientras buscan a una mujer chachi que se escapó con sus varas mágicas, lo que haría suponer que son seres distintos, (tabla 3.1), (fig. 3.3).

### 3.3.3. Origen y creación de los monos

No existe un acontecimiento especial que explique el origen del universo en la cosmovisión de los Chachi, dado que para este grupo el universo siempre ha existido (Barrett 1925b, 356). No sucede lo mismo en lo que respecta a la creación humana ya que los Chachi antiguamente creían que la humanidad surgió gracias a un ser supremo (*Ti-Apat-ci*), un ser gigante que sostenía el mundo en la palma de su mano y que creó cinco parejas humanas para que poblaran la tierra (Haro Alvear 1980, 357). Añade Barrett (1925b, 352) que con el paso del tiempo estas ideas se mezclaron con concepciones religiosas que fueron tomadas del Génesis.

Así, según la narración *Creación del mundo*, a la hora de crear a los animales, Dios y el Demonio, crearon en primer lugar a los seres arbóricolas empezando por el mono capuchino o *shuri*. Según el mismo relato; los seres atractivos, coloridos y con sonidos armoniosos como los loros, fueron creados por Jesús; mientras que los animales como el zorro son obra del Diablo debido a su semejanza con el color oscuro (Robalino 2009, 26-27), (fig. 3.4). Según esta creencia chachi, los alloprimates entonces habrían sido creados por el Demonio.<sup>17</sup>

Por su parte, la leyenda *Cuando salió el primer dios* cuenta que los dioses *Engarc* y *Andang* dieron vida a los animales y a los Chachi a partir de dos filas de muñecos hechos de barro. *Engarc* habría reconocido las actitudes características de los diferentes animales en la primera fila de muñecos y los habría llamado de uno en uno para darles la identidad de un alimento en

---

<sup>17</sup> Las tres especies de alloprimates que habitan en la región del Cayapas presentan pelaje oscuro. La coloración del cuerpo en el mono aullador (*A. palliata*) “*juyungu*” es negra, excepto los flancos que pueden ser de color amarillo o marrón. En el caso del mono araña (*A. fusciceps*) “*washu*”, la coloración va de marrón a negra y la cabeza que también es negra presenta pelos de color marrón rojizo oscuro. Solo el mico capuchino de cara blanca (*C. capucinus*) “*shuri*” tiene la cabeza y la parte superior de los brazos de color blanco amarillento a diferencia del resto del cuerpo que es de coloración oscura (Tirira, de la Torre y Zapata-Ríos 2018b).

específico. Desde entonces los muñecos de barro abandonaron su forma animada y se convirtieron en los diferentes animales que son consumidos por los Chachi (Mitlewski 1992).

### 3.3.4. Creencias

Ya se ha dicho que en el cuento *El mono y el trueno*, el mono aullador (*juyungu*) compite con el trueno para probar la fuerza de sus vocalizaciones y esto se relaciona con una creencia chachi, según la cual cuando el mono aullador emite fuertes vocalizaciones es porque va a llover. Otra narración chachi habla de una pareja de esposos recién casados que se encuentra con un diablo que tiene forma de mono (Añapa y Gonzales de la Cruz 2006), lo cual recuerda que para los Chachi la aparición de los monos es una mala premonición y que un cazador no debe bajar la mirada o cerrar los ojos en el caso de verse con un mono araña (*washu*).<sup>18</sup>

Sí ha salido y asimismo otra vez por acá cerquita en las fincas. Como hay mono pues... cuando llueve pues grita, ¿no?"<sup>19</sup> He escuchado que las vocalizaciones son muy fuertes. Cuando subía a la canoa mi padre decía: "este mono tiene sed" y empezaba a llover.<sup>20</sup> Hablando sobre la creencia [...] cuando *washu* o *juyungu* cuando grita o aúlla, es porque va a llover o va a crecer el río. A veces amanece lloviendo cuando aúlla el mongón, *juyungu*.<sup>21</sup>

Cuando aparece un mono, un *shuri* u otro animal cerca de la casa, va a pasar algo o muere algún niño o algún viejo [...] Si aparecen monos cerca de la casa va a pasar algo y eso sucede. A veces dice que mueren los viejos o una mujer. Bueno... eso es lo que significa.<sup>22</sup>

Los Chachi además creen que los monos socializan al igual que ellos en los atardeceres soleados<sup>23</sup> y también piensan que los monos aulladores (*juyungus*) son lo suficientemente fuertes como para tomarle del cabello a una persona y llevársela por las ramas.<sup>24</sup> Por último, las mujeres chachi no pueden reírse al pelar un mono en el fogón por la creencia de que sus hijos podrían nacer incompletos o con los rasgos de ese mono (Añapa Cimarrón 2003, 155).

---

<sup>18</sup> Poblador chachi de 58 años de La Cooperativa. Entrevista por llamada de *WhatsApp* el 23 de abril de 2021.

<sup>19</sup> Poblador chachi de 32 años. Entrevista realizada en la comunidad Guadual.

<sup>20</sup> Pobladora de Chontaduro en conversación con la autora.

<sup>21</sup> Poblador chachi de 53 años. Entrevista realizada en la comunidad Agua Blanca el 2 de septiembre de 2020.

<sup>22</sup> Poblador chachi de 38 años. Entrevista realizada en la comunidad Estero Vicente el 29 de julio de 2020.

<sup>23</sup> Poblador chachi de 54 años. Entrevista realizada en la comunidad El Salvador el 2 de septiembre de 2020.

<sup>24</sup> Dirigente chachi de 53 años. Entrevista en videoconferencia por *Zoom* realizada el 4 de diciembre de 2020.



### 3.3.5. Ritos: ombligado o práctica de la ceniza

La siguiente narración sobre una ratoncita rememora una de las prácticas más importantes en la cultura chachi relacionada con el cuidado del ombligo en los recién nacidos:

Hace mucho tiempo el churín, este cuento de los más ancianos, cuando una mujer da a luz a los bebés, fue lo que enseñó de cómo cuidar a los niños recién nacidos para que seque bien el ombligo. La mujer *paku'lala* ayudaba a cuidar el ombligo cuando las mujeres chachi no sabían [...]. Entonces las mujeres chachis aprendieron de esta mujer, [...], de una ratoncita.<sup>25</sup>

La ombligada o práctica de la ceniza consiste en colocar en el ombligo de los recién nacidos y tras el desprendimiento del cordón umbilical, ceniza proveniente de distintos materiales del medio; los mismos que pueden ser hojas, corteza de árboles y piedras, o las diferentes partes del cuerpo de los animales (pelo, huesos, garras, sebos entre otros). El tipo de ceniza se elige según las cualidades del animal o elemento del medio, que los padres esperan se transmitan al recién nacido (Capena 2013, 47 y 93; Sannicolás y Cevallos 2013, 104). De acuerdo con el animismo, esta práctica se explicaría por la agencia transformadora que poseen los materiales o las sustancias de las que están constituidos los distintos entes (Fausto 2022, 18).

Los entrevistados hablaron del ombligado con desconfianza y aunque no admitieron el uso de la ceniza proveniente de los monos, insinuaron que tener su agilidad es muy necesario para sobrevivir en el bosque. Aunado según las fuentes, se señala que el nacimiento de un varón en las familias chachi, se celebra con uno o dos disparos para resaltar su masculinidad y augurar que el niño se convierta en cazador (Capena 2013, 93; Sannicolás y Cevallos 2013, 103).

[...]. Los Chachis acostumbran a los varones, a los hijos, al momento de cortar el cordón umbilical; al momento que se está secando el pedazo de cordón umbilical le saben aplicar manteca de animales o si no también la ceniza sea del pelo o de las uñas, de alguna parte que ellos consideren que el niño de mayor tenga habilidades, fuerza y fortaleza del animal que sea de su preferencia. Entonces así, [...], si el padre quisiera que su hijo sea siempre sea atractivo para la chica, opta por cazar un pajarito de colores [...]. [...] le ponen en el ombligo el polvo del guayacán que es un árbol fuerte e invencible para que el chico de joven, de adulto sea invencible, tenga fuerza suficiente y no sea fácil de dominar. [...]. Entonces hay esas creencias, en el mono poco he escuchado pero seguramente a alguien le debe gustar que su

---

<sup>25</sup> Pobladora chachi de 50 años. Entrevista realizada en Corriente Grande el 8 de septiembre de 2020.

hijo sea bastante hábil en cuanto a moverse en las ramas, los árboles... porque la vida cotidiana de los Chachis es justamente una permanente relación con el bosque [...] andan sobre los árboles. Si un árbol está caído [...] por ahí se trepan [...]. Siempre, siempre, a diario. Uno a diario está subiéndose, trepándose y bajándose del árbol. [...].<sup>26</sup>

Puede ser verdad, como los *washu* tienen fuerza, o sea son como terribles en la montaña, han de tener esa fuerza, ese equilibrio que tienen para caminar en los árboles, entonces ha de ser bueno para los niños [...].<sup>27</sup>

### 3.3.6. Simbolismo en las esferas material e inmaterial del shamanismo

En la cultura chachi, el mono aullador (*juyungu*) es considerado un shamán o *miruku*. Esto por la creencia de que cuando un mono aullador emite sus fuertes vocalizaciones es porque se encuentra en medio de una sesión de curación con algún miembro de la tropa, de la misma manera que un *miruku* chachi lo hace con sus pacientes humanos.<sup>28</sup> El *miruku* además se relaciona con los monos en el mundo onírico según se detalla en la siguiente narrativa:

Las personas anteriormente se transformaban en diferentes animales, en este momento yo no tengo ese poder, pero sí puedo curar pacientes. [...] Una planta que se llama *pinde*<sup>29</sup> ayuda a aclarar la vista. Sí puedo ver a los animales, por eso cuando quiero amansar para llamar cerca de la finca yo lo hago. [...] Si sueño con los monos es porque voy a coger o encontrar.<sup>30</sup>

Por otro lado, la narración *Los Chachilla y los Indios Bravos* (Robalino 2009) cuenta que la mujer chachi que se refugió en un árbol huyendo de quienes son considerados los mayores rivales de su pueblo, utilizaba una vara mágica o *tsuta* que les sustrajo, para ahuyentar a los monos que la molestaban mientras estaba escondida, (fig. 3.3). Según el relato, una vez que estuvo a salvo, la mujer entregó la *tsuta* a los *mirukus*, con la cual aprendieron los poderes de los Indios Bravos y que utilizaron posteriormente para liberarse de los mismos.

Las varas o bastones de madera (*tsuta*) son entonces parte de la mesa y parafernalia del *miruku*, y pueden tener forma de flecha o de figuras antropomorfas y zoomorfas en su parte

---

<sup>26</sup> Dirigente chachi de 53 años. Entrevista en videoconferencia por Zoom realizada el 4 de diciembre de 2020.

<sup>27</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de WhatsApp realizada el 23 de noviembre de 2020.

<sup>28</sup> Poblador chachi de 58 años de La Cooperativa. Entrevista por llamada de WhatsApp el 22 de abril de 2021.

<sup>29</sup> Preparación alucinógena hecha con la liana malpigiácea *Banisteriopsis caapi* y otras plantas de efectos psicoactivos. En kichwa es conocida como ayahuasca (Barfod y Kvist 1996, 24).

<sup>30</sup> *Miruku* de 83 años. Entrevista realizada en la comunidad El Salvador el 31 de agosto de 2020.

superior (Añapa de la Cruz y Estupiñan 2013, 77). Barfod y Kvist (1996) documentaron en 1983, un bastón con el mango tallado en forma de mono durante una ceremonia de curación nocturna en la comunidad chachi Zapallo Grande, el cual habría sido propiedad del shamán emberá Marítimo que gozaba de mucho prestigio entre los Chachi, (fig. 3.7).

No se sabe con certeza a qué especie de primate representaba la figura del bastón reportado por Barfod y Kvist (1996, 30); sin embargo, uno de los autores me comentó que se trataba de un grabado muy sencillo.<sup>31</sup> También es probable que se trate de una figura humana por la similitud entre las personas y los monos (ver bastones en Steward 1948), (fig. 3.7).

Los bastones y la parafernalia de los *mirukus* contienen principios espirituales tutelares de ayuda que son mejor conocidos por los Chachi como artes o valientes y que sanan a los enfermos (Barfod y Kvist 1996, 30; Añapa de la Cruz y Estupiñan 2013, 77). A propósito, existen bastones emberá tallados con figuras humanas que llevan sujetos a la cabeza un mono aullador, el cual representa el estado de estar enfermo a causa de un espíritu invisible, cuyo modo de existencia es similar a la de este mono (Machado Caicedo 2011; Kondo 2015).

**Figura 3.7.** Izq. Parafernalia y mesa de un *miruku* de la comunidad El Salvador. Centro. “Marítimo”, shamán emberá con un bastón tallado en madera, 1983. Der. Modelos de bastones de madera emberá.



Fuente: Izq. colaboradores chachi. Centro. Barfod y Kvist (1996, 38). Der. zenakrusick.com

<sup>31</sup> Anders Baford, correo electrónico a la autora el 26 de febrero de 2021.

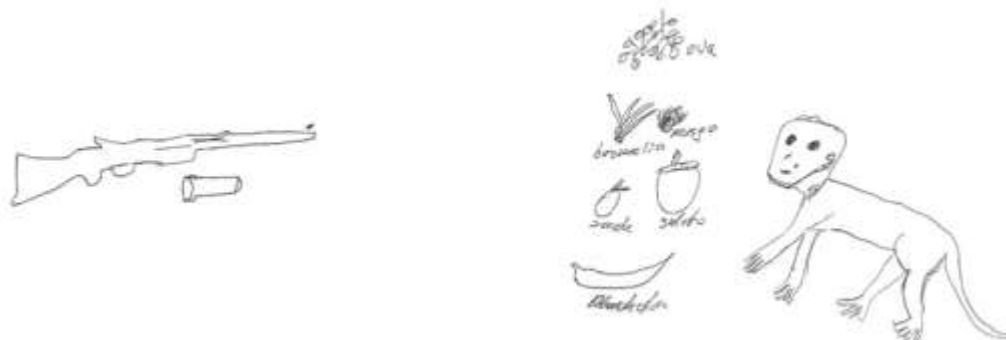
### 3.4. Interfaz chachi-alloprimates y el *corpus*

La dimensión etnoecológica del *corpus* comprende el repertorio completo de conocimientos ambientales o sistemas cognitivos, sin los cuales no sería posible el uso de los recursos (Toledo 1992). Así, la leyenda *Filmina: chichirri' cazador* y otras narraciones chachi de la naturaleza que hablan de las lianas y las malezas del entorno; así como de las copas y las ramas de los árboles por donde se mueven los monos, simbolizan lo que Carrasco (2013a, 297) llama la “capacidad clasificatoria y de conocimientos biológicos-botánicos”, la cual es adquirida por los Chachi durante la caza y otras prácticas asociadas con el uso de los recursos.

Lo anterior se evidenció en las entrevistas y los dibujos hechos por algunos pobladores, (figs. 3.8 y 3.9), los cuales resaltan el *corpus* chachi respecto a la ecología de los alloprimates que se resume en la tabla 3.2. Los Chachi también proveyeron amplia información sobre la biología y etología de los alloprimates, que aunque no se ahonda en este estudio, corresponde a lo que el conocimiento científico reconoce en conjunto con los aspectos ecológicos, como la historia natural de las especies (Tirira, de la Torre y Zapata-Ríos 2018b, 21).

El *corpus* además refleja la importancia de los alloprimates en el proceso de regeneración de plantas en el bosque, pues los Chachi saben de su alimentación basada en frutales localmente llamados “pepas” y la dispersión de semillas a través de los excrementos. Para Carrasco (2013a, 296), esto sería el continuo reciclaje vital expresado en las narraciones chachi, según el cual plantas y animales renuevan la tierra haciendo posible su existencia. Por último, el *corpus* señala que tanto los Chachi como los alloprimates dependen equilibradamente de los mismos recursos del entorno, un hecho que en las narraciones chachi alude a que la naturaleza representa un objeto de relación basada en el respeto (Carrasco 2013a, 296), (tabla 3.2).

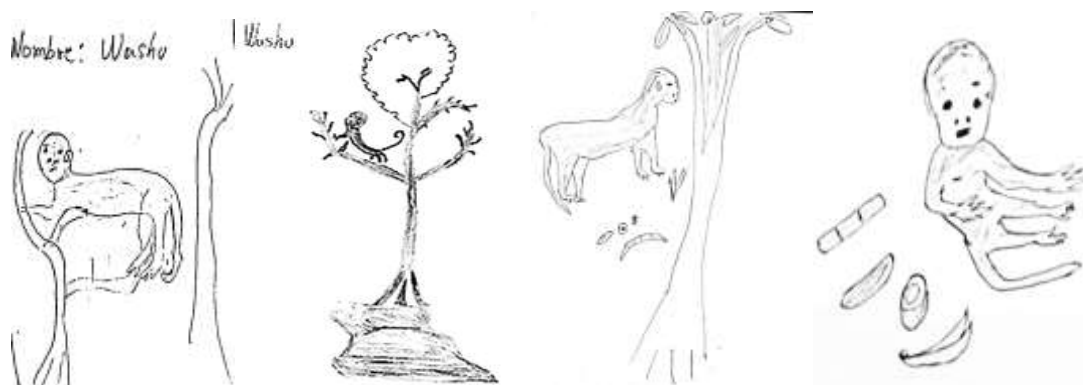
**Figura 3.8. Relación *corpus-praxis* en la cacería de alloprimates**



Fuente: Poblador chachi de La Cooperativa.

*Washu* es color negro, la cabeza es medio rojizo, medio peluzo y la cola larga. Tiene uñas largas como de los humanos. *Washu* anda en grupo de cinco, a veces quince, a veces treinta. Una vez se encontró treinta. En parte Gualpí encontramos un grupo grande y otros grupos pequeños. Grupo grande son un poco pequeño tamaño los monos. El grupo pequeño son más grandes el tamaño del cuerpo [...]. Donde vive la gente no se acerca mucho porque tratan de estar en la loma, en partes barranco donde la gente no se puede acercar mucho. Viven escondidos en los barrancos. [...]. Anda lejos en busca de alimentos; pepa de sande, chapil, chapinillo, fruta de palmito, uva de monte, guaba de monte. Esos son los que se alimenta *washu*. Comen toda clase de fruta. Son como personas. Buscan en todos los lados alimento, en los barrancos. [...]. En tiempos de cosecha también comen algunos musgos y plantas, piña de las plantas tiernas. En verano llegan hasta el río, toman agua en la boca. En invierno toman agua en las hojas y también en los musgos, planta de piña, pero en verano bajan al suelo a buscar y tomar agua. Una vez yo vi un árbol con bastante liana de bejuco. En ese árbol había bastante fruta de ese bejuco. Ahí había bastante mono. Estaban comiendo de esa fruta. Ahí cogí una del suelo y probé también de ese árbol. También hay un árbol llamado “salero”, agarraban y botaban. No sabía por qué botaban esa fruta. Simplemente arrancaban y botaban frutos del salero. Una vez también vi cuando iba de cacería con mi finado papá, los monos siguieron, entonces como son bastantes monos, le echaron al papá en el hombro la caca, pero era como de los humanos, dentro de ella había bastantes semillas de guaba y otras semillas pequeñas. [...] a veces no mastican semilla, solo tragan, después le echan caca y dentro de eso crecen plantas [...].<sup>32</sup> A veces gritan cuando ven a las personas como no conocen. Desde ahí gritan, arrancan las ramas secas y empiezan a botar, y sacuden a las ramas. Solamente *washu* pone un hijo, por eso no crecen o sea no aumentan rápido los *washu*.<sup>33</sup>

**Figura 3.9. Representaciones de los hábitos arborícolas y la alimentación frugívora del mono *washu***



*Fuente:* Pobladores chachi de las comunidades Gualpi, Cóndor y Corriente Grande.

<sup>32</sup> Resaltado intencionalmente por la autora para recalcar el *corpus* de la función ecológica de los alloprimates.

<sup>33</sup> Poblador chachi de 57 años. Entrevista realizada en la comunidad La Cooperativa el 7 de septiembre de 2020.

**Tabla 3.2. Conocimiento o *corpus* etnobotánico en la etnoprimitología chachi**

Nombre en español	Nombre en Cha' palaa	Hábito	Uso alloprimates	Alloprimate	Uso chachi
Caimito de monte	<i>Ajcuinchi, Ajcuña</i>	Árbol	Alimento (Fruta)	Monos, juyungu, shuri.	Alimento
Carrá	<i>Pa'chi</i>	Árbol	Uso de hábitat	Monos	Canoa, candela, leña, madera, construcción.
Chalviande	-	Árbol	Alimento (Fruta)	Monos, juyungu.	-
Chanul	<i>Mutyuichi</i>	Árbol	Alimento (Fruta) Uso de hábitat (bebedero de agua)	Monos, washu.	Artesanía, madera, madera construcción.
Chapil	<i>Culaapuchi</i>	Árbol	Alimento (Fruta)	Washu	-
Chapinillo	-	Árbol	Alimento	Washu	-
Copal	<i>Cupala</i>	Árbol	Uso de hábitat	Monos	-
Guaba de monte (machetón)	<i>Mashte pa'shiichi</i>	Árbol	Alimento (Fruta)	Monos	-
Guabillo	-	Árbol	Alimento (Fruta)	Washu	-
Guabo de monte	<i>Shiichi</i>	Árbol	Alimento (Fruta)	Monos, washu, shuri	Alimento, leña.
Guadaripo	<i>Tyuchi</i>	Árbol	Alimento (Fruta) Uso de hábitat	Monos	Batea, canoa, madera.
Gualte	-	Palma	Alimento (Fruta madura, inmadura)	Monos	Alimento, madera, piso
Guayacán	<i>Huayacanchi</i>	Árbol	Alimento (Fruta) Uso de hábitat	Washu	Alimento, artesanía, madera, madera construcción.
Jigua	<i>Ñinchi</i>	Árbol	Alimento (Fruta)	Monos	Canoa
Limón	<i>Lemuchi</i>	Árbol	Alimento (Fruta)	Washu	-
Machare	-	Árbol	Uso de hábitat	Monos	-
Madroña silvestre	<i>Chipijchi</i>	Árbol	Alimento (Fruta)	Monos	Alimento
Mascarey	<i>Maskariichi</i>	Árbol	Alimento (Fruta)	Monos	Artesanía, canoa, madera construcción.
Matapalo	<i>Bu'machi, Biichi</i>	Matapalo	Alimento (Fruta) Uso de hábitat	Monos, juyungu	Madera
Pacora	<i>Acara'chi</i>	Árbol	Uso de hábitat	Monos	Madera
Palmito	-	Palmito	Alimento (Fruta)	Washu	-
Pambil	<i>Bunchi, Buhua</i>	Palma	Alimento (Fruta madura) Uso de hábitat (agua)	Monos	Alimento, madera piso.
Pulgande	<i>Tsu'la, Tsujlachi</i>	Árbol	Alimento (Fruta)	Monos	Batea, canoa, madera, construcción.
Salero	<i>Tyayuchi</i>	Árbol	Alimento (Fruta)	Monos	Alimento, recipiente para la sal.
Sande	<i>Ju'chi</i>	Árbol	Alimento (Fruta)	Mono, washu	Alimento, canoa, leña, madera, medicinal (látex para la gastritis).
Uva de monte	<i>Llapijchi</i>	Árbol	Alimento (Fruta)	Monos, washu	Alimento

*Fuente:* Elaborado por la autora con la información del trabajo de campo, proporcionada por pobladores chachi de las comunidades Cónдор, El Salvador, La Cooperativa, Corriente Grande, Loma Linda y Guadual.

### 3.5. Interfaz chachi-alloprimates y la *praxis*

La *praxis* es la dimensión etnoecológica que hace referencia al “conjunto de prácticas productivas, incluyendo los diferentes usos y manejos de los recursos” (Toledo 1992). Según eso, a continuación se presentan las prácticas de la interfaz chachi-alloprimates concernientes a la cultura material, la cacería de subsistencia, la medicina tradicional y el mascotismo.

#### 3.5.1. Cultura material

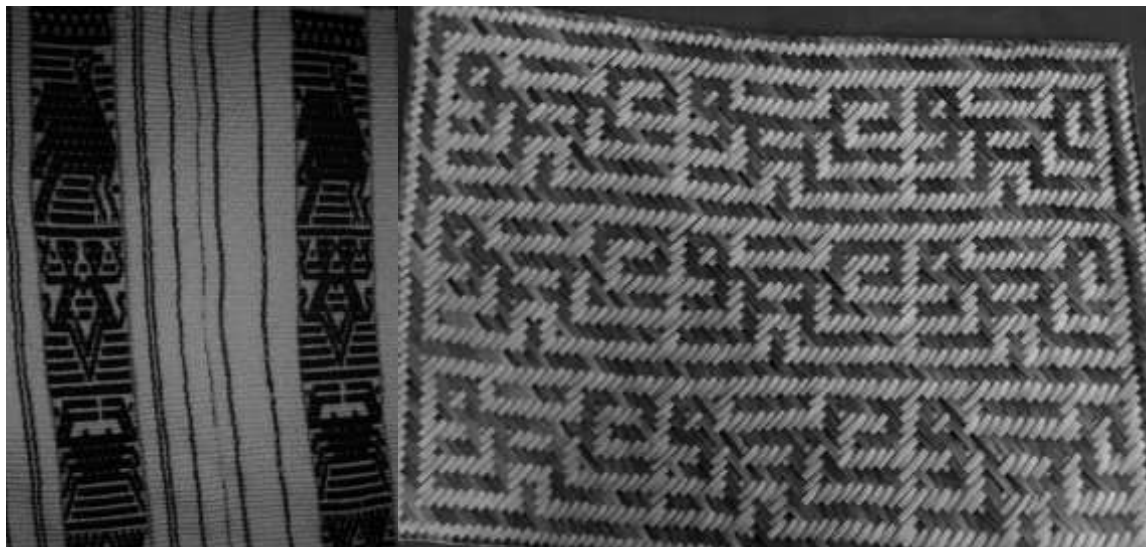
Al final de la narración *El cuento del mono*, la mujer chachi que se casa con el *washu* convertido en humano, lleva a la casa de su papá una canasta donde guarda ropa que es elaborada con la piel de culebra. El cuento *Come Cayapa* en cambio habla de un chachi que fallece, cuyos restos ahumados que son confundidos con carne de mono, se transportan en canastas tejidas de *piquigua*. Ambas historias recuerdan la tradición de elaborar objetos de cestería con fibras vegetales o la confección de textiles de algodón y lana por las mujeres chachi desde que son niñas, los cuales se decoran con distintos diseños que pueden tener la forma del mono araña y del mono capuchino (Einzmann 1985; Añapa Pianchiche 2018), (figs. 3.10 y 3.11). Los diseños son decorativos y no existe un significado simbólico (Barrett 1925a, 71). Expresan más bien la cultura e identidad del pueblo chachi aparte de la relación con los seres del entorno, de ahí que los diseños de los alloprimates representan la fauna silvestre de la selva y su domesticación a través del cuidado de mascotas según Añapa Pianchiche (2018).

Figura 3.10. Diseños de monos en la textilería chachi y faja o *chunbi*



Fuente: Izq. Láminas CXXIII, CXXIV y CXXV (Barrett 1925b). Der. *Diccionario de la lengua chachi* (Tapuyo Pianchiche 2009).

**Figura 3.11. Textil de Zapallo Grande e individual de mesa tejido en rampira con diseños de monos**



Fuente: colaboradores chachi.

Las demás prácticas concernientes a la cultura material y de las que se supo principalmente en las fuentes secundarias, parecen haberse perdido o mantenerse solo en casos esporádicos. Según eso, los Chachi elaboraban muñecos de madera con formas humanas que representaban a ellos mismos y a los animales del medio como el mono araña y el mono capuchino, los cuales no tenían un significado y se usaban como juguete para los niños (Barrett 1925a, 43; Carrasco 1983, 85; Einzmann 1985, 71; Medina 1997, 49; Añapa Cimarrón 2003, 82), (fig. 3.12). Únicamente, en un trabajo audiovisual con los Chachi de La Ceiba, pude apreciar a una niña que sostiene uno de estos muñecos mientras se mece en una hamaca (Cuichán 2011).

Por otra parte, las calabazas eran utensilios elaborados a partir de dos tipos de frutos de forma globosa y elipsoidal de la especie *Crescentia cujete* (Bignoniaceae). En ellos se almacenaban objetos y líquidos, y con la ayuda de un machete o cuchillo sobre su superficie, se hacían incisiones pequeñas en forma de distintas figuras geométricas, humanas y animales que podían ser los monos<sup>34</sup> (Barrett 1925a, b; Baford y Kvist 1996), (figs. 3.12). Según Barrett (1925a, 71), el significado de los diseños en la calabazas era solo decorativo; mientras que para Haro Alvear (1980, 356) se trataban de un vestigio del culto tradicional a los animales.

---

<sup>34</sup> Santiana y Carlucci (1962, 669) documentaron en una visita a la región del Cayapas en 1962, la realización de tatuajes corporales en los Chachi con base en una mezcla de hollín y limón, los cuales habrían tenido los mismos diseños de la decoración de las calabazas señalados por Barrett (1925a, Lámina LXXXVI), (fig. 3.12). De ser así, es muy probable que los Chachi hayan sabido llevar tatuajes corporales con diseños de los monos.



Los Chachi también utilizaban los frutos de la familia Lecythidaceae, localmente llamados “ollas o saleros de mono”, para almacenar agua y sal,<sup>35</sup> (fig. 3.12). También empleaban la piel de los monos para forrar la parte superior del *cununo*, un instrumento de percusión que toma ese nombre por su forma de cono (Einzmann 1985, 70; Ullauri V. 2003, 63). Por último, la preservación de cráneos de mono araña (*washu*) y otros animales podría mantenerse hasta hoy, (fig. 3.12). Se reportó un caso aparentemente inusual de una señora que aseguraba el soporte donde tejía canastas de *piquigua* y *chaldé* con el hueso del brazo de un mono araña.<sup>36</sup>

**Figura 3.12. Sup. Izq. Tallas de madera. Sup. Der. Calabaza y anillo de cestería. Izq. Centro. Olla de mono, *Lecythis*. Inf. Izq. Cráneos de saíno. Inf. Der. Diseños de los utensilios de calabaza. Mono en un recuadro.**



*Fuente:* Sup. Izq. Lámina LXXXIV (Barrett 1925a). Sup. Der. Barrett (1925a, 170). Izq. Centro. swisscontact.org. Inf. Izq. Autora. Inf. Der. Lámina LXXXVI (Barrett 1925a).

<sup>35</sup> Poblador chachi de 80 años. Entrevista en la comunidad Loma Linda realizada el 7 de septiembre de 2020.

<sup>36</sup> Poblador chachi de 36 años. Entrevista en la comunidad Cóndor realizada el 7 de septiembre de 2020.

### 3.5.2. Cacería: subsistencia, celebraciones-mingas, tabúes y creencias

La narración *Cuando salió el primer dios* cuenta que los animales, entre ellos los monos aulladores y los monos araña, fueron creados para que sean el alimento de los Chachi (Mitlewski 1992). Por otra parte, son muchas las narraciones del grupo como las que se muestran en la tabla 3.3, que no necesariamente se refieren a los allopriates, pero que hablan de la cacería, lo cual deja ver la importancia de esta práctica. Según los entrevistados, la cacería provee alimento y sustento a las familias, aunque también se realiza para el consumo en celebraciones y mingas comunitarias, además que existen casos de cacería oportunista.

**Tabla 3.3. Narraciones chachi referentes a la práctica de cacería y otros aspectos relacionados**

<i>El jaguar y el hombre</i> <sup>1</sup>	Encuentro entre un cazador y un jaguar lastimado.
<i>El jaguar, el guatín y el sapo</i> <sup>1</sup>	Secar carne.
<i>El sapo y la culebra</i> <sup>1</sup>	Secar carne.
<i>Descripción de la caza</i> <sup>2</sup>	Cacería con escopeta, fulminante y municiones. Costumbre de esconder las presas en el estero.
<i>Filmina: chichirri' cazador</i> <sup>2*</sup>	Cacería con escopeta. Monos que escapan.
<i>Un tigre se espinó la mano</i> <sup>3</sup>	Abundancia de animales de caza en el pasado.
<i>Un hombre comía mucho</i> <sup>3</sup>	Cacería con trampas. Atizar el fogón.
<i>Madrastra mezquina</i> <sup>3</sup>	Padre que lleva a sus hijos de cacería.
<i>El venado al convertirse en persona se casó</i> <sup>3</sup>	Armas y trampas de cacería.
<i>Fueron a la cacería: el tigre, el guatín y el sapo</i> <sup>3</sup>	Ahumar la carne.
<i>Voy para comer a los dos</i> <sup>3</sup>	Deseo por comer carne de monte. Dejar las presas colgadas en los árboles. Cacería con escopeta.
<i>Inecita</i> <sup>3</sup>	Un hombre que llega alegre después de cazar.
<i>Un chachi se casó con la mujer Tunda</i> <sup>4</sup>	Carne ahumada.
<i>La Tunda se casa con un chachi</i> <sup>4</sup>	Cacería de guatusas, perdices y guantas.
<i>Fantasma de plátano largo</i> <sup>4</sup>	Cacería cerca de la casa por la abundancia de presas en tiempos pasados.
<i>El trueno</i> <sup>4</sup>	Cacería de animales guiada por los frutos de pambil.
<i>El espíritu malo de la selva</i> <sup>4</sup>	Encuentro con el espíritu de <i>Jeengume</i> durante la cacería.
<i>Un chachi se transforma en tatabra</i> <sup>4</sup>	Cacería de tatabras. Preparación de la carne de monte por las mujeres chachi.
<i>La exterminación de los Indios Bravos</i> <sup>4</sup>	Abundancia de presas en tiempos antiguos.
<i>La creación de los centros ceremonial es de los Chachilla</i> <sup>4</sup>	Abundancia de presas en tiempos antiguos.
<i>Pakji Unduu: los Chachilla convertidos en espíritu de la selva</i> <sup>4,*</sup>	Abundancia de presas en tiempos antiguos. Convivencia cercana entre los monos y las personas.
<i>El cazador chachi con una Tunda</i> <sup>5</sup>	Encuentro entre un cazador y el espíritu de Tunda. Cacería con escopeta.
<i>El cazador ambicioso</i> <sup>5</sup>	Cacería con escopeta. Castigo a un cazador.
<i>El diablo con la joven chachi</i> <sup>5</sup>	Un padre que sale de cacería.
<i>El tigre y el armadillo</i> <sup>5</sup>	Carne ahumada.
<i>Un hombre que le gusta la fiesta tradicional</i> <sup>5</sup>	Cacería para las celebraciones.
<i>Lucha con los Indios Bravos</i> <sup>6</sup>	Carne ahumada.
<i>La caminata de Punta de Venado</i> <sup>6</sup>	Cacería con cerbatana.
<i>Come Cayapa</i> <sup>7,*</sup>	Preparación de la carne de monte. Carne ahumada.
	Elaboración de encocado con carne de mono.

*Fuente:* Elaborado por la autora a partir de <sup>1</sup>Ministerio de Educación y Cultura (1978), <sup>2</sup>Vittadello (1988b), <sup>3</sup>Añapa Cimarrón (2003), <sup>4</sup>Robalino (2009), <sup>5</sup>Pianchiche Triviño (2010), <sup>6</sup>Carrasco (2013b) y <sup>7</sup>Ramírez et al. (2018). \*Leyendas con allopriates.

Los Chachi pueden cazar y consumir a todos los aloprimates que habitan en la región del Cayapas, incluyendo la especie más pequeña que es el mono capuchino (*shuri*), el cual aunque no es la presa preferida de los cazadores ya que por su tamaño no recompensa la inversión del cartucho, es además un animal difícil de capturar por su comportamiento ágil. Así pues, uno de los entrevistados comentó: “*Shuri*... ese no lo mata... pero también pensaría en comer si le disparo”,<sup>37</sup> lo cual da cuenta de que para los cazadores no existen restricciones.

En lo que refiere al mono araña (*washu*), este es muy probablemente el aloprimate más cazado por los Chachi debido a su comportamiento y palatabilidad; mientras que los monos aulladores (*juyungu*) parecen ser menos cazados en virtud de algunos aspectos relacionados con su comportamiento sedentario y la preferencia por los árboles más altos. Por otro lado, algunos entrevistados sostuvieron que existen más monos araña y por eso su cacería es más frecuente, lo cual es similar a lo reportado por Añapa de la Cruz y Cimarrón (2013, 101).

Estas fueron algunas de las narrativas de los entrevistados con respecto a la cacería:

Quando sienten atacados los monos arrancan las ramas secas, botan a las personas y hasta echan orines o excrementos para que no acerque pero asimismo el hombre acerca para disparar. Mono es más fácil que cazar que el mico.<sup>38</sup>

Depende de la altura. Ese *juyungu* es durísimo. No cae con los disparos. Por eso no lo matan, Sí. *Juyungu* sí... pero para encontrar mono de monte, a veces si no le da el sol, no sale el mono. Si no sale el sol, o sea medio oscurito no encuentra.<sup>39</sup>

*Washu* es porque es un poco fácil para capturar o para matar, pero *juyungu*... [...] siempre busca lugar estratégico [...]. Los *washus* siempre van donde quieren, caminan en parte baja, parte alta, van corriendo, caen en más árboles pequeños y es fácil capturar. En cambio, el *juyungu*, siempre cuando queda en una copa de un árbol de una altura de treinta a veinticinco metros, no se mueve. Mientras que no le disparan, no se mueve y queda ahí hasta que se cansan las personas. Por eso, es difícil matar frecuentemente al *juyungu*. Esa es la cosa. [...]. Claro, más que *juyungu* y *shuri*. Y por el tamaño también al *shuri* dejamos a un lado porque la mayoría de los cazadores siempre pensamos en un animal que puede garantizar por el trabajo

---

<sup>37</sup> Cazador chachi. Entrevista realizada en la comunidad Estero Vicente.

<sup>38</sup> Poblador chachi de 67 años. Entrevista realizada en la comunidad Cóndor el 28 de julio de 2020.

<sup>39</sup> Cazador chachi. Entrevista realizada en la comunidad Corriente Seco.

y por los cartuchos, por las municiones. Entonces, si matamos *shuri* comparando con un *washu*, no tiene caso. [...]. Es muy pequeño el *shuri*. [...] A veces vemos que van caminando *shuris* y apenas ven a las personas, van corriendo, pero como que tienen alas. Brincan a otra rama de cinco metros de distancia. Pueden brincar y trepar. Así, seguidamente van alejando a la gente. Es por eso que casi no matamos *shuri* [...].<sup>40</sup>

“La carne de mono utilizamos para la minga. Con más frecuencia es el *washu*. Él mata tres monos al año.”, “Buscamos *washu* cuando hacemos minga... fiesta... para dar a los invitados. [...]. Menos *mico* porque *mico* es más pequeño y *juyungu* también... bueno son muy pocos por eso casi no matamos ese *juyungu* [...] y la facilidad da más *washu*”<sup>41</sup>

Los entrevistados además comentaron que si la jornada de cacería es exitosa, se ata el pie del mono muerto con una de sus manos y se lo lleva en el hombro como si fuera una mochila. Al llegar a la casa se lo coloca en el fogón para que sea preparado por la mujer, quien procede a retirar el pelo con la ayuda de un machete, lo cual es conocido localmente como “pelar el mono”. Después se baja al río para lavar y sacar las vísceras, y se desmenuza la carne para colocarla en una olla con agua hirviendo. Se agrega agua las veces que sean necesarias hasta ablandar la carne que debido a su consistencia dura debe cocinarse por más de dos horas.

Los Chachi también ahúman la carne de monte para conservarla por más tiempo y consumen todas las partes del cuerpo de los monos, incluyendo la cola y las vísceras, que como en el caso de los intestinos se cortan en pedazos pequeños para preparar “guatita”. Los únicos tabúes alimentarios aplicarían a los órganos sexuales y la sangre de cualquier animal además de la carne de serpiente.<sup>42, 43</sup> De acuerdo con el *kosmos* chachi, estos reptiles son la morada de “espíritus particularmente malévolos y potentes” y es por eso que el grupo posee un amplio conocimiento de las plantas con que pueden tratar sus mordeduras (Barfod y Kvist 1996, 20).

En cuanto a la restricción de consumir los órganos sexuales de las presas, que también aplica a los monos, esta podría tener relación con la parafernalia del *miruku*, de la que son parte ciertas piedras y las varitas o *tsuta*, que alojan a los espíritus causantes de enfermedades de acuerdo

---

<sup>40</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de *WhatsApp* realizada el 23 de noviembre de 2020.

<sup>41</sup> Pobladores chachi de 41 y 40 años. Entrevistas realizadas en la comunidad Cóndor el 22 de agosto y el 2 de septiembre de 2020.

<sup>42</sup> Pobladores y cazadores chachi. Entrevistas realizadas en las comunidades Cóndor, Gualpí y La Cooperativa entre el 28 de julio y el 7 de septiembre de 2020.

<sup>43</sup> Ver Gregorio.k (2015b).

con el *kosmos* chachi, y que según una leyenda provendrían de la transformación de los testículos y la cola de una zarigüeya que se convirtió en el primer *miruku* para curar a los enfermos (Praet 2014, 97-98). La prohibición de ingerir sangre en cambio podría deberse a que su rastro más mínimo, es “un indicador de agencia transformadora” para algunos pueblos como los de la Amazonía, quienes por ese motivo cocinan demasiado la carne (Fausto 2022, 18).

Con ello también se explicaría por qué los Chachi cocinan la carne de los monos por varias horas y el cuidado con qué las mujeres lavan su carne y vísceras en el río, pues además creen que en los mamíferos residen espíritus malignos causantes de enfermedades fatales (Barrett 1925b, 344). Aparentemente, tampoco existirían tabúes alimentarios femeninos con respecto a la carne de mono y en general de la carne de monte como sucede en otros pueblos amerindios.<sup>44</sup> No obstante, Barrett (1925b, 317) y Altschuler (1964, 43) mencionan que tras el parto, la mujer chachi quedaba privada de comer carne pero sin especificar de qué tipo.

Lo que sí se sabe es que los cazadores chachi son alentados a comer carne de mono para que puedan desarrollar sus mismas habilidades relacionadas con la destreza para poder trepar y subir a los árboles en el bosque.<sup>45</sup> Esto se explicaría por la capacidad de agencia transformadora ya referida en la práctica del ombligado o de la ceniza, misma que se alude a la capacidad de transformación que poseen los materiales o las sustancias de las que están constituidos los distintos entes (Fausto 2022, 18) y que en este caso serían los alloprimates.

La capacidad de agencia transformadora también podría sustentar las prácticas de medicina tradicional relacionadas con los alloprimates. De acuerdo con un entrevistado, las mujeres que van a dar a luz consumen la grasa del mono araña (*washu*) mezclada con alguna bebida para no tener complicaciones,<sup>46</sup> lo cual concuerda con lo documentado por Morelos-Juárez (2015, 74), quien además reportó que la grasa del mono araña alivia el reumatismo. La misma autora también menciona que la carne y la grasa del mono aullador (*juyungu*) se usan para proveer fuerza en el desarrollo de los niños en la comunidad chachi de Chontaduro.

---

<sup>44</sup> Pobladoras chachi de 60 y 54 años. Entrevistas realizadas en las comunidades Gualpí y Zapallo Grande el 10 de agosto y el 2 de septiembre de 2020.

<sup>45</sup> Poblador chachi de 58 años de La Cooperativa. Entrevista por llamada de *WhatsApp* el 24 de abril de 2021.

<sup>46</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de *WhatsApp* realizada el 23 de noviembre de 2020.

Por último, si bien la preservación de cráneos como el del mono araña (*washu*) es una práctica de la cultura material que se relaciona con el ornamento así como también con el prestigio del cazador y su familia, se trata además de una costumbre para atraer suerte a los cazadores.<sup>47</sup> Aunque los entrevistados no dieron más detalles, otros grupos amerindios guardan los cráneos de los monos que cazan, para mantener el espíritu del animal cerca de la vivienda y así este los acerque a las presas o a su vez los aleje de entidades malignas (Urbani y Lizarralde 2020).

### 3.5.3. Mascotismo

Similar a otros pueblos amerindios, el mascotismo<sup>48</sup> de aloprimates en la cultura chachi surge cuando la presa es una hembra que carga una cría con generalmente pocas semanas o meses de haber nacido, la cual es llevada a la vivienda del cazador para que sea cuidada por sus familiares, (fig. 3.13). El mono araña sería el aloprimate que los Chachi cuidan como mascota con más frecuencia; mientras que en el caso del mono capuchino, su mascotismo parece haber sido más frecuente en el pasado. En general, son muy raros los casos de monos aulladores que se mantienen como mascotas en las viviendas de las familias chachi.<sup>49, 50</sup>

**Figura 3.13. Monos araña mascotas en Gualpí y Agua Blanca**



Fuente: colaboradores chachi.

<sup>47</sup> Cazador chachi de 67 años. Entrevista realizada en la comunidad Cóndor el 28 de julio de 2020.

<sup>48</sup> La relación de cuidado a los animales en los pueblos indígenas es una interacción de convivencia antigua en la que las especies de compañía, consideradas incluso miembros de la familia, pasaron a llamarse mascotas por la influencia de la visión colonial de Occidente (Haraway 2003). Dado que el término mascota ha sido también adoptado por los Chachis, este estudio hace uso del mismo al igual que de los términos mascotismo o tenencia de mascotas, para referirse a la relación de cuidado de los aloprimates en las viviendas de las familias chachi, así como también por las implicaciones que giran en torno al comercio local y los decomisos de los aloprimates que viven en la condición de mascota por parte de las autoridades ambientales como se verá en el Capítulo 5.

<sup>49</sup> Ver Madden y Albuja (1989, 141), Barfod y Kvist (1996, 12), Allum (1997, 140), Albuja et al. (2012, 123), Añapa y Cimarrón (2013, 116), Morelos-Juárez (2015, 75-76) y Mena-Valenzuela (2020, 15-16).

<sup>50</sup> Varios expertos, encuesta a través de Formularios *Google* en diciembre de 2020.

### 3.6. Narraciones y devenir histórico

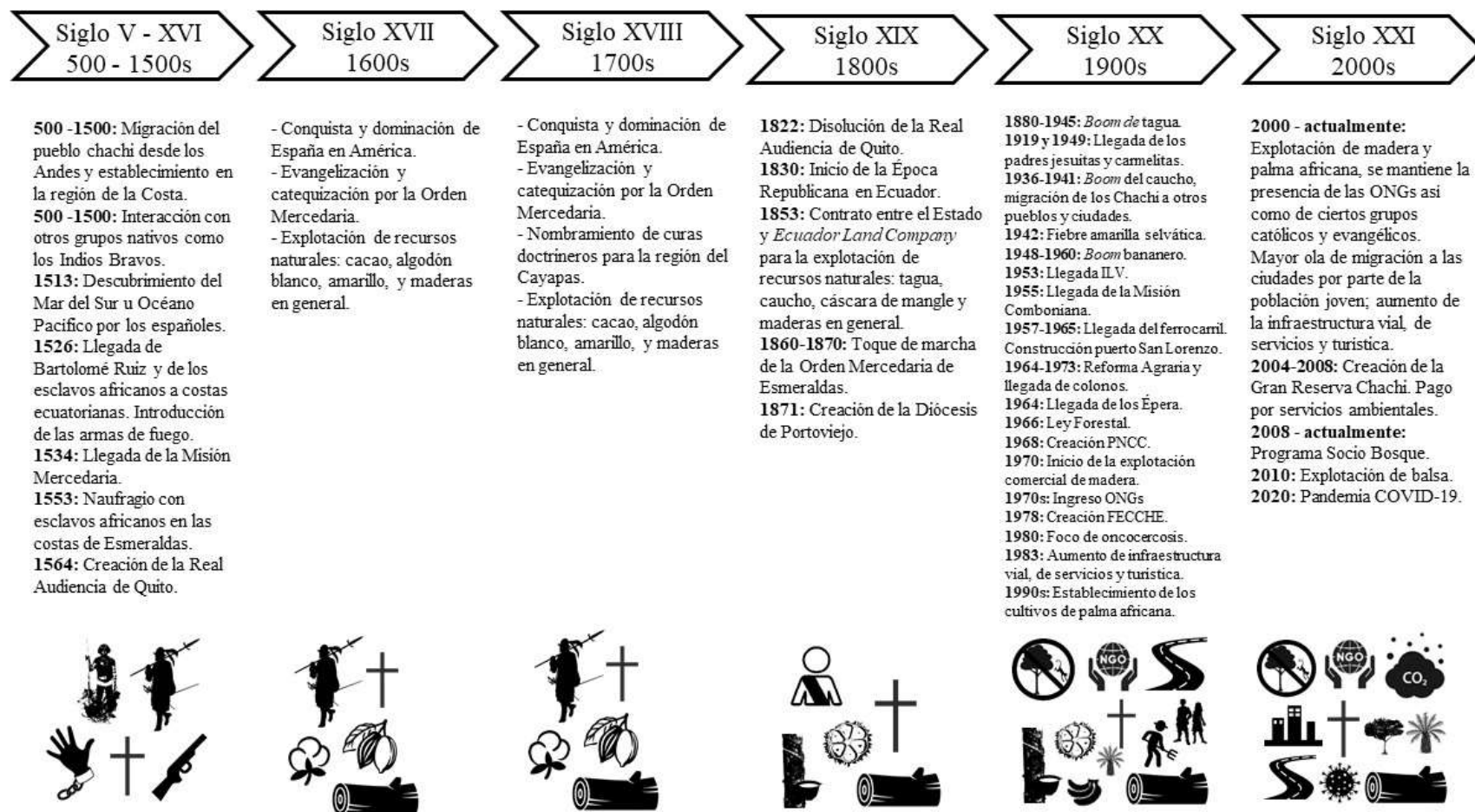
Según la caracterización de las narraciones chachi con alloprimates, la mayoría de estas son *Mitos y narraciones fundacionales*, lo que en parte significa que refieren lugares y hechos concretos del devenir histórico (Carrasco 2013a), (tabla 3.1). Así, las distintas versiones de la narración *Los Chachilla y Los Indios Bravos* relatan la migración del pueblo chachi; mientras que *Pajki Unduu* y *Filmina: chichirri' cazador*, hablan respectivamente de la llegada de los hombres blancos -entre ellos los misioneros- y de la introducción de las armas de fuego.

Otras narraciones chachi que no precisamente incluyen a los alloprimates, reseñan el extractivismo de madera y la época de explotación del caucho; mientras que en un contexto más actual, la narración *Creación del Mundo* que sí refiere al mono capuchino (*shuri*) y según la cual este sería el primer animal creado en la naturaleza, señala la existencia de la Reserva Cotacachi-Cayapas (Añapa Cimarrón 2003; Robalino 2009; Pianchiche Triviño 2010).

Lo anterior exalta lo referido al inicio de este documento, según lo cual la etnoprimatología no alude precisamente a lo étnico; sino que reconoce que los aspectos antropogénicos; así como los contextos social, histórico, político, económico y ecológico, son clave en la relación mutua que se construye entre primates humanos y no humanos (Fuentes 2012, 102; Riley, Fuentes y Dore 2017, 3; Riley 2018, 708). Dicho de otro modo, la interfaz chachi-alloprimates es una relación etnoecológica producto de la dinamización del complejo *kosmos-corpus-praxis*, el cual se encuentra atravesado por los hechos del devenir o contexto histórico.

En ese sentido, si bien las narraciones chachi refieren ciertos acontecimientos del contexto histórico, la investigación de las fuentes etnográficas así como de otros trabajos concernientes a la cultura chachi, hizo posible esbozar de manera amplia, los eventos en la región de la cuenca del río Cayapas, que más han influenciado históricamente la interfaz chachi-alloprimates, objeto de este estudio. Dichos eventos se resumen en una Línea de Tiempo representada en las figuras 3.14 y 3.15, de los cuales los más relevantes se profundizan en el desarrollo de los Capítulos 4 y 5 que proceden a continuación.

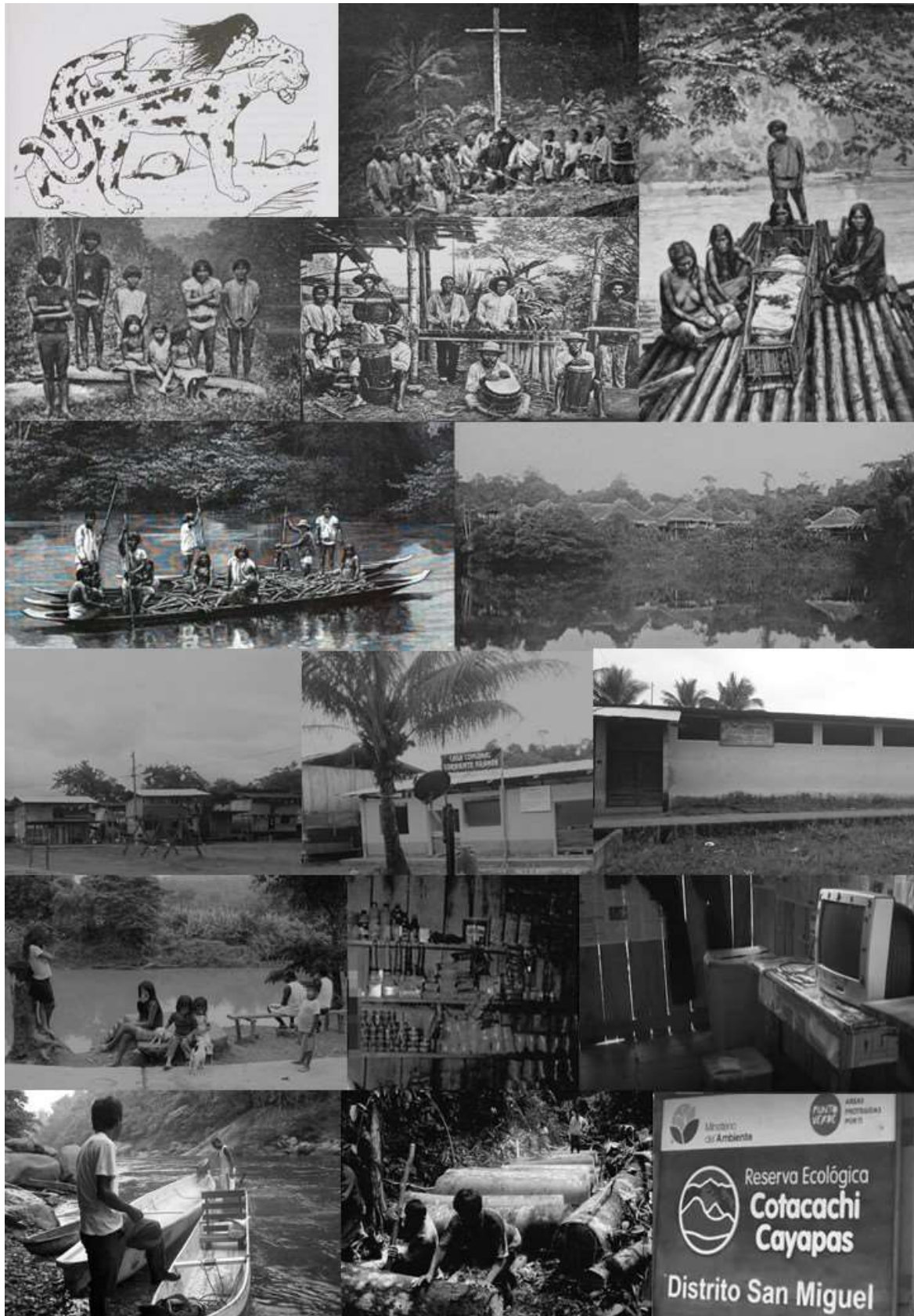
Figura 3.14. Línea de Tiempo: contexto histórico de la cuenca del Río Cayapas, siglos V - XXI



Fuente: Elaborado por la autora con imágenes libres de derechos y Basurco (1902).



Figura 3.15. Representación de los Chachi a lo largo del contexto histórico de la cuenca del río Cayapas



Fuente: Figura mujer chachi y jaguar (Añapa Cimarrón 2003). Primera a tercera fila (Basurco 1902), Cuarta fila (colaboradores chachi, autora). Quinta fila de izq. a der. (Autora; Speiser, Bauer y Villacres 2009; Fundación Máquina de Cine 2011). Sexta fila de izq. a der. (Autora; Speiser, Bauer y Villacres 2009; PNCC).



#### 4.1. Origen y establecimiento de los Chachi en la región del Cayapas

Según los *mitos y narraciones fundacionales*, la población chachi descendió desde la Sierra de los Andes a la Costa guiada por un jaguar, el cual fue enviado por un *miruku* y los llevó a su primer asentamiento, Pueblo Viejo o *Tutsá*. Esto es afín con otras fuentes que alegan que los Chachi provienen de los Yumbos del norte, una de las poblaciones barbacoas meridionales asentadas en la zona de Imbabura en Ecuador, y que al escapar de la invasión incásica o de los primeros españoles, se expandió a las cuencas de los ríos Santiago y Cayapas en Esmeraldas (Macías, Hernández y Lapierre 2017, 261; Lippi 2004 en Ventura i Oller 2018, 48).

Yépez (2011, 44) también afirma que los Chachi proceden de una región diferente a la Costa y añade que su presencia en el noroccidente de Esmeraldas ocurrió entre finales del período de integración y la temprana colonia, entre los años 500 y 1500 d.C. La migración del pueblo chachi habría sido además un proceso paulatino, que tuvo una etapa de asentamiento temporal en las estribaciones de los Andes, antes de su establecimiento definitivo en la región de la Costa, según distintos autores (Wolf 1879, 52; Perez 1958, 290; DeBoer 1996, 174).

El hecho de que los Chachi no sean originarios de la Costa es esencial para la comprensión de su interfaz con los alloprimates en la región del Cayapas, ya que por un lado y dado que los grupos de la Sierra bajaban a las zonas tropicales y subtropicales, se puede suponer que la relación etnoecológica con los alloprimates de la Costa y de las estribaciones occidentales de los Andes, pudo surgir mucho antes de la invasión incaica o de la conquista, que se estima fue el periodo en el que los Chachi migraron a la Costa (Yépez 2011, 44), (fig. 4.2).

**Figura 4.2. Exhibición en miniatura de los Chachi en el museo Milwaukee, 1930**



Fuente: *Milwaukee Journal Sentinel* (2020).

Por otro lado, si la interfaz chachi-alloprimates surgió con el asentamiento de los Chachi en la región de la Costa en el periodo sugerido por Yépez (2011, 44), la misma no sería tan longeva como la relación de otros pueblos amerindios con los alloprimates. Aun así, debió regirse desde el principio por el complejo *kosmos-corpus-praxis* influenciado por el pensamiento animista y las prácticas de economía natural como la caza, la recolección y el comercio. Además debió recibir los aportes de otros grupos nativos en el simbolismo, la cultura material y el lenguaje, que como en el caso de este último, se refleja en el modo en que los Chachi y otras etnias de su misma familia lingüística, llaman a los alloprimates de sus territorios, (tabla 4.1).

**Tabla 4.1. Nombres de los alloprimates en el idioma de los grupos de la familia lingüística Barbacoa**

Especie	Chachi ( <i>Cha'pala</i> )	Tsa'chila ( <i>Tsa'fiqui</i> )	Awa ( <i>Awapi</i> )
<i>Ateles fusciceps</i> Gray 1866 Mono araña	huashu <sup>4,5,6</sup> wa'cū <sup>1</sup> wo'cū <sup>1</sup> wa'cho <sup>3</sup> wa'cū <sup>5</sup> washu <sup>7,11</sup>	huelé <sup>8,9,10</sup> we'le <sup>5</sup>	uay <sup>10</sup> way <sup>10</sup> waylla <sup>10</sup> waya <sup>5</sup>
<i>Alouatta palliata</i> (Gray, 1849) Mono aullador	hōyū'ngū <sup>1</sup> juyu'ngo <sup>5</sup> juyungu <sup>2,3,4,6,7,11</sup>	hurungú <sup>8,9</sup> juruncu <sup>5</sup>	waya punki <sup>5</sup>
<i>Cebus capucinus</i> (Linnaeus, 1758) Mono capuchino	cō'rī <sup>2</sup> cū'ri <sup>5</sup> cū'rī <sup>1</sup> churi <sup>2,5</sup> ochuri <sup>3</sup> shuri <sup>2,6,11</sup>	-	waya ainki <sup>5</sup>

*Fuente:* Elaborado por la autora a partir de <sup>1</sup>Barrett (1925b, 310), <sup>2</sup>Lindskoog y Lindskoog (1964) <sup>3</sup>Illanes (1984), <sup>4</sup>Vittadello (1988b), <sup>5</sup>Tirira (2004b, 2017), <sup>6</sup>Tapuyo Pianchiche (2009), <sup>7</sup>Añapa Tapuyo (2018), <sup>8</sup>Costales Samaniego (1953), <sup>9</sup>González Suárez (1904), <sup>10</sup>Perez (1958, 370) y <sup>11</sup>trabajo de campo.

La relación de carácter etnoecológico que caracteriza a la interfaz chachi-alloprimates debió seguir su orden tradicional hasta la conquista, misma que inició en Ecuador cuando Bartolomé Ruiz pisó sus costas en 1526 y continuó con el establecimiento de la Real Audiencia de Quito desde 1564 hasta 1822 (Ayala Mora 2008). Hacer una revisión a profundidad de este largo periodo de la historia del Ecuador y Latinoamérica supera los alcances de este estudio; sin embargo, los aportes de las diversas fuentes, dejan ver según se señala a continuación, que la imposición de los nuevos sistemas religiosos, sociales, económicos, políticos y culturales, que son inherentes a la conquista, alteraron en más de un aspecto la relación etnoecológica entre los chachi y los alloprimates, con secuelas que incluso son palpables hasta el día de hoy.

## **4.2. Influencia de la conquista en la interfaz chachi-alloprimates**

### **4.2.1. Misiones religiosas: sincretismo y alteración del complejo *k-c-p***

Los Chachi recibieron asistencia misionera desde 1534, después que los Padres Mercedarios asumieran la misión de “reducción y cristianización” de Esmeraldas, a la cual según Fray Gaspar de Torres, los Chachi mejor conocidos como Cayapas a la llegada de los españoles, habrían accedido pacíficamente (Carrasco 1983, 189-191). No obstante, Pérez (1958, 291) cuenta de los Chachi que huyeron del evangelio y que se fueron a las cabeceras a dos días navegables de río Cayapas. Asimismo, la leyenda *Pajki Unduu* refiere que algunos varones Chachi no habrían obedecido a las órdenes de los misioneros como la de cortarse el cabello y habrían escapado a otro lugar en donde vivían muy cerca de los monos (Robalino 2009).

A pesar de la resistencia, los nativos fueron sometidos por los misioneros mediante la introducción del cepe y los latigazos, dos instrumentos de castigo de institución estrictamente española, que después fueron utilizados para agradecer a Jesucristo por las cosas buenas recibidas en la Tierra, incluso en Navidad y Semana Santa (Altschuler 1964, 77-78; Illanes 1984, 61; Medina 1992, 113-114). También se suscitaron hechos violentos y la muerte de cientos de nativos como se señala en un informe de 1617 elaborado por el Padre Melchor Prieto, quien escribió: “han reducido a vuestra corona real gran parte de ellas... Cayapas, Malabas,... y los están actualmente doctrinando...” (Monroy 1935 en Carrasco 1983, 191).

Ni siquiera las dificultades generadas por la separación de las provincias de Quito y Lima dentro de la Orden de la Merced en 1616, así como tampoco las erupciones volcánicas de 1682, impidieron el trabajo de las misiones en la Costa por ser las preferidas y un objeto de disputa entre los curatos. Muestra de ello es que solo entre los años 1709 y 1759, se nombraron dieciséis curas doctrineros para los Chachi, además que se entregaron regalos y títulos de poder como mecanismo para acceder a esta y otras etnias (Carrasco 1983, 191-192).

Bajo este contexto, los curas doctrineros lograron permanecer en la región del Cayapas hasta el siglo XIX, principalmente a través de visitas durante las fiestas religiosas (Carrasco 1983, 192-193). Así, en poco más de tres siglos, la evangelización atribuida a la presencia de la Orden de la Merced, propició un sincretismo entre la religión católica y las creencias o *kosmos* tradicional de los Chachi, además de una serie de cambios significativos en su *praxis* tradicional. Algunos de esos cambios se señalan a continuación y por el propósito de esta investigación en más de un caso, hacen alusión a la interfaz con los alloprimates.

Así por ejemplo, se desconocen las historias nativas de la creación, y en su lugar existen ciertas narraciones que han sido influenciadas por el Génesis, como *Cuando salió el primer dios*, según la cual los animales fueron creados por los dioses a partir de dos filas de muñecos hechos de barro (Haro Alvear 1980, 357; Mitlewski 1992; Barrett 1994, 297). Asimismo, de acuerdo con la leyenda *Creación del mundo*, Jesús hizo a los animales coloridos y el Demonio a los seres de color oscuro como los monos capuchinos (Robalino 2009, 26-27), (tabla 4.2).

Otro caso de sincretismo se relaciona con la prohibición de adulterio e incesto, una normativa que está inscrita en la Ley Tradicional chachi y que en principio representa una estrategia de supervivencia intraétnica (Yépez 2011, 108). De acuerdo con Medina (1997, 53), la Ley Tradicional determina el comportamiento ético y moral de los individuos del pueblo chachi, para quienes el incesto y el adulterio, son las faltas más graves que podrían cometerse en su sociedad (Carrasco 1983, 105). Esto a su vez se explica por qué los Chachi conciben el pecado totalmente en el área de la conducta sexual, según lo comenta Altschuler (1964, 155).

En ese sentido, las misiones reforzaron las prohibiciones de incesto y adulterio, pues ya no solo se temía que las almas que hubieran caído en pecado fueran castigadas por los seres espirituales del *kosmos* tradicional de los Chachi, sino también por el Dios del catolicismo, (Yépez 2011, 108). En efecto, Carrasco (1983, 104-105) sostiene que para los Chachi, el incesto o “cochinanza” ocasionaba la llegada de castigos divinos y naturales; además como menciona Altschuler (1964, 74), el asunto del pecado y el sexo preocupó más a este grupo cuando los primeros misioneros les presentaron el relato de Adán y Eva del Génesis.

El incesto es visto entonces por los Chachi como particularmente atroz, según lo señala Altschuler (1964, 156). A ello probablemente se deba que en su *kosmos* exista un espíritu maligno en forma de mono, comparado con el demonio y que se relaciona también con el aborto. Es el espíritu de *Washu*, el mismo nombre con que en *cha'palaa* se conoce a los monos araña (Añapa Chapiro 2018, 35). Es tanto el rechazo al incesto en la cultura chachi, que cuando vivían en Pueblo Viejo, su primer asentamiento tras dejar la provincia de Imbabura, este se castigaba con la suspensión sobre una mesa con velas encendidas, para que la persona se quemara y muriera lentamente (Altschuler 1964, 156).

De igual manera, según lo reportado por Altschuler (1964, 47), el rechazo a los hijos ilegítimos hacía que sus mismas madres los asesinaran al momento de nacer, pues las

posibilidades de cuidado materno o adopción eran reducidas, por la creencia de que los niños concebidos en pecado no podían ser tratados como cristianos. Aunque con esto, el autor justificó la inexistencia del aborto entre los Chachi, lo descrito es solo otra muestra de la influencia de las misiones, que invita a pensar en los efectos que pudo haber tenido la connotación negativa del espíritu de *Washu* en la interfaz de los Chachi con los mono araña.

En otro ámbito, la leyenda *Cuento del mono*, que narra la transformación de un mono araña (*washu*) en humano, refiere uno de los aspectos más importantes del animismo (Viveiros de Castro 2010; Praet 2014). Sin embargo, en otras historias como *Un chachi se casó con la mujer Tunda*, la transformación de los entes se explica como un hecho raro que ocurre por la omisión del bautismo (Robalino 2009, 83), lo cual fue confirmado por un entrevistado.<sup>51</sup>

También es probable que la costumbre de no ofrendar carne de monte a los antepasados en el Día de los Muertos, se deba a la creencia de que Satanás dio vida a ciertos animales como el mono capuchino, la misma que parece estar arraigada a las ideas creacionistas del catolicismo, y que como ya se ha dicho más de una vez, está plasmada en la narración *Creación del mundo* (Robalino 2009, 26-27). A continuación comparto lo que dijo un entrevistado al respecto:

**ENTREVISTADO:** El 2 de noviembre, al difunto le llevaban alimentos. Más que todo, llevaban pescado con arroz. Bueno, cada uno con su costumbre. Yo puedo decir que, algún día, a mí me van a llevar algún plato típico. Yo sé comer bien. Más que todo, a mí me gusta comer una mojarra asada con verdes, con bala<sup>52</sup>. [...] De acuerdo con lo que comía antes... cuando vivía [...]. Eso se le pone.

**AUTORA:** ¿Y, tal vez, sí llevaban carne de monte...?

**ENTREVISTADO:** Dicen que los mayores... Nunca a los difuntos pueden poner carne de monte en ningún momento porque según la creación del mundo, según la leyenda o según la historia de los Chachis, dicen que los animales no son creados por el Señor Jesucristo o por el Señor Dios Todopoderoso, sino por Satanás. Entonces, la carne de monte nunca puede brindarse a los muertos ni los muertos reciben la carne de monte en ningún momento. [...]

**AUTORA:** ¿Eso es creencia de los Chachi?

**ENTREVISTADO:** Sí, de los sabios, de los mayores [...].<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Poblador chachi de 58 años de La Cooperativa. Entrevista por llamada de *WhatsApp* el 22 de abril de 2021.

<sup>52</sup> Bala: plátanos cocinados y amasados (Lindskoog y Lindskoog 1964, 12).

<sup>53</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de *WhatsApp* realizada el 22 de noviembre de 2020.

Entre otros impactos, las misiones introdujeron nuevas deidades en la cultura de los Chachi y una vez más sus narraciones dan indicios de ello; pues hablan de la Virgen María, José y Jesús; además se refieren a símbolos, sacramentos y celebraciones del catolicismo, (tabla 4.2). Se suma la colocación de imágenes o cruces fuera de las viviendas y un territorio comunitario que cuenta con varias iglesias (Basurco 1902, 284-287; Barrett 1925a, 61-62; Altschuler 1964, 72; Carrasco 1983, 186; Taurino 2007; PNUD Ecuador 2017; Reyes 2019), (mapa 4.1).

**Mapa 4.1. Representación de las iglesias en una sección territorial chachi del Cayapas**



Fuente: colaboradores chachi.

Por otro lado, Barrett (1994, 317) señaló que a inicios del siglo XX quedaban pocos rastros de las prácticas ceremoniales ancestrales de los Chachi. La Semana Santa y la Navidad pasaron a ser las fiestas más importantes, cuyo valor y significación fue referida por los entrevistados en frases como: “Mi abuelo contaba Semana Santa, la Navidad era fecha sagrada... muy importantes para los Chachi”, “No existe fecha importante que no sea la Semana Santa o la Navidad”.<sup>54</sup> Por su parte, Basurco (1902, 304) reportó algo similar a finales del siglo XIX:

El 20 de diciembre abandonamos la casa del cayapa Pablo, y principiamos a descender el río [...]. En todo el tránsito nos encontrábamos a cada paso con canoas transportando indios, que con toda la familia y en traje de gala, se dirigían a San Miguel y a la Punta de Venado a celebrar la noche buena y las pascuas. [...] (Basurco 1902, 302).

A la Navidad además se le dio los nombres en *cha'pala* de *Niñuchi* y *Dyusa' nafandangu* que significan Niño y Fiesta del Hijo de Dios (Ullauri 2003, 57; Robalino 2009, 117), y junto

<sup>54</sup> Pobladores chachi de 42 y 54 años. Entrevistas realizadas en las comunidades Calle Larga y El Salvador el 1 y 2 de septiembre de 2020.



con la Semana Santa, son las épocas preferidas para celebrar los sacramentos, especialmente el matrimonio, debido a la creencia de que ahí es cuando el Señor se hace más presente, de acuerdo con lo mencionado por un entrevistado.<sup>55</sup> Vale añadir que los Chachi acogieron la costumbre española de asignar padrinos en el matrimonio y el bautismo, así como de celebrar los funerales bajo la influencia eclesiástica (Basurco 1902, 304; Barrett 1925b, 383-407).

**Tabla 4.2. Elementos de la religión católica en las narraciones chachi**

<i>El jaguar y el grillo</i> <sup>1</sup>	Dios.
<i>Cuando salió el primer dios</i> <sup>2,5,*</sup>	Dios, Iglesia.
<i>Una mujer murió estando en Pueblo Viejo</i> <sup>3</sup>	Cruz.
<i>Por qué el conejo tiene las orejas largas</i> <sup>3</sup>	Dios creador.
<i>El Alto Diablo Pilili</i> <sup>3</sup>	Dios.
<i>El tucán pico largo</i> <sup>3</sup>	Dios creador.
<i>Madrastra mezquina</i> <sup>3</sup>	Virgen, Iglesia.
<i>Los tres chanchos</i> <sup>3</sup>	Dios, Iglesia, Ángeles, Paloma, Cielo.
<i>Estando en la cabecera del río fue matado por espíritu malo (Aslaa Ujmuch)</i> <sup>3</sup>	Rezos.
<i>Gualpa de maíz convertido en persona se casó</i> <sup>3</sup>	Sacramento matrimonial.
<i>Pipiñi convirtiéndose en persona se casó</i> <sup>3</sup>	Semana Santa.
<i>Dos en dos</i> <sup>3</sup>	Rezos.
<i>Los tres chanchos</i> <sup>4</sup>	Iglesia, Altar, Ángeles del Cielo, Palomas.
<i>Creación del mundo</i> <sup>6,*</sup>	Jesucristo, Jesús, Dios, Diablo.
<i>Un chachi se casó con la mujer Tunda</i> <sup>6</sup>	Bautizo.
<i>Pez-Serpiente y la mujer chachi</i> <sup>6</sup>	Fiesta de Navidad, Sacramento matrimonial, Dios.
<i>Chachilla se convierten en bufeo y lagarto</i> <sup>6</sup>	Semana Santa, Jueves y Viernes Santo.
<i>Aslaa ujmu espíritu ensangrentado</i> <sup>6</sup>	Semana Santa.
<i>Nuestra historia</i> <sup>6</sup>	Navidad, Capilla, Campana, Santo Padre, Sacerdote, Predicación del Evangelio.
<i>La exterminación de los Indios Bravos</i> <sup>6</sup>	Sacerdote, Campana.
<i>La iglesia de Ibarra era de nuestros tatarabuelos</i> <sup>6</sup>	Sacerdote, Iglesia, Cristo.
<i>La creación de los centros ceremoniales de los chachilla</i> <sup>6</sup>	Virgen María.
<i>Pajki unduu Los Chachilla convertidos en espíritu de la selva</i> <sup>6,*</sup>	Llegada de los misioneros.
<i>Blanca Flor</i> <sup>7</sup>	Iglesia, Campana.
<i>El Diablo con la joven chachi</i> <sup>7</sup>	Dios.
<i>Dos jóvenes</i> <sup>7</sup>	Iglesia, Rezos, Misa.
<i>La lucha con los Indios Bravos</i> <sup>8,*</sup>	Dios, Virgen María.
<i>Cómo llegó el chachi a este mundo</i> <sup>8</sup>	Dios, Adán, Mujer hecha de una costilla, Iglesia.
<i>Matrimonio de la Virgen María</i> <sup>8</sup>	María, Sacramento matrimonial, José, Ángel.
<i>Novios que huyen sin el consentimiento paterno</i> <sup>8</sup>	Templo, Sacerdote, Iglesia, Santos, Altar.
<i>Los cucuyos (luciérnagas) ciegos por desobedecer al gobernador</i> <sup>8</sup>	Misa.
<i>La hora del diluvio</i> <sup>8</sup>	Pecadores, Bautizo.
<i>Salida de Ibarra hacia Tutsá</i> <sup>8</sup>	Iglesia.
<i>La Caminata de Punta de Venado</i> <sup>8</sup>	Capilla, Crucifixión, Campana, Virgen, Cristo.
<i>Los Pajki Unduu</i> <sup>8</sup>	Santo Vivo, Curas, Bautizo.
<i>La Fundación de Punta de Venado</i> <sup>8</sup>	Santo Vivo.

Fuente: Elaborado por la autora a partir de <sup>1</sup>Añapa (1979), <sup>2</sup>Mitlewski (1992), <sup>3</sup>Añapa Cimarrón (2003), <sup>4</sup>Arboleda (2006), <sup>5</sup>Moya (2006, 2009), <sup>6</sup>Robalino (2009), <sup>7</sup>Pianchiche Triviño (2010) y <sup>8</sup>Carrasco (2013b).

\*Leyendas sobre los alloprimates.

<sup>55</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de WhatsApp realizada el 22 de noviembre de 2020.

La evangelización que llegó con la conquista debe tomarse entonces como un hecho que debilitó y con seguridad también disolvió aspectos del complejo etnoecológico tradicional *kosmos-corpus-praxis*, y no solo en lo concerniente a la interfaz con los alloprimates. Por otro lado, como se explica en las siguientes secciones, las nuevas festividades religiosas y las creencias del catolicismo, pudieron además propiciar el consumo insostenible de alloprimates, así como alterar el pensamiento tradicional de los Chachi con respecto a la práctica de cacería.

#### **4.2.2. Celebraciones religiosas y disminución de las poblaciones de alloprimates**

Según la leyenda *Un hombre que le gusta la fiesta tradicional*, un chachi que regresaba de la cacería, se dirigió a la casa ceremonial que estaba repleta de gente, (fig. 4.3), lo cual recuerda las grandes concentraciones del pueblo chachi para la celebración de Navidad, Semana Santa y los sacramentos eclesiásticos que se acostumbraron a festejar durante estas dos festividades de acuerdo con lo descrito en los trabajos de Basurco (1902) y Barrett (1925b).

En cuestión de la interfaz chachi-alloprimates, lo anterior supone una alta probabilidad de que las celebraciones religiosas que llegaron con las misiones y la conquista, hayan causado la disminución de las poblaciones de alloprimates de la región del Cayapas. Se sabe pues, que los Chachi se organizaban hasta con seis meses de anticipación en jornadas de cacería que se hacían entre amigos, cuyo propósito era adquirir suficientes cantidades de carne de monte y pescado, las mismas que se reservaban para las celebraciones en las que prácticamente se concentraba toda la etnia (Barrett 1925b, 322; Ortiz s.f., 13 en Carrasco 1983, 180).

Puntualmente, Barrett (1994, 326-327), en su relato de una boda que duró cuatro días a partir del 7 de enero de 1909, se refiere a un “derroche” de alimentos y señala que las familias se dedicaron a cazar y pescar para aprovisionarse de suficiente carne seca, durante el tiempo comprendido entre la boda y su anuncio en la Navidad de 1908. Del mismo modo, Basurco (1902, 302-306) en las vísperas de la Navidad de 1891, vio múltiples canoas transportando familias chachi completas y abundantes productos para el consumo de esos días.

Había mamíferos, aves y peces secados y ahumados: monos, guatines, ardillas, zorras, ratas de monte, y otros secados enteros; guantas, venados, jaguares, pumas, armadillos, perezosos y sahinós, todos ellos ya despedazados. También había loros, tucanes, palomas, pavos silvestres y garzas, secados enteros. El pescado más abundante era el sábalo. Y todo acompañado de plátano verde, yuca, papaya, rascadera, caña de azúcar, coco, guaba, zapote, pepesán, naranja,

chontaduro y palma real. La mesa se preparó de manera que se pudiera apreciar todo el derroche, y la abundancia [...] (Barrett 1994, 326-327).

La fiesta clásica de los indios, la pascua, está reducida a la reunión de todos ellos en esos pueblos Punta de Venado, San Miguel y Pueblo Nuevo [...]. Para vivir en comunidad los tres días que duran los festejos llevan gran cantidad de comestibles de toda especie y muy en especial cerdos, gallinas y carne de animales montaraces sin olvidar tampoco los guisos de plátanos en todas las manifestaciones de la cocina cayapense (Basurco 1902, 304).

Se sabe además que durante las celebraciones religiosas, se abastecía al sacerdote con distintos productos, entre ellos pescado y abundante carne de monte (Barrett 1994, 325). Según lo señalado por Altschuler (1964, 68-69), cuando las condiciones lo permitían, padres y padrinos, se regalaban carne en el día del bautismo, la que muy probablemente era carne de monte, pues los padrinos elegidos hasta ese entonces eran siempre los mismos nativos.

Era también habitual que previo a Navidad y Semana Santa, se hicieran mingas comunitarias para limpiar la maleza de los centros ceremoniales, a los que acudían numerosas personas, hasta quinientos “fiesteros” en una ocasión según Barrett (1994, 318), (fig. 4.3). Un entrevistado además dijo: “Mataban monos para minga, para celebraciones especiales para el Pueblo Ceremonial.”,<sup>56</sup> lo cual deja ver que las mingas previo a las celebraciones religiosas, eran otro motivo para consumir carne de monte. Incluso, en tiempos más recientes como fue en los años 1970, las mingas se hacían cada dos semanas y tras la comida venía el consumo de alcohol por varios días (Vicariato Apostólico de Esmeraldas 1977, 27), (fig. 4.3).

**Figura 4.3. Representación del cuento *La fiesta tradicional* y fiesteros chachi en la iglesia del centro ceremonial Punta Venado en la primera década de 1900**



Fuente: Izq. Pianchiche Triviño (2010, 92). Der. Barrett (1994, Ilust. 24).

<sup>56</sup> Poblador chachi de 67 años. Entrevista realizada en la comunidad Cóndor el 28 de julio de 2020.

De acuerdo con Sirén (2012, 30), durante la *jista*, una celebración de carácter sincrético religioso celebrada por los Kichwa de la Amazonía ecuatoriana, la caza de los monos lanudos (*Lagothrix*) representa una proporción considerable de la cosecha anual de esa especie. De ahí que tiene sentido pensar, que las celebraciones religiosas pudieron afectar a las poblaciones de aloprimates y otra fauna de la región del Cayapas, cuya abundancia según refieren algunas narraciones, además de que fue lo que motivó a los Chachi a dejar Pueblo Viejo, era todavía evidente a la llegada de los conquistadores, misioneros y expedicionarios (Robalino 2009).

Lo anterior se respalda por los relatos de algunos expedicionarios en la región de la Costa, durante la época de la Real Audiencia como Antonio de Ulloa y Jorge Juan, miembros de la expedición geodésica, quienes reportaron la observación de una “cantidad de Monos... [...]” durante un viaje de Guayaquil a Guaranda (Madrid 1748 en Tirira 2020, 36). Igualmente, Stevenson (1829, 431) describió la presencia de “innumerables monos” en los árboles a los márgenes del río Quinindé en la provincia de Esmeraldas a inicios del siglo XIX.

Actualmente, las poblaciones de aloprimates en la región del Cayapas ya no son abundantes. Aun así, los comentarios de algunos entrevistados como “Las personas matan por momentos especiales, por ejemplo en la Navidad o en minga general.” o “En días especiales comemos mono en matrimonio”<sup>57</sup> dan cuenta de que los Chachi aún consumen aloprimates durante las celebraciones religiosas y mingas, aunque sea de manera casual. En una ocasión de un mes de enero, yo misma observé en Chontaduro, a un mono araña infante cuidado como mascota, cuyo propietario me comentó que atrapó a su madre en la Navidad previa a nuestro diálogo.

En el contexto actual, por las restricciones de cacería impuestas, a las cuales se hace mención en el Capítulo 5, el consumo de carne de monte en general y no solo de los aloprimates, es un tema del que los Chachi, según lo pude notar, no tienen plena confianza de discutir. De todas maneras, a continuación incluyo un fragmento de una conversación que se logró sobre el consumo de carne de monte en las celebraciones con uno de los entrevistados:

**AUTORA:** Y si tiene carne de *washu*, ¿también puede llevar a compartir...?

**ENTREVISTADO:** Claro. Anteriormente, como saben que allá, en el pueblo ceremonial, tienen que llevar lo que tienen, suficiente alimento tienen que llevar. [...]. La gente, donde hay

---

<sup>57</sup> Pobladores chachi de 83 y 54 años. Entrevistas realizadas en las comunidades El Salvador y Zapallo Grande el 31 de agosto y el 2 de septiembre de 2020.

monos, claro que anteriormente llevaba carne de monte, como *washu*, como guanta, como saíno, como *mana*<sup>58</sup>. [...]. Para no gastar, para no comprar con el dinero, ellos llevaban carne de monte, pescado de río, sábalo. Todo llevaban para consumir en el pueblo ceremonial en Navidad y en Semana Santa. [...]. Toda la carne, si es que tiene. Si no, no, tampoco. Pero sí, anteriormente, hemos visto carne de *washu*, carne de monte grande, así...

**AUTORA:** Ahora llevan, pero menos, me imagino, porque ya hay menos animal en el monte.

**ENTREVISTADO:** Sí. Ahora van si en ese momento tienen carne de *washu*. Pero sí he visto carne de guanta, carne de saíno. Eso sí llevamos. Pero carne de *washu* es ahora un poco difícil. No he visto. Pero también, como no revisamos a la gente qué es lo que está comiendo, entonces no se sabe si comieron carne de *washu* o carne de guanta. Pero sí, a veces, sabemos mirar que una familia está comiendo carne de *washu* o carne de guanta. [...].<sup>59</sup>

#### 4.2.3. Influencia de las misiones religiosas en el *kosmos* y la *praxis* de cacería

Según la leyenda *Cuando salió el primer dios*, los alloprimates y otros animales fueron creados por los dioses *Ti-Apat-ci*, *Engarc* y *Andang*, a partir de muñecos hechos de barro, que abandonaron su forma animada para convertirse en comida (Mitlewski 1992). No obstante, ningún entrevistado se refirió a los dioses tradicionales en las conversaciones de origen y cacería, y atribuyeron la creación de los animales a un único Dios, lo cual podría deberse a la presencia por siglos de las misiones religiosas monoteístas en la región del Cayapas.

Yo estaba contando sobre los asuntos de la alimentación de los antiguos, de lo que antes nosotros sabíamos comer, de nuestros abuelos y de nuestros finados papás. Ellos mismos nos enseñaron a comer todos los animales. Como digo: “Como Dios mismo dio la vida para comer de todo... como vivir no...” Entonces eso... aprendimos a comer a los animales del monte, del río... lo que sabemos comer... Antes con eso vivimos. [...]. Antes no había como salir a comprar ni una libra de carne de res. [...]. Nosotros comemos plátano con el pescado y la carne de monte. Había veces que matábamos los sahínos y sabemos poner ahumado para poder comer unos 4-5 días hasta que se termine la comida. Hay veces luego en que no hay comida, ponemos a mariscar a matar *walambo*<sup>60</sup>... y también sabemos comer.<sup>61</sup>

Las ideas monoteístas también se aprecian en otras narraciones chachi de la subsistencia, como *La Creación del Mundo*, en la que un único Dios dice: “[...] habría que pensar en crear

---

<sup>58</sup> *Mana*: venado en *cha'pala* (Lindskoog y Lindskoog 1964, 59).

<sup>59</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de *WhatsApp* realizada el 22 de noviembre de 2020.

<sup>60</sup> *Hualangbu*: guanta en *cha'pala* (Lindskoog y Lindskoog 1964, 31).

<sup>61</sup> Poblador chachi. Entrevista realizada en la comunidad Cóndor.

a los hombres para que puedan vivir consumiendo a las pavas, el guatín o guatusa, venado, saínos, estos y otros animales que sean comestibles...” (Robalino 2009, 28). Igualmente, la historia *El tucán pico largo* señala: “Antiguamente no existía la Tierra, hasta que la hizo [...]. Creó a los animales y lo que iba a ser comida para nosotros [...]”, refiriéndose así a un único Dios, creador de los animales para la provisión de las personas (Añapa Cimarrón 2003, 227).

La idea acerca de la existencia de un solo Dios, quien habría creado a los animales con el único propósito de alimentar a la gente, puede entonces considerarse otro impacto de las misiones religiosas en el *kosmos* tradicional y las ideas de auto regulación de cacería de los Chachi. Según algunas narraciones, el grupo antiguamente creía que el espíritu de *Bu'chulla* o *Tunda* espantaba a quienes cazaban en exceso, y también que los dioses hicieron las noches para controlar a los cazadores que no limitaban su ingreso al bosque, en aquellos tiempos en que los días solo tenían horas de luz (Barrett 1925b, 363; Carrasco 1983, 184), (fig. 4.4).

**Figura 4.4. Ilustración de la leyenda *El cazador chachi con una Tunda***



Fuente: Pianchiche Triviño (2010, 32).

Un día el cazador salió a la cacería como siempre sabía hacer. [...] De pronto vio unas aves muy grandes color blanco, entonces como él iba en busca de animales se acercó para disparar [...]. Cuando llegó en la casa, dejó en el fogón [...]. La mujer se acercó a desplumar y nuevamente el pájaro le dijo “Tundurundun” y la mujer ya preparó y cocinó, y otra vez dijo “Tundurundun, pero que no le ponga la sal”. Entonces como dijo el pájaro, no le puso la sal y cuando estaba repartiendo la comida nuevamente dijo “Tundurundun” diciendo que voy a salir después. Entonces los que comieron empezaron a crecer y explotaron. De ahí, salió quien estaba hablando. Era un demonio y los que murieron quedaron todo en demonio.<sup>62</sup>

<sup>62</sup> Pobladora chachi de 64 años. Entrevista realizada en la comunidad Cóndor el 10 de agosto de 2020. *El hombre cazador* (Ministerio de Educación y Cultura 1979, 53).

El sol y la luna, *pajta* y *papjta* respectivamente, son dos hombres cuyos ojos son su fuente de luz. Antiguamente ambos daban la misma cantidad de iluminación, [...], la noche era, antiguamente, tan clara como el día. Debido a ello, los pobladores de la tierra eran capaces de cazar a cualquier hora. Por este motivo, la existencia de la vida animal estaba amenazada, un hecho que, cuando el creador lo vio, le hizo alterar las condiciones, cubriéndole un ojo a la luna; así que ahora la luna da solamente la mitad de la luz que da el sol (Carrasco 1983, 134).

Ninguno de los entrevistados se refirió a las ideas tradicionales de auto regulación de cacería, y en su lugar manifestaron frases como: “No hay impedimento en la cacería. No existe espíritu de castigo del bosque”, “No tengo límites para cazar”.<sup>63</sup> Ello probablemente obedezca a la influencia del cristianismo -aunque también a la de otros factores- en las creencias acerca de los espíritus “propiciatorios y beneficiosos” de la cacería (Yépez 2011, 77) o en las prácticas como el uso de un saco con el tallo sin hojas de una planta del género *Amphidasya* como amuleto de caza (Baford y Kvist 1996, 74), las mismas que sí han sido relacionadas con los Chachi en otras investigaciones, pero que tal vez podrían no persistir hasta la actualidad.

#### **4.2.4. El trabajo de las misiones después de la conquista**

A raíz de que los curas doctrineros únicamente visitaban las comunidades indígenas durante las fiestas religiosas en la región de Esmeraldas, en 1850 José Maldonado intervino para que los Padres Mercedarios retomen los curatos de la mencionada localidad. No obstante, entre 1867 y 1870 se anunció el toque de marcha de los mismos en las provincias de Manabí y Esmeraldas; algo que por cierto dejó ver que sí hubo intereses políticos tras la evangelización eminentemente asociada a la dominación de España en América (Carrasco 1983, 192-193).

En todo caso, la presencia de las misiones en la provincia de Esmeraldas no cesó con la salida de los padres mercedarios, ya que el 25 de junio de 1869, el Gobierno de Ecuador solicitó la creación de la diócesis de Portoviejo, que finalmente fue construida en 1871 e integró las provincias que estuvieron a cargo de la Orden Mercedaria. En este nuevo periodo, los padres jesuitas se hicieron presentes por dos décadas a partir de 1919, y de igual manera los padres carmelitas entre 1941 y 1955; siendo estos últimos quienes administraban los sacramentos en las fiestas del Centro Ceremonial Chachi de Punta Venado (Carrasco 1983, 193).

---

<sup>63</sup> Pobladores chachi de 41 años y 40 años. Entrevistas realizadas en la comunidad Cóndor el 22 de agosto y el 2 de septiembre de 2020.

Más adelante, una fuerte presencia de las misiones en el territorio chachi y también en el de otros grupos nativos del Ecuador, ocurrió en el siglo XX a partir de 1953, después de que el gobierno de Galo Plaza Laso invitara al Instituto Lingüístico de Verano (ILV) al país. El ILV, misión evangélica protestante, junto con el Estado ecuatoriano firmaron dos convenios en 1952 y 1956, más dos contratos en 1956 y 1971, que reconocían el trabajo de investigación lingüística y antropológica del ILV en el país (Illanes 1984, 16-17; Barriga 1992, 61-63).

Así, desde mediados de 1950 hasta 1964, los esposos John y Carrie Lindskoog, representantes del ILV, trabajaron junto a la población chachi en proyectos relacionados con las temáticas acordadas con el Estado, así como también en la elaboración de materiales educativos y la traducción de las Sagradas Escrituras (Barriga 1992, 85). En 1981, el presidente Jaime Roldós Aguilera expulsó al ILV del país debido a presuntos intereses ocultos, aunque previamente, esta misma misión religiosa ya había tenido que abandonar la comunidad chachi de Loma Linda por incumplimiento con los maestros (Carrasco 1983, 196; Flores Jácome 2017, 57).

Además de la misión protestante del ILV, la Congregación de Misioneros Combonianos también ingresó a la región del Cayapas desde 1955. De la misma manera, estuvieron presentes en la región; la Misión Cristiana Evangélica Vozandes, otras misiones protestantes y católicas, además de las congregaciones de las Hermanas Lauritas y Combonianas, quienes trabajaron conjuntamente con las misiones católicas (Vicariato Apostólico de Esmeraldas 1977; Martini 1981, 35; Carrasco 1983, 196-198; Illanes 1984, 117; Medina 1992, 137).

Del trabajo de las misiones en la región del Cayapas después de la conquista, y en especial del ILV durante el siglo XX, debe resaltarse la traducción de los diferentes libros bíblicos al *cha'pala*<sup>64</sup> (Barriga 1992, 405; Calloftheandes 2008). Con este hecho, básicamente se consolidó un proceso de evangelización de casi cuatro siglos, y con ello la formación de un sincretismo religioso y la desaparición de varios elementos del *kosmos* original de los Chachi, aspectos que de ningún modo pueden considerarse ajenos a la interfaz chachi-alloprimates.

Así por ejemplo, si se piensa una vez en el tema de la creación, la historia *Cuando salió el primer dios* narra desde el sincretismo religioso, cómo los dioses *Engarc* y *Andang* hicieron a

---

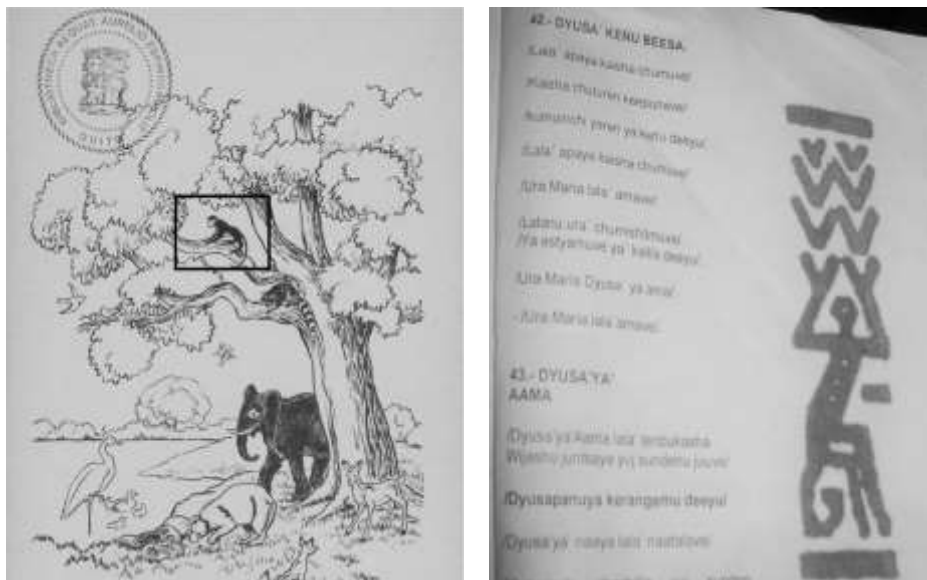
<sup>64</sup> *Cuentos de la Biblia Antiguo y Nuevo Testamento* (ILV 1970a, b), *La Historia de José. Génesis 37 – 50 en Cayapa...* (Las Sagradas Escrituras Para Todos 1975), *Las Cartas de San Pablo a los Tesalonicenses* (ILV 1980), *El Evangelio según San Lucas en Cayapa* (La Sociedad Bíblica de Nueva York Internacional 1980).



los animales incluyendo a los monos araña (*washu*) y monos aulladores (*juyungu*), a partir de muñecos hechos de barro (Mitlewski 1992, 178-179). Sin embargo, el Génesis o libro de los orígenes va más allá del sincretismo y promueve la idea de que Dios como ser supremo, creó a todos los seres que habitan la Tierra, lo cual se refleja en una ilustración del Génesis producido por el ILV y que por casualidad tiene a un allopimate (ILV 1970a, 1), (fig. 4.5).

Por otro lado, más recientemente en el siglo XXI, la Misión Servidores del Río Canandé y las Hermanas Lauritas elaboraron un libro de catecismo para los Chachi, el cual contiene símbolos tradicionales de su cultura como el de un mono araña (*washu*), que aparece junto a una oración de la Virgen María (Vera 2008), (fig. 4.5).<sup>65</sup> Otra influencia de las misiones religiosas hasta el presente, es la presión que ejercen sobre los *mirukus*, puesto que relacionan sus prácticas y el mundo de los espíritus o *kosmos* con el Demonio (Gregorio.k 2017).

**Figura 4.5. Figuras de monos en el Libro de los Orígenes y en un texto de catecismo**



Fuente: Izq. Génesis traducido al *cha'palaa* (ILV 1970a). Der. Vera (2008).

Lo anterior supone por un lado, que aunque las misiones sostenían no oponerse a la cultura de los Chachi y propongan su acercamiento a Cristo “a través del conocimiento de sus esquemas mentales y el acervo cultural” (Vicariato Apostólico de Esmeraldas 1981, 33), sus prácticas en realidad, sí han terminado por alterar la cultura tradicional, al fortalecer creencias que incluso pueden llegar a ser difundidas por los mismos chachi, algunos de ellos incluso

<sup>65</sup> Información obtenida de un libro de catecismo perteneciente a un cazador de Corriente Seco. La revisión se hizo en la vivienda del cazador después que la autora le realizara una entrevista acerca de la tenencia de allopimates como mascotas. El libro carecía de pasta por lo que no se cuenta con el dato bibliográfico preciso.

convertidos en sacerdotes o pastores (Carrasco 1983, 195). Además, se agrega que si bien los Chachi se identifican como tales, la gran mayoría durante las entrevistas al consultárseles si practican alguna religión, afirmaron ser católicos o en menor medida evangélicos.

Finalmente, se sabe que a los misioneros todavía se les sirve carne de monte, según se aprecia en una fuente audiovisual acerca de la preparación de un mono aullador (*juyungu*). Ahí, un pastor, en principio confundido con la especie de aloprimate, señala: “Gloria a Dios vamos a comer encocado de *washu*” (Gregorio.k 2015b). Ello demuestra que las problemáticas de conservación de la biodiversidad son ajenas a las misiones, aunque este sea uno de los temas más resonantes en el devenir histórico de la región del Cayapas desde mediados del siglo XX.

#### **4.2.5. Misiones y educación**

De acuerdo con Carrasco (1983, 199), las misiones religiosas en la región del Cayapas tuvieron un alto grado de involucramiento en la educación del pueblo chachi, especialmente desde mediados hasta finales del siglo XX. Esto en gran medida, como consecuencia de los contratos y convenios firmados con el ILV entre 1952 y 1971, en los cuales el Estado ecuatoriano le atribuyó a la misión, el desarrollo de actividades educativas en las comunidades indígenas y la formación de maestros nativos (Flores Jácome 2017, 51-53).

También de acuerdo con Carrasco (1983, 199-200), después de la expulsión del ILV en 1981, la misión católica en contrato con el Ministerio de Educación, se hizo cargo de la mayoría de escuelas chachi, incluyendo aquellas que fueron fundadas por el ILV. Para la autora, el sistema de educación a cargo de las misiones religiosas, se caracterizó por anteponer el conocimiento occidental sobre la transmisión de la sabiduría tradicional, y por operar bajo un sistema monolingüe basado en el aprendizaje de la lectura y escritura del español.

Una vez más, las narraciones chachi dan cuenta de lo anterior, pues si bien la caracterización que se hizo acerca de las mismas, mostró que estas son ricas en los aspectos cosmogónicos o fundacionales y de la relación entre la naturaleza y el grupo, debe exaltarse que asimismo, existe un gran número de historias que tienen entre sus personajes a las dignidades de la realeza europea o ciertos animales exóticos como el hipopótamo, el elefante, el león africano o el tigre asiático. También llama la atención que algunos textos de leyendas, cuyos autores son de la nacionalidad chachi, solo estén publicados en español (Añapa 1979; Ministerio de Educación y Cultura 1979; Vittadello 1988b; Pianchiche Triviño 2010), (tabla 4.2).

La influencia europea en la literatura chachi ya había sido notada previamente por Barriga (1987, 107). De la misma manera, un entrevistado cuestionó la desvalorización del lenguaje nativo al igual que de la historia del pueblo chachi por parte del antiguo sistema educativo. Indicó como se señala a continuación, que la población aprendió más de los personajes de la conquista que de sus tradiciones culturales y en un idioma que no es el de su nacionalidad.

[...] el otro elemento que ha influido con impactos muy negativos para la supervivencia de la cultura chachi ha sido de algún modo la educación, el sistema de educación. Hace unos treinta años, no existía el sistema de educación incorporado y validado desde la constitución de la República. Entonces, el Estado ecuatoriano no se ha preocupado por migrar maestros con el dominio de la lengua. Y en las comunidades educativas no ha habido valoración, no había materiales educativos con pertenencia cultural. Por ejemplo, a los niños chachi se les enseñaban supuestamente todo lo positivo de Cristóbal Colón. Eso era lo que nos enseñaban. Nunca se nos permitió en la escuela hablar de nuestros antepasados. Por ejemplo, nosotros hasta ahora no sabemos de dónde salen los pueblos originarios. Estuvimos en Pueblo Viejo, en el límite entre Esmeraldas y Cotacachi, en las estribaciones del río Santiago. Pero, antes de eso, ¿de dónde? ¿Cuál es nuestro origen? No sabemos. Jamás la educación nos enseñó estas partes importantes de la historia para poder nosotros valorar nuestra propia identidad.<sup>66</sup>

Así pues, es muy probable que el desconocimiento actual de las leyendas locales por parte de los jóvenes, quienes a su vez aseguran que estas solo son contadas por “los viejos” según Latorre (2008, 97), se deba en parte al quiebre que hubo en la transmisión de la sabiduría tradicional chachi por décadas, mientras la educación estuvo a cargo de las misiones. Igualmente, como ya se mencionó en la caracterización de las narraciones acerca de los allopriates, solo una de ellas fue documentada en el trabajo hecho en campo por los colaboradores, aunque claro está, que eso también puede obedecer a factores metodológicos.

Por otro lado, es también cuestionable la declaración del lenguaje nativo de los Chachi como una lengua bajo amenaza de extinción (Moseley 2010), especialmente porque el ILV encabezó una lista de publicaciones lingüísticas, que aparentemente estaban destinadas a un mejor entendimiento y valoración del *cha'palaa* por sus hablantes nativos (Vittadello 1988a, b; Barriga 1992, 85-91). En ese sentido, ya que el lenguaje es una herramienta fundamental para la transmisión de la sabiduría tradicional, las falencias del sistema de educación a cargo

---

<sup>66</sup> Dirigente chachi de 53 años. Entrevista en videoconferencia por Zoom realizada el 4 de diciembre de 2020.

de las misiones, debieron repercutir con más de un impacto en la relación etnoecológica con el entorno y en las relaciones sociales dentro del grupo que tienden a dinamizarse entre sí.

Así por ejemplo, desde que los maestros chachi que fueron capacitados por el ILV, empezaron a recibir un salario y con ello la capacidad para adquirir bienes materiales de occidente, el pueblo chachi empezó a entender la educación como un mecanismo de acceso al poder, y el respeto hacia los sabios mayores fue reemplazado por la admiración hacia quienes cuentan con algún grado de educación formal (Carrasco 1983, 199-200). Ello además tal vez explique por qué actualmente en la práctica del ombligado, algunos Chachi utilizan la ceniza proveniente de algún libro, para que tanto los niños como las niñas se hagan inteligentes.<sup>67</sup>

Otra de las acciones del sistema educativo a cargo de las misiones, que con seguridad impactó en el pensamiento tradicional y la relaciones etnoecológicas, fue la fundación de centros educativos con nombres asociados a las religiones que se introdujeron, tal es el caso de las Unidades Educativas Atalaya en Loma Linda<sup>68</sup> y Santa María de los Cayapas en la comunidad del mismo nombre (Medina 1992, 43-44). También está la instauración de un modelo de capilla traído por los españoles jesuitas para la edificación de escuelas, montado con techos y paredes de materiales fabricados (Martini 1981, 39; Carrasco 1983, 31; Illanes 1984, 70-71).

Hubo además un proyecto de internado en la comunidad Santa María de los Cayapas desde 1963 hasta 1980, al cual asistían como internados y seminternados, los hijos de las familias chachi, a quienes la escuela les resultaba distante de sus viviendas, y por el que debían pagar un sucre diario así como trabajar una hora todos los días en el huerto de la misión (Carrasco 1983, 169-170). La creación del internado pudo entonces también contribuir al quiebre en la transmisión del conocimiento tradicional, al menos entre las generaciones de las familias chachi que asistieron durante el tiempo de existencia del internado, tanto por la separación de las familias así como por el sistema ya referido que emplearon las misiones en la educación.

Por último, la construcción de escuelas y el uso del terreno alledaño como canchas deportivas para facilitar el trabajo de las misiones, impulsó la concentración permanente de la población chachi dada la relación que encontraron entre el acceso al poder y la educación. Este hecho por cierto rompió con la tradición de familias ampliadas o de que varias familias habiten una

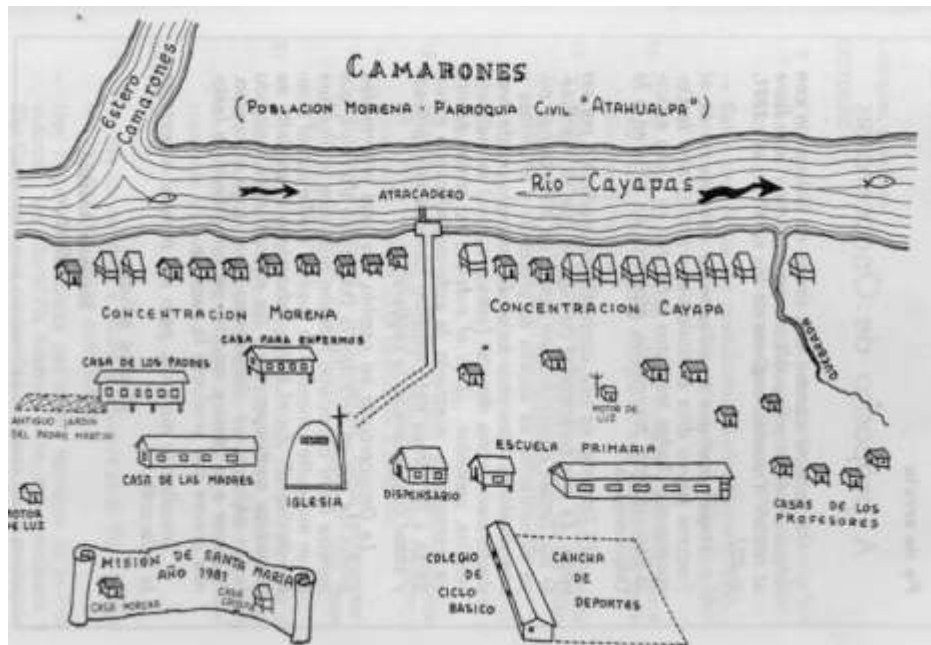
---

<sup>67</sup> Poblador chachi de 58 años de La Cooperativa. Entrevista por llamada de *WhatsApp* el 23 de abril de 2021.

<sup>68</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de *WhatsApp* realizada el 22 de noviembre de 2020.

sola vivienda. De igual manera, se disolvieron los sistemas comunitarios de cooperación o suministro de horticultura y aumentaron los intereses individuales y extranjeros de la población (Carrasco 1983; Illanes 1984, 117-119; Medina 1992, 137), (mapas 4.2 y 4.3).

**Mapa 4.2. Comunidad Santa María de los Cayapas en la década de los años 1980**



Fuente: Beghin (1981, 53).

**Mapa 4.3. Representación de escuelas y canchas deportivas en el territorio chachi**



Fuente: colaboradores chachi.

En términos de la interfaz chachi-alloprimates, el asentamiento permanente de la población sería uno de los mayores impactos de la presencia de las misiones, puesto que antes las familias chachi vivían muy separadas y esparcidas, además que cambiaban de sitio con frecuencia o abandonaban la vivienda cuando uno de sus miembros moría. Ello daba lugar a

que las viviendas abandonadas fueran cubiertas por la vegetación después de uno o dos años, o a que quedaran invisibles al paso de un lustro (Wolf 1879, 52; Barrett 1994, 278-279).

Tales dinámicas a su vez permitían la movilidad de la fauna, por lo que es muy probable que en las zonas más cercanas a las orillas del río, donde antes era posible ver a los allopriates,<sup>69</sup> pero que se convirtieron en zonas de asentamiento permanente de la población chachi, las probabilidades de regeneración de la vegetación se redujeran, al igual que la posibilidad de que sean habitadas por los allopriates, que con seguridad cambiaron su distribución al internarse más en el área boscosa de la reserva. Esto último también es atribuible como se explica más adelante a la introducción de las armas de fuego y al extractivismo en la región.

#### 4.2.6. Introducción de armas de fuego

Son varias las narraciones chachi que hablan del uso de armas de fuego en lugar de los instrumentos tradicionales durante las prácticas de cacería, lo cual da cuenta de otro de los grandes impactos de la conquista, (fig. 4.6). En efecto, a principios del siglo XIX, Stevenson (1829, 378) evidenció que los grupos nativos de la provincia de Esmeraldas, ya poseían una fuerte afición por las armas de fuego a pesar de su destreza en el manejo de la cerbatana.

**Figura 4.6. Representación de los cazadores chachi y el uso de armas de fuego**



*Fuente:* Ministerio de Educación y Cultura (1979) y Pianchiche Triviño (2010).

En el caso de los Chachi, se observó que aún empleaban bodoqueras para la caza de animales de monte en 1891 (Basurco 1902, 299), aunque más adelante, entre 1908 y 1909, el grupo ya había reemplazado casi en su totalidad a las cerbatanas por las escopetas de carga frontal

<sup>69</sup> Pobladora chachi de 60 años. Entrevista realizada en la comunidad Gualpi el 10 de agosto de 2020.

Barrett (1925a, 111). Esto coincidió con la opinión de algunos entrevistados, cuyos abuelos utilizaron la escopeta de chimenea que se recargaba con pólvora y munición<sup>70</sup> o para quienes el uso de armas tradicionales es una práctica poco común, hasta inexistente en la actualidad.

**AUTORA:** ¿Ocupan armas tradicionales como la cerbatana?

**ENTREVISTADO:** Eso ya se desapareció. Solamente hay palabra "cerbatana", como "flecha", como "lanza". [...]. Desde la conquista, creo que ya llegó la escopeta. Desde ese momento ya tuvieron armas de fuego y dejaron la cerbatana como otros hasta actualmente.

**AUTORA:** ¿Pero no tienen de adorno, de recuerdo?

**ENTREVISTADO:** No hay ni de adorno ni para recuerdo. Pero eso sí yo pienso que, como siempre sabemos decir, es recuperar nuestra identidad cultural con tradiciones. [...]. Claro que los mayores sí conocen y saben cómo debemos elaborar o fabricar eso, pero no hemos puesto en práctica ni le ponemos empeño a hacer eso. Por eso, nosotros creo que ya no tenemos.<sup>71</sup>

Además de las respectivas implicaciones culturales como es la asignación de un nombre en *cha'pala* a la escopeta o *illapan*, el cual ahora incluso es parte de los diccionarios de la lengua chachi (Tapuyo Pianchiche 2009; Añapa Tapuyo 2018), la introducción de armas de fuego es otro de los acontecimientos del contexto histórico que ha tenido repercusión en la interfaz chachi-alloprimates, debido esencialmente a su mayor eficiencia y poder de letalidad. Así pues, al preguntarle a un ex-cazador de Corriente Grande, cuántos monos solía atrapar, su respuesta entre risas fue: “Uh! Antes sí tenía una escopeta buena, número de calibre doce”,<sup>72</sup> lo cual claramente supone un alto número de presas en función del poder de su arma de fuego.

Asimismo, una narración chachi, en la cual al inicio el cazador prepara la escopeta con las municiones y el fulminante, refiere que cuando los Chachi cazaban una buena cantidad de presas, debían esconderlas en el fondo de algún estero, para ir en su búsqueda con ayuda al día siguiente, o destriparlas para llevar a la casa solo la carne (Vittadello 1988b, 95-96). En la actualidad, lo anterior es poco probable según los entrevistados, ya que se requieren varias horas de caminata para encontrarse en el mejor de los casos con una sola presa, particularidad que si bien la atribuyen a la disminución de la fauna debido a una mayor presión de cacería por el aumento de la población con el paso de los años, no resta la influencia negativa por la introducción de armas de fuego en el tamaño de las poblaciones naturales de alloprimates en

---

<sup>70</sup> Poblador chachi de 58 años de La Cooperativa. Entrevista por llamada de *WhatsApp* el 21 de abril de 2021.

<sup>71</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de *WhatsApp* realizada el 23 de noviembre de 2020.

<sup>72</sup> Ex-cazador chachi de 78 años. Entrevista realizada en la comunidad Corriente Grande.

la región del Cayapas. Solo en Los Tuxtlas de México, las poblaciones de aloprimates se redujeron hasta en un 80% desde la colonización española (Pinto-Marroquin et al. 2021, 12).

Se sabe además que la introducción de escopetas cambia la distribución de las especies que son objeto de cacería (Hames 1979, 246), por lo que también es muy probable que los grupos de aloprimates, especialmente aquellos asentados en las orillas del río Cayapas y zonas más aledañas, hayan tenido que modificar su distribución con la llegada de las nuevas armas de cacería. Esto es respaldado por el *kosmos* chachi según el cual, los espíritus *Aslau-uhmuu*, que son aquellos que podrían tener las narices como las de los monos, habrían huido hacia las montañas más apartadas del río Cayapas, debido al temor generado por las primeras armas de fuego, según lo documentado en la primera década de 1900 por Barrett (1925b, 371-372).

#### **4.2.7. Introducción del sistema económico capitalista y extractivista**

Las leyendas *El animal con la nariz de siete brazas* y *Los tres chanchos* cuentan que la mayoría de los Chachi vivían antiguamente de la venta de caucho y de “sacar” madera (Añapa Cimarrón 2003; Pianchiche Triviño 2010). Tales prácticas son resultado del extractivismo que inició en el siglo XVI, con la incorporación del nuevo continente al sistema-mundo moderno y la economía-mundo capitalista, a través del establecimiento de colonias por parte de las monarquías, las mismas que buscaron tener el acceso a los recursos (Wallerstein 2004).

De ahí que, la región norte de Esmeraldas fuera un lugar estratégico para satisfacer los intereses económicos subyugados al mercado mundial durante la Real Audiencia de Quito, incluso después durante la vida republicana, ya que a inicios del siglo XVIII, se dio una mayor integración de las tierras de la Costa al aparato estatal económico. Además en 1857, el Estado ecuatoriano le concedió a *Ecuador Land Company*, el permiso para explotar en la zona recursos como la tagua, el caucho, la cáscara de mangle y ciertas maderas demandadas por el mercado internacional (Minda 2004, 101-103; Fernández 111, n/d en Yépez 2011, 47).

Más adelante, entre los periodos 1880 - 1945 y 1936 - 1941, se dieron en la región los *booms* de las semillas maduras de la palma de tagua y de la resina del árbol de caucho, asociados a la Segunda Guerra Mundial (Jácome 1978 en Carrasco 1983, 58; Calero 1997, 172).

Posteriormente, a partir de 1948, inició el *boom* bananero en el gobierno de Galo Plaza Lasso y continuó en toda la Costa de Ecuador hasta 1960 (Larrea 2005, 43; Carvajal 2011, 96).



En cuanto a la madera, su explotación ocurrió desde la era colonial para solventar los problemas económicos de la Real Audiencia de Quito y para justificar la realización de un camino con salida al mar. Continuó con el inicio de la vida republicana y alcanzó un mayor nivel de explotación comercial desde mediados del siglo XX, debido a distintos factores tales como la llegada del ferrocarril y la construcción del puerto en San Lorenzo, la aprobación de las Leyes de Reforma Agraria del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) de 1964 y 1973 más la aprobación de la Ley de Concesiones Forestales por el Estado el 5 de octubre de 1966 (Carrasco 1983; Minda 2004; 2012), (fig. 4.7).

**Figura 4.7. Tablones de madera extraída de los bosques de la cuenca del río Cayapas**



*Fuente:* colaboradores chachi

El *boom* extractivo más reciente en la región del Cayapas es el de la balsa, que aunque ya se exportaba desde la época colonial y tuvo un auge durante la Segunda Guerra Mundial, es hoy la materia prima de los proyectos de energías limpias impulsados por China, Europa y Estados Unidos. Ecuador es uno de los primeros exportadores de balsa y Esmeraldas la segunda provincia con mayor explotación y concentración de empresas comerciantes del recurso, cuya demanda aumentó durante la pandemia COVID-19 (Parra 2016; Cazar Baquero 2021). Esto fue lo que un entrevistado comentó con respecto a la explotación de balsa:

[...]. Sí, la gente sí está sacando por su cuenta en su territorio. Van a vender a Borbón. No a la empresa directamente, [...], hay intermediarios que compran y llevan a Quito; algunos llevan a Guayaquil, [...] a Santo Domingo, donde ellos pueden entregar a la empresa.

[...] Hace un año desde que comenzaron a comprar balsa. Antes como que no servía esa madera. La balsa, como es débil, es floja... no dura por acá, entonces nunca utilizamos. Simplemente, como para hacer balsas como para bajar algunas maderas duras. [...]. Pero ahora la balsa está más que otras maderas. O sea, el precio ha subido y la gente está sacando en todo el territorio de la región del Cayapas. Están entrando hasta la Reserva, [...].<sup>73</sup>

#### **4.2.8. Impactos ecológicos del sistema económico extractivista en los alloprimates**

Como se puede entender, la zona norte de la provincia de Esmeraldas, ha sido históricamente un punto de recolección de los productos requeridos por los centros hegemónicos para el desarrollo del capitalismo. No obstante, es preciso añadir que este modelo económico incide en los bosques naturales, puesto que la demanda de recursos para el mercado internacional, provoca la destrucción de los mismos; ya sea por la liberación de los recursos, la apertura de caminos para los recolectores y el surgimiento de bosques secundarios (Carrasco 1983, 58).

Esto coincide con las ideas de Carlos Marx y James O'Connor, que vinculan el desarrollo del capitalismo con la degradación ecológica debido a la explotación de las condiciones de la producción, entre las cuales se encuentra el ambiente natural (Ravaioli 1993, 195; Bellamy Foster y Clark 2004, 246). La extracción de recursos naturales producto de las demandas del mercado global, es considerada además una de las actividades antropogénicas que ejerce más de un impacto negativo en las poblaciones de alloprimates, esto por ser el principal impulsor de la pérdida, degradación y fragmentación de sus hábitats naturales (Estrada y Garber 2022).

En tal sentido, la introducción del sistema económico capitalista que llegó con la conquista a la región del Cayapas, debió repercutir desde entonces en la supervivencia de los alloprimates, pues se sabe de prácticas de explotación irracional como la eliminación de árboles, lianas y malezas, que crecían alrededor de las palmas de tagua para asegurar su suministro; o como el “maceado” que consistía en tumbar palmas tiernas para extraer semillas inmaduras con la ayuda de un mazo y después someterlas a maduración artificial. También está la destrucción de los árboles de caucho y el establecimiento de ranchos caucheros en medio de la selva (Wolf 1879, 42-43; Barrett 1994, 53-58; Acosta Solís 1952, 15 en Minda 2012, 107).

---

<sup>73</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de *WhatsApp* realizada el 23 de noviembre de 2020.

En cuanto a la explotación maderera que continúa hasta hoy, es la actividad extractivista con mayores impactos ecológicos, y por eso el nombre del libro del pueblo chachi *El Jeengume Avanza*, es una analogía entre la letalidad y la peligrosidad del espíritu de *Jeengume* y la expansión de la frontera económica extractivista liderada por las compañías madereras (Carrasco 1983, 7-10). Entre los impactos ecológicos de la explotación de madera está el daño a los árboles y a la vegetación de las zonas adyacentes donde hay tala, así como la destrucción del 50 y 75% del dosel en los bosques primarios por la apertura de vías, lo cual afecta a los aloprimates que son de hábitos arborícolas (Minda 2012, 56; Rovero y Barelli 2017, 625).

Las especies maderables con mayor demanda son además las preferidas en la alimentación de los aloprimates según el *corpus* chachi y un estudio que encontró que de 65 especies arbóreas que son sustento para el mono araña (*washu*), 35 son fuentes importantes para la tala selectiva en una reserva de colonos aledaña a las comunidades chachi de la Asociación Hoja Blanca (Morelos-Juárez 2015), (tabla 3.2). Por otro lado, el ruido de las motosierras y las maquinarias aleja a los aloprimates a las zonas abruptas o de barrancos al interior del PNCC, así como a otras zonas prístinas, que cada vez son más escasas según lo dicho por varios entrevistados.

Cuando entran las madereras como las empresas con las máquinas pesadas, los animales siempre huyen, se van más al fondo o se van por otro lado, donde hay árboles, donde hay bosque, donde nadie hace ruido. [...]. Igual los *washus* se van huyendo. Eso es en lo que la empresa perjudica a la misma comunidad. [...].<sup>74</sup>

Otro impacto del extractivismo en las poblaciones de los aloprimates tendría relación con las prácticas de cacería. La leyenda *El animal con la nariz de siete brazas* cuenta de los tiempos en que los Chachi se internaban por días en la montaña para sacar caucho, lo cual supone una presión sobre la fauna para la alimentación en esos periodos, que no solo aplica a los Chachi sino también de los foráneos o caucheros que ingresaban a la región del Cayapas, en donde cazaban animales de monte por los senderos utilizados por los nativos (Basurco 1902, 291).

Asimismo, en tiempos más recientes, la extracción de fauna para el consumo local se ha visto facilitada por la apertura de caminos o carreteras que se usan para extraer y transportar madera (Cuichán 2011). En general, la suma de este y los otros impactos generados por el extractivismo desde sus inicios, amenazan la supervivencia de los aloprimates, puesto que si

---

<sup>74</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de *WhatsApp* realizada el 23 de noviembre de 2020.

desparecen o disminuyen sus poblaciones, su función ecológica asociada con el crecimiento de los árboles en el bosque y que fue referida en el *corpus* también se vería afectada. Se debe recordar que los bosques neotropicales son de origen primatógeno ya que los allopriates dispersan la mayoría de sus semillas según los estudios etnoecológicos de Lizarralde (2020).

“La extracción de madera es muy poco porque ya no hay mucha. Donde sacamos madera no se encuentra mono.”, “Recursos no hay como antes. Casi ya no sacamos porque ya no existen cerca las maderas que queremos sacar [...]”, “Después ya no va a haber más árboles si terminamos los monos porque de ellos lo que botan las semillas crecen otras plantas”.<sup>75</sup>

#### 4.2.9. Sistema de mercado mundial y alteración del complejo *k-c-p*

En la lógica del sistema de mercado capitalista, las zonas proveedoras de materias primas son a la par consumidoras de los productos elaborados por los centros hegemónicos. Esto en la región del Cayapas, se visualiza en el contrato entre *Ecuador Land Company* y el Estado ecuatoriano en 1857, que acordó que los recolectores de recursos entregaran sus productos en las casas comerciales de la zona norte de Esmeraldas, donde se les vendía víveres y ropa que requerían para la reproducción de su fuerza de trabajo (Minda 2012, 43), (fig. 4.8).

**Figura 4.8. Chachis en el muelle del puerto de Borbón previo a la venta de sus productos forestales y la compra de armas de fuego y herramientas en 1940**



Fuente: Acosta Solís (1944, 461)

Con la introducción del nuevo sistema económico, los Chachi se acoplaron a la dinámica de vender los recursos del entorno para tener la suficiente capacidad monetaria que les permitiera satisfacer las nuevas necesidades de alimentación, vestimenta y de compra de armas, referidas

---

<sup>75</sup> Pobladores chachi de 62, 42 y 27 años. Entrevistas realizadas en las comunidades Agua Blanca, Calle Blanca y La Cooperativa el 1 y 7 de septiembre de 2020.

incluso en sus narraciones, pues hablan de la existencia de tiendas y la familiaridad con ciertos artículos de occidente (Añapa Cimarrón 2003; Pianchiche Triviño 2010). La relación entre los Chachi con el sistema monetario que alimenta la economía de mercado capitalista además se reforzó con los sistemas sociopolíticos y religiosos que llegaron con la conquista. Así por ejemplo, la llegada de expedicionarios propició el acercamiento a accesorios como los sombreros y las telas que se llegaban a adquirir incluso por contrabando desde Colombia (Stevenson 1829, 417; Altschuler 1964, 12-14). Las misiones por su parte promovieron el mensaje de que la prosperidad material es una bendición de Dios y establecieron el pago a los curas por la prestación de sus servicios, de tal manera que los Chachi debían guardar dinero para su visita o para viajar a la Sierra y pagar las misas de sus difuntos, cuando no podían ser asistidos por los curatos de la Costa (Wolf 1879, 53; Carrasco 1983, 201; Barrett 1994, 325).

A nivel sociopolítico, los Chachi aprendieron a pagar con monedas de la época, las multas aplicadas por las autoridades, en lugar de contribuir con especies como se hacía antes (Barrett 1994, 262). El dinero por lo tanto se convirtió un recurso de primera necesidad al que se accedía con la explotación de recursos.<sup>76</sup> Cuenta Altschuler (1964, 26) que entre 1959 y 1960 mientras estuvo con los Chachi, se hablaba con nostalgia de los tiempos en que las semillas de tagua eran un producto de la economía gracias al que prácticamente crecía el dinero en los árboles, lo cual resulta muy similar a lo expresado por uno de mis entrevistados:

Sí, sí. Antes compraban tagua en cantidad, pero como ahora no hay... En ese tiempo no había fábricas de botones. Solamente, como manufacturarlos, entonces compraban más las taguas. Ahora como hay petróleos, hacen toda clase de artesanía. [...]. La gente, como sabía que ese era el ingreso, la mantenía como el cacao. Por eso, antes sí vendían bastante tagua. Ahora ya ni siquiera un quintal de tagua podemos cosechar porque ya no tenemos.<sup>77</sup>

La relación entre los Chachi con el sistema de mercado mundial capitalista se vincula con el debilitamiento del complejo *kosmos-corpus-praxis* que rige su etnoecología, incluyendo la interfaz con los alloprimates. Así pues, los recipientes de plástico o aluminio que los Chachi empezaron a adquirir, desplazaron el uso de las ollas y saleros de mono o los utensilios de

---

<sup>76</sup> Uno de los recursos más explotados por los Chachi fueron las pieles de venado, saíno y en especial de felinos manchados como el jaguar, las cuales solían venderse en Borbón y otras ciudades de Esmeraldas. Pobladores chachi de 57 y 80 años. Entrevistas realizadas en las comunidades La Cooperativa y Loma Linda el 7 de septiembre de 2020. Anónimo. Entrevista en videoconferencia por Zoom realizada el 24 de noviembre de 2020.

<sup>77</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de WhatsApp realizada el 23 de noviembre de 2020.

calabaza elaborados con materiales del medio, y que como en el caso de estas últimas, solían decorarse con distintas representaciones entre ellas las de los aloprimates, además de colgarse como verdaderos racimos en las viviendas (Stevenson 1829, 410; Barrett 1994, 156).

Tampoco ya se usa el mate o *shulla*, que da el nombre de *shuri* a los monos capuchinos por el parecido con su cabeza, y que fue ocupado para la recolección del caucho.<sup>78</sup> Los recipientes de origen manufacturado se utilizan hoy en la alimentación de los aloprimates mascotas y puede incluir comida industrializada o procesada como fideo, enlatados, gaseosas y dulces, que los Chachi consiguen en pequeñas tiendas comunitarias implementadas desde mediados del siglo XX, o en las ciudades y puertos cercanos a la región del Cayapas, (fig. 4.9).

**Figura 4.9. Izq. Utensilios de plástico y aluminio para la alimentación de una mona mascota en Guadual. Der. Mona araña mascota tomando leche en polvo de un recipiente plástico en Cafetal.**



Fuente: autora.

Igualmente, los textiles hechos en telares, en los que se representan las figuras de los aloprimates, pasaron a confeccionarse con materiales sintéticos que se adquieren en los almacenes de ciudades cercanas como Borbón y San Lorenzo,<sup>79</sup> cuando antiguamente se hacían con hilos de algodón cultivado en la región y eran coloreados con extractos obtenidos de pepas y frutos como la jigua, el aguacate o la uva silvestre, recursos que son parte de la dieta natural de los aloprimates (Barrett 1925b, 252-259; Caicedo y Añapa 2014). Asimismo, las tallas de madera que originariamente tenían formas de la fauna local como la de los aloprimates, se empezaron a tallar con la silueta de ciertos símbolos característicos de la cultura occidental como los aviones y en algunas comunidades hasta se dejaron de elaborar (Medina 1992, 37; 1997, 49). Las figuras de madera se usaban como juguetes que fueron sustituidos por juguetes fabricados repartidos incluso por las misiones (Gregorio.k 2015a). Se

<sup>78</sup> Poblador chachi de 58 años de La Cooperativa. Entrevista por llamada de *WhatsApp* el 21 de abril de 2021.

<sup>79</sup> Tejedora chachi de 60 años. Entrevista realizada en la comunidad Gualpí el 10 de agosto de 2020.

añade que al igual que los textiles, el trabajo en madera se hacía con especies que de acuerdo con el *corpus* son importantes para los monos; por ejemplo el árbol de uva, cuyas hojas se empleaban para lijar (Añapa Cimarrón 2003, 82; Caicedo y Añapa 2014), (tabla 3.2).

Antes cuando vendía canoa grande sacamos árbol de ceibo. También sacan canoa de sande para vender. Sacaban canoa de guaripito, pulgande, mascarey; canoa de árbol de kerré, árbol fuerte también dice *suyenchi* [...] *Nayamba* en *cha'palaa* es un árbol también como familia *jigua*. Es para canaleta. Siempre antes sacaban canaleta de toda especie de árbol de color. También árbol de cedro. Eso es muy bueno para la elaboración de otro tipo de artesanía. Árbol de mora también es para viga. [...] Hablando de artesanía chachi, antes hacía como tallado de madera. Árbol de cedro como muñeco, *chillaambu*, *washu*, En guayacán también hacen como bastón, muñeco de madera de guayacán. Eso es lo que anteriormente vendían. [...].<sup>80</sup>

La inserción en el sistema de mercado mundial también infirió en los aspectos simbólicos del *kosmos* chachi. Así pues, el curso de inducción para convertirse en *miruku* ya se pagaba con dinero desde el siglo anterior al igual que su trabajo de ahuyentar espíritus (Barrett 1925b, 316; Altschuler 1964, 216). Además, en una sesión de curación en 1980, se usó un candelabro plástico que hacía alusión a un popular personaje de cómic, junto a la parafernalia tradicional del *miruku* que incluía un bastón tallado con la figura de un mono (Barfod y Kvist 1996, 24). En otro ejemplo, la costumbre de preservar los cráneos de los animales cazados como amuleto de suerte para la cacería, aparentemente ya no se practica por su incompatibilidad con el nuevo modelo de vivienda que se construye con materiales fabricados. Esta a su vez podría ser la causa de la pérdida de un hábito que existía en el pasado, según el cual las familias chachi acostumbraban a contabilizar los cráneos de los animales cazados cada año.<sup>81, 82</sup>

**AUTORA:** ¿Y ustedes no tienen huesos?

**ENTREVISTADO:** No, no, no. No tenemos porque nosotros ya cambiamos la casa. Mi papá también ya cambió toda la casa. Ahora ya no tenemos casa tradicional, entonces ya no tenemos dónde guardar. [...]. Entonces, me parece que esa costumbre de conservar los cráneos o tener en la casa ya se acabó. A veces, yo siempre digo que hay que guardar, pero, [...] en la casa actualmente no hay dónde. O quizás que nunca valoramos eso, entonces ya no existe.<sup>83</sup>

---

<sup>80</sup> Poblador chachi de 80 años. Entrevista realizada en la comunidad Loma Linda el 7 de septiembre de 2020.

<sup>81</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de *WhatsApp* realizada el 23 de noviembre de 2020.

<sup>82</sup> La canoa es un elemento vital en la cultura chachi por lo que incluso los espíritus tienen una; sin embargo, se relacionan en la actualidad con el uso de motores y ya no se tiene la costumbre de pintarlas con figuras de animales ni de asignarles el nombre de los mamíferos de la región (Carrasco 1983, 51-52; Barrett 1994).

<sup>83</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de *WhatsApp* realizada el 23 de noviembre de 2020.

Finalmente, la adquisición de aparatos eléctricos como los televisores disgregan aun más las relaciones etnoecológicas del complejo *kosmos-corpor-praxis* tradicional. Al preguntarle a un entrevistado, si el confinamiento de la pandemia fue aprovechado para transmitir leyendas locales entre la familia, especialmente a los niños, este dijo: “las familias que tienen su tele, tiene que estar mirando para no salir afuera, así nomás pasamos nosotros”. También agregó “los viejos ahora ya no conversan la historia tradicional” aunado a que la cultura se ha perdido casi en su totalidad, lo cual se refleja en el uso de ropa de la ciudad por la población chachi.<sup>84</sup> Las prendas tradicionales anteriormente se hacían con la textilería descrita en el Capítulo 3.

### **4.3. Relaciones interétnicas e interfaz chachi-alloprimates**

La interacción entre los Chachi con otros grupos humanos es otro aspecto que influye en la interfaz chachi-alloprimates y que se aprecia en algunas narraciones como son las distintas versiones de *Los Chachilla y los Indios Bravos*, que hablan del encuentro entre un grupo de monos y una mujer chachi que logró escapar de sus adversarios (Robalino 2009). Los Indios Bravos son uno de los grupos nativos que habitaron el noroccidente ecuatoriano junto con los Malabas, Lachas, Yumbos, Niguas y Campaces; pero que son de particular interés, ya que habrían sido el mayor rival de los Chachi (Haro Alvear 1980; Barriga 1987; Yépez 2011, 45).

A pesar de eso, los Chachi les habrían aprendido el uso de las calabazas nativas decoradas con figuras de monos y otros símbolos que desplazaron a los utensilios de alfarería (Barrett 1994, 156). A los Indios Bravos además se los cataloga de terribles, monos *washus* y feroces caníbales (*ūya'la*) (Haro Alvear 1980, 355-356; Barriga 1987, 104), probablemente por la analogía entre las peleas a muerte que mantuvieron con los Chachi y el comportamiento de los monos en la cacería, descrito también como “terrible” porque orilla a los cazadores al barranco para que caigan en él.<sup>85</sup> Esto es compatible con un estudio del animismo en los Chachi, según el cual la reacción de los monos de sacudirse ante los cazadores, se debe a que intentan cazarlos de la misma manera que ellos a los monos. De ahí que en el *kosmos* chachi, las cualidades de predador y presa o cazador y mono no son estables sino posicionales; o sea, que para que el uno esté vivo, el otro necesariamente debe estar muerto (Praet 2014, 66-67).

También aportó a la interfaz chachi-alloprimates, la relación con otros pueblos originarios ajenos al noroccidente ecuatoriano a través de la existencia de redes shamánicas (Ventura i

---

<sup>84</sup> Poblador chachi de 58 años de La Cooperativa. Entrevista por llamada de *WhatsApp* el 21 de abril de 2021.

<sup>85</sup> Poblador chachi de 57 años. Entrevista realizada en la comunidad La Cooperativa el 7 de septiembre de 2020.



Oller, 2011). Se sabe por ejemplo que el bastón con forma de mono usado por un *miruku* en una sesión de curación de 1983, le pertenecía a un shamán emberá (Baford y Kvist 1996, 30). Asimismo, las tallas de madera que son parte de la cultura material al igual que la práctica del ombligado -misma que cuenta con aportes de la cultura afro- son comunes en los grupos del Área Istmo-Colombiana y de la Región del Chocó (Martínez Mauri 2020a, b; Meneses 2022).

Están también las conexiones con las rutas de comercio del noroccidente ecuatoriano (Yépez 2011, 54) y de otras regiones del continente. Los nativos esmeraldeños en concreto cazaban monos con veneno que se traía de Maynas a orillas del Marañón en Perú, además que por una obra de Vicente Albán, miembro de la Escuela Quiteña, no se descarta que los primates del Cayapas hayan sido mercancía en tiempos precolombinos, cuando los sistemas de comercio no se debían a un capital monetario (Albán 1783; Stevenson 1829, 375-376), (fig. 4.10).

**Figura 4.10. Mono e Indio Yumbo de Maynas con su carga**



Fuente: Modificado de Vicente Albán (1783)

Otra narración que hace referencia a la interacción entre los Chachi con otros grupos humanos es *Come Cayapa*, la cual específicamente habla de los afrodescendientes (Ramírez et al. 2018). El primer contacto entre los esclavos africanos y las poblaciones nativas del territorio actual de la provincia de Esmeraldas, habría ocurrido tras el naufragio de un barco procedente de Panamá en 1553 frente al área fronteriza de los Niguas y Campaces (Yépez 2011, 48-50).

Desde entonces, negros y chachis han interactuado por casi cinco siglos, ya sea a través de alianzas de parentesco y reciprocidad, o tensiones generadas principalmente por la expansión territorial que dejaron un saldo sangriento en la época de la conquista (Yépez 2011, 46).

También están las acusaciones del robo de recursos para el consumo de las fincas o de la

madera que estaba destinada a la venta, y la compra de artesanías chachi a precios muy bajos por los afrodescendientes, para comercializarlas como suyas en valores mucho más altos en las ciudades y puertos de la provincia de Esmeraldas (Carrasco 1983, 24; Illanes 1984, 27).

A continuación, comparto la opinión de un entrevistado respecto a la toma de 3.000 hectáreas del territorio chachi, en donde actualmente se encuentra la comuna negra de San Miguel del Cayapas, por parte de los afrodescendientes en las últimas décadas del siglo XX. Se presume por eso, de acuerdo con otros entrevistados, quienes estuvieron en San Miguel en la década de 1980, que los Chachi tildaban a los afrodescendientes de invasores y optaban por internarse en las áreas más cercanas a la reserva del Estado para huir de ellos y de los conflictos.<sup>86</sup>

**AUTORA:** ¿La comunidad afro de San Miguel era antes territorio de ustedes?

**ENTREVISTADO:** Todo territorio de Chachi San Miguel. Solo los afros tenían casitas y alrededor tenían sembríos. No tenían territorio. En esa época, con la lucha ellos consiguieron ese territorio. Y después legalizaron, nuevamente con el título y se pusieron de acuerdo. Entonces, ahí fue que comuna San Miguel tuvo su territorio hasta el momento. [...]. Como en ese tiempo era el guardaparque Nelson Nazareno, trabajó con las comunidades... [...], él era muy bueno... pero por territorio luchaba como otras personas desconocidas. Pero, cuando ya tuvieron ese territorio, quedaron ya tranquilizados con la gente. Y así fue.<sup>87</sup>

Las tensiones entre chachis y afrodescendientes dieron origen a uno de los aspectos simbólicos más interesantes de la interfaz chachi-alloprimates, como fue el uso del término *juyungu* o nombre de los monos aulladores, para referirse a la gente negra, especialmente en los tiempos pasados. Si bien la palabra en *cha'pala* “*juyungu*” literalmente significa “mucho pelo” por la apariencia de estos monos,<sup>88</sup> su uso se adoptó como peyorativo bajo la connotación de hediondo, diablo, malo y mono, (Barriga 1992, 81; Floyd 2010, 131).

Tal situación fue tomada por el escritor ecuatoriano Adalberto Ortiz para dar nombre a su novela “*Juyungo*” que aborda la discriminación del pueblo afroecuatoriano, y que como señala Floyd (2010, 131), trata “sobre un protagonista negro que creció entre los chachis (llamados “cayapas” en la novela) y a quien se le dio el apodo de *juyungo* [...]”. El protagonista de la novela es además rechazado por un temor atribuido a cuestiones raciales, de

---

<sup>86</sup> Anónimos. Entrevistas en videoconferencia por Zoom realizadas el 12 y 24 de noviembre de 2020.

<sup>87</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de WhatsApp realizada el 22 de noviembre de 2020.

<sup>88</sup> Poblador chachi de 58 años de La Cooperativa. Entrevista por llamada de WhatsApp el 22 de abril de 2021.

que no habría donde enterrarlo en el caso de que muriera en la comunidad. De ahí que surge la frase “Donde entierra Cayapa, no entierra juyungo” (Ortiz 1957, 66 en Floyd 2010, 131).

Por lo anterior, la reacción de los afrodescendientes fue llamar a los Chachi “no gente” o “Cayapas” (Báez 1997, 14; Floyd 2010, 131). En efecto, Carrasco (1983, 124) cuenta que un chachi textualmente le dijo: "Los morenos nos llaman los "no gente" y nosotros les decimos juyungo...". Del mismo modo, Báez (1997, 14) señala que con la intención de generar fastidio, la contestación de los Chachi solía ser “*Ñu Juyungo; lalaya chachi deeyo*”, que en español significa “tú mongón (mono negro, fastidioso, feo); nosotros somos gente”.

La novela de Adalberto Ortiz por otro lado, hace referencia a la prohibición de que los Chachi contrajeran matrimonio con sus vecinos afrodescendientes, según se explica en el enunciado "La india no quiso juyungo... Y juyungo es el malo, juyungo es el mono, juyungo es el diablo, juyungo es el negro" (Ortiz 1976, 27 en Carrasco 1983, 124). Dicha prohibición ya no existe en la actualidad por lo que el uso del término *juyungu* es inusual; sin embargo, hay ciertas tensiones moderadas debido a las diferencias culturales y del idioma (Fundación Máquina de Cine 2011).

Por otra parte, los afrodescendientes insertaron técnicas de deodorización y reodorización en la preparación de alimentos, que marcan un límite social entre negros y chachis, ya que para los primeros, los olores de la gente y la comida establecen una brecha de civilización basada en la importancia de la higiene que va más allá de una limpieza a fondo de los productos cárnicos en agua. Para los negros, todos los animales son malolientes y el olor de la piel de los monos, especialmente el de la sobaquina, es uno de los más nauseabundos (Lorcy 2011).

Los Chachi también piensan que los monos huelen mal; sin embargo, a diferencia de los negros, para quienes es menester retirar el mal olor antes de comerlos, los Chachi pueden o no marinar su carne en sal y limón, además que añaden poca sal a los platos en razón de que el sabor natural de los animales define su identidad alimentaria y les recuerda la cacería. Por esta razón, los Chachi, especialmente quienes viven más distantes río arriba en el Cayapas, han sufrido de comentarios discriminativos por parte de sus vecinos negros, quienes los acusan de poseer mal olor o de vestir ropa impregnada de olores de cocina (Lorcy 2011, 231-232).

Los Chachi entonces para “civilizarse” aprendieron nuevas formas de hacer comida y su cocina actualmente es mixta (Lorcy 2011). Así, la carne de mono se prepara como lupro,

ahumado, sancochado, tapado o pelado; que son en su mayoría platos típicos de la cocina afroesmeraldeña. En efecto, la leyenda *Come Cayapa* cuenta que una mujer afrodescendiente hizo encocado con el brazo de un chachi que robó junto a su pareja al confundirlo con el de un mono (Ramírez et al. 2018). Los Chachi además sirven el ahumado con limón y sal aparte de que acompañan la mayoría de las preparaciones con arroz y verde al igual que los negros.<sup>89</sup>

**AUTORA:** Y al *shuri* (mono capuchino), ¿cómo le preparó?

**ENTREVISTADO:** Nosotros mismos. A eso hay que ahumarse con leña y después cocinamos. Tiene que encebollarse todo... ahí sí lo comimos nosotros.

**AUTORA:** O sea, ¿cómo se lo comió?

**INTÉRPRETE:** Tiene que cocinar.

**ENTREVISTADO:** Como sancocho.<sup>90</sup>

La interfaz chachi-alloprimates también ha sido influenciada por los mestizos, como los caucheros y los recolectores de tagua que se adentraron a la zona a finales del siglo XIX y en 1920 (Basurco 1902, 291; Carrasco 1983, 34). A partir de 1960, también llegaron los primeros campesinos desde Ibarra y Carchi; mientras que con la Ley de Reforma Agraria y Colonización de 1974 y la Ley de Concesiones Forestales de 1966, sumado al establecimiento de los aserraderos de rueda en Borbón y San Lorenzo, continuaron llegando los migrantes y colonos procedentes de Manabí, Guayas, Los Ríos y Esmeraldas (Minda 2004; 2012).

De modo inverso, los Chachi empezaron a salir de la región del Cayapas para llevar caucho a Colombia o traer tagua de ese mismo país por contrabando (Altschuler 1964, 189-190; Morador de Borbón en Minda 2012, 43). También migraron a otras zonas de Esmeraldas como Muisne motivados por el negocio del caucho, o por la producción bananera hacia Quinindé incluso Cojimíes en la provincia de Manabí, dado el incremento de las relaciones salariales. Hasta los Chachi de San Miguel, un área relativamente alejada al comercio de banano, salían a veces a las ciudades costeñas para trabajar bajo el mando de blancos o negros (Altschuler 1964, 178; Carrasco 1983, 16; Larrea 2005, 52; Carvajal 2011, 95).

Todos esos flujos propiciaron el encuentro con los mestizos y una mayor familiarización con el idioma español que se refleja en el uso de otros nombres locales de los monos en la Costa

---

<sup>89</sup> Pobladores chachi. Entrevistas realizadas en las comunidades Gualpí y La Cooperativa el 10 de agosto y el 7 de septiembre de 2020.

<sup>90</sup> Poblador chachi. Entrevista realizada en la comunidad Tranca.

de Ecuador y la expansión de la cultura occidental en el territorio chachi, (tabla 4.3). Los Chachi reconocen el término *monkey*<sup>91</sup> y los niños comparan a los aloprimates con el gorila *King Kong* según Floyd (2010, 131), quien los escuchó emplear el término *juyungu* para comentar el DVD de la película de ese personaje, o como yo, que al preguntar si es fácil encontrar a los *juyungus*, oí que un niño dijo “*King Kong*, del mono, de *washu*... [...]”.<sup>92</sup>

**Tabla 4.3. Nombres de los aloprimates en español utilizados por los Chachi**

Especie	Chachi ( <i>Cha'pala</i> )	Chachi (Español)	Generalizado en Ecuador y la Costa
<i>Ateles fusciceps</i> Gray 1866	<i>Washu</i>	el mono <sup>4,10</sup> mono <sup>1,2,3,5,10</sup> mono araña <sup>5,10</sup> mico <sup>7</sup>	mono araña, mono bracilargo, bracilargo, mono manilargo, mono negro, mono volador, mono, chuba. <sup>5</sup>
<i>Alouatta palliata</i> (Gray, 1849)	<i>Juyungu</i>	el mongón <sup>4</sup> mongón <sup>1,2,5,10</sup> mono <sup>5,6,7</sup> mono aullador <sup>2,5,10</sup> mono bramador <sup>8,9</sup> mono chillón <sup>2,5</sup> mono negro <sup>3,5</sup>	mono aullador, aullador, mono, mono negro, coto, coto negro, mono hueviblanco, mongón, mono mongón, mono uri, mono chillón, orongo. <sup>5</sup>
<i>Cebus capucinus</i> (Linnaeus, 1758)	<i>Shuri</i>	machín <sup>1,5</sup> el mico <sup>2,4</sup> mico <sup>1,2,3,5,6,7,10</sup>	mono capuchino, capuchino, mico, machín, mono machín, mono, mono cariblanco, cariblanco, capuchino, mono de cara blanca. <sup>5</sup>

*Fuente:* Elaborado por la autora a partir de <sup>1</sup>Barrett (1925b, 310), <sup>2</sup>Lindscoog y Lindscoog (1964) <sup>3</sup>Illanes (1984), <sup>4</sup>Vittadello (1988b), <sup>5</sup>Tirira (2004b, 2017), <sup>6</sup>Tapuyo Pianchiche (2009), <sup>7</sup>Añaapa Tapuyo (2018), <sup>8</sup>Costales Samaniego (1953), <sup>9</sup>González Suárez (1904) y <sup>10</sup>trabajo de campo.

La llegada de los mestizos a la región del Cayapas también impactó varios aspectos del *kosmos* chachi y no solo en lo relacionado con los aloprimates. Según la leyenda *Chu'pa a ujmu* por ejemplo, el espíritu de una mujer con un solo seno, cuyos golpes solían escucharse a lo lejos en la montaña, habría desaparecido o huido a algún otro lugar, después de que el territorio chachi fuera cercado tras la invasión de colonos y extraños (Robalino 2009, 177).

La presencia de otros grupos humanos entonces también aumentó la presión por el uso del territorio y de los recursos que son clave en el hábitat de los aloprimates. Se sabe que entre chachis y afrodescendientes se invadían o contrabandeaban las tierras para satisfacer la demanda de recursos como el caucho (Altschuler 1964, 211), mientras que los colonos se tomaron las tierras de la reserva estatal según lo señalan las leyendas y también los

<sup>91</sup> Pobladores chachi de 53 y 54 años. Entrevistas realizadas en las comunidades Agua Blanca y El Salvador el 2 de septiembre de 2020.

<sup>92</sup> Ex-propietario de un mono mascota. Entrevista realizada en la comunidad Corriente Seco.

entrevistados.<sup>93</sup> Sumado está que la dedicación a la extracción de madera por los colonos, amplió el interés por la venta de este recurso en los Chachi, quienes al ver las limitaciones de subsistencia en su territorio, adoptaron la práctica de movilizarse en caravanas transportando troncos de madera río abajo hacia los aserraderos de Borbón (Beghin 1981, 48; Barriga 1987, 44).

Uh! Los colonos son los que trabajan más y dedican más a la madera y los afros igual. Los Chachis un poco menos trabajamos en la madera, pero los afros... más los colonos... ¡Uh! En Hoja Blanca, son los colonos los que trabajan más y hasta les están comprando madera en pie a los que quieren vender madera allá en Hoja Blanca, en Gualpí. [...].<sup>94</sup>

Adicionalmente, los allopriates pasaron a ser sustento de todos los grupos humanos que se asentaron en la región del Cayapas aparte de los Chachi y esto afectó su abundancia debido a una mayor presión y competencia sobre las presas, cuya percepción de escasez también es atribuida por chachis y afrodescendientes a la deforestación (Yépez 2011, 80). Se añade que a finales del siglo XX, los tiempos de “montear” o salir de jornada de caza por un día para abastecer de carne por una semana ya eran recordados con nostalgia (Carrasco 1983, 47-48).

Es que a veces aquí la gente por ejemplo, los que caminan por ahí de otra comunidad van matando, también ese es otro problema. Van a veces los afros de acá y otros de allá van pasando... Van matando.<sup>95</sup>

Antes había más monos que ahora porque anteriormente la población o los chachi habían menos pero como ahora ha crecido la población, todo mundo sale a la cacería; matan uno, dos... entonces así sucesivamente están bajando, están quedando menos monos.<sup>96</sup>

**AUTORA:** ¿Qué tan abundantes son los monos en el área?

**ENTREVISTADO CHACHI:** Ahora uhhhhh... Mucha gente.

**PARTICIPANTE AFRODESCENDIENTE:** Claro

**ENTREVISTADO:** Ahora todos los muchachos cargan su juguete.

**INTÉRPRETE CHACHI:** Su escopeta.<sup>97</sup>

---

<sup>93</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de *WhatsApp* realizada el 22 de noviembre de 2020.

<sup>94</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de *WhatsApp* realizada el 23 de noviembre de 2020.

<sup>95</sup> Poblador chachi de 32 años. Entrevista realizada en la comunidad Guadual.

<sup>96</sup> Poblador chachi de 67 años. Entrevista realizada en la comunidad Cóndor el 28 de julio de 2020.

<sup>97</sup> Propietario de mona araña mascota. Entrevista realizada en la comunidad Guadual.

En el caso de los afrodescendientes, quienes manejaban con destreza las armas de fuego desde su llegada, aspecto que por cierto les sirvió en su proceso de cimarronaje, aprendieron hábilmente las técnicas de cacería locales (Yépez 2011), (fig. 4.11). Por otro lado, a finales del siglo XX se observó que las familias negras tenían un promedio de tres escopetas que adquirirían con los recursos obtenidos de la venta del oro extraído de los ríos de la zona.<sup>98</sup>

Asimismo, según Añapa de la Cruz y Cimarrón (2013, 72), los afrodescendientes suelen distribuir las armas de fuego y las municiones que los Chachi emplean en la cacería, aunque ciertamente según los entrevistados, la mayoría de los materiales indispensables para la caza, se consiguen especialmente de modo clandestino en Borbón y otras ciudades principales de la Costa como Santo Domingo. Solo en un caso se supo de un arma de fuego adquirida en Quito, por parte de un chachi que trabajó temporalmente como albañil en la capital ecuatoriana.

**Figura 4.11. Mono aullador cazado por un niño afrodescendiente en Esmeraldas**



*Fuente: Acosta Solís (1944, 79)*

---

<sup>98</sup> Anónimo. Entrevista en videoconferencia por *Zoom* realizada el 12 de noviembre de 2020.

## **Capítulo 5. Contexto histórico e interfaz chachi-alloprimates: reserva, organizaciones y pandemia**

El devenir histórico de la región del Cayapas también incluye hechos más recientes de los siglos XX y XXI como son el establecimiento de un área protegida estatal, el trabajo de las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs), la creación de la Federación de Centros Chachi del Ecuador (FECCHE) y la pandemia COVID-19. Estos acontecimientos son parte de las dinámicas locales en las que actualmente está inserta la población chachi y de ninguna manera son ajenos a su interfaz con los alloprimates, puesto que se relacionan con nuevas miradas y discursos, bajo los que ocurre esta relación más allá de la tradición etnoecológica.

### **5.1. Creación de un área protegida estatal y el discurso de protección de la vida silvestre**

En las narraciones *Creación del Mundo* y *Pajki Unduu*, la Reserva Cotacachi Cayapas es el hogar de los animales y el sitio a donde escaparon los Chachi que se resistieron a las órdenes de los misioneros (Robalino 2009). No obstante, este territorio que se convirtió en área protegida por Decreto Presidencial en 1968 y que actualmente es Parque Nacional (PNCC) (Ministerio del Ambiente y Agua 2020), ya no solo es el escenario que nutre el *kosmos* y las relaciones etnoecológicas, sino que también representa un ente estatal generador de tensiones.

El PNCC se encuentra en la Región del Chocó, una de las zonas más importantes para la conservación en el mundo, de ahí que su creación involucró la llegada del discurso de protección de la vida silvestre, el cual implica la prohibición de cualquier forma de uso de las especies, para proteger especialmente a las más amenazadas (Ministerio del Ambiente y Agua 2020). La medida, sin embargo, ha generado inconformidad en la población por cuanto les impide el aprovechamiento tradicional de los recursos en el cual se basa su economía familiar.

La contratación de guardaparques chachi, uno de los cuales vive por años en el punto de control de San Miguel, es otro aspecto que genera desconcierto en la población, que ve que sus prácticas son cuestionadas por individuos de su misma nacionalidad (Morelos-Juárez 2015, 75). También existe discrepancia con el personal del PNCC, así como con individuos y organizaciones cooperantes que en su mayoría no son de la zona, pero que discuten la capacidad de los Chachi para conservar los bosques, lo cual según un máximo dirigente, la nacionalidad chachi lo sabe hacer sin necesidad de que existan una ley o un Ministerio. Otras



problemáticas relacionadas con el manejo del PNCC son la falta de información, la ausencia de alternativas económicas, el exceso de burocracia y la corrupción.<sup>99, 100</sup>

[...] el Guachimán de la forestal en 100 trozas cobra 3000 sucres de multa, y un solo tronco 15 sucres. Antes no era así, cualquiera podía trabajar en el monte. [...]. Dicen que animales del monte sólo cacen machos y no hembras, pero como son ariscos no se puede ver cuál es macho o hembra. En la pesca con torpedo ponen multa, pero el guachimán mismo vende dinamita. Quitan la canoa que se saca de la reserva forestal [...] (Sin autoría en Carrasco 1983, 74).

“Hablando de control, sí hay control a los animales como *washu*, *shuri*, *juyungu tatabra*, *luru*, *chandutu*. El Ministerio del Ambiente controla para que no tengamos en nuestra casa, pero menos control de la madera. Actualmente, no estamos beneficiando de ningún proyecto del Ministerio.”, “[...] Nosotros matamos animales para alimentar a nuestros hijos. [...] solo no podemos tragar verde...”.<sup>101</sup>

[...] En ese sentido es que tenemos problemas con algunos técnicos del Ministerio o de alguna ONG o con algunos consultores cuando se nos dice: "Los chachis no saben conservar. [...]" ¿Por qué, entonces, los únicos remanentes de bosques primarios están en territorio chachi y no en otro sector? Entonces, son cosas en las que muchas veces discrepamos con las ideas de los técnicos -entre comillas- que quieren imponer. Inclusive, vienen a insultar [...].<sup>102</sup>

### 5.1.1. Prohibición de cacería

La cacería en la nacionalidad chachi se realiza desde tiempos pasados por los “abuelos” o “antiguos”<sup>103</sup> y en sí las narraciones del grupo cuentan que los monos fueron creados para ser alimento de la gente, aunado a que la abundancia de la fauna en el pasado, fue lo que impulsó la migración del pueblo chachi a la Costa (Mitlewski 1992; Robalino 2009). Por otro lado, el pensamiento animista de los Chachi también justifica la cacería al establecer que la vida de unos seres requiere de la muerte de otros (Praet 2014, 66-67); mientras que en el caso de los monos araña (*washu*), existe un factor asociado a la palatabilidad de su carne (Stevenson 1829, 373; Morelos-Juárez 2015, 60) que aumenta el interés por la cacería de esta especie.

---

<sup>99</sup> Dirigente chachi de 53 años. Entrevista en videoconferencia por *Zoom* realizada el 4 de diciembre de 2020.

<sup>100</sup> Poblador chachi de 58 años de La Cooperativa. Entrevista por llamada de *WhatsApp* el 21 de abril de 2021.

<sup>101</sup> Pobladores chachi de 42 y 57 años. Entrevistas realizadas en las comunidades Calle Larga y La Cooperativa el 1 y 8 de septiembre de 2020.

<sup>102</sup> Dirigente chachi de 53 años. Entrevista en videoconferencia por *Zoom* realizada el 4 de diciembre de 2020.

<sup>103</sup> Poblador chachi de 67 años. Entrevista realizada en la comunidad Cóndor el 28 de julio de 2020.

Dicha preferencia la manifestó más de un entrevistado y en una ocasión al mostrar la imagen de un mono araña a un grupo de profesores, uno de ellos entre risas dijo “los compañeros ya quieren ver a ese rabo en el plato”. En ese sentido, la medida de prohibición de cacería en el PNCC, genera una triple confrontación por la importancia que tiene esta práctica ancestral en la subsistencia, sumado a su relación con el *kosmos* y las preferencias de orden cultural.

El mono que comen los nativos es el mono negro de brazos largos. Me opuse durante mucho tiempo a probarlo, pero al ver a la gente que me rodeaba comerlo y escucharlo a todos elogiarlo, dejé de lado los prejuicios, lo probé y, después de que los pupilos se encariñaran tanto con él, lo consideré superior a cualquier otro tipo de carne que jamás había comido. La carne es de color similar a la del cordero, la grasa se parece a la del cerdo (Stevenson 1829, 373 [traducción de play.google.com]).

“Es el mejor sabor la carne del mono.”, “La carne de mono es rico y sabroso.”, “Mejor carne es de *washu*.”, “La carne de *washu* es más preferida. De los otros monos más mejor es mono araña.”<sup>104</sup>

“Tengo emoción de estar con los monos cerca pero matamos aunque con pena porque es comida.”, “La importancia del mono *washu*, *juyungu*, *shuri* es para el consumo de la familia.”, “Sí existe mono en la selva pero por la necesidad de alimentar matamos.”, “No sé, pero simplemente los monos es consumo... comida.”<sup>105</sup>

Por otro lado, la prohibición de cacería ha dado lugar a un discurso de negación de esta práctica, especialmente en los cazadores, quienes cuando se les pregunta acerca de la última vez que cazaron un mono, suelen responder que fue hace mucho tiempo atrás, lo cual no se percibe como cierto. También se aprecia que las conversaciones de cacería son incómodas, incluso para los colaboradores y que si bien el discurso de protección de las especies ha logrado atravesar la interfaz chachi-alloprimates en ciertos pobladores, parece que este se usa principalmente para agrandar a ciertos actores y no porque en realidad se lo lleve a la práctica.

---

<sup>104</sup> Pobladores chachi. Entrevistas realizadas en las comunidades Cándor, Gualpí y Cándor entre el 28 de julio y el 2 de septiembre de 2020.

<sup>105</sup> Pobladores chachi. Entrevistas realizadas en las comunidades El Salvador, Estero Vicente, Calle Larga, Zapallo Grande y Loma Linda entre el 31 de agosto y el 7 de septiembre de 2020.

Gracias a Dios que tenemos la oportunidad de conservar los animales y tantos árboles que están en peligro de extinción como mono araña [...] y como ya sabemos mucho, ahora en la actualidad está pausado su consumo.<sup>106</sup>

[...] pero ahorita me estoy arrepintiendo ya... para esos animales... para no matar pues. Ahorita hay mucha comida. Sí hay cómo comer. Entonces ya no pensamos dedicar matar ese mono, ni mongón, ni ese *shuri*. Porque más antes como digo, más antes nuestros abuelos sabían matar más esos animales. Le dejo ahí libre porque a mi más bien me gusta conservar porque el animal más cerca... que esté junto con nosotros, estamos más felices con los animales. Entonces no pienso en atacar nada, sino más bien proteger al animal.<sup>107</sup>

El discurso de negación de la cacería por otra parte contrasta con prácticas que derivan de la misma como la tenencia de mascotas y con la información obtenida acerca de las formas de preparación de los monos o de la venta ocasional de su carne en diferentes comunidades chachi. En general, estas son situaciones que dejan ver que la cacería de aloprimates y otras especies, es una práctica aún vigente a pesar de las prohibiciones impuestas por el PNCC.

“A veces vendo por los amigos cuando piden [...] pero nunca he ofrecido vender”, “Si no tenemos dinero, a veces también vendemos. Yo no vendo caro. A 2.50 centavos cada libra”.<sup>108</sup>

“[...] Hasta yo mismo una vez me fui... En el Cóndor, le digo: "Necesito que me ayude, yo no tengo comida para esta tarde, como merienda. Véndame una libra". Y me dice: "Yo no tengo carne para vender. Como usted siempre sabe regalar, también yo regalo. Tome sus dos libras...". [...] A veces, también mataba yo animales para los familiares. No, aquí no hay carne para vender, sino es para regalar. Entonces, eso es en la zona del Cayapas. Anteriormente, la gente nunca vendía, pero por algunas necesidades puede haber pasado eso...”.<sup>109</sup>

Yo comí cuando andaba trabajando en una Fundación. Estaba con el Ingeniero por allá en Cespi. Por allá mataron esos *juyungos*... esos *washu*. Entonces ahí nosotros compramos. Yo también nunca comí. [...]. Con arroz sí quedó riquísimo. [...]. Bueno... nosotros compramos por libras. Nos vendieron a dos dólares la libra [...] Compramos cuatro libras [...].<sup>110</sup>

---

<sup>106</sup> Poblador chachi de 36 años. Entrevista realizada en la comunidad Calle Mansa el 13 de septiembre de 2020.

<sup>107</sup> Poblador chachi. Entrevista realizada en la comunidad Cóndor.

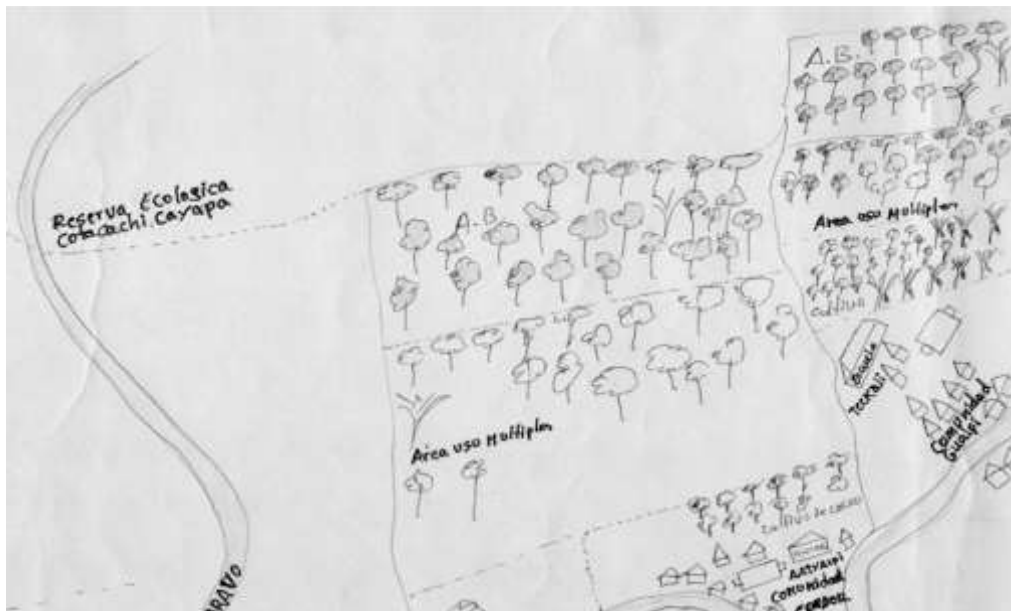
<sup>108</sup> Pobladores chachi de 40 y 57 años. Entrevista realizada en las comunidades Cóndor y La Cooperativa el 2 y el 7 de septiembre de 2020.

<sup>109</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de *WhatsApp* realizada el 23 de noviembre de 2020.

<sup>110</sup> Afrodescendiente durante una entrevista realizada a un propietario de una mona en Guadual.

Asimismo, los Chachi amparados por el Código Orgánico Integral Penal de 2014, que les permite cazar por motivos de subsistencia y para prácticas de medicina tradicional (Tirira, de la Torre y Zapata-Ríos 2018b, 180), acuden a las áreas de uso múltiple de los bosques comunitarios de donde también extraen recursos como la madera. Dichas zonas sin embargo, colindan con el PNCC, lo cual no garantiza la conservación de la fauna, misma que desconoce los límites territoriales impuestos por los humanos, (mapa 5.1). Se sabe además que para hallar una presa en la actualidad se requieren recorridos mínimos de tres horas, y que los monos araña (*washu*) en particular, se internan en las zonas de barrancos ahuyentados por el ruido de las motosierras, lo que claramente hace sospechar de incursiones en el PNCC.

**Mapa 5.1. Colindancia entre las zonas de cacería y el Parque Nacional Cotacachi Cayapas**



Fuente: colaboradores chachi

### 5.1.2. Prohibición de tenencia de animales silvestres como mascotas

Al igual que otros pueblos amerindios como los Guajá en Brasil (Cormier 2002; 2003a, b), el cuidado de primates como mascotas en la población chachi, guarda relación con el pensamiento animista que dota a todos los entes de una humanidad (Descola 2010, 338 en Medrano Suárez 372, 2020). De ahí que en la *praxis*, los primates mascotas pasan a ser considerados un miembro más de la familia o un amigo (*kumani*), a los que se les asigna un nombre propio y con los que los Chachi comparten a la hora de comer, jugar y dormir. Incluso, se los lleva de paseo y como compañía en los días que hay labores en la finca.<sup>111</sup>

<sup>111</sup> Información recopilada en distintas entrevistas realizadas por la autora y los colaboradores chachi.

En ese sentido, la población chachi, en cuyo *kosmos* hasta los espíritus de *Bu'chulla* o *Tunda* y el Trueno poseen sus propias mascotas (Barrett 1925b, 363; Carrasco 1983), no comprende del todo la prohibición de tener animales silvestres en sus viviendas, y por el contrario, la medida les genera tensión, sobre todo cuando hay decomisos, (fig. 5.1). Por esa razón las conversaciones acerca del cuidado de mascotas al igual que las de cacería, generan incomodidad o desconfianza y han fortalecido el discurso de negación de esta práctica.

En una ocasión por ejemplo, el propietario de un mono araña infante en Chontaduro aseguró que su vecino también poseía un allopriate de esa especie bajo su cuidado, por lo que mi colaborador se acercó a esa vivienda en donde su dueño negó lo dicho por su vecino. No obstante, cuando mi colaborador pasó de casualidad por el mismo lugar días después, vio a un mono araña que con seguridad estuvo ahí la vez que no se reconoció su tenencia. Tal negación, que también ocurrió en las comunidades de Agua Blanca y Gualpí, parece derivarse de experiencias pasadas en las que las averiguaciones sobre la tenencia de mascotas, fueron antes del decomiso de los animales a cargo de las autoridades del Ministerio y del PNCC.

No sabíamos que la gente tenía monos en Agua Blanca. El señor cuando llegamos se sorprendió pensando que nosotros estamos para informar al Ministerio. Explicamos que nosotros venimos simplemente a hacer una conversación. “Ojalá no hagan trampa”, dijo el señor. En Gualpí lo mismo dijo. Tenía escondido, *washu* estaba atrás de la casa en la esquina. Acá en la zona saben hacer jugadas. Como la gente ya tiene esa experiencia entonces...<sup>112</sup>

Las tensiones propiciadas por la prohibición de tenencia de mascotas silvestres han conllevado entre otras cosas a que la salud y el bienestar de los animales estén bajo riesgo. Así por ejemplo, una mona araña mascota en Guadual, presentaba una herida en el cuello, que adquirió al lastimarse con una hoja de zinc tras ser escondida en el baño por su propietario, quien se enteró del decomiso de otra mona araña en Loma Linda. Esta última mona por cierto pasaba escondida detrás de la casa de sus propietarios junto al área de la letrina.

El hecho de que los Chachi tengan que esconder a los allopriates y otros animales silvestres que poseen como mascotas, a causa de la medida de prohibición impuesta por las autoridades ambientales y el PNCC, irrumpe por cierto en otra forma del *kosmos* y la *praxis* tradicional de los Chachi debido a que las mascotas también son concebidas como ornamento. En el caso de

---

<sup>112</sup> Colaborador chachi. Conversación telefónica vía *Skype* con la autora el 5 de septiembre de 2020.

los alloprimates, se los exhibe en puentes de guadúa que se colocan como extensiones de las viviendas, pero debido a las prohibiciones se improvisan pequeños puentes detrás de las viviendas como en el caso de la mona decomisada en Loma Linda, (fig. 5.1).<sup>113</sup>

**Figura 5.1. Mona decomisada en Loma Linda y mona mascota sobre un puente de guadua en Guadual**



*Fuente:* autora.

Por otro lado, los Chachi argumentan que los decomisos de mascotas se hacen con hostilidad y que estas no se les deberían arrebatar por la inversión que implica su cuidado. Los monos infantiles por ejemplo, son alimentados con leche en polvo que venden en tiendas comunitarias o en los puertos y ciudades más cercanas al río Cayapas, de ahí que proponen que las autoridades les devuelvan el dinero invertido en el cuidado de las mascotas decomisadas, o que a cambio de la prohibición de cazar se les entregue un bono de subsistencia.

“Por eso ahora la gente, no en esta comunidad, hay otra comunidad diciendo que el Gobierno pague aunque sea \$200 - \$300 por familia para no matar el mono... esos animales. Pero esta época no hay plata... por eso a veces la gente busca la comida”<sup>114</sup>

Si bien la tenencia de mascotas se relaciona con subjetividades como puede ser el sentimiento de pérdida de un miembro de la familia, que puede incluso expresarse con llanto y clamando el nombre del animal al momento de su decomiso, las mascotas también están asociadas con la lógica del capital monetario requerido para cubrir necesidades. Es por ello que son parte de una red de comercio ilegal de mascotas a escala local en la región; donde participan chachis,

---

<sup>113</sup> La práctica de esconder mascotas también se observó con un loro en Chontaduro, cuyo propietario lo mantenía en el interior de la vivienda, a la que me invitó a pasar tras tener una conservación en la que se generó cierto grado de confianza. Asimismo, en Loma Linda y Guadual observé una pareja de guantas y otra de guatines que se mantenían en jaulas escondidas con la intención de que se reproduzcan, similar a lo reportado por Allum (1997, 140), quien escuchó historias de intentos de los Chachi para criar estas especies al igual que a las ardillas.

<sup>114</sup> Ex-propietario de un mono mascota. Entrevista realizada en la comunidad Corriente Seco.

afrodescendientes y foráneos; y aunque es poco usual, los turistas o visitantes pueden pagar por fotografiarse con las mascotas, lo cual es una nueva forma de *praxis* que va más allá de la relación etnoecológica tradicional y también es otro motivo por el que los Chachi, en especial los propietarios de mascotas, no están de acuerdo con la política de los decomisos.

[...] pero una vez si llegó... una vez vinieron esos políticos... ¿Cómo se llaman?... (Noboa) Y es que yo me cabréé verás. Yo le dije vea: “Yo respeto a usted le digo, pero sabe... para sacar foto con este animal usted tiene que decirme a mí. Acaso es de venir, venir y sacar”. No le dije. ¿Usted ha visto ese gordo? [...]. No, no se preocupe. Qué nosotros vamos a pagar decía. Uno hablando se hace entender... pero así nomás no le digo.<sup>115</sup>

“Si no hay taller... es un problema. Es un problema... si yo tengo tres... bastantes podría tener yo... aquí... puede tener una casita para animales nomás. Para solo criar. Puede ser que hoy o mañana lleguen los policías. Eso mantiene bastante... no sé cuánta cantidad... y cualquier rato... yo solo para tener adorno, cualquier rato lo... cómo se llama... un turista viene... ahí si yo voy a hacer mi platica... para yo mostrarle a ese animalcito nomás... No es fácilmente yo dejar abrir, véalo ese animal son mansitos, ¡No! Tal cual.”<sup>116</sup>

## 5.2. ONGs: el discurso de conservación de la naturaleza

De acuerdo con Carrasco (1983), las primeras Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) llegaron a la región del Cayapas aproximadamente en la década de 1970. No es objetivo del estudio describir el trabajo de todas las ONGs, pero sí mencionar los principales proyectos y organizaciones, cuyas agendas han estado orientadas a la conservación de los bosques y de la biodiversidad de la Región del Choco, mediante el modelo de desarrollo sostenible.

Así, entre 1991 y 2002, estuvo el proyecto CARE – SUBIR, financiado por USAID en asociación con EcoCiencia, JatunSacha y WCS. También estuvieron el Consorcio COFOR conformado por CIDESA, FEPP y PPF-GTZ, y posteriormente la Corporación Técnica Alemana (GTZ) y Conservación Internacional (CI) con el *Proyecto de Manejo Forestal de Esmeraldas*. Todas estas iniciativas operaron bajo la línea del manejo forestal sostenible y pretendieron establecer un sistema de mercado justo para la comercialización de madera proveniente de redes comunitarias (Minda 2004, 120; Latorre 2008, 87; Celi 2020, 68-73).

---

<sup>115</sup> Poblador chachi de 32 años. Entrevista realizada en la comunidad Guadual.

<sup>116</sup> Propietario de una mona araña mascota. Entrevista realizada en la comunidad Guadual.

Más adelante, entre 2004 y 2008, la GTZ y CI impulsaron el proyecto *Acuerdos para la Conservación de la Gran Reserva Chachi* perteneciente a los centros Corriente Grande, El Encanto y Capulí. La reserva de 72 00 hectáreas de bosque operó bajo el programa de acuerdos de incentivos o pagos por servicios ambientales, a cambio de disminuir el impacto negativo sobre los recursos y conservar la zona boscosa colindante con el PNCC. Además, dio lugar al Programa Socio Bosque liderado por el Estado y el Ministerio del Ambiente, el cual integró 16 comunidades chachi y 26 423 ha de bosque tras una década de su creación en 2008 (Latorre 2008; Speiser, Bauer y Villacres 2009; Lastarria-Cornhiel et al. 2012; Celi 2020).

Ahora tenemos la conservación de Socio Bosque pero dentro de ella ya no pueden cazar esos monos. Claro que sí tenemos como comunitaria pero ya no podemos matar, pero hay partes del territorio comunitario, también claro que hay monos y eso es lo que están haciendo.<sup>117</sup>

Bueno [...] en el año 2010 gracias al apoyo de Rafael Correa que nosotros creamos un proyecto que se llama área bajo conservación Socio Bosque, en donde nosotros conservamos el bosque nativo primario para no explotar así artesanal o comercio con las empresas, y eso valoramos y conservamos nuestra naturaleza para que no se extienda la extinción de los animales y tantos árboles que ahí están en peligro de extinción como *washu*.<sup>118</sup>

Adicionalmente, el proyecto CARE – SUBIR junto con EcoCiencia entrenaron a algunos chachi como parabiólogos, quienes participaron en el monitoreo de biodiversidad y el censo de la población de los monos araña (*washu*) (Mena-Valenzuela 2003). Más recientemente, el Proyecto Paisajes financiado por GEF, PNUD y otros socios, trabajó en la insostenibilidad de cacería de primates y otros mamíferos con algunas comunidades chachi y afroecuatorianas de las zonas de amortiguamiento del PNCC y del RVSP (Gobierno del Ecuador y PNUD 2013).

La presencia de las ONGs y otros proyectos en la región del Cayapas influencia por lo tanto la interfaz chachi-alloprimates, desde un discurso de conservación utilitarista que obedece a agendas internacionales y que ahora es acogido por la población chachi y sus dirigentes. Según eso, la protección de los alloprimates, la biodiversidad y los bosques en el territorio chachi, apunta a un desarrollo sustentable con el que se espera salvaguardar los impactos del

---

<sup>117</sup> Poblador chachi de 67 años. Entrevista realizada en la comunidad Córdor el 28 de julio de 2020

<sup>118</sup> Poblador chachi de 36 años. Entrevista realizada en la comunidad Calle Mansa el 13 de septiembre de 2020.



cambio climático y del calentamiento global; mediante la investigación, el ecoturismo y la creación de reservas comunitarias vinculadas a la captura de carbono y el pago de incentivos.

[...]. Entonces, el bosque se convierte en un patrimonio permanente en pleno crecimiento sostenido. Que, si Dios quiere, nosotros estamos persiguiendo un proyecto de recompensación por la conservación de los bosques. Sabemos que Naciones Unidas tiene un programa de conservación que recompensa a los propietarios de los bosques para luchar contra el calentamiento global. Entonces, ahora es prioridad para el mundo la conservación de bosques [...], los propietarios de los bosques van a recibir indemnizaciones de manera importante, situación que les va a permitir preservar, reforestar, restaurar y mantenerlos sin necesidad de tumbar un solo árbol. ¿Por qué? Porque la empresa privada, en este caso, les va a recompensar económicamente y eso va a satisfacer las necesidades y les va a permitir dedicarse a emprendimientos, a trabajos ya delimitados y a una producción que les permita satisfacer sus necesidades básicas en la familia. Entonces, la conservación se va a dar a gran escala.<sup>119</sup>

Aparte de Socio Bosque, no tenemos otro proyecto. [...]. Como nosotros tenemos área de conservación, entonces el presidente de la FECCHE está buscando un proyecto grande sobre la venta del oxígeno. Años pasados empezaron a hacer ese trabajo. Hasta el momento, no lo ha logrado la Federación, pero llamó a los centros y a los dirigentes para socializar de qué manera y cuándo va a hacer este proyecto. [...]. Pero yo tengo dudas porque ese proyecto es un proyecto de mucho valor. Es un proyecto grande. Simplemente el Gobierno puede recaudar ese fondo con otros países que en verdad hablan de la conservación.<sup>120</sup>

Según Escobar (1995, 16) la idea del desarrollo sostenible recae en un discurso neoliberal que no pretende colonizar y capitalizar la naturaleza como materia prima, sino como reserva de valor. Si bien el análisis de este concepto no es el centro de esta investigación, su mención es de importancia por sus implicaciones colonialistas y porque dejar ver como sugiere Latorre (2008, 108), que la conservación de los bosques por los Chachi se somete a la continuidad del flujo de dinero que pone al valor mercantil por encima de otros valores socioculturales. Es muy probable entonces que los discursos de conservación o de protección de las especies amenazadas y de desacuerdo con la tenencia de mascotas silvestres, proveniente de los Chachi que han trabajado como parabiólogos o asistentes de investigación asalariados, surja para agradar a los actores con quienes se esperarían establecer algún tipo de relación económica.

---

<sup>119</sup> Dirigente chachi de 53 años. Entrevista en videoconferencia por *Zoom* realizada el 4 de diciembre de 2020.

<sup>120</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de *WhatsApp* realizada el 22 de noviembre de 2020.

En otro ámbito, los proyectos de conservación por pago de servicios ambientales en territorio chachi han sido cuestionados por carecer de un sistema de monitoreo que permita evaluar el estado de la biodiversidad y por lo tanto validar su eficacia (Latorre 2008, 118). En efecto, se supo de un caso en los límites del territorio de SocioBosque, concerniente a la cacería oportunista de una mona araña adulta que cargaba una cría convertida después en mascota.

De la colindación de Socio Bosque y de Socio Bosque de los Afro... reserva digamos... el señor atrapó a la mona en una jornada de pesca, no exclusivamente de cacería, pero como siempre llevan la escopeta, al encontrarse con los monos en una zona de estero la cazaron.<sup>121</sup>

Entre otras cosas, el manejo de las ONGs ha sido señalado por el despilfarro de recursos y la asignación de un alto porcentaje de los mismos a la parte administrativa. También se critican el paternalismo y la dependencia sembrados en las comunidades, así como la imposición de proyectos de paso incompatibles con la realidad sociocultural de los Chachi que no han contribuido a mejorar su situación socioeconómica.<sup>122, 123</sup> Un aporte de las ONGs sería su intervención en la adjudicación de tierras, de las cuales los Chachi perdieron los derechos ancestrales, tras la declaración de tierras baldías por José María Urbina, para facilitar la explotación de recursos a los tenedores de la deuda en el siglo XIX (Yépez 2011, 149).

[...] Entonces, cuando les digan a los compañeros chachis que tienen que cultivar la cabra, hay que hacer cerramiento, hay que darle vitamina, hay que darle medicina, desparasitarla, hay que darle la comida diariamente. Pues eso es una cosa que le va a forzar al chachi y al chachi no le gusta que le fuercen. [...] Porque la vida, el encanto de ellos está en la cacería, en la pesca, en la búsqueda de la comida libremente en los ríos, en los esteros, en la cosecha de las frutas. Allá diariamente va la gente, pero nadie se queda pendiente para estar domesticando, alimentando a los animales. Tampoco estar regando agua. [...].

[...]. Se calcula, por los propios investigadores, que en el cantón Eloy Alfaro de las comunidades chachis y afrodescendientes dirigidos en las comunidades que se ubican en río Cayapas durante los veinte o treinta años que intervinieron las ONG se ha invertido alrededor de 50 millones de dólares. Sin embargo, la realidad nos demuestra situaciones muy preocupantes. Entonces, concretamente, en la población chachi lo único rescatable, destacable y atribuible a la ONG que sí nos ha dejado como legado es la legalización de las tierras. El

---

<sup>121</sup> Intérprete chachi en entrevista a la esposa de un propietario de un mono araña mascota realizada en Cafetal.

<sup>122</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de *WhatsApp* realizada el 23 de noviembre de 2020.

<sup>123</sup> Dirigente chachi de 53 años. Entrevista en videoconferencia por *Zoom* realizada el 4 de diciembre de 2020.

apoyo a la iniciativa de la Federación Chachi para la legalización de los territorios. [...] Entonces, en ese proceso, la Fundación Interamericana, por ejemplo. Después, la Fundación Altrópico y el proyecto SUBIR apoyaron en este tema de la legalización del territorio. En la actualidad, los 27 territorios están adjudicados con escritura pública. Esa es la única acción que nosotros podemos destacar y rescatar de toda la inversión que han hecho las ONG. [...]. Nosotros recordamos con un grato recuerdo. Pero hay más aspectos negativos que positivos.<sup>124</sup>

### 5.3. Creación de la FECCHE

Tomando como referencia a Yépez (2011, 94), desde la época colonial hasta principios del siglo XX, el modo de organización y el nivel jerárquico de las autoridades del pueblo chachi recayó en las funciones del Gobernador o *Uñi*, Gobernador Nuevo y Policías o *Chaitalas*. De estas, el *Uñi* y los *Chaitalas* perduran hasta la actualidad; sin embargo, su elección está sujeta a las dirigencias locales de los Centros territoriales, cuya demarcación empezó desde 1970.

Lo anterior deja ver como señala Yépez (2011, 95) que la organización y el papel actual de las autoridades y/o líderes chachi se manifiesta acorde “las necesidades de la organización sociopolítica gubernamental y globalizada”. Así, mientras el *Uñi* fue perdiendo autoridad y sus funciones se fueron limitando a tratar aspectos tradicionales y socioculturales como la organización de las fiestas de Semana Santa y Navidad en las comunidades,<sup>125</sup> la FECCHE o Federación de Centros Chachi del Ecuador se fue posesionando desde su creación como Prefederación en 1979, la cual habría surgido en respuesta a presuntos intereses externos relacionados con la adjudicación del territorio chachi de acuerdo con Carrasco (1983, 44-45).

Todos esos cambios en el modo de la organización política tradicional de los Chachi, tienen por un lado implicaciones en la relaciones etnoecológicas, pues alteran al *kosmos* conformado por espíritus transportadores de ideas y actos políticamente cargados como la *Tunda* o el Trueno, que son capaces de aplicar castigos y advertencias en cumplimiento con la ley chachi, misma que regula las políticas de la vida a las cuales deben acogerse los nacidos dentro del grupo (Yépez 2011). Se añade que el *Uñi* o Gobernador, quien representa la materialización de estas leyes de ordenamiento cósmico (Yépez 2011, 110), es personificado por el mono aullador, probablemente debido a su fuerza, en una versión del *Cuento de la transformación del mono* (Praet 2014, 67).

---

<sup>124</sup> Dirigente chachi de 53 años. Entrevista en videoconferencia por Zoom realizada el 4 de diciembre de 2020.

<sup>125</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de WhatsApp realizada el 22 de noviembre de 2020.

En otro ámbito, más allá de los alcances colonialistas, la existencia de la FECCHE tiene varias implicaciones en la permanencia de la interfaz chachi-alloprimates, puesto que su propuesta de gobernanza se articula con varios ejes de importancia como son la defensa del territorio, la ejecución de programas de conservación, el rescate de la cultura y la promoción de los sistemas de educación bilingüe y educación ambiental (FECCHEb manuscrito inédito). Algunos de estos ejes se trabajan con las carteras correspondientes del Estado<sup>126</sup> o en coparticipación con iniciativas como Proyecto Washu, con quienes difunden mensajes para proteger a los monos a través de la Radio Chachi (WILDLANDS A. Zoo Emmen 2020).

Las mineras acá no existen, pero siempre hablaban de que van a entrar. Dicen que están posicionadas desde Santa María hasta Corriente Grande. El año pasado alarmaron de que va a entrar esa minera pero, como acá hay dos etnias, la organización máxima como la FECCHE, siempre está al tanto y defendiendo a las comunidades. Y en la comunidad también hay representantes; siempre hacen asambleas y no están permitiendo. Es por eso que, hasta el momento, no tenemos la minera. En eso sí que la gente está más en defensa de los recursos.<sup>127</sup>

Lastimosamente, el trabajo de la FECCHE es cuestionado por el desvío de recursos y los presuntos intereses sociopolíticos de sus dirigentes (FECCHEb manuscrito inédito, 3).<sup>128</sup> La presencia de otros actores como las misiones religiosas, las empresas madereras y las ONGs, cada uno con sus intereses particulares, representan entonces agencias de poder que pueden incidir en la población tan solo con su infraestructura. De ahí que los Chachi optan por seguir a quien mejor satisfaga sus necesidades y no precisamente a la FECCHE, que es su máxima organización, o a las iniciativas interesadas en la protección de la biodiversidad de la región.

[...] la empresa nunca hace cambiar la vida a las comunidades ni a uno mismo. Pero los dirigentes siempre piensan aprovechar. [...]. Dicen a las comunidades: "Nosotros, con la venta de madera, podemos mejorar, construir una buena casa, digna. Vamos a construir nuevas escuelas [...] una cancha de usos múltiples, otras cosas más". [...]. Y la empresa a veces propone: "Si hacen negocio conmigo, yo voy a poner una buena vía. También, en algunas cosas pequeñas yo puedo apoyar", pero eso es pura farsa. [...]. Hacen confundir a la gente. De esa manera, las empresas y los dirigentes -más que todo- hacen ese trabajo.<sup>129</sup>

---

<sup>126</sup> Dirigente chachi de 53 años. Entrevista en videoconferencia por *Zoom* realizada el 4 de diciembre de 2020.

<sup>127</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de *WhatsApp* realizada el 23 de noviembre de 2020.

<sup>128</sup> Pobladores chachi de 42 y 35 años. Entrevistas realizadas en las comunidades Calle Larga y Zapallo Grande el 1 y el 2 de septiembre de 2020.

<sup>129</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de *WhatsApp* realizada el 23 de noviembre de 2020.

[...]. El tejido social de las comunidades chachis está siendo prácticamente minado por estas sectas religiosas que, de algún modo, están delimitando un proceso administrativo, inclusive, las propias tradiciones de los Chachis. [...]. Hablábamos con una ONG de derechos humanos un poco socializando sobre la importancia de establecer una norma para la aplicación de la justicia chachi. [...]. Entonces, en una comunidad ya estábamos convocados con anticipación, un día sábado en la mañana había importante presencia... Tocaba ingresar a las dos, dos y media de la tarde. [...] el 50 por ciento del público se había movilizado [...]. Prefirieron ir al culto, a su secta, a su iglesia, y no les importó el resultado de la reunión. [...]. Por otro lado, el supuesto beneficio de la empresa maderera sigue calando en las comunidades chachis. [...] las empresas madereras cooptan a los líderes. Les ofrecen económicamente para que un líder de una comunidad decida firmar el contrato en la remoción de los bosques. [...] está viendo a sus vecinas cómo quedaron... pero no. Se prestan. [...]. Entonces, es una influencia negativa.<sup>130</sup>

¿Cómo le explico? Ahora, la religión católica como que está apagada un poco. Hay más competencia entre los evangélicos. Yo siempre digo que los evangélicos, los que participan... Creo que los principales son remunerados. Entonces, la católica está apagándose porque la mayoría de las comunidades están participando en las iglesias evangélicas porque los evangélicos tienen como algunos contratos en Navidad. Entonces, la católica no está dando esa facilidad a la gente. Me imagino que, por tal razón, la gente está dejando de participar en la iglesia católica. Pero yo siempre digo a la gente si en verdad están dando importancia a la religión católica o si es simplemente por aprovechar o por encontrar y recibir unos legados. [...]. Eso está pasando al nivel del río Cayapas.<sup>131</sup>

A nuestro arribo en la comunidad, llamaron a una reunión pública donde todos ellos nos preguntaron acerca del propósito de nuestra visita. Nos reunimos en una casa abandonada del Instituto Lingüístico de Verano, o mejor dicho, una casa que construyeron para sus labores en la comunidad Chachi. Yo recuerdo que la casa fue algo extraordinario, y muy en contraste dramático con las casas propias de las familias chachis. Era como si algún yanqui había trasladado su casa en gringolandia para instalarla directamente en la selva. [...]. Más abajo, volviendo para el Rio Santiago, paramos para visitar una otra casa yanqui, la casa de los Messenheimer, una familia yanqui misionera laborando entre los Chachi. La casa también fue muy grande, y otra vez, justamente en el mismo estilo yanqui.<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> Dirigente chachi de 53 años. Entrevista en videoconferencia por *Zoom* realizada el 4 de diciembre de 2020.

<sup>131</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de *WhatsApp* realizada el 22 de noviembre de 2020.

<sup>132</sup> Anónimo, en correo electrónico a la autora el 16 de diciembre de 2020.

#### 5.4. Pandemia COVID-19

El 11 de marzo de 2020, la Organización Mundial de la Salud (OMS) declaró la pandemia global por coronavirus COVID-19, cuyos primeros casos se reportaron en la ciudad china de Wuhan a finales de 2019. Tras la declaratoria, los distintos gobiernos del mundo tomaron medidas para impedir la propagación del virus y que en el caso de Ecuador correspondió a la emisión de un decreto de estado de excepción y aislamiento en todo el territorio, el cual duró hasta el 12 de septiembre de 2020 (PNUD 2020), sin que la pandemia haya concluido.

Por ser un acontecimiento reciente, la pandemia COVID-19 no se señala en las narraciones chachi así como tampoco en las fuentes etnográficas e históricas que fueron revisadas en este estudio. Sin embargo, como es un hecho que ya es parte del devenir histórico de la región del Cayapas y que tuvo lugar durante la misma época en que se realizó la presente investigación, vale la pena analizar cuáles serían sus implicaciones en la interfaz chachi-alloprimates.

Así pues, la pandemia confirmó que los Chachi aún viven en un entramado de relaciones etnoecológicas influenciadas por el complejo *k-c-p*. Estas se manifestaron en el vínculo con los espíritus que previenen los contagios del coronavirus (Bravo 2022) o en la percepción del aire purificador proveniente del bosque. También están el conocimiento botánico tradicional para aliviar el malestar generado por el COVID-19 y el desarrollo de prácticas tradicionales como la horticultura, la pesca y la cacería; que le permitieron a la población desenvolverse con resiliencia y autonomía durante el periodo de confinamiento mundial.<sup>133, 134</sup>

Según el PNUD (2020, 75), la conexión espiritual de las comunidades indígenas con el territorio y el uso de los recursos en la pandemia, debería considerarse en términos de conservación de la naturaleza. No obstante, este criterio debe analizarse con mucho cuidado desde la interfaz chachi-alloprimates, puesto que la cacería que habría aumentado durante la pandemia, no habría favorecido a los monos y otras especies en la región del Cayapas.

Hablando de la pandemia, conozco por la noticia que dice que es originario de China. [...]. Yo pienso que sería un problema para los humanos, especialmente para los animales como mono, peces... porque si la pandemia sigue no tendríamos otra opción que seguir cazando [...].<sup>135</sup>

---

<sup>133</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de *WhatsApp* realizada el 22 de noviembre de 2020.

<sup>134</sup> Poblador chachi de 58 años de La Cooperativa. Entrevista por llamada de *WhatsApp* el 21 de abril de 2021.

<sup>135</sup> Poblador chachi de 42 años. Entrevista realizada en la comunidad Zapallo Grande el 2 de septiembre de 2020.

Se debe considerar que la población chachi estimada a principios del siglo XX en un promedio de 1500 a 2000 personas (Barrett 1994, 9), aumentó a 10 000 según el censo de 2010 (Mantilla y Hernández Chacón 2019, 393). Esta cifra por cierto solo corresponde a la población asentada en la Zona Norte de la que es parte la región del Cayapas, ya que el total de personas que conforman la nacionalidad chachi es de 14 000, si se suman los habitantes de la Zona Central en Quinindé y de la Zona Sur en Muisne (FECCHa manuscrito inédito). En ese sentido, si bien durante el confinamiento provocado por la pandemia COVID-19, las familias chachi se reencontraron por el regreso de la población migrante, en su mayoría joven que huyó de las ciudades evitando los contagios,<sup>136</sup> ciertas prácticas de la etnoecología tradicional como la caza ya no serían sustentables por el aumento poblacional.

Por otro lado, la población, incluyendo algunos *mirukus*, reconoció al COVID-19 como una enfermedad de origen externo, de ahí que el cuidado de los enfermos o salir de cacería también fueron vistos como un riesgo. Las actividades de pesca en cambio se habrían hecho evitando encuentros con otras personas, además que se adoptó el uso de mascarillas, lo cual no es propio de la etnoecología chachi tradicional, (fig. 5.2). El alto índice de contagios en la población chachi, a su vez mostró su dependencia por el sistema de salud regional al igual que por otros servicios brindados por el Estado, las ONGs y las dirigencias chachi que entregaron *kits* alimenticios y otros insumos durante el confinamiento.<sup>137, 138</sup> Aparte, se confirmó que la situación socioeconómica de las familias depende de su inserción en el sistema de mercado mundial, ya que en muchos casos siguieron extrayendo recursos como la balsa,<sup>139</sup> cuya venta aumentó en la provincia de Esmeraldas durante la pandemia (Cazar Baquero 2021).

**Figura 5.2. Propietario de mono araña mascota y mujer tejedora en la pandemia COVID-19**



Fuente: colaboradores chachi.

<sup>136</sup> Dirigente chachi de 53 años. Entrevista en videoconferencia por Zoom realizada el 4 de diciembre de 2020.

<sup>137</sup> Dirigente chachi de 48 años. Entrevista por llamada de WhatsApp realizada el 22 de noviembre de 2020.

<sup>138</sup> Poblador chachi de La Cooperativa. Entrevista por llamada de WhatsApp realizada el 21 de abril de 2021.

<sup>139</sup> Poblador chachi de 62 años. Entrevista realizada en la comunidad Agua Blanca el 1 de septiembre de 2020.

Los centros de salud que tienen las comunidades chachis habían estado desprovistos de todos los recursos necesarios humanos, materiales, medicinales, financieros [...]. Ante esta realidad y porque se dio el contagio al 80% de la población chachi, nosotros como dirigentes estuvimos sumamente preocupados porque perdimos vidas humanas por el COVID. [...]. Me di cuenta, dialogando con los médicos, de que suplicaban porque no tenían nada. [...]. Y era verdad, con los equipos obsoletos y mínima cantidad de medicamentos no para tratar el COVID, sino para otras enfermedades. No estaban preparados para pasar la emergencia sanitaria. [...]. Hicimos un listado de necesidad de medicina de equipos. [...]. Yo me reuní con todos los directores distritales de salud y de los cantones de comunidades chachis. Y trasladé todo ese resumen de necesidades tanto al Ministerio de Salud como a las organizaciones [...].<sup>140</sup>

Con la pandemia COVID-19 se corroboró entonces que los Chachi viven una realidad híbrida, producto de la interacción entre sus relaciones etnoecológicas tradicionales y el devenir histórico, lo cual es transferible a su interfaz con los allopriates, que no solo se limita a las relaciones dinamizadas por el complejo *k-c-p* descritas en el Capítulo 3. Este aspecto es esencial de que sea asimilado puesto que tiene más de una implicación en los futuros estudios etnoprimatológicos y la conservación de los allopriates en la región del Cayapas.

La pandemia entre otras cosas es un recordatorio de otros escenarios epidemiológicos en la región del Cayapas, como el foco ya erradicado de oncocercosis que inició en 1980 y del que existen historias relacionadas con los allopriates. Según unos habitantes de Loma Linda, el misionero Ronald Guderian, quien encontró el primer caso de oncocercosis en la región, se habría llevado en esas épocas a un mono *shuri* que era mascota para estudiar la enfermedad,<sup>141</sup> narrativa que tiene lógica pues los monos capuchinos se usan en investigaciones biomédicas.

Finalmente, la pandemia COVID-19 alerta de las enfermedades que podrían aparecer con el avance del extractivismo o el cambio climático en los ecosistemas y la biodiversidad (PNUD 2020, 12-17). Sus efectos en los allopriates podrían ser muy devastadores como los creados por la fiebre amarilla selvática que casi exterminó a los monos aulladores de la Costa de Ecuador en 1942, o la muerte masiva y simultánea de los monos de este mismo género en distintos países de Centroamérica y Sudamérica, incluyendo Ecuador, por posibles enfermedades infecciosas en 2016 (Tirira, de la Torre y Zapata-Ríos 2018b, 148-149).

---

<sup>140</sup> Dirigente chachi de 53 años. Entrevista en videoconferencia por Zoom realizada el 4 de diciembre de 2020.

<sup>141</sup> Pobladores chachi. Entrevista realizada en la comunidad Loma Linda.



## Conclusiones

El estudio de la relación o interfaz entre los Chachi y los alloprimates de la región del Cayapas recae en el campo multidisciplinario de la etnoprimatología. Siguiendo una propuesta latinoamericana, la interfaz chachi-alloprimates se enmarca como una relación etnoecológica que se encuentra mediada por las dimensiones del complejo *kosmos-corporis-praxis* (*k-c-p*) (Toledo y Barrera-Bassols 2009; Toledo y Alarcón-Cháires 2012). En otras palabras, es una interfaz que según el concepto de Toledo (1992), obedece al conjunto de prácticas (*praxis*) que resultan del pensamiento de los Chachi (*kosmos*), así como de la medida del cuerpo de conocimientos (*corpus*) que poseen respecto a los alloprimates, el cual les permite interactuar con los mismos. El *kosmos* es la primera dimensión etnoecológica de la interfaz chachi-alloprimates y da cuenta principalmente de la ontología animista que rige el pensamiento tradicional del grupo. Es por ello que en los mitos, las narraciones y demás elementos del *kosmos*, actúan una serie de espíritus y personajes, que pudiendo ser los mismos alloprimates u otros entes, se destacan por poseer una humanidad y una vida social. El *kosmos* además está conformado por el conjunto de creencias que esencialmente reflejan el modo en que los monos son pensados por los Chachi en su diario vivir, el ritual del ombligado que transfiere cualidades de los monos a los humanos, y el shamanismo a cargo de los *mirukus* que parece estar estrechamente relacionado con el mono aullador (*juyungu*).

La segunda dimensión etnoecológica en la interfaz chachi-alloprimates corresponde al *corpus*, mostrado en la sabiduría de los Chachi respecto a los aspectos biológicos, ecológicos y etológicos de los alloprimates o de su historia natural; de la cual y sin que se haya establecido una comparación, se puede asegurar que es bastante similar al conocimiento científico, sumado a que abarca el reconocimiento de la función de los alloprimates en la regeneración de los bosques por medio de la dispersión de semillas. El *corpus* además refleja que tanto Chachis como alloprimates utilizan los mismos recursos del entorno, especialmente en la alimentación y como elementos estructurales de su hábitat en el caso de los últimos. Los Chachi en cambio han empleado tradicionalmente los recursos en la construcción de viviendas, la elaboración de artesanías y el sustento; aunque también en las actividades extractivas de los últimos siglos, a donde han destinado en gran medida, las mismas especies de árboles maderables requeridas para la supervivencia de los alloprimates, rompiendo así una relación con la naturaleza que estaba basada en el respeto (Carrasco 2013a, 296). La tercera y última dimensión de la relación etnoecológica entre los Chachi y los alloprimates es la *praxis*,

la misma que históricamente resultó ser diversa, especialmente en siglos pasados, cuando la cultura material abarcaba un mayor número de prácticas tradicionales tales como el uso de recipientes naturales con diseños de los alloprimates, la elaboración de tallas de madera, el uso de pieles para artesanías y la preservación de cráneos o huesos de individuos provenientes de la cacería. En la actualidad, la *praxis* de la interfaz chachi-alloprimates se remite principalmente a la cacería que en ocasiones deriva en el cuidado de mascotas, aunque también están ciertas prácticas medicinales y la elaboración de textiles en telares o tejidos de cestería, donde las mujeres tejedoras plasman distintos diseños relacionados con los monos.

El mono araña de cabeza café (*Ateles fusciceps* o *washu*) tiene probablemente una mayor presencia en la interfaz chachi-alloprimates, ya que aparece en casi todos los elementos del *kosmos*, de los cuales el cuento de la transformación del mono araña en persona, es la historia más conocida por los Chachi. El mono araña parece ser también el alloprimate más representativo en la *praxis*, ya que presumiblemente se lo caza y cuida como mascota con mayor frecuencia, algo que podría incidir en un conocimiento o *corpus* más amplio en relación al de los otros dos alloprimates con los que los Chachi también interactúan. El mono araña además se sigue representando en los textiles así como en los artículos de cestería que las mujeres chachi elaboran hasta la actualidad. En lo que respecta al mono aullador de manto dorado (*Alouatta palliata* o *juyungu*), este goza de un particular protagonismo en el *kosmos* en lo concerniente al shamanismo, no así en la *praxis*, ya que su cacería es menos frecuente y los casos de mascotismo son muy raros. Tampoco hay evidencias de que participe en la cultura material actual y al igual que los monos araña tiene asignado un uso medicinal. En cuanto al mono capuchino de cara blanca (*Cebus capucinus* o *shuri*), es el alloprimate del que se encontró menos información. Aun así, su presencia en el *kosmos* denota interés ya que se lo asocia con el demonio en las ideas de la creación y porque su aparición es considerada de mal augurio. En lo que se refiere a la *praxis*, fue comúnmente cuidado como mascota hasta hace algunas décadas y también se representa en las artesanías.

Pese a lo amplia que resultó ser la interfaz chachi-alloprimates en términos etnoecológicos, hay que tener precaución de no caer en su idealización, pues el entramado de las relaciones dinamizadas por el complejo *k-c-p* se encuentra atravesado por aspectos sociales, políticos, económicos, ambientales, religiosos y simbólicos. Como sostiene Estermann (2014, 351) “todas las culturas de este planeta son el resultado de un proceso complejo y largo de inter-trans-culturación”, con lo cual se justifica el rechazo ante cualquier esencialismo o purismo

cultural. La misma etnoprimateología tampoco se limita al estudio de las sociedades no occidentales en ambientes prístinos, y su prefijo “etno” denota la influencia de los aspectos antropogénicos u otros contextos ya señalados que son clave en la relación mutua que se construye entre primates humanos y no humanos (Fuentes 2012; Riley, Fuentes y Dore 2017; Riley 2018). De ahí que, siguiendo a las propuestas más recientes y decolonizadoras de la etnoprimateología, este estudio de la interfaz chachi-alloprimates trasciende la elaboración de inventarios sujetos a categorías establecidas bajo los criterios clásicos o de visión colonial de la antropología o la etnobiología, y se circunscribe al análisis del contexto o devenir histórico de la región donde tiene lugar. Así, el contexto histórico dentro del cual se visibiliza la interfaz chachi-alloprimates parte de la llegada de los Chachi a la región del Cayapas, un hecho cuya temporalidad no está definida, pero que pudo suceder entre las épocas de la invasión incaica y la llegada de los españoles al continente americano (Yépez 2011). Los Chachi por lo tanto no son un grupo oriundo de la región de la Costa del Ecuador, lo más probable es que debido a su afiliación chibcha y el parentesco con la familia lingüística barbacoa, provengan de la región de Imbabura en la Sierra ecuatoriana, según lo señalado por las distintas fuentes históricas y etnográficas. Este aspecto es esencial para comprender de que a pesar del origen andino de la nacionalidad Chachi, su interfaz con los alloprimates es bastante nutrida y similar a la relación etnoecológica tradicional que mantienen otros pueblos amerindios de las tierras bajas con los monos, además que es una interfaz con particularidades de la Región del Chocó. Según las fuentes, no se dispone de suficiente información sobre los rasgos culturales de la población chachi cuando migró a la Costa de Ecuador, ni tampoco se sabe cómo ocurrieron los cambios y la permanencia de su cultura (Yépez 2011, 46). Esto supone un gran vacío y un respaldo a la vez, ya que a pesar de los esfuerzos investigativos para contar con una referencia de la relación etnoecológica entre los Chachi y los alloprimates antes de la conquista, fue complejo establecer una base originaria o tradicional más precisa, que permitiera un mayor análisis de los cambios en el devenir histórico. De todas maneras, el análisis del mismo sí revela que la conquista de América que inició en el siglo XVI y los hechos que le son inherentes, tuvieron una gran incidencia en la interfaz chachi-alloprimates.

Solo el trabajo de las misiones religiosas impactó el *kosmos* chachi a través del sincretismo y la alteración de las creencias de origen o de la creación donde intervienen los alloprimates, además que posiblemente influyó en la percepción hacia el espíritu de *Washu*, relacionado con el incesto y el aborto. Esa y otras ideas que relacionan a los alloprimates con malos presagios, ameritan ser analizadas ya que más allá de su carga simbólica, tienen el potencial

de establecer el comportamiento de las personas con sus equivalentes no humanos (Lee y Priston 2005). Por otro lado, las misiones incidieron en el pensamiento de autorregulación de cacería con las celebraciones del catolicismo y el discurso de que Dios hizo a los animales para el consumo de la gente, lo cual aunado al reemplazo de los instrumentos tradicionales de caza por las armas de fuego que tienen un mayor poder de letalidad, y que entre otras cosas alteraron con seguridad la distribución natural de los alloprimates en la región del Cayapas, debieron dar lugar a una mayor ingesta de los mismos desde la conquista. El sistema económico vinculado al capitalismo y al mercado global que llegó con la conquista, ha sido otro gran desarticulador de las relaciones etnoecológicas tradicionales en la interfaz chachi-alloprimates a lo largo del contexto histórico. La demanda de materias primas especialmente de maderas finas basada en el extractivismo, la cual genera más de un impacto en la estructura natural de los bosques y en las necesidades ecológicas muchas veces específicas de los alloprimates; así como también la búsqueda permanente de recursos para su comoditización como lo demuestra el reciente *boom* de balsa del siglo XXI, que aumentó en la pandemia COVID-19, más la expansión de la modernidad; son amenazas latentes para los bosques primatógenicos (Lizarralde 2020), la supervivencia de los alloprimates, su rol de dispersores de semillas y por ende para la permanencia en sí de la interfaz chachi-alloprimates.

El análisis del contexto histórico en la región del Cayapas por otro lado revela que con la conquista inició un periodo de colonialismo que se mantiene hasta el presente, y no solo de manera externa mediante la extracción de materias primas que alimentan la economía mundial liderada por el Norte Global, o la propagación del modelo civilizatorio eurocentrista, ambos amparados por el trabajo de las misiones religiosas, en su momento responsables de la educación del pueblo chachi. El colonialismo reciente ha sabido atravesar internamente, con la creación de agencias y ciertas discursividades, el manejo del territorio y la biodiversidad así como la organización sociopolítica. Es por ello que la interfaz chachi-alloprimates se articula con los discursos neoliberales del desarrollo sustentable y de conservación de la naturaleza, a través de los cuales la población chachi y sus dirigencias pretenden conservar implícitamente a los alloprimates, por medio de mecanismos que están basados en la capitalización y comoditización de la naturaleza; tales como el pago de servicios ambientales, la investigación y el turismo ecológico. El primero de ellos es el que tiene más peso y ha venido operando por más tiempo en la *praxis* con la creación de la Gran Reserva Chachi y el Programa Socio Bosque; sin embargo, carece de un sistema de monitoreo con el que demuestre si está teniendo un impacto positivo en las poblaciones de alloprimates y demás vida silvestre, así

como en el cumplimiento de los supuestos sobre los cuales está estructurado como son la prohibición de cacería y la extracción de recursos importantes como la madera.

El estudio del contexto histórico deja ver entonces que la interfaz chachi-alloprimates posee matices híbridos, provenientes por un lado de lo que queda de su relación etnoecológica tradicional con el entorno, la cual está mediada por el complejo *k-c-p* que se nutre a su vez de los remanentes de un animismo que los Chachi han sabido cuidar, incluso mantener en secreto (Yépez 2011, 81; Praet 2014, 6). Del otro lado, está la modernidad y esto se confirmó durante la pandemia COVID-19, cuando a pesar de que los Chachi trabajaron con autodeterminación y utilizaron conocimientos etnoecológicos para combatir el coronavirus, también satisficieron sus necesidades dedicándose al extractivismo de madera y balsa; o bajo dependencia de las instituciones estatales, las ONGs y la FECCHE que es su máxima organización. Los vínculos con estas agencias al igual que con las empresas madereras y otros actores del sector extractivista, estarían principalmente basados en los beneficios económicos o materiales, con los cuales la población chachi suple las necesidades básicas y de la modernidad, en una región donde los índices socioeconómicos son unos de los más preocupantes en Ecuador. A ello se suma un notable aumento de la población, no solo de los Chachi sino también de los otros grupos humanos asentados en la región del Cayapas, quienes de igual manera ejercen presión sobre los recursos de la zona. Esto conlleva a pensar en que la posibilidad de subsistencia, únicamente basada en las relaciones etnoecológicas tradicionales como es la práctica de cacería de alloprimates, cuyas poblaciones cada vez son más escasas según los mismos chachis, es un tema que no debe ser pensado únicamente desde la idealización etnoecológica y amerita ser urgentemente puesto en mesa de debate entre los actores interesados, pero apuntando también a deconstruir la imposición de políticas de conservación neoliberales.

Partiendo de que la comprensión del contexto histórico de una región, permite conocer a las agencias e instituciones externas que han afectado e influenciado a las comunidades locales que se relacionan con los alloprimates, por medio de la decolonización de ciertas prácticas investigativas y de conservación (Waters et al. 2022), se sugiere una aproximación a las misiones religiosas, sobre todo porque la *praxis* de brindar carne de monte a una misión en particular, se estaría dando hasta la actualidad incluso fuera de la región del Cayapas en la Amazonía (Ministerio en la Selva de Ecuador 2022). El diálogo con las ONGs también es prioritario por el evidente descontento de su presencia por décadas en la región con proyectos incompatibles con la realidad de los Chachi que no han mejorado su calidad de vida. Además,

su capacidad de despliegue de recursos económicos, materiales y humanos pone en desventaja a otras iniciativas con menos recursos y la participación de investigadores locales; a quienes las comunidades y sus dirigentes o la misma FECCHE, solo se aproximarían en función de si cumplen ese perfil. El trabajo con la FECCHE es por otro lado un reto significativo debido a las acusaciones existentes en su contra; pero que amerita un acercamiento por las acciones ejercidas en defensa del territorio ante el ingreso de las empresas mineras, así como por sus objetivos de rescatar el lenguaje nativo y la cultura a través de la educación bilingüe. Estos últimos podrían resarcir los impactos causados por la educación a cargo de las misiones religiosas por décadas y la influencia de la cultura de occidente, que no solo afectan a la interfaz chachi-alloprimates, sino a toda la etnoecología tradicional del grupo.

En concordancia con Estrada y Garber (2022), quienes reconocen que la extracción de materias primas para abastecer las demandas del mercado global es uno de los mayores impulsores de la crisis de extinción que actualmente enfrentan los alloprimates en todo el mundo, es necesario el involucramiento político por parte de primatólogos, investigadores y conservacionistas. Ello supone su participación en las acciones de defensa del territorio ante el extractivismo y en la creación de estrategias de conservación en las ciudades que son los sitios que más demandan los recursos como la madera y que los Chachi extraen a costa del detrimento de los alloprimates en la región del Cayapas. Para ello bien podrían hacerse alianzas con disciplinas como la Ecología Urbana y el uso de conceptos como el metabolismo urbano. La lucha contra el extractivismo implica por otra parte el respaldo a las comunidades chachi que también encuentran en el cultivo de cacao un medio de vida importante. Una estrategia a seguir podría ser la de Proyecto Washu/Fundación Naturaleza y Arte, que desde 2012 protege 539 ha de territorio cercano a la Asociación Chachi Hoja Blanca y habitado por alloprimates. La iniciativa brinda apoyo a 18 familias de colonos agricultores, que han mejorado sus condiciones de vida bajo acuerdos de conservación (Abondano et al. 2023). Aparte de eso, se sugiere crear estrategias basadas en la *praxis* de elaboración de artesanías y el *corpus* concerniente a la historia natural de los alloprimates. En efecto, existen grupos de mujeres que buscan espacios para la comercialización de los textiles y la cestería que elaboran con diseños de los alloprimates, al igual que ex colaboradores chachi de investigaciones que tienen interés en estas actividades. Claro está, que toda estrategia debería ser repensada desde la decolonialidad y sin caer en la mercantilización de la cultura o el extractivismo científico.

En general, el extractivismo así como la llegada de las misiones y la creación de las ONGs, tienen sus bases en el colonialismo encabezado por el Norte Global; la misma región con países económicamente desarrollados gracias a los beneficios de la colonización global, el imperialismo y la explotación de recursos; y que es de donde ciertamente proviene un gran número de los primatólogos del mundo (Bezanson et al. 2022). No se busca desconocer los esfuerzos de investigación y conservación de la primatología cuya cuna está en el Norte Global; sin embargo, el contexto histórico demuestra que el colonialismo continúa incluso con nuevas prácticas que amenazan la supervivencia de los alloprimates y la estructura de las comunidades locales que son esenciales para su conservación. De ahí que además del involucramiento político, es preciso se tomen otras direcciones conjuntamente entre primatólogos del Norte y del Sur Global, desde una perspectiva decolonizadora que recientemente está floreciendo en la primatología (Bezanson et al. 2022; Waters et al. 2022); y que no está por demás decir también apunta a la deconstrucción de las políticas institucionales, étnico raciales y de género que impiden la participación de las minorías en la práctica de la ciencia (Haraway 1989 en Radhakrishna y Jamieson 2018; Blair 2019; Rodrigues 2020). En lugares como la cuenca del río Cayapas, en donde han dominado las relaciones de poder colonialistas por casi cinco siglos, hasta la concepción del foráneo bajo la idea de “no gente” según el animismo chachi, o las mismas historias que relacionan a los extranjeros de occidente como caníbales o “come personas” (Praet 2014), se van quedando atrás por el deseo inminente de la población local de establecer relaciones con investigadores y miembros de las ONGs originarios del Norte Global, únicamente por intereses económicos. En ese sentido, la presencia de individuos procedentes del Norte Global, es para los Chachi un recordatorio del modelo hegemónico occidental que prima por sobre las relaciones etnoecológicas incluyendo las de su interfaz con los alloprimates, de ahí que es una concepción que requiere ser transformada y que se puede lograr si se cambian ciertas prácticas.

En otro ámbito, si bien la etnoprimateología es un campo que cada vez tiene más seguidores, todavía no se explota al máximo su aproximación multidisciplinar, ni se descoloniza la idea de que el estudio de la primatología es exclusivo del enfoque cuantitativo. Es importante acoger el planteamiento de Radhakrishna y Jamieson (2018, 6), con respecto a la reducción de la primatología a una epistemología en particular, pues eso significa desconocer que la fuerza de la misma radica en su diversidad. En la región del Cayapas, son necesarios y urgentes los estudios poblacionales así como de cacería, ecología, comportamiento y salud o nivel de estrés en los alloprimates. Así, se podrá evaluar los impactos que están teniendo sobre los

mismos el extractivismo, el funcionamiento del PNCC y la conservación bajo el pago de servicios ambientales. Sin embargo, se sugiere que se siga una aproximación mixta en donde además del componente cuantitativo, se le asigne un rol importante al abordaje cualitativo con el apoyo de otras disciplinas como la Antropología o la Ecología Política, para así alcanzar la comprensión holística de la interfaz chachi-alloprimates, que es hacia donde apunta el enfoque etnoprimitológico, especialmente ahora en el contexto actual del Antropoceno (Riley 2020). La aplicación de metodologías cualitativas y la valoración de subjetividades en este estudio de la etnoprimitología chachi ha sido esencial para comprender qué relaciones de poder y agencias influyentes de la región del Cayapas; tales como las misiones, el PNCC, las ONGs, la FECCHE y las empresas extractivistas, inciden en la interfaz chachi-alloprimates. Asimismo, dada la personalidad reservada de los Chachi -sugerido así incluso por otros estudios- es muy probable que la comprensión de los discursos de negación de las prácticas de cacería y tenencia de mascotas, la problemática del abastecimiento ilícito de armas y la existencia de ciertas creencias y rituales tradicionales como el ombligado -celosamente guardados por la supremacía brindada al conocimiento occidental pero también olvidados por la desvalorización de la cultura local- no se hubiera alcanzado tan solo con la aplicación de instrumentos de investigación cuantitativos. Más allá de su valor metodológico; las narrativas y las leyendas son la forma natural y espontánea con la que los Chachi hablan de su realidad y contextos, incluyendo lo histórico. Con ello se corrobora la importancia del punto de vista de local o *emic* que no debería ser incompatible con la posición *etic* del abordaje positivista (Nattiez 2012). Al contrario, su reconocimiento es clave para decolonizar metodologías y por la posible incidencia en prácticas beneficiosas de convivencia entre humanos y alloprimates.

El uso de leyendas para el estudio de la etnoprimitología chachi deja ver que a pesar de la influencia de los distintos hechos a lo largo del contexto histórico; el *kosmos* chachi sigue conformado por seres no humanos, lo cual conlleva a que la interfaz chachi-alloprimates deba visualizarse bajo una perspectiva relacional y superando los fundamentalismos de las ciencias, la división *naturalezacultura* y el naturalismo (Descola 2011). Usualmente, se toman conceptos ecológicos como la dispersión de semillas para designar especies bandera en los programas de conservación de primates, que generalmente son los monos araña en el Neotrópico, y se dejan de lado a especies como los monos aulladores (*juyungus*), que han mostrado una mayor resiliencia a la destrucción de los hábitats. No obstante, los aspectos simbólicos de estos monos con los sabios *mirukus*, el *Uñi* Gobernador y el espíritu del trueno, tal vez serían mejor acogidos para la conservación de los alloprimates por la población chachi,



cuyo *kosmos* tradicional supera las dicotomías del colonialismo y las ciencias. Las leyendas además dieron cuenta de que animales como el jaguar son personajes más frecuentes, lo cual podría ser un indicador de que ciertas especies son más significativas que los aloprimates en la cultura chachi. De ahí que se sugiere que los futuros estudios etnoprimatológicos con este grupo se aborden desde la etnografía multiespecie (Malone et al. 2014; Jost Robinson y Remis 2018; Parathian et al. 2018) y así evitar la imposición de especies bandera o de conceptos ecológicos u otras ideas basadas en el parentesco evolutivo entre primates humanos y no humanos, que podrían incluso resultar antropocentristas en los programas de conservación de los aloprimates y no solo de la región del Cayapas. Las tensiones con el PNCC también podrían abordarse en aproximación a los seres del *kosmos* como *Bu'chulla* y las leyendas que regulan la cacería, práctica que como la tenencia de mascotas, deben estudiarse desde una perspectiva relacional y ontológica, por ser formas de interacción concebidas por los Chachi desde el animismo y bajo una paradoja similar a lo que Cormier (2002) describió bajo la analogía “*Monkey as food, monkey as child*” con los Guajá en Brasil.

También se sugiere continuar con el estudio de la etnoprimatología chachi en el contexto histórico, para lo cual esta investigación podría servir de base, pero profundizando en la revisión de fuentes etnohistóricas y otras que podrían completar los vacíos en la línea de tiempo, cuya construcción no fue fácil debido a que la recolección de datos de este estudio se hizo durante la época más crítica de la pandemia COVID-19, cuando el acceso a las bibliotecas fue limitado y restringido. Así, se tendrían más pistas sobre la etnoecología tradicional de los Chachi y se comprenderían mejor sus cambios en el devenir histórico, dentro del cual ya figura la época de la pospandemia. Se recomienda además ampliar el conocimiento respecto a la influencia de las esferas religiosa y multicultural e incluir los aspectos intergeneracional, socioeconómico así como otras variables que pueden influir en el modo de vida de las comunidades a lo largo de la cuenca del río Cayapas; y que podrían ser la cercanía al puerto del Borbón o al punto de control del PNCC en San Miguel, la colindancia con el PNCC y las reservas de Socio Bosque, el acceso a las carreteras por donde se extrae la madera, entre otros. Con ello se podría visualizar desde una matriz más compleja la variabilidad de la interfaz chachi-aloprimates en el contexto actual, considerando los factores que la han influenciado históricamente y predecir su escenario futuro. Se sugiere también continuar con la aplicación del *mix* metodológico que por las implicaciones logísticas y de recursos que conlleva trabajar en una zona extensa y compleja como la región del Cayapas, resulta de extrema utilidad para triangular la información, incluso en un escenario “normal”

distinto al de la pandemia. Un método que resultó interesante y con potencial para superar las barreras del idioma en la comprensión de las relaciones etnoecológicas fue la aplicación de dibujos, que proporcionó representaciones de los alloprimates más próximas a la cultura tradicional de los Chachi, las que bien podrían utilizarse en el diseño de materiales para los programas de educación y conservación relacionados con la interfaz chachi-alloprimates.

El estatus crítico de la Región del Chocó y su sociobiodiversidad, reconocido así a nivel mundial, podría estar quizá reduciendo las posibilidades de investigación en la región y concentrando esfuerzos en áreas con un relativo mejor estado de conservación como la Amazonía, misma que podría resultar más llamativa a los seguidores de una etnoprimateología tradicional, por poseer una mayor diversidad de pueblos amerindios. En cualquier caso y aun con las influencias del contexto histórico, este estudio pionero de la etnoprimateología chachi y de la Región del Chocó, demuestra que la interfaz chachi-alloprimates se encuentra todavía atravesada por aspectos de la etnoecología tradicional, de los cuales se supo incluso con las dificultades encontradas por la pandemia COVID-19. Es entonces casi seguro que otros pueblos originarios de la región, asimismo atravesados por la modernidad y el colonialismo, mantengan una interfaz híbrida y nutrida con los alloprimates del mismo modo que los Chachi. De ahí que se podría promover el estudio de una etnoprimateología regional del Chocó, considerando que la interfaz chachi-alloprimates se ha construido en parte a través de las relaciones interétnicas locales y regionales, pero también porque en la región habitan las mismas especies de alloprimates con las que los Chachi interactúan, todas ellas con un estado de conservación preocupante, en especial el mono araña de cabeza café (*Ateles fusciceps*), categorizado como uno de los primates más amenazados del mundo (Mittermeier et al. 2022). Finalmente, solo resta decir que narrativas como “[...] cuando termine el bosque, ya no vamos a volver a ver a los *washu*, quedaremos en silencio, solo pensando, extrañando la carne...”,<sup>142</sup> las cuales surgieron como respuesta a la interrogante de proyección al futuro de los monos en la región del Cayapas, denotan que a pesar de las distintas influencias del contexto histórico, existe un valor relacional subjetivo en los Chachi con respecto a los alloprimates y el bosque, que no solo obedece a la necesidad de subsistencia. Ello podría ser clave para mantener la interfaz chachi-alloprimates en el tiempo desde el biocentrismo, priorizando el respeto a la vida por encima de toda función ecológica, servicio ambiental o beneficio utilitarista que puedan proveer los alloprimates a sus congéneres humanos.

---

<sup>142</sup> Poblador chachi de 80 años. Entrevista realizada en Loma Linda el 7 de septiembre de 2020.

## Lista de referencias

- Abondano, Laura, Amanda D. Webber, Lina M. Valencia, Carolina Gómez-Posada, Daniel Hending, Felipe Alfonso-Cortes et al. 2023. "Community-based strategies to promote primate conservation in agricultural landscapes: lessons learned from case studies in South America". En *Primates in anthropogenic landscapes: exploring primate behavioural flexibility across human contexts*, editado por Trackie McKinney, Siân Waters y Michell A. Rodrigues, 103-120. Cham, Suiza: Springer.
- Acosta Solís, Misael. 1944. *Nuevas contribuciones al conocimiento de la provincia de Esmeraldas. Tomo I*. Quito: Publicaciones Científicas.
- Adame, Miguel Ángel. 2006. "En torno a nuevas corrientes, nuevas temáticas y nuevos sujetos de estudio de la Antropología Sociocultural". *Cuicuilco* 13 (37): 22-57. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35103703>
- Alarcón-Cháires, Pablo Eulogio. 2009. *Etnoecología de los indígenas p'urhépecha. Una guía para el análisis de la apropiación de la naturaleza*. Michoacán, Morelia.
- \_\_\_\_\_. 2015. "Otras epistemologías. Conocimientos y saberes locales desde el pensamiento complejo". Tesis de doctorado, Multiversidad Mundo Real Edgar Morin.
- Albán, Vicente. 1783. *Indio Yumbo de Maynas con su carga, con flores y frutos del país. Serie Mestizaje*. Madrid: Museo de América.
- Albuja, Luis y Rodrigo Arcos. 2007. "Evaluación de las poblaciones de *Cebus albifrons* cf. *aequatorialis* en los bosques suroccidentales ecuatorianos". *Politécnica* 27 (4): *Biología* 7: 58-67. <http://bibdigital.epn.edu.ec/handle/15000/4745>
- Albuja, Luis, Ana Almendariz C., Ramiro Barriga S., Luis Daniel Montalvo E., Freddy Cáceres F. y José Luis Román C. 2012. *Fauna de Vertebrados del Ecuador*. Quito: Instituto Nacional de Ciencias Biológicas, Escuela Politécnica Nacional.
- Albuja, Luis, Pablo Moreno C. y María Fernanda Solórzano A. 2018. "Aspectos taxonómicos y ecológicos del capuchino ecuatoriano *Cebus albifrons aequatorialis* (Primates: Cebidae) en el Ecuador". En *La Primatología en Latinoamérica 2 – A primatología na America Latina 2. Tomo II. Costa Rica-Venezuela*, editado por Bernardo Urbani, Martin Kowalewski, Rogerio Grassetto Teixeira da Cunha, Stella de la Torre y Liliana Cortés-Ortiz, 411-425. Caracas, Venezuela: Ediciones IVIC.
- Alimonda, Héctor. 2006. "Paisajes del volcán de agua. Aproximación a la ecología política latinoamericana". *Gestión y Ambiente* 9 (3): 45-54.
- Allum, Claire. 1997. "An ethnoarchaeological study of Chachi land-use in northwestern tropical Ecuador (Unpublished thesis)". Universidad de Calgary, Tesis de doctorado.
- Altschuler, Milton. 1964. *The Cayapa: a study in legal behavior*. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms, Inc.
- Alves, Ângelo Giuseppe Chaves y Francisco José Bezerra Souto. 2010. "Etnoecologia ou etnoecologias? Encarando a diversidade conceitual". En *Etnoecologia em perspectiva: narureza, cultura e conservação*, editado por Ângelo Giuseppe Chaves Alves, Francisco José Bezerra Souto y Nivaldo Peroni, 17-39. Brasil: NUPEEA.
- Alves, Ângelo Giuseppe Chaves y Ulysses Paulino Albuquerque. 2016. "Ethnobiology or Ethnoecology". En *Introduction to Ethnobiology*, editado por Ulysses Paulino Albuquerque y Rômulo Romeu Nóbrega Alves, 15-18. New York: Springer.
- American Journal of Primatology. 2010. "Special issue on ethnoprimateology". *American Journal of Primatology* 72 (10): 841-931.
- Ankel-Simons, Friderun. 2007. *Primate anatomy: an introduction*. Burlington, San Diego, London: Academic Press.
- Añapa, José. 1979. *Añapa's fables: sixteen Cayapa folktales translated into English*. Quito: Summer Institute of Linguistics.

- Añaapa, Ulvio y Alfonso Gonzales de la Cruz. 2006. "Traditional Stories". En *Archivo de Lenguas, Culturas y Memorias Históricas del Ecuador*. Contacto: Simeon Floyd. Acceso el 22 de abril de 2021. <http://languages.flacso.edu.ec/handle/57000/109>
- Añaapa Chapiro, Wilson. 2018. *Cosmovisión de la Nacionalidad Chachi*. Esmeraldas: Fondo Editorial CCE, NE. Editorial "Horacio Drouet Calderón". Esmeraldas: Casa de la Cultura Ecuatoriana "Benjamín Carrión" Núcleo de Esmeraldas.
- Añaapa Cimarrón, Juan Bautista. 2003. *Chachi: Lala'cha'kuinda, naa na chumu Juhua ju'bain, naa chaibain*. Quito: Indio-Hilfe, ediciones, The Black Rider, Editores.
- Añaapa de la Cruz, Germán y Mariza Cimarrón. 2013. "Uso de técnicas y prácticas culturales de cacería de los habitantes de la comunidad El Encanto y su incidencia en el equilibrio ecológico". Tesis de licenciatura, Universidad de Cuenca.
- Añaapa de la Cruz, José y Luis Estupiñan. 2013. "Miruku chachi: el hombre sabio de la nacionalidad chachi". Tesis de licenciatura, Universidad de Cuenca.
- Añaapa Pianchiche, Jairo Matías. 2018. "Análisis de la función comunicativa de las figuras en las artesanías chachi de la comunidad Santa María de los Cayapas". Tesis de pregrado, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Sede Esmeraldas.
- Añaapa Tapuyo, Casiano. 2018. *Mubain lengue cha'palaachi pamijanu. Todos aprender a leer para hablar chapalá. Tomo I*. Esmeraldas: Casa de la Cultura Ecuatoriana "Benjamín Carrión" Núcleo de Esmeraldas.
- APC, Asociación Primatológica Colombiana. 2015. *Aprendiendo sobre primates*. Asociación Primatológica Colombiana y Museo de Historia Natural de la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional de Colombia.
- Aquino Caregnato, Rita Catalina y Regina Mutti. 2006. "Pesquisa cualitativa: análise de discurso versus análise de conteúdo". *Texto Contexto Enferm, Florianópolis* 15 (4): 679-684. doi.org/10.1590/S0104-07072006000400017
- Arboleda, Ángela. 2006. *Cuentos y tradiciones orales del Ecuador*. Quito: Eskeletra Editorial.
- Ayala Mora, Enrique. 2008. *Resumen de Historia del Ecuador*. Tercera edición actualizada. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Báez, Luisa Raquel. 1997. "El "Cayapa" Kasyapa Kasyaph Kasyapa". *Tierra Verde. Revista de la Casa de la Cultura Ecuatoriana "Benjamín Carrión", Núcleo de Esmeraldas*. Periodo 1994-1998: 13-20.
- Baker, Mary. 1992. "Capuchin monkeys (*Cebus capucinus*) and the ancient Maya". *Ancient Mesoamerica* 3: 219-228. doi.org/10.1017/S0956536100000651
- Barfod, Anders S. y Lars Peter Kvist. 1996. *Comparative ethnobotanical studies of the Amerindian groups in Coastal Ecuador. Biologiske Skrifter* 46. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters.
- Barrett, Samuel Alfred. 1925a. *The Cayapa Indians of Ecuador. Part I. Indian Notes and Monographs N° 40. A series of publications related to American Aborigines*. New York: Museum of the American Indian Heye Foundation.
- \_\_\_\_\_. 1925b. *The Cayapa Indians of Ecuador. Part II. Indian Notes and Monographs N° 40. A series of publications related to American Aborigines*. New York: Museum of the American Indian Heye Foundation.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Los Indios Cayapas del Ecuador. Colección "Biblioteca Abya-Yala" N° 6*. Quito: Abya-Yala.
- Barriga, Franklin. 1987. *Cayapas o Chachis. Etnología Ecuatoriana. Vol. IV*. Quito: Instituto Ecuatoriano de Crédito Educativo y Becas IECE.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Las culturas indígenas ecuatorianas y el Instituto Lingüístico de Verano*. Buenos Aires, Quito, Caracas, México: Ediciones Amauta.
- Basurco, Santiago. 1902. *Viaje a la región de los Cayapas*. Quito: Imprenta de la Escuela de Ingenieros de Lima.

- Beghin, Francisco Javier. 1981. "Los Cayapas. 20 años después". *Apertura. Boletín Vicariato Apostólico de Esmeraldas* 4: 47-53.
- Behie, Alison M., Julie A. Teichroeb y Nicholas Malone. 2019. *Primate research and conservation in the Anthropocene*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellamy Foster, John y Brett Clark. 2004. *Imperialismo ecológico: la maldición del capitalismo*. Traducido por Emilia Castorina. *Social Register*: 231-250.
- Betts, Raymond F. 2012. "Decolonization: a brief history of the world". En *Beyond empire and nation: the decolonization of African and Asian societies, 1930s-1960s*, editado por Els Bogaerts y Remco Raben, 23-37. Leiden, The Netherlands: KITLV Press.
- Bezanson, Michelle, Montserrat Franquesa-Soler, Martin Kowalewski, Allison McNamara, Rahayu Oktaviani y Michelle A. Rodrigues. 2022. "Best practices are never best: Evaluating primate conservation education programs (PCEPs) with a colonial perspective". *American Journal of Primatology*, e23424. doi.org/10.1002/ajp.23424
- Blair, Mary E. 2019. "Toward more equitable and inclusive spaces for primatology and primate conservation". *International Journal of Primatology* 40: 462-464. doi.org/10.1007/s10764-019-00093-y
- Boubli, Jean P., Bernardo Urbani, Hortensia Caballero-Arias, Glenn H. Sheppard Jr. y Manuel Lizarralde. 2020. "Primates in the lives of the Yanomami People of Brazil and Venezuela". En *Neotropical ethnoprimateology: indigenous people's perceptions of and interactions with nonhuman primates*, editado por Bernardo Urbani y Manuel Lizarralde, 199-224. Cham, Suiza: Springer.
- Bravo, Andrea. 2022. "¿Cómo vivimos la pandemia en las comunidades? Resiliencia comunitaria y socio-ecológica dentro de los territorios". Video de *Facebook*, 13:18 – 47:00. Acceso el 22 de febrero de 2022. <https://www.facebook.com/SGPEcuador/videos/478512990577338>
- Britton, Tamara L. 2018. "Perceptions of primates and protected areas: ethoprimateological implications for conservation in the Pacoche Refuge". Tesis de maestría, Universidad Western Ontario. Tesis electrónica y repositorio de tesis. <https://ir.lib.uwo.ca/etd/6037>
- Brockington, Dan. 2004. "Community conservation, inequality and justice: myths of power in protected area management". *Conservation & Society* 2 (2): 411-432.
- Bueno Cuadra, Roberto. 2014. "Una nota sobre complejidad y paradigma cualitativo. A note regarding complexity and qualitative paradigm". *Liber* 20 (2): 353-368.
- Cabrera, Ramiro. 1999. *Cuentos Chachi. Yumaa Rukula' Kuinda*. Quito: Proyecto de Manejo Forestal Sostenible Chachi-Endesa/Botrosa.
- Caicedo, José y Luciano Añapa. 2014. "Vestuario de las mujeres de la nacionalidad chachi, parroquia Atahualpa, cantón Eloy Alfaro, provincia de Esmeraldas". Tesis de licenciatura, Universidad de Cuenca.
- Calero, Rodrigo. 1997. "Iniciativa tagua". En *El desarrollo sostenible en el medio rural*, compilado por Luciano Martínez V., 167-190. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Calloftheandes. 2008. "Scriptures and audio for Chachi in Ecuador". Acceso el 25 de noviembre de 2020. <https://calloftheandes.wordpress.com/2008/09/23/scriptures-and-audio-for-chachi-in-ecuador/>
- Campos, Juliana Loureiro Almeida, Taline Cristina da Silva y Ulysses Paulino Albuquerque. 2019. "Participant observation and field journal: when to use and how to analyze". En *Methods and Techniques in Ethnobiology and Ethnoecology, Second Edition*, editado por Ulysses Paulino Albuquerque, Reinaldo Farias Paiva de Lucena, Luis Vital Fernandes Cruz da Cunha y Rômulo Romeu Nóbrega Alves, 25-34. New York: Humana Press, Springer Science + Business Media, LLC, part of Springer Nature.

- Capena, Lidia Yolanda. 2013. “Los conocimientos ancestrales en el cuidado del cordón umbilical de los neonatos en la cultura Epërarã Siapidarã”. Tesis de licenciatura, Universidad de Cuenca.
- Carrasco, Eulalia. 1983. *El pueblo chachi: el jeengume avanza. Colección Ethnos*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. 2013a. “Las literaturas indígenas tsa’chilas y chachis”. En *Historia de las Literaturas del Ecuador. Volumen IX Estudios*, editado por José Enrique Juncosa, 279-298. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Corporación Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_. 2013b. “Las literaturas indígenas tsa’chilas y chachis”. En *Historia de las Literaturas del Ecuador. Volumen X Antologías*, editado por José Enrique Juncosa, 381-419. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Corporación Editora Nacional.
- Carvajal, Fernando. 2011. “Ecuador: la evolución de su economía 1950-2008”. En *Estado del país. Informe cero 1950-2010*, editado por Alfredo Astorga, Betty Espinosa, Fernando Carvajal, Gustavo Solórzano, Milton Luna Tamayo, Margarita Velasco et al., 95-104. Quito: Estado del País.
- Cassino, Mariana Franco, Rubana Palhares Alves, Carolina Levis, Jennifer Watling, André Braga Junqueira, Myrtle P. Shock et al. 2019. “Ethnobotany and ethnoecology applied to historical ecology”. En *Methods and Techniques in Ethnobiology and Ethnoecology, Second Edition*, editado por Ulysses Paulino Albuquerque, Reinaldo Farias Paiva de Lucena, Luis Vital Fernandes Cruz da Cunha y Rômulo Romeu Nóbrega Alves, 187-208. New York: Humana Press, Springer Science + Business Media, LLC, part of Springer Nature.
- Castro-Loza, Sofia. 2019. “Ethnoprimateology of the urban *Cebus yuracus*: An evaluation of human-non human interactions and local perceptions in Misahuallí, Ecuador”. Master thesis, Central Washington University.
- Cazar Baquero, Diego. 2021. “Alerta roja: la fiebre de la madera balsa en Ecuador ya es detectada por los satélites”. Artículo de Mongabay. Acceso el 12 de julio de 2021. <https://es.mongabay.com/2021/07/madera-balsa-ecuador-deforestacion-amazonia/>
- Celi, Verónica Gabriela. 2020. “Los Chachis del Alto Cayapas, entre la conservación y la deforestación: una lectura a las dinámicas socioambientales que inciden en las transformaciones del territorio y en el manejo de los bosques”. Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.
- Cervera, Laura, Stella de la Torre, Galo Zapata-Ríos, Felipe Alfonso-Cortés, Sara Álvarez-Solas, Olivia Crowe et al. 2018. “Working together towards one goal: results of the first primate census in Western Ecuador”. *Primate Conservation* 32 (1): 1-8.
- CISPDR. 2016. *Plan hidráulico regional de demarcación hidrográfica Esmeraldas*. Memoria. Versión definitiva. Changjiang Institute of Survey, Planning, Design and Research (CISPDR).
- Conklin, Harold C. 1954a. “The relation of Hanunóo culture to the plant world”. Tesis de doctorado, Universidad de Yale.
- \_\_\_\_\_. 1954b. “An ethnoecological approach to shifting agriculture”. *Transactions of the New York Academy of Sciences* 17: 133-142. doi.org/10.1111/j.2164-0947.1954.tb00402.x
- Consejo Nacional de Recursos Hídricos, CNRH. 2002. *División Hidrográfica del Ecuador (Propuesta del CNRH y el Grupo Interinstitucional para oficializar en el Ministerio de Relaciones Exteriores)*. Memoria Técnica. Versión Definitiva. Ministerio del Ambiente, Unidad de Cambio Climático.
- Cormier, Loretta A. 2002. “Monkey as food, monkey as child: Guajá symbolic cannibalism”. En *Primates face to face: the conservation implications of human-nonhuman primate*

- interconnections*, editado por Agustín Fuentes y Linda D. Wolfe, 63-84. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 2003a. “Animism, cannibalism and pet-keeping among the Guajá of Eastern Amazonia”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 1 (1): 81-98.
- \_\_\_\_\_. 2003b. *Kinship with monkeys: the Guajá foragers of eastern Amazonia*. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. 2006. “A preliminary review of Neotropical primates in the subsistence and symbolism of indigenous lowland South American peoples”. *Ecological and Environmental Anthropology (University of Georgia)* 2 (1): 14-32.
- Cormier, Loretta A. y Bernardo Urbani. 2008. “The ethnoprimateology of spider monkeys (*Ateles* spp.): from past to present”. En *Spider monkeys: behavior, ecology and evolution of the Genus Ateles*, editado por Christina J. Campbell, 377-403. Cambridge: Cambridge University Press. doi.org/10.1017/CBO9780511721915.014
- Cortés-Ortiz, Liliana, M. Rosales-Meda, K. Williams-Guillén, D. Solano-Rojas, Pedro G. Méndez-Carvajal, Stella de la Torre et al. 2021. *Alouatta palliata* (amended version of 2020 assessment). *The IUCN Red List of Threatened Species 2021*: .T39960A190425583. <https://dx.doi.org/10.2305/IUCN.UK.2021-1.RLTS.T39960A190425583.en>. Acceso el 06 de julio de 2021.
- Costa Neto, Eraldo, Mauricio Vargas Clavijo y Dídac Santos Fita. 2009. “Introducción”. En *Manual de Etnozoología*, coordinado por Costa Neto, Eraldo Medeiros, Dídac Santos Fita y Mauricio Vargas Clavijo, 15-22. Valencia: Tundra Ediciones.
- Costales Samaniego, Alfredo. 1953. “El Instituto Ecuatoriano de Antropología en el área de los Indios Colorados”. *Boletín de Informaciones Científicas Nacionales Casa de la Cultura Ecuatoriana* VI (58): 382-398.
- Cotán Fernández, Almudena. 2016. “El sentido de la investigación cualitativa”. *Escuela Abierta* 19: 33-48. <http://hdl.handle.net/10637/8295>
- Cuenya, Lucas y Eliana Ruetti. 2010. “Controversias epistemológicas y metodológicas entre el paradigma cualitativo y cuantitativo en psicología”. *Revista Colombiana de Psicología* 19 (2): 271-277. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80415435009>
- Cuichán, Armando. 2011. “La Ceiba, una comunidad Cayapa que podría perder su identidad”. Video de *YouTube*, 09:29 – 09:36. Acceso el 11 de octubre de 2020. [https://www.youtube.com/watch?v=QOUoM\\_3kg6U](https://www.youtube.com/watch?v=QOUoM_3kg6U)
- da Cunha, Rogério Grassetto Teixeira, Dilmar Alberto Gonçalves de Oliveira, Ingrid Holzmann y Dawn M. Kitchen. 2015. “Production of loud and quiet calls in howler monkeys”. En *Howler Monkeys, Developments in Primatology: Progress and Prospects*, editado por Martin Kowalewski, Paul Garber, Liliana Cortés-Ortiz, Bernardo Urbani y Dionisios Youlatos, 337-368. New York: Springer Science+Business Media.
- de la Torre, Stella, Pablo Yépez y Alfredo Payaguaje. 2020. “Past, Present, and Future of Secoya Ethnoprimateology in the Ecuadorian Amazonia”. En *Neotropical Ethnoprimateology: Indigenous People’s Perceptions of and Interactions with Nonhuman Primates*, editado por Bernardo Urbani y Manuel Lizarralde, 283-293. Cham, Suiza: Springer.
- de la Torre, Stella, Paola Moscoso, Pedro G. Méndez-Carvajal, M. Rosales-Meda, Erwin Palacios, Andrés Link et al. 2021. *Cebus capucinus* (amended version of 2020 assesment). *The IUCN Red List of Threatened Species 2021*: e.T81257277A191708164. <https://dx.doi.org/10.2305/IUCN.UK.2021-1.RLTS.T81257277A191708164.en>. Acceso el 6 de julio de 2021.

- de Hek, Simone y Ana Ladio. 2019. "Audio and video recording techniques for ethnobiological research". En *Methods and Techniques in Ethnobiology and Ethnoecology, Second Edition*, editado por Ulysses Paulino Albuquerque, Reinaldo Farias Paiva de Lucena, Luis Vital Fernandes Cruz da Cunha y Rômulo Romeu Nóbrega Alves, 35-44. New York: Humana Press, Springer Science + Business Media, LLC, part of Springer Nature.
- de Sousa, Daniel Carvalho Pires, Henrique Fernandes Magalhães, Edwine Soares de Oliveira y Ulysses Paulino Albuquerque. 2019. "Qualitative Data Analysis". En *Methods and Techniques in Ethnobiology and Ethnoecology, Second Edition*, editado por Ulysses Paulino Albuquerque, Reinaldo Farias Paiva de Lucena, Luis Vital Fernandes Cruz da Cunha y Rômulo Romeu Nóbrega Alves, 45-54. New York: Humana Press, Springer Science + Business Media, LLC, part of Springer Nature.
- DeBoer, Warren R. 1996. *Traces behind the Esmeraldas shore. Prehistory of the Santiago-Cayapas Region, Ecuador*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- Descola, Philippe. 1981. "Del hábitat disperso a asentamientos nucleados: un proceso de cambio socioeconómico entre los Shuar". En *Amazonía ecuatoriana: la otra cara del progreso*, editado por Norman Whitten Jr., 289. Quito: Mundo Shuar.
- \_\_\_\_\_. 2011. "Más allá de la naturaleza y de la cultura". En *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, editado por Leonardo Montenegro Martínez, 75-96. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis.
- Domínguez, Lara y Colin, Luoma. 2020. "Decolonising conservation policy: how colonial land and conservation ideologies persist and perpetuate indigenous injustices at the expense of the environment". *Land* 9 (3): 22. doi.org/10.3390/land9030065
- Dore, Kerry M. 2018. "Ethnoprimateology without conservation: the political ecology of farmer-green monkey (*Chlorocebus sanaeus*) relations in St. Kitts, West Indies". *International Journal of Primatology* 39, 918-944. doi.org/10.1007/s10764-018-0043-9
- Dore, Kerry M., Erin P. Riley y Agustín Fuentes. 2017. *Ethnoprimateology: a practical guide to research at the human-nonhuman primate interface*. Cambridge: Cambridge University Press. doi.org/10.1017/9781316272466
- Dore, Kerry M., Lucy Radford, Sherrie Alexander y Siân Waters. 2018. "Ethnographic approaches in primatology". *Folia Primatologica* 89: 5-12. doi. 10.1159/000485693
- Durand, Leticia, Fernanda Figueroa y Mauricio Guzmán. 2011. "La ecología política en México. ¿Dónde estamos y para dónde vamos?". *Estudios Sociales* 19 (37): 282-307.
- Einzmann, Harald. 1985. "Artesanía indígena del Ecuador: Los Chachi (Cayapas)". *Revista Artesanías de América* 19: 13-78.
- Ellwanger, Amanda L. 2017. "Ethnoprimateology". En *The International Encyclopedia of Primatology*, editado por Agustín Fuentes et al., 361-369. Volume I. The Atrium, Southern Gate, Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Escobar, Arturo. 1995. "El desarrollo sostenible: diálogo de discursos". *Ecología Política* 9 (1° Semestre): 7-25.
- Estermann, Josef. 2014. "Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes de la filosofía intercultural". *Polis. Revista Latinoamericana* 13 (38): 347-368. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682014000200016>
- Estrada, Alejandro y Paul. A. Garber. 2022. "Principal drivers and conservation solutions to the impending primate extinction crisis: introduction to the special issue". *International Journal of Primatology* 43:1-14. doi.org/10.1007/s10764-022-00283-1
- Fausto, Carlos. 2022. "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia". *Mana* 8 (2): 7-44. doi.org/10.1590/S0104-93132002000200001



- FECCHEa. “Mapeo de población” (manuscrito inédito, 1 de junio de 2021), archivo Word.
- FECCHEb. “Propuesta Buena Gobernanza Chachi” (manuscrito inédito, 1 de junio de 2021), archivo Word.
- FLACSO. 2014. Código de Ética de FLACSO. <http://flacso.org.br/files/2015/01/Codigo-de-Etica-JUN2014.pdf>
- Fletcher, Robert. 2020. “Neoliberal conservation”. En *The Oxford Research Encyclopedia of Anthropology*, editado por Oxford University Press, 25. USA: Oxford University Press.
- Flores Jácome, José. 2017. “De las misiones religiosas protestantes a las escuelas del milenio. Construcción de subjetividades y proyectos pedagógicos en la Amazonía ecuatoriana”. Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.
- Floyd, Simeon Isaac. 2010. “Discourse forms and social categorization in *Cha'palaa*”. Tesis de doctorado, Universidad de Texas en Austin.
- Folia Primatologica. 2018. “Ethnographic approaches in primatology”. *Folia Primatologica* 89 (1): 1-97. doi.10.1159/000486376
- Franklin, Adrian. 2007. “Anthrozoology”. En *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, editado por George Ritzer, 150-152. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing. doi.org/10.1002/9781405165518.wbeosa057
- Franzen, Margaret. 2020. “The importance of nonhuman primates in Waorani communities of the Ecuadorian Amazon”. En *Neotropical Ethnoprimatology: Indigenous People's Perceptions of and Interactions with Nonhuman Primates*, editado por Bernardo Urbani y Manuel Lizarralde, 295-310. Cham, Suiza: Springer.
- Fuentes, Agustín. 2006. “Human-nonhuman primate interconnections and their relevance to anthropology”. *Ecological and Environmental Anthropology* 2 (2): 1-11.
- \_\_\_\_\_. 2012. “Ethnoprimatology and the Anthropology of the Human-Primate Interface”. *Annual Review of Anthropology* 41: 101-117.
- Fuentes, Agustín y Linda D. Wolfe, eds. 2002. *Primates face to face: The conservation implications of human-nonhuman primate interconnections*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fuentes, Agustín y Kimberley J. Hockings. 2010. “The ethnoprimatological approach in primatology”. *American Journal of Primatology* 72 (10): 841-847. doi.org/10.1002/ajp.20844
- Fundación Máquina de Cine. 2011. “Un día en la vida de un estudiante chachi”. Video de YouTube 00:00 – 13:11. Acceso el 11 de octubre de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=Dm2wmHMk5CE>
- Gallo, Freddy. 2020. “Distribución, estado de conservación y vulnerabilidad al cambio climático del mono araña (*Ateles fusciceps fusciceps*) en Ecuador”. Tesis de maestría, Universidad de Salzburg.
- García del Valle, Yasminda, Felipe Ruan-Soto, Fernando Guerrero-Martínez y Felipe Reyes-Escutia. 2020. “Local knowledge and cultural significance of primates (*Ateles geoffroyi* and *Alouatta pigra*) among Lacandon Maya from Chiapas, Mexico”. En *Neotropical ethnoprimatology: indigenous people's perceptions of and interactions with nonhuman primates*, editado por Bernardo Urbani y Manuel Lizarralde, 49-68. Cham, Suiza: Springer.
- Gobierno del Ecuador y PNUD. 2013. *Desarrollo de Enfoques de Manejo de Paisajes en el Sistema Nacional de Áreas Protegidas del Ecuador para mejorar la Conservación de la Vida Silvestre en Peligro de Extinción Mundial*. Quito.
- González-Rivadeneira, Tania, Radamés Villagómez-Reséndiz y Alessio Barili. 2018. “The current status of ethnobiology in Ecuador”. *Ethnobiology Letters* 9 (2): 206-213. doi.org/10.14237/ebl.9.2.2018.1174

- González-Saavedra, Luisa. 2020. "The White Monkey and the *Pelejo* Monkey: Primates in the Social and Cultural Configurations of the Shawi People of Northwestern Peru". En *Neotropical Ethnoprimateology: Indigenous People's Perceptions of and Interactions with Nonhuman Primates*, editado por Bernardo Urbani y Manuel Lizarralde, 331-342. Cham, Suiza: Springer.
- González Suárez, Federico. 1904. *Prehistoria ecuatoriana: ligeras reflexiones sobre las razas indígenas, que poblaban antiguamente el territorio actual de la República del Ecuador*. Quito: Impreso por Ricardo Jaramillo.
- Gopalan, Radha y Sindhu Radhakrishna. 2022. "Moving from coexistence to conflict: a political ecology perspective on human-Rhesus macaque conflict in Himachal Pradesh, India". *Human Ecology* 50: 463-476. doi.org/10.1007/s10745-022-00331-7
- Gregorio, k. 2015a. "Niños nacionalidad chachis". Video de *YouTube*, 00:00 – 00:44. Acceso el 21 de abril de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=3cK2ayYz8f8>
- \_\_\_\_\_. 2015b. "Preparando mono (Preparing mono)". Video de *YouTube*, 0:00 – 4:03. Acceso el 21 de abril de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=8udxIWqIsXs&t=8s>
- \_\_\_\_\_. 2017. "El brujo de la zona reconoce que Jehová es más poderoso". Video de *YouTube*, 00:00 – 02:59. Acceso el 21 de abril de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=tYf-BMprfrM>
- Hames, Raymond B. 1979. "A Comparison of the Efficiencies of the Shotgun and the Bow in Neotropical Forest Hunting". *Human Ecology* 7 (3): 219-252.
- Haraway, Donna. 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Haro Alvear, Silvio Luis. 1980. *Mitos y cultos del Reino de Quito*. Quito: Editora Nacional.
- Henfrey Thomas. 2020. "Relationships Between Scientific Ecology and Knowledge of Primate Ecology of Wapishana Subsistence Hunters in Guyana". En *Neotropical Ethnoprimateology: Indigenous People's Perceptions of and Interactions with Nonhuman Primates*, editado por Bernardo Urbani y Manuel Lizarralde, 263-282. Cham, Suiza: Springer.
- Hurrell, Julio A., Pablo C. Stampella, María B. Doumecq y María L. Pochettino. 2019. "Ethnoecology un pluricultural contexts: theoretical and methodological contributions". En *Methods and Techniques in Ethnobiology and Ethnoecology, Second Edition*, editado por Ulysses Paulino Albuquerque, Reinaldo Farias Paiva de Lucena, Luis Vital Fernandes Cruz da Cunha y Rômulo Romeu Nóbrega Alves, 163-186. New York: Humana Press, Springer Science + Business Media, LLC, part of Springer Nature.
- Illanes, Lewis. 1984. *Realidad Chachi (Mal llamados Cayapas)*. Quito: Editorial Porvenir.
- Instituto Lingüístico de Verano (ILV). 1970a. *Dios ya' chachillanu huashqueñu cuinda. Cuentos de la Biblia Antiguo Testamento*. Cayapa-Castellano. Ecuador: Instituto Lingüístico de Verano
- \_\_\_\_\_. 1970b. *Jesus tusha janu cuinda. Cuentos de la Biblia Nuevo Testamento. Cayapa-Castellano*. Ecuador: Instituto Lingüístico de Verano.
- \_\_\_\_\_. 1980. *Pabluchi pilla quiica tesalunicasha queranguemulachi. Las cartas de San Pablo a los Tesalonicenses Cayapa*. 1ª edición. Quito: Sociedad Bíblica de Nueva York Internacional. Las Sagradas Escrituras Para Todos.
- International Journal of Primatology. 2018. "Ethnoprimateology in the 21st Century". *International Journal of Primatology* 39 (5): 705-968.
- Jiménez, Pedro y Eduardo Rebolledo. 2015. "La cuenca del río Santiago-Cayapas, provincia de Esmeraldas, noroccidente del Ecuador". En *XII. Cuencas pericontinentales de Colombia Ecuador, Perú y Venezuela. Tipología, biodiversidad, servicios*

- ecosistémicos y sostenibilidad de los ríos, quebradas y arroyos costeros. Serie Recursos hidrobiológicos y pesqueros continentales de Colombia.*, editado por Carlos A. Lasso, Juan Felipe Blanco-Libreros y Paula Sánchez-Duarte, 362-376. Bogotá, D. C.: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.
- Johnson, Adam. 2018. "Blog: Decolonizing Primatology: Part I". *Anthropology* 365, November 19, 2018. <https://anthropology365.com/2018/11/19/decolonizing-primatology-part-i/> Acceso el 10 de agosto de 2020.
- Jost Robinson, Carolyn A. y Melissa J. Remis. 2018. "Engaging holism multispecies approaches in ethnoprimateology". *International Journal of Primatology* 39, 776-796 (2018): 776-796. doi.org/10.1007/s10764-018-0036-8
- Kondo, Hiroshi. 2015. "The skin as a surface of composition: the use of animal body parts and plants in various practices of the Panamanian Emberá". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 13 (2): 11-24.
- Kottak, Conrad Phillip. 2011. *Antropología cultural*. 14a. edición. New York: McGraw-Hill Companies.
- La Sociedad Bíblica de Nueva York Internacional. 1980. *Lucaschi pilla dyusa' ura' cuinda. El Evangelio según San Lucas en Cayapa*. 1ª edición. Quito: Sociedad Bíblica de Nueva York Internacional. Las Sagradas Escrituras Para Todos.
- Ladio, Ana H. 2020. "A new set of tools for Ethnobiologist in the COVID-19 Pandemic". *Ethnobiology and Conservation* 9 (29): 1-8. doi.10.15451/ec2020-07-9.29-1-8
- Lappan, Susan, Suchinda Malaivijitnond, Sindhu Radhakrishna, Erin P. Riley y Nadine Ruppert. 2020. "The human-primate interface in the New Normal: Challenges and opportunities for primatologists in the COVID-19 era and beyond". *Am J of Primatol.* 82 (8): e23176. doi.org/10.1002/ajp.23176
- Largo, María y José Melchor. 2013. "Plantas medicinales en la comunidad chachi de Playa Grande y su aplicación en la medicina ancestral". Tesis de licenciatura, Universidad de Cuenca.
- Las Sagradas Escrituras Para Todos. 1975. *Juse' Cuinda: La Historia de José. Génesis 37 – 50 en Cayapa con las excepciones siguientes que no pertenecen directamente a la historia presente: Génesis 38:1-30, 46:8-25, 48:7-49:28a*. 1ª edición. Lomalinda, Meta, Colombia: Editorial Townsend.
- Laska, Matthias y Laura Teresa Hernandez Salazar. 2015. "Olfaction in Nonhuman Primates". En *Handbook of Olfaction and Gustation*, editado por Richard L. Doty, 605-621. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, Inc.
- Lastarria-Cornhiel, Susana, Manuel Morales Feijóo, Lisa Naughton-Treves y Luis Suárez. 2012. "Efforts to secure indigenous communal land rights in Northwest Ecuador – A vital foundation for direct incentive forest conservation programs". En *Lessons about land tenure, forest governance and REDD+. Case studies from Africa, Asia and Latin America*, editado por Lisa Naughton-Treves y Cathy Day, 101-112. Madison, Wisconsin: UW-Madison Land Tenure Center.
- Latorre, Sara. 2008. "El pago de servicios ambientales por conservación de la biodiversidad como instrumento para el desarrollo con identidad. Caso La Gran Reserva Chachi, cantón Eloy Alfaro, provincia de Esmeraldas". Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.
- LeCompte, Margaret D. y Jean J. Schensul. 2013. *Analysis and interpretation of ethnographic data: a mixed methods approach*. Second Edition. Plymouth: AltaMira Press.
- Lee, Phyllis C. y Nancy E.C. Priston. 2005. "Human attitudes to primates: perceptions of pests, conflicts and consequences for primate conservation". En *Commensalism and conflict: the human-primate interface*, editado por James D. Paterson y Janette Wallis, 1-23. Winnipeg: Higwell Printing.

- Leff, Enrique. 2015. "The power-full distribution of knowledge in political ecology: a view from the South". En *The Routledge Handbook of Political Ecology*, editado por Tom Perreault, Gavin Bridge y James McCarthy, 64-76. London: Routledge. doi.org/10.4324/9781315759289
- \_\_\_\_\_. 2017. "Las relaciones de poder del conocimiento en el campo de la ecología política". *Ambiente & Sociedade XX* (3): 229-262.
- Lemos, Izabel Cristina Santiago, Gyllyanderson de Araújo Delmondes, Diógenes de Queiroz Dias, Irwin Rose Alencar de Menezes, George Pimentel Fernandes y Marta Regina Kerntopf. 2019. "Discourse of the collective subject as a method for analysis of data in ethnobiological research". En *Methods and Techniques in Ethnobiology and Ethnoecology, Second Edition*, editado por Ulysses Paulino Albuquerque, Reinaldo Farias Paiva de Lucena, Luis Vital Fernandes Cruz da Cunha y Rômulo Romeu Nóbrega Alves, 55-67. New York: Humana Press, Springer Science + Business Media, LLC, part of Springer Nature.
- Lindskoog, John N. y Carrie A. Lindskoog, comp. 1964. *Vocabulario Cayapa. Serie de Vocabularios Indígenas Mariano Silva y Acevez N° 9*. Quito: Instituto Lingüístico de Verano y Ministerio de Educación Pública.
- Lizarralde, Manuel. 2002. "Ethnoecology of monkeys among the Barí of Venezuela: perception, use and conservation". En *Primates face to face: the conservation implications of human-nonhuman primate interconnections*, editado por Agustin Fuentes y Linda D. Wolfe, 85-100. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 2020. "Frugivorous Monkeys Feeding in a Tropical Rainforest: Barí Ethnobotanical Ethnoprimatology in Venezuela". En *Neotropical Ethnoprimatology: Indigenous People's Perceptions of and Interactions with Nonhuman Primates*, editado por Bernardo Urbani y Manuel Lizarralde, 109-138. Cham, Suiza: Springer.
- López Rodríguez, José Antonio y Josep María Torralba Roselló. 2020. "Corrientes teóricas en sociología que han contribuido a la formación de trabajadores/as sociales. El caso de la escuela de trabajo social de la Universidad de Barcelona. *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social* 27 (2020): 71-90. doi.10.14198/ALTERN2020.27.04
- Lorcy, Armelle. 2011. "Le puant, le mariné et le «civilisé» Une «cuisine sensible» entre Noirs et Indiens Chachi du litoral équatorien". *Techniques & Culture* 57 (2): 222-237. doi.org/10.4000/tc.5916
- Loudon, James E. 2017. "Alloprimate". En *The International Encyclopedia of Primatology*, editado por Agustin Fuentes et al., 32-34. Volume I. The Atrium, Southern Gate, Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Machado Aráoz, Horacio. 2016. "Ecología política de los regímenes extractivistas. De reconfiguraciones imperiales y de re-existencias decoloniales en nuestra América". *Bajo el Volcán* 15 (23): 11-51. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28643473002
- Machado Caicedo, Martha Luz. 2011. "La escultura sagrada chocó en el contexto de la memoria de la estética de África y su diáspora: ritual y arte". Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Colombia.
- Macías, Aguasantas, Ángel L. Hernández y Michel A. Lapierre. 2017. "Tutsá, la búsqueda del origen chachi. El papel de la universidad desde las epistemologías del Sur y la Investigación Acción Participativa". *Revista Científica Hallazgos* 21 (3): 259-271. https://revistas.pucese.edu.ec/hallazgos21/
- Madden, Richard H. y Luis Albuja V. 1989. "Estado actual de *Ateles fusciceps fusciceps* en el noroccidente ecuatoriano". *Politecnica* XIV (2): 113-157.
- Magalhães, Henrique Fernandes, Regina Célia da Silva Oliveira, Ivanilda Soares Feitosa y Ulysses Paulino Albuquerque. 2019. "Collection and analysis of environmental risk perception data". En *Methods and Techniques in Ethnobiology and Ethnoecology*,

- Second Edition*, editado por Ulysses Paulino Albuquerque, Reinaldo Farias Paiva de Lucena, Luis Vital Fernandes Cruz da Cunha y Rômulo Romeu Nóbrega Alves, 149-159. New York: Humana Press, Springer Science + Business Media, LLC, part of Springer Nature.
- Maldonado, Jorge Enrique. 2018. *Metodología de la investigación social. Paradigmas: cuantitativo, sociocrítico, cualitativo, complementario*. Bogotá: Ediciones de la U.
- Maldonado, Angela M. y Siân Waters. 2020. "Ethnoprimateology of the Tikuna in the Southern Colombian Amazon". En *Neotropical ethnoprimateology: indigenous people's perceptions of and interactions with nonhuman primates*, editado por Bernardo Urbani y Manuel Lizarralde, 89-107. Cham, Suiza: Springer.
- Malone, Nicholas, Alison H. Wade, Agustín Fuentes, Erin P. Riley, Melissa Remis y Carolyn Jost Robinson. 2014. "Ethnoprimateology: critical interdisciplinarity and multispecies approaches in anthropology". *Critique of Anthropology* 34 (1): 8-29. doi.org/10.1177/0308275X13510188
- Malone, Nicholas y Kathryn Ovenden. 2017. "Natureculture". En *The International Encyclopedia of Primatology*, editado por Agustín Fuentes et al., 848-849. Volume II. The Atrium, Southern Gate, Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Mantilla, Jorge y Ledys Hernández Chacón. 2019. "Tutsá: espacio, identidad y emociones en el origen de la nacionalidad chachi". *Revista Cultura y Representaciones Sociales* 14 (27): 379-410.
- Martínez Mauri, Mónica. 2020a. "Things, life and humans in Guna Yala (Panama): Talking about *molagana* and *nudsugana* inside and outside Guna society". En *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica: Toward an anthropological understanding of the Isthmo-Colombian Area*, editado por Ernst Halbmayer, 257-278. London y New York: Routledge Taylor and Francis Group.
- \_\_\_\_\_. 2020b. "Intercambios entre humanos y árboles en el área istmo-colombiana. Aportaciones etnográficas desde Gunayala (Panamá)". *Tabula Rasa* 36: 131-149.
- Martini, Livio. 1981. "La misión de Santa María de los Cayapas". *Apertura. Boletín Oficial del Vicariato Apostólico de Esmeraldas* 2: 35-41
- McGrew, William Clement. 2007. "New wine in new bottles: prospects and pitfalls of cultural primatology". *Journal of Anthropological Research* 63 (2): 167-182. doi.org/10.3998/jar.0521004.0063.204
- McKinney, Tracie y Kerry M. Dore. 2018. "The state of ethnoprimateology: its use and potential in today's primate research". *International Journal of Primatology* (2018) 39: 730-748. doi.org/10.1007/s10764-017-0012-8
- Medeiros, Maria Franco Trindade, Ângelo Giuseppe Chaves Alves, Cecília de Fátima Castelo Branco Rangel de Almeida, Eraldo Medeiros Costa-Neto, Ernami Machado Freitas Lins Neto, Fabio Kessler Dal Soglio et al. 2016. "Dictionary of Ethnobiology and Related Areas". En *Introduction to Ethnobiology*, editado por Ulysses Paulino Albuquerque y Rômulo Romeu Nóbrega Alves, 273-303. New York: Springer.
- Medina, Henry. 1992. *Los Chachi, Supervivencia y Ley Tradicional. Colección Antropología Aplicada N° 4*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. 1997. "Los Chachis de Esmeraldas". En *Etnografías mínimas del Ecuador Tsachila, Chachis, Cholo, Cofán, Awa Coaiquer*, editado por José E. Juncosa, 33-88. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Medrano, Celeste y Valentín Suárez. 2020. "When monkeys were humans: narratives of the relationship between primates and the Qom (Toba) people of the Gran Chaco of Argentina". En *Neotropical Ethnoprimateology: Indigenous People's Perceptions of and Interactions with Nonhuman Primates*, editado por Bernardo Urbani y Manuel Lizarralde, 363-376. Cham, Suiza: Springer.

- Medrano-Vizcaíno, Pedro. 2018. "Efectos de atributos paisajísticos en los patrones de presencia de *Ateles fusciceps* en el noroccidente ecuatoriano". *Revista peruana de biología* 25 (3): 241-248. <http://dx.doi.org/10.15381/rpb.v25i3.13548>
- Mena-Valenzuela, Patricio. 2003. "Estado de las poblaciones del mono araña (*Ateles fusciceps*) en la zona baja y de amortiguamiento de la reserva Cotacachi-Cayapas". En *Memorias de las XXVII Jornadas Ecuatorianas de Biología Pedro Núñez Lucio*, 144-145. Quito: Publicación de la Sociedad Ecuatoriana de Biología Núcleo de Pichincha.
- Meneses, Yaison. 2022. "Des-ombligamiento, una categoría crítica, analítica e interpretativa en el campo de los estudios sobre las migraciones". *Estudios Políticos (Universidad de Antioquia)*, 63. [doi.org/10.17533/udea.espo.n63a02](https://doi.org/10.17533/udea.espo.n63a02)
- Mere-Roncal, Carla, Mark Bowler y Michael O. Gilmore. 2018. "The ethnoprimateology of the Maijuna of the Peruvian Amazon and implications for primate conservation". *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 14 (19): 1-16. [doi.org/10.1186/s13002-018-0207-x](https://doi.org/10.1186/s13002-018-0207-x)
- Milwaukee Journal Sentinel. 2020. "Thought the years at the Milwaukee Public Museum, 1926-1986". Acceso el 9 de noviembre de 2020. <https://www.jsonline.com/picture-gallery/life/wisconsin-family/2020/09/11/through-years-milwaukee-public-museum-1926-1986/3464811001/>
- Minda, Pablo Aníbal. 2004. "La deforestación en el norte de Esmeraldas (Eloy Alfaro y San Lorenzo)". *Revistas Universitas* 4: 95-127.
- \_\_\_\_\_. 2012. "La deforestación en el norte de Esmeraldas: los actores y sus prácticas". Tesis de maestría, Universidad Politécnica Salesiana.
- Ministerio de Educación y Cultura. 1978. *Animaa Cuinda: cuentos cayapas acerca de animales con apéndices en castellano. Cha'palaachi 7*. Texto 7. Quito: Ministerio de Educación y Cultura República del Ecuador, Instituto Lingüístico de Verano.
- \_\_\_\_\_. 1979. *Cha' Cuinda: cuentos cayapas acerca de personas con apéndices en castellano. Cha'palaachi 8*. Texto 8. Quito: Ministerio de Educación y Cultura República del Ecuador, Instituto Lingüístico de Verano.
- Ministerio del Ambiente. 2013. *Sistema de clasificación de los ecosistemas del Ecuador continental*. Quito: Subsecretaría de Patrimonio Natural.
- Ministerio del Ambiente y Agua. 2020. *Plan de Manejo del Parque Nacional Cotacachi Cayapas*. Quito: Ministerio del Ambiente y Agua, Conservación Internacional Ecuador, Critical Ecosystem Partnership Fund (CEPF).
- Ministerio en la Selva de Ecuador. 2022. "Comiendo cabeza de mono". Video de Facebook. Acceso el 4 de abril de 2022. <https://www.facebook.com/watch/?v=981461799459051>
- Mitlewski, Bernd. 1992. "Heterología en la tradición oral de los Chachilla del Ecuador". En *El Mito en los Pueblos Indios de América: Actualidad y pervivencia*, coordinado por Juan Bottasso, 173-237. Quito: Ediciones ABYA-YALA.
- Mittermeier, Russell A., Kim E. Reuter, Anthony B. Rylands, Leandro Jerusalinsky, Christoph Schwitzer, Karen B. Strier et al., eds. 2022. *Primates in Peril: The World's 25 Most Endangered Primates, 2022-2023*. Washington, DC: IUCN SSC Primate Specialist Group, International Primatological Society y Re:wild.
- Morales, María Virginia. 2014. "Discurso, performatividad y emergencia del sujeto: un abordaje desde el post-estructuralismo". *Athenea Digital: Revista de Pensamiento e Investigación Social* 14 (1): 333-354. [doi.org/10.5565/rev/athenead/v14n1.884](https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v14n1.884)
- Morelos-Juárez, Citlalli. 2015. "Conservation of brown-headed spider monkeys (*Ateles fusciceps fusciceps*) in NW Ecuador: applying an Agent-Based Model". Tesis de doctorado, Universidad de Sussex.

- Moscoso, Paola. 2010. “Estado poblacional del mono araña de cabeza café (*Ateles fusciceps*) en el noroccidente del Ecuador, con notas ecológicas de una relación interespecífica con *Alouatta palliata*”. Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica de Quito.
- Moscoso, Paola, Sam Shane, Santiago Burneo, Nathalia Fuentes, Felipe Alfonso-Cortés, Martín Obando et al. 2019. “Prolonged inter-specific association between *Ateles fusciceps fusciceps* and *Alouatta palliata aequatorialis* (Atelidae) in a forest fragment in North Western Ecuador”. *Neotropical Primates* 25(1): 11-20.
- Moscoso, Paola, Andrés Link, Thomas Defler, Stella de la Torre, Liliana Cortés-Ortiz, Pedro G. Méndez-Carvajal et al. 2021. *Ateles fusciceps* (amended version of 2020 assesment). The IUCN Red List of Threatened Species 2021: e.T135446A191687087. <https://dx.doi.org/10.2305/IUCN.UK.2021-1.RLTS.T135446A191687087.en>. Acceso el 6 de julio de 2021.
- Moseley, Christopher, ed. 2010. *Atlas de las lenguas del mundo en peligro*. 3ra edición. París: Ediciones UNESCO.
- Moya, Alba. 2006. *Literatura oral y popular de Ecuador*. Quito: IPANC, Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Arte oral del Ecuador: cartografía de la memoria. Número 1*. Quito: Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural del Convenio Andrés Bello, IPANC; Ministerio de Cultura del Ecuador y Ediciones La Tierra.
- Myers, Norman, Russell A. Mittermeier, Cristina G. Mittermeier, Gustavo A. B. da Fonseca y Jennifer Kent. 2000. “Biodiversity hotspots for conservation priorities”. *Nature* 403 (24): 853-858. doi.10.1038/35002501
- Nattiez, Jean-Jacques. 2012. “Is the Search for Universals Incompatible with the Study of Cultural Specificity”. *HSS* 1 (1): 67-94. doi.10.2478/v10317-012-0005-2
- Noboa, Alejandro. 2014. “Diseño cualitativo de investigación social”. En *Conocer lo social: estrategias, técnicas de construcción y análisis de datos*, editado por Antonio Lucas Marín y Alejandro Noboa, 263-296. Madrid: Editorial Fragua.
- Ortiz, Arcesio. s.f. “*Los Indios Cayapas de Esmeraldas*”. Esmeraldas: Copia mecanografiada.
- Palmer, Alexandra y Nicholas Malone. 2018. “Extending ethnoprimateology: human-alloprimate relationships in managed settings”. *International Journal of Primatology* 39: 831-851. doi.org/10.1007/s10764-017-0006-6
- Papworth, Sarah. 2016. “Indigenous peoples, primates, and conservation evidence: a case study focusing on the Waorani of the Maxus Road”. En *Ethnoprimateology: primate conservation in the 21st century*, editado por Michel T. Waller, 95-115. Switzerland: Springer International Publishing.
- Papworth, Sarah, Eleanor Jane Milner-Gulland y Katie Slocombe. 2013. “The Natural Place to Begin: The Ethnoprimateology of the Waorani”. *American Journal of Primatology* 75: 1117-1128. doi.org/10.1002/ajp.22173
- Parathian, Hannah E. y Angela M. Maldonado. 2010. “Human-Nonhuman primate interaction amongst Tikuna people: perceptions and local initiatives for resource management in Amacayacu in the Colombian Amazon”. *American Journal of Primatology* 72 (10): 855-865. doi.org/10.1002/ajp.20816
- Parathian, Hannah E., Matthew R. McLennan, Catherine M. Hill, Amélia Frazão-Moreira y Kimberley J. Hockings. 2018. “Breaking through disciplinary barriers: human-wildlife interactions and multispecies ethnography”. *International Journal of Primatology* 39: 749-775. doi.org/10.1007/s10764-018-0027-9
- Parra, Pamela. 2016. “La balsa, la apuesta del sector maderero”. *Revista Gestión* 261: 42-44.
- Patton, Michael Quinn. 2002. *Qualitative research & evaluation methods*. Tercera Edición. Thousand Oaks, Londres, Nueva Delhi: Sage Publications, Inc.

- Pauli, Natasha, Lynette K. Abbott, Simoneta Negrete-Yankelevich y Pilar Andrés. 2016. "Farmer's knowledge and use of soil fauna in agriculture: a worldwide review". *Ecology and Society* 21 (3): 19. [dx.doi.org/10.5751/ES-08597-210319](https://doi.org/10.5751/ES-08597-210319)
- Perez, Aquiles R. 1958. *Contribución al conocimiento de la Prehistoria de los Pueblos del Norte del Territorio de la República del Ecuador*. Quito: Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía.
- Perry, Susan. 2017. "Cultural Primatology". En *The International Encyclopedia of Primatology*, editado por Agustín Fuentes et al., 268-272. Volume I. The Atrium, Southern Gate, Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Pianchiche Triviño, Alfredo. 2010. *Cuentos del pueblo chachi*. Esmeraldas: Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo de Esmeraldas.
- Pignolet, Thierry. 2012. "La *political ecology*: una introducción". Tesis de doctorado, Universidad de Antioquia.
- Pinto-Marroquin, Mariana y Juan Carlos Serio-Silva. 2020. "Perceptions and Uses of Primates Among Popoluca Indigenous People in Los Tuxtlas, Mexico". En *Neotropical ethnoprimateology: indigenous people's perceptions of and interactions with nonhuman primates*, editado por Bernardo Urbani y Manuel Lizarralde, 3-20. Cham, Suiza: Springer.
- Pinto-Marroquin, Mariana, John F. Aristizabal, Yasmina García del Valle, Felipe Ruan-Soto y Juan Carlos Serio-Silva. 2021. "The Primate Cultural Significance Index: applications with Popoluca Indigenous People at Los Tuxtlas Biosphere Reserve". *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 17:57. [doi.10.1186/s13002-021-00483-8](https://doi.org/10.1186/s13002-021-00483-8)
- PNUD Ecuador. 2017. "Tutsá, un viaje hacia los orígenes de la nacionalidad chachi". Video de *YouTube* 00:00 – 13:16. Acceso el 11 de octubre de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=xUn7QptsOUo>
- PNUD. 2020. *Respuesta comunitaria a la emergencia sanitaria del Covid 19 en Ecuador*. Quito: PPD/FMAN/PNUD Ecuador.
- Posey, Darrell A. 2002. *Kayapó Ethnoecology and Culture*. Editado por Kristina Plenderleith. London and New York: Routledge.
- Praet, Istvan. 2014. *Animism and the Question of Life*. New York and London: Routledge Taylor & Francis Group.
- Radhakrishna, Sindu. 2018. "Primate tales: using literature to understand changes in human-primate relations". *International Journal of Primatology* 39 (2018): 878-894. [doi.org/10.1007/s10764-018-0035-9](https://doi.org/10.1007/s10764-018-0035-9)
- Radhakrishna, Sindu y Dale Jamieson. 2018. "Liberating primatology". *Journal of Biosciences* 43 (1): 3-8. [doi.org/10.1007/s12038-017-9724-3](https://doi.org/10.1007/s12038-017-9724-3)
- Rafiq, Muhammad, Syeda Hina Bastol, Amna Farzand Ali y Midrar Ullah. 2021. "University libraries response to COVID-19 pandemic: A developing country perspective". *The Journal of Academic Librarianship* 47 (1): 1-10. [doi.org/10.1016/j.acalib.2020.102280](https://doi.org/10.1016/j.acalib.2020.102280)
- Ramírez, Carmen, Elio Ramírez, Estefanía García y Jessica Marquéz. 2018. *Cuentos, leyendas y tradiciones chachi: Cha'tinbu Kunda, Daj-Kuinda Bain*. Esmeraldas: Universidad Técnica Luis Vargas Torres.
- Ramos, Carlos Alberto. 2015. "Los paradigma de la investigación científica". *Avances en Psicología*. 23 (1): 9-17. [doi.org/10.33539/avpsicol.2015.v23n1.167](https://doi.org/10.33539/avpsicol.2015.v23n1.167)
- Ravaioli, Carla. 1993. Sobre la segunda contradicción del capitalismo. *Ecología Política* 5: 165-169.
- Reyes, Melissa. 2019. "Las voces de la memoria de la comunidad Naranjal de los Chachi". Video de *YouTube* 00:00 – 07:53. <https://www.youtube.com/watch?v=f93-f6qrsvk>



- Riley, Erin P. 2018. "The maturation of Ethnoprimateology: Theoretical and methodological pluralism". *International Journal of Primatology* 39 (5): 705-729.  
<https://doi.org/10.1007/s10764-018-0064-4>
- \_\_\_\_\_. 2020. *The promise of contemporary primatology*. New York y Londres: Routledge Taylor & Francis Group.
- Riley, Erin P. y Amanda L. Ellwanger. 2013. "Methods in ethnoprimateology: exploring the human-non human primate interface". En *Primate ecology and conservation: a handbook of techniques*, editado por Eleanor J. Sterling, Nora Bynum y Mary. E. Blair, 128-150. Oxford: Oxford University Press.
- Riley, Erin P., Agustín Fuentes y Kerry M. Dore. 2017. "Introduction: doing ethnoprimateology in the Anthropocene". En *Ethnoprimateology: a practical guide to research at the human-nonhuman primate interface*, editado por Kerry M. Dore, Erin Riley y Agustín Fuentes, 1-6. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robalino, Mesías, comp. 2009. *Chachilla 'tinbu kuinda, naa ti vee vee kuinda bain*. Quito: Fundación para el Desarrollo Alternativo, FUNDEAL.
- Rodrigues, Michelle. 2020. "Decolonizing Primatology: A Reading List".  
<http://spidermonkeytales.blogspot.com/2020/06/decolonizeprimatology-reading-list.html> Acceso el 10 de agosto de 2020.
- Rosales-Meda, Marleny y María Susana Hermes. 2020. "Representation and signification of primates in Maya-Q'eqchi' cosmovisión and implications for their conservation in Northwestern Guatemala". En *Neotropical Ethnoprimateology: Indigenous People's Perceptions of and Interactions with Nonhuman Primates*, editado por Bernardo Urbani y Manuel Lizarralde, 69-85. Cham, Suiza: Springer.
- Rovero, Francesco y Claudia Barelli. 2017. "Hunting and Habitat Degradation". En *The International Encyclopedia of Primatology*, editado por Agustín Fuentes et al., 624-626. Volume I. The Atrium, Southern Gate, Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell. doi.org/10.1002/9781119179313.wbprim0363
- Rowe, Noel y Marc Myers. 2016. *All the World's Primates*. Charlestown, Rhode Island: Pogonias Press.
- Ruan-Soto, Felipe, Javier Caballero, Carlos Martorell, Joaquín Cifuentes, Alma R. González-Esquinca y Roberto Garibay-Orijel. 2013. "Evaluation of the degree of mycophilia-mycophobia among Highland and lowland inhabitants from Chiapas, Mexico". *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 9:36. doi.org/10.1186/1746-4269-9-36
- Rybka, Konrad. 2020. "Linguistic, cultural, and environmental aspects of ethnoprimateological knowledge among the Lojono, Kari'na, and Warao of the Moruca River (Guyana)". En *Neotropical ethnoprimateology: indigenous people's perceptions of and interactions with nonhuman primates*, editado por Bernardo Urbani y Manuel Lizarralde, 239-262. Cham, Suiza: Springer.
- Sade, Donald Stone y Malcolm M. Dow. 1994. "Primate social networks". En *Advances in social networks analysis: research in the social and behavioral sciences*, editado por Stanley Wasserman y Joseph Galaskiewicz, 152-166. Thousand Oaks, London, New Delhi: SAGE Publications, Inc. doi.org/10.4135/9781452243528
- Sáez, Rafael. 2012. "Nuevos marcos de investigación educativa. Complejidad y complementariedad". En *Teoría de la educación, metodología y focalizaciones. La mirada pedagógica*, editado por José Touriñán y Rafael Sáez, 97-142. España: Netbiblo.
- Sampaio, Marillian Boachá, Antonio Souto y Nicola Schiel. 2016. "Ethnoprimateology". En *Introduction to Ethnobiology*, editado por Ulysses Paulino Albuquerque y Rômulo Romeu Nóbrega Alves, 63-68. New York: Springer. doi.10.1007/978-3-319-28155-1

- Sannicolás, René y Raúl Clemente Cevallos. 2013. “El nacimiento ancestral del niño chachi”. Tesis de licenciatura, Universidad de Cuenca.
- Santiana, Antonio y María Angélica Carluci. 1962. “Vestidos, adornos, dibujo facial y tatuaje de los indios Cayapas”. *Anthropos* 57 (3/6): 660-669.
- Santos, Jorge A., Leonel Piovezana y L. Teresihna Marchori dos Santos Bernardi. 2018. “Colonialidad y descolonización en la educación latinoamericana: el caso de las licenciaturas interculturales indígenas con el pueblo *Kaingang*”. *EccoS Revista Científica* 45: 59-78. doi.org/10.5585/eccos.n45.8281
- Schneider, Eliane, Rodrigo Cámara-Leret, Caroline Weckerle y Olga Carnicer. 2017. *Palmeras utilizadas por los Chachi en Ecuador: un estudio etnobotánico con información en Cha'palaa. Palm use by the Chachi of Ecuador: an ethnobotanical survey with information in Cha'palaa*. Basel: PEP + NO NAME.
- Setchell, Joanna M., Emilie Fairet, Kathryn Shutt, Siân Waters y Sandra Bell. 2017. “Biosocial conservation: integrating biological and ethnographic methods to study human-primate interactions”. *International Journal of Primatology* 38: 401-426. doi.10.1007/s10764-016-9938-5
- Shepard Jr., Glenn H. 2002. “Primates in Matsigenka subsistence and world view”. En *Primates face to face: the conservation implications of human-nonhuman primate interconnections*, editado por Agustín Fuentes y Linda D. Wolfe, 101-136. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singh, Devin. 2021. “Decolonial options for a fragile secular”. En *Beyond man: race, coloniality and philosophy of religion*, editado por Yountae And y Eleanor Craig, 32-56. Durham NC, USA: Duke University Press.
- Sirén, Anders. 2012. “Festival hunting by the kichwa people in the Ecuadorian Amazon”. *Journal of Ethnobiology* 32(1): 30-50. doi.org/10.2993/0278-0771-32.1.30
- Solórzano, María Fernanda. 2014. “Estado de conservación de las poblaciones del capuchino ecuatoriano (*Cebus aequatorialis*), al noroccidente del Distrito Metropolitano de Quito (DMQ), localidad de las Tolas, provincia de Pichincha”. Tesis de licenciatura, Universidad Central del Ecuador.
- Sousa, Cláudia y Amélia Frazão-Moreira. 2010. “Etnoprimatología ao serviço da conservação na Guiné-Bissau: o chimpancé como ejemplo”. En *Etnoecologia em perspectiva: natureza, cultura e conservação*, editado por Ângelo Giuseppe Chaves, Francisco José Bezerra Souto y Nivaldo Peroni, 189-200. Brasil: NUPEEA.
- Souza-Mazurek, Rosélis R. de y Ana Carla Bruno. 2020. “*Kixiri* and the origin of day and night: ethnoprimatology among the Waimiri Atroari Amerindians of the Central Amazonia, Brazil”. En *Neotropical Ethnoprimatology: Indigenous People's Perceptions of and Interactions with Nonhuman Primates*, editado por Bernardo Urbani y Manuel Lizarralde, 225-238. Cham, Suiza: Springer.
- Speiser, Sabine, Katrin Bauer y Damian Villacres. 2009. *Buenas prácticas. Conservación y desarrollo: una experiencia de los chachi en el noroccidente ecuatoriano*. GTZ, Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo.
- Sponsel, Leslie E. 1997. “The human niche in Amazonia: Explorations in ethnoprimatology”. En *New World Primates: Ecology, evolution and behavior*, editado por Warren Glenford Kinzey, 143-165. New York: Aldine Gruyter.
- \_\_\_\_\_. 2020. “Prefacio”. En *Neotropical Ethnoprimatology: Indigenous People's Perceptions of and Interactions with Nonhuman Primates*, editado por Bernardo Urbani y Manuel Lizarralde, viii-ix. Cham, Suiza: Springer.
- Stafford, Ciara A., Javiera Alarcon-Valenzuela, Javier Patiño, Richard F. Preziosi y William I. Sellers. 2016. “Know your Monkey: Identifying Primate Conservation Challenges in

- an Indigenous Kichwa Community Using an Ethnoprimateological Approach”. *Folia Primatol* 87: 31-47. doi.10.1159/000444414
- Stevenson, William Bennet. 1829. *Historical and Descriptive Narrative of Twenty Years' Residence*. Vol II. London: Longman Rees, Orme, Brown and Green, Grapel, Liverpool, & Oliver and Boyd, Edinburgh.
- Steward, Julian H. 1948. *Handbook of South American Indians Volume 4 The Circum-Caribbean Tribes, Bureau of American Ethnology Bulletin 143*. Washington: Government Printing Office, Smithsonian Institution.
- Świerk, Kacper. 2020. “Monkeys in the Wampis (Huambisa) Life and Cosmology in the Peruvian Amazonian Rainforest”. En *Neotropical Ethnoprimateology: Indigenous People's Perceptions of and Interactions with Nonhuman Primates*, editado por Bernardo Urbani y Manuel Lizarralde, 311-329. Cham, Suiza: Springer.
- Tapuyo Pianchiche, Víctor. 2009. *Cha'palaachi Dape Pilla. Diccionario del Cha'palaa*. Quito: Ministerio de Educación.
- Taurino, Stefano. 2007. “Santa María de los Cayapas”. “Video de YouTube, 00:00 – 02:59. Acceso el 7 de octubre de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=c4kjRLqGzI>
- Tirira, Diego G. 2004a. “Estado actual del mono araña de cabeza café (*Ateles fusciceps* Gray, 1866) (Primates: Atelidae) en el Ecuador”. *Lyonia* 6 (2): 17-24.
- \_\_\_\_\_. 2004b. *Nombres de los mamíferos del Ecuador. Publicación especial sobre los mamíferos del Ecuador 5*. Quito: Ediciones Murciélago Blanco y Museo Ecuatoriano de Ciencias Naturales.
- \_\_\_\_\_. 2020. “Primates en la Real Audiencia de Quito”. *Nuestra Ciencia* 22: 35-38.
- \_\_\_\_\_, ed. 2021. *Libro Rojo de los mamíferos del Ecuador*. 3a. edición. Quito: Asociación Ecuatoriana de Mastozoología, Fundación Mamíferos y Conservación, Pontificia Universidad Católica del Ecuador y Ministerio del Ambiente, Agua y Transición Ecológica del Ecuador.
- Tirira, Diego G., Stella de la Torre y Galo Zapata-Ríos. 2018a. *Plan de acción para la conservación de los primates del Ecuador*. Quito: Ministerio del Ambiente del Ecuador (MAE), Grupo de Estudio de Primates del Ecuador (GEPE) y Asociación Ecuatoriana de Mastozoología.
- \_\_\_\_\_. 2018b. *Estado de conservación de los primates del Ecuador*. Publicación especial sobre los mamíferos del Ecuador 12. Quito: Grupo de Estudios de Primates del Ecuador / Asociación Ecuatoriana de Mastozoología.
- Toledo, Víctor. 1992. “What is ethnoecology? Origins, scope and implications of a rising discipline”. *Ethnoecologica* 1: 5-21.
- Toledo, Víctor y Narciso Barrera-Bassols. 2009. “A etnoecología; una ciencia pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais”. *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 20: 31-45.
- Toledo, Víctor y Pablo Alarcón-Cháires. 2012. “La etnoecología hoy: panorama, avances y desafíos”. *Ethnoecológica* IX (1): 1-16.
- Torrentira Jr., Moises C. 2020. “Online data collection as adaptation in conducting quantitative and qualitative research during the COVID-19 pandemic”. *European Journal of Education Studies* 7 (11): 78-87. doi.org/10.46827/ejes.v7i11.3336
- Townsend, Wendy R., Robert B. Wallace, Kantuta Lara-Delgado y Guido Miranda-Chumacero. 2020. “Importance of Primates to Tacana Indigenous Subsistence Hunting in the Bolivian Amazon”. En *Neotropical Ethnoprimateology: Indigenous People's Perceptions of and Interactions with Nonhuman Primates*, editado por Bernardo Urbani y Manuel Lizarralde, 343-362. Cham, Suiza: Springer.
- Tuck, Eve y K. Wayne Yang. 2021. “La decolonización no es una metáfora”. *Tabula Rasa* 38: 61-111. doi.org/10.25058/20112742.n38.04

- Ullauri V., María, coord. 2003. *Diálogo de culturas del noroccidente del Ecuador: Awa, Epera, Chachi, Afroecuatoriano, Mestizo campesino*. Quito: Gerencia de Protección Ambiental e ICCI, Instituto Científico de Culturas Indígenas.
- Urbani, Bernardo. 2002. "Neotropical ethnoprimateology: an annotated bibliography". *Neotropical ethnoprimateology* 10 (1): 24-26.
- \_\_\_\_\_. 2020. "Memories, Monkeys, and the Mapoyo People: Rethinking Ethnoprimateology in Eco-Historical Contexts of the Middle Orinoco, Venezuela". En *Neotropical Ethnoprimateology: Indigenous People's Perceptions of and Interactions with Nonhuman Primates*, editado por Bernardo Urbani y Manuel Lizarralde, 139-159. Cham, Suiza: Springer.
- Urbani, Bernardo y Loretta A. Cormier. 2015. "The Ethnoprimateology of the Howler Monkeys (*Alouatta* spp.): From Past to Present". En *Howler Monkeys, Developments in Primatology: Progress and Prospects*, editado por Martin Kowalewski, Paul Garber, Liliana Cortés-Ortiz, Bernardo Urbani y Dionisios Youlatos, 259-280. New York: Springer Science+Business Media.
- Urbani, Bernardo y Manuel Lizarralde, eds. 2020. *Neotropical Ethnoprimateology: Indigenous People's Perceptions of and Interactions with Nonhuman Primates*. Cham, Suiza: Springer.
- Urquiza-Haas, Esmeraldas Gabriela, Rosa Icela Ojeda Martínez y Kurt Kotschal. 2020. "Mental state attribution to nonhuman primates and other animals by rural inhabitants of the community of Conhuas near the Calakmul Biosphere Reserve in the Yucatan Peninsula, Mexico". En *Neotropical Ethnoprimateology: Indigenous People's Perceptions of and Interactions with Nonhuman Primates*, editado por Bernardo Urbani y Manuel Lizarralde, 21-48. Cham, Suiza: Springer.
- Valencia, Renato y Rommel Montúfar. 2013. "Diversidad y Endemismo". En *Palmas ecuatorianas: biología y uso sostenible*, editado por Renato Valencia, Rommel Montúfar, Hugo Navarrete y Henrik Balslev, 3-16. Quito: Publicaciones del Herbario QCA de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Vandebroek, Ina, Andrea Pieroni, John Stepp, Natalia Hanazaki, Ana Ladio, Rômulo Romeu Nóbrega Alves et al. 2020. "Reshaping the future of ethnobiology research after the COVID-19 pandemic". *Nature Plants* 6: 723-730. doi.org/10.1038/s41477-020-0691-6
- Vega-Malagón, Genaro, Javier Ávila-Morales, Alfredo Jesús Vega-Malagón, Nicolás Camacho-Calderón, Alma Becerril-Santos y Guillermo E. Leo-Amador. 2014. "Paradigmas en la investigación: enfoque cuantitativo y cualitativo". *European Scientific Journal* 10 (15): 523-528.
- Ventura i Oller, Montserrat. 2011. "Redes chamánicas desde el punto de vista Tsachila". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], *Débats* publicado el 31 de marzo de 2011, consultado el 21 de febrero de 2021. doi.org/10.4000/nuevomundo.61200
- \_\_\_\_\_. 2018. "Al sur del lejano Oeste: marginalidad, ambivalencia y anacronismo en las clasificaciones culturales desde la perspectiva sur-barbacoa". *Revista Española de Antropología Americana* 48: 43-63. doi.org/10.5209/REAA.63689
- Vera, Carlos. 2008. *Libro de Catequesis*. Esmeraldas: Servidores del Río Canandé y Misioneras Lauritas.
- Vicariato Apostólico de Esmeraldas. 1977. "Los moradores Cayapas del río Canandé". *Apertura. Boletín Oficial del Vicariato Apostólico de Esmeraldas* 4: 24-29.
- \_\_\_\_\_. 1981. "Los Chachis y nosotros". *Apertura. Boletín Oficial del Vicariato Apostólico de Esmeraldas* 4: 26-34.
- Vittadello, P. Alberto. 1988a. *Cha'palaachi El Idioma Cayapa. Miscelánea Antropológica Ecuatoriana. Tomo 1. Serie Monográfica 5*. Guayaquil: Museos del Banco Central del Ecuador y Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Sede Esmeraldas.

- \_\_\_\_\_. 1988b. *Cha'palaachi El Idioma Cayapa. Miscelánea Antropológica Ecuatoriana. Tomo 2. Serie Monográfica 5*. Guayaquil: Museos del Banco Central del Ecuador y Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Sede Esmeraldas.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz Editores.
- Wade, Alison H. y Nicholas Malone. 2021. "Ecological, historical, economic, and political factors shaping the human-gorilla interface in the Mone-Oku Forest, Cameroon". *Diversity* 13 (4): 175. doi.org/10.3390/d13040175
- Waller, Michel T. 2016. *Ethnoprimateology: primate conservation in the 21st century*. Switzerland: Springer International Publishing.
- Wallerstein, Immanuel. 2004. *World-System Analysis. An Introduction*. Durham y London: Duke University Press.
- Waters, Siân, Sandra Bell y Joanna M. Setchell. 2018. "Understanding human-animal relations in the context of primate conservation: a multi-species ethnographic approach in North Morocco". *Folia Primatologica* 89 (1): 13-29. doi.10.1159/000480079
- Waters, Siân, Ahmed El Harrad, Sandra Bell y Joanna M. Setchell. 2022. "Decolonizing primate conservation practice: a case study from North Morocco". *International Journal of Primatology* 43: 1046-1066. doi.org/10.1007/s10764-021-00228-0
- Watts, Michael. 2000 "Political ecology". En *A Companion to Economic Geography*, editado por Eric Sheppard y Trevor J. Barnes, 257-274. Oxford, Malden: Blackwell Publishers.
- Wheatley, Bruce P. 1999. *The sacred monkeys of Bali*. Prospect Heights Illinois: Waveland Press.
- Wiebe, Neil. 1977. "The structure of events and participants in Cayapa narrative discourse". En *Discourse Grammar: studies in indigenous languages of Colombia, Panama, and Ecuador. Part 2*, editado por Robert E. Longacre y Frances Woods, 191-227. Dallas: Summer Institute of Linguistics.
- WILDLANDS Adventures Zoo Emmen. 2020. "WNEF zet sich in voor slingerapen in Ecuador". Video de *YouTube*, 02:19 – 02:47. Acceso el 4 de diciembre de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=u2cDWqeBwvw>
- Wolf, Erik. 2005. *Europa y la gente sin historia*. California: University of California Press. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Wolf, Teodoro. 1879. *Viajes científicos por la República del Ecuador, verificados y publicados por orden del Supremo Gobierno de la misma República. Tomo III. Memoria sobre la Geografía y Geología de la Provincia de Esmeraldas, con una carta geográfica*. Guayaquil: Imprenta del Comercio.
- Yépez, Jeanneth. 2011. *El sentido plural: relaciones entre los pueblos Chachi y Negro del norte de Esmeraldas*. Quito: Ediciones Abya-Yala y FLACSO, Sede Ecuador.
- Zank, Sofia, Rafaela Helena Ludwinsky, Graziela Dias Blanco y Natalia Hanazaki. 2019. "Protocols and ethical considerations in Ethnobiological Research". En *Methods and Techniques in Ethnobiology and Ethnoecology, Second Edition*, editado por Ulysses Paulino Albuquerque, Reinaldo Farias Paiva de Lucena, Luis Vital Fernandes Cruz da Cunha y Rômulo Romeu Nóbrega Alves, 229-253. New York: Humana Press, Springer Science + Business Media, LLC, part of Springer Nature.
- Zent, Stanford y Egleé Zent. 2020. "Co-Ecology of Jöti, Primates and Other People: A Multispecies Ethnography in the Venezuelan Guayanan". En *Neotropical Ethnoprimateology: Indigenous People's Perceptions of and Interactions with Nonhuman Primates*, editado por Bernardo Urbani y Manuel Lizarralde, 161-197. Cham, Suiza: Springer.

## **Anexos**

### **Preguntas-ítems guía para el desarrollo de entrevistas a cargo de los colaboradores locales**

#### **Perfil del participante**

Nombre, edad, sexo, lugar de nacimiento, escolaridad, estado civil, ocupación, número de hijos y de miembros de la familia, religión, identidad (*indígena, mestizo, blanco, otro*).

#### **Cazadores**

¿Qué nos puede contar sobre la cacería? (*Jornada, rituales, leyendas, espíritus, técnicas e instrumentos, preparación de la carne, restricciones de consumo, preferencia, sabor, venta de carne*)

¿Qué conoce de la vida, el comportamiento de los monos y el lugar donde habitan? (*Color, tamaño, tamaño del grupo, horario de actividad, comportamiento, alimentación, consumo de líquidos, excrementos, sitios donde se encuentran, descripción del entorno y de los árboles que ocupan*)

#### **Propietarios de mascotas**

¿Qué nos puede contar del mono que vive en su casa y cómo es su relación con los miembros de la familia? (*Sexo, edad, nombre, modo de obtención, alimentación, cuidados especiales, presencia de otras mascotas, relación con los niños y mujeres del hogar, destino, anécdotas*)

#### **Maestros**

¿Qué conoce de los monos de esta región? (*Nombres locales y significado, mitos, creencias*)

¿Qué nos puede contar de las historias y leyendas acerca de los monos en su cultura?

¿Cuál es la situación del *Cha'palaa* y del sistema de educación?

#### **Adultos en general**

¿En qué aspectos de la cultura chachi intervienen los monos? (*Utensilios, artesanías y materiales de elaboración, preservación de pieles y huesos, medicina, otros.*)

#### **Miruku**

¿Cuál es el origen de los Chachi y de los monos? (*Tutsá, Pueblo Viejo, Indios Bravos*)

¿Cómo conciben los Chachi el mundo y el universo? (*Espíritus, emociones, enfermedades, transformaciones, plantas sagradas, sueños, fiestas y celebraciones, rituales y shamanismo*)

### **Mujeres tejedoras**

¿Cómo se relacionan las mujeres chachi con los monos? (*Relación de las mujeres con los monos, preparación de la carne de mono, restricciones alimenticias, elaboración de artesanías y significado*)

### **Dirigentes**

¿Qué nos puede contar sobre su comunidad? (Organización política, economía, sistemas de salud y educación, religión, extracción de recursos, subsistencia, autoridades ambientales, ONGs, proyectos)

### **Preguntas complementarias**

- ¿Cómo era esta zona cuándo usted era niño?
- ¿Qué le contaron sus abuelos de esta comunidad y la región cuando usted era niño?
- ¿Cuáles han sido los acontecimientos más importantes en la historia de su comunidad y de la región del Cayapas? (Pueden ser eventos de carácter histórico, político, económico, social, ambiental, climático, etc.). Trate de recordar los más antiguos.
- ¿Cómo es la comunidad ahora? ¿Qué ha cambiado?
- ¿La cultura Chachi es la misma que antes?
- ¿Cómo ve en el futuro a esta región? ¿Cuál es el futuro de los bosques y los monos?
- ¿Qué conoce acerca de la situación actual de la pandemia generada por el COVID-19?