

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
FLACSO – SEDE QUITO, ECUADOR**

**PROGRAMA DE MAESTRIA EN ANTROPOLOGÍA**

**TESIS DE MAESTRÍA:  
“EL SENTIDO PLURAL: RELACIONES INTERÉTNICAS ENTRE LOS  
PUEBLOS CHACHI Y NEGRO EN EL HÁBITAT COSMOPOLÍTICO DEL  
NORTE DE ESMERALDAS”**

**Autora: Jeanneth Yépez Montúfar**

**Director de tesis:  
Fernando García, Profesor-Investigador, Facultad Latinoamericana de Ciencias  
Sociales, FLACSO – Sede Quito, Ecuador**

**Quito, Octubre de 2010**

## **AGRADECIMIENTOS**

Este espacio debería contener decenas de nombres de personas que me ofrecieron su amistad, hospitalidad y paciencia en todos los poblados Chachis y Negros que visité. Pido de antemano disculpas si es que ahora me permito nombrar a quienes de una manera u otra estuvieron más cercanos a mí como persona, dejándome la impronta de profundas enseñanzas que siempre llevaré conmigo. Ellos y ellas son: Eleuterio Medina, Antonia Tapuyo, Patricia Tapuyo, Herlinda Añapa, Francisco Añapa, Alfredo Añapa, Tomás Añapa, Nachito, Calixto Campaz, Chochi, Chelo Ortiz, Carmen Nazareno, Floricelda Castillo, Heroína Arboleda, Mirtha Campaz, Gérmita Campaz, Corina Mina. También agradezco a las organizaciones de Segundo Grado del pueblo Chachi FECCHE y del pueblo Negro, UONNE, que facilitaron mis ingresos a la zona Norte de Esmeraldas y a los líderes y autoridades comunitarias que me ayudaron no solamente en la tarea de la recolección de información, sino en la comprensión de sus tareas y responsabilidades.

Agradezco también el valioso esfuerzo de Christian Arteaga y sus aportes para la corrección de edición de este trabajo.

Mención aparte merece el apoyo incondicional de David Jara, compañero inmejorable en las jornadas de estudio y de la vida.

***DEDICATORIA:***  
***A César Y., Beatriz Ch., Jorge M. y Rosita S., mis mayores***  
***porque desde el otro lado, yo siempre sentí su amparo***

## RESUMEN

Las relaciones interétnicas entre los pueblos chachi y negro del norte de Esmeraldas, se basan en la construcción de mundos propios a partir de los cuales se realizan negociaciones sociopolíticas. Estos mundos propios se encuentran vinculados a las relaciones que cada pueblo mantiene con su cosmos. Este nivel de relacionamiento, en el que las mediaciones con los seres no humanos y espirituales dentro de un hábitat devienen en prácticas verosímiles, se estudia a través del paradigma de la cosmopolítica.

Ambos pueblos sostienen su existencia en la configuración de territorios dotados de una conciencia identitaria, que los sustancializa como territorios negros o territorios chachis. A pesar de que el esencialismo estratégico mantiene la tendencia de ambos pueblos hacia la preferencia por su autonomía, la vivencia del pluralismo permite que las dos opciones de vida subsistan dentro de un mismo escenario en un contexto de disenso.

La existencia de ese pluralismo basado en ideas afines con respecto a la autoridad y al poder, como parte de relaciones *colectivas* en las que participan los seres humanos y no humanos, cuestionan directamente las prácticas estatales y la posibilidad del cumplimiento de los elementos que las constituyen, ya que el Estado al desconocer las lógicas cosmopolíticas condena al pluralismo que predica en una existencia discursiva, pero no práctica.

## INDICE

### CAPITULO I

Introducción.....	4
1.1 Herramientas teóricas para trabajar con el paradigma de la Cosmopolítica	
1.1.1 El hábitat cosmopolítico.....	6
1.1.2 Esencialismos estratégicos.....	11
1.1.3 El tejido social interétnico.....	15
1.2 Prácticas metodológicas contextualizadas.....	18

### CAPITULO II

#### Ubicación sociogeográfica y etnohistórica de la zona de estudio

2.1 Contexto sociogeográfico	
2.1.1 Ubicación y caracterización ecológica de la zona norte de la provincia de Esmeraldas.....	22
2.1.2 Caracterización socioeconómica de la zona.....	29
2.1.3 La incidencia de la pobreza.....	30
2.2 Caracterización etno-histórica de los pueblos Chachi y Cimarrones de la zona Norte de Esmeraldas.....	33
2.2.1 Trashumancia del pueblo <i>Cayapa</i> y diáspora africana.....	34
2.2.2 Consolidación del pueblo Zambo y Negro.....	38
2.2.3 Relaciones socio-políticas con el Estado colonial.....	43
2.2.4 Relaciones socio-políticas con el Estado republicano.....	48

### CAPITULO III

Los mundos propios y las bases de las cosmopolíticas Chachi y Negra.....	52
3.1 El ciclo de la vida que inicia	
3.1.1 Bienvenida a los <i>Renacientes</i> .....	53
3.1.2 Nacer en el <i>mundo chachi</i> .....	57
3.1.3 Crecer en mundos propios.....	61
3.2 Muerte: la gran mediadora	
3.2.1 Los males que la ciencia no cura.....	65
3.2.2 Rituales mortuorios del mundo Chachi y del mundo Negro.....	71
3.3 El ciclo de la vida que retorna.....	75
3.3.1 La autoridad tradicional Chachi y el acceso al territorio cosmopolítico	
3.3.2 La autoridad tradicional Negra y el territorio fluvial.....	80
3.4 Consideraciones finales.....	83

## **CAPITULO IV**

**Mecanismos de resolución de conflictos y la búsqueda del mejor régimen.... 86**

### **4.1 Resolución de conflictos en los mundos propios**

**4.1.1 Legitimación de las autoridades propias..... 88**

#### **4.1.1.1 Conflictos en los escenarios rituales**

**Semana Santa en la comunidad Negra de Telembí..... 91**

**Celebración de la Navidad y fiesta de matrimonio tradicional**

**Chachi..... 95**

**4.1.2 Conflictos provocados por la poligamia en el mundo Negro y por el  
adulterio y la huida en el mundo Chachi..... 97**

**4.1.3 Matrimonios de personas Chachi con no Chachi..... 102**

**4.2 Resolución de conflictos en la Tenencia Política..... 105**

**4.3 Autoridades tradicionales y nuevos liderazgos: las tensiones entre la  
pervivencia y el cambio..... 114**

**4.4 Consideraciones finales..... 120**

## **CAPITULO V**

**Los desafíos del sentido plural y la cosmopolítica en la dimensión estatal..... 122**

**5.1 De los proyectos a la *proyectificación*..... 124**

**5.1.1 Los proyectos: plataformas limitadas para problemáticas  
estructurales..... 126**

**5.2 La democracia bosque adentro..... 131**

**5.3 Breve historia de un trámite..... 134**

**5.4 Consideraciones finales..... 135**

**CONCLUSIONES..... 138**

**BIBIOGRAFÍA..... 142**

## **MAPAS**

### **Mapa 1:**

**Mapa de las comunidades del Norte de Esmeraldas, cantón Eloy Alfaro..... 23**

### **Mapa 2:**

**Mapa Comunal de Telembí..... 28**

### **Mapa 3:**

**Mapa Comunal de Zapallo Grande..... 28**

## **GRÁFICOS**

### **Gráfico 1:**

**Hábitat Cosmopolítico y ciclo de la Vida/Muerte/Vida que retorna..... 84**

## **CUADROS**

### **Cuadro 1:**

**Casos Tenencia Política de la parroquia de Telembí..... 109**

## **LAMINAS FOTOGRAFICAS:**

**Instrumentos de pesca**

**Instrumentos de trabajo del miruku chachi y de las curanderas negras**

**Canoeras y herbolaria de las remedieras del pueblo negro**

## **ENSAYOS FOTOGRAFICOS:**

**Maternidad Chachi y Negra**

**Río y bosque del Norte de Esmeraldas**

**Preparación de champú, bebida tradicional chachi**

**Matrimonio Chachi**

**El trámite**

## CAPITULO I

### **Introducción**

El presente estudio indaga sobre las relaciones interétnicas entre el pueblo chachi y el pueblo negro que habita en el Norte de Esmeraldas y sobre las relaciones que estos mismos pueblos mantienen con el hábitat circundante. El propósito principal de este trabajo es demostrar que, las decisiones a nivel de la organización social y política que adopta cada uno de estos grupos humanos, están atravesadas por sus relaciones con los seres no humanos que coexisten en su propio territorio.

Por tanto, el estudio antes referido se encuentra sustentado por los siguientes objetivos específicos:

- Evidenciar la verosimilitud de las relaciones entre los seres humanos y no humanos en los pueblos chachi y negro del norte de Esmeraldas.
- Relevar las consecuencias sociopolíticas de estas relaciones en los planos intraétnicos, interétnicos y de estos pueblos hacia el exterior.
- Verificar la importancia de los esencialismos estratégicos dentro de los mecanismos locales de resolución de conflictos.
- Contextualizar la existencia de flujos de desigualdad social provenientes de fuentes estatales y trasnacionales.

Este trabajo parte de la necesidad epistemológica de realizar una investigación a profundidad en una zona poco estudiada en el Ecuador, que a su vez utilizará el enfoque de la producción teórica contemporánea que se ha preocupado por el estudio de las relaciones: naturaleza y cultura. De esta manera se espera contribuir al debate de las ciencias sociales y rescatar el valor del trabajo de campo, entendiendo a éste como un puente transformador tanto de las construcciones metodológicas, como de las apreciaciones de quien investiga. Así mismo, se desea aportar al conocimiento de una parte importante de la realidad de los pueblos chachi y negro del Ecuador; estimulando el interés por desarrollar investigaciones de mediano y largo aliento que permitan ahondar en el aporte aquí desplegado.



En lo tocante a la organización de ésta investigación, el desarrollo teórico y metodológico se presentará en el primer capítulo. En el segundo acápite se desarrollará la caracterización sociogeográfica y etnohistórica de la zona en donde se realizó este estudio y de sus pueblos. La opción por combinar datos históricos y etnográficos en esta parte de la tesis, apuesta a ofrecer un marco contextual pertinente con el tema que luego se desarrollará.

En el tercer capítulo se expondrán los datos etnográficos que ayudarán a evidenciar la configuración de unos mundos *proprios*, atravesados por las relaciones con los seres no humanos que comparten tanto la gente chachi como la gente negra. Así mismo se establece que este acercamiento, propio de la cosmovisión de cada pueblo, se materializa de modo tangible en la organización familiar y política por la que cada grupo opta en el marco de sostener la legitimidad de su derecho *a ser*.

A lo largo del cuarto capítulo se expondrán los mecanismos de resolución de conflictos que se encuentran en vigencia dentro de los sistemas de justicia de los pueblos chachi y negro. El propósito en esta parte será revelar cómo operan los esencialismos estratégicos en aquellos contextos de traslape, en el que las relaciones interétnicas ponen a prueba resoluciones políticas, afectando la vida de quienes residen en la zona de la investigación.

Finalmente, en el quinto capítulo se discutirá sobre la incursión de proyectos de diversa índole, la participación en el marco de la democracia y el acceso a los derechos básicos de las personas que viven en lugares de difícil acceso, como elementos a través de los cuales se intenta visibilizar el papel del Estado y las respuestas sociopolíticas y socioculturales que las comunidades chachis y negras construyen en medio de factores de desigualdad.

Al tratarse de un trabajo en el que la política de estos mundos propios aparece como un eje transversal, debe aclararse dos puntos angulares en el uso de la terminología dentro de este estudio.

- El primero corresponde a la adscripción identitaria con que estos pueblos han decidido reivindicar su lugar en la historia y en la política ecuatoriana.

En el caso del pueblo Negro que habita en este país, subsiste una discusión entre el uso de la expresión *negro* y el uso del término *afroecuatoriano*. Quienes reivindicán la adscripción identitaria de las personas afrodescendientes como negras, apelan al criterio de resemantizar la negritud y el orgullo de ser negro, por sobre la intención destructora de las prácticas colonizadoras y esclavistas que impusieron la negritud como

un injustificado sinónimo de inferioridad humana. En cuanto al término *afroecuatoriano*, se trata de una expresión que también es legítima pero que ha recibido críticas en el sentido de ser una palabra acuñada por la academia, que contaría con escasa tradición histórica y cuyo uso en la vida cotidiana resultaría dificultoso (Waltch, 2004).

Este trabajo no pretende zanjar la discusión acerca de la producción de la cantidad de trabajos interesantes sobre esta temática. Sin embargo, se enfatiza que en esta investigación se utilizarán ambos términos; no a la manera de sinónimos indiscriminados, sino como conceptos que reivindican la legitimidad y relevancia histórica de las personas afrodescendientes que al arraigarse en el Ecuador, han prestado valiosísimas contribuciones económicas, sociales y culturales. A lo largo del texto se ha procurado además utilizar estos términos de manera pertinente y acorde con los contextos tratados.

- Como segundo punto, en lo que respecta al pueblo Chachi, en el capítulo dos se explica el origen de esta adscripción identitaria y el por qué del uso del término Cayapa en algunas partes en las cuales las fuentes citadas no pueden ser trastocadas.

## **1.1 Herramientas teóricas para trabajar con el paradigma de la Cosmopolítica**

### **1.1.1 El hábitat cosmopolítico**

“Si hemos de desarrollar una comprensión ecológica exhaustiva de cómo se relacionan las personas con esos ambientes y de la sensibilidad y habilidad con que lo hacen, es imperativo tomar esa condición de relacionamiento como punto de partida”

Tim Ingold.

La creatividad de un pueblo permite la existencia de sistemas de conocimiento que se desarrollan y persisten en el tiempo. Estos sistemas tienen el poder de materializarse en palabras y actos, que afectan a las personas que habitan dentro de determinado régimen. Es decir, dichos medios tienen la capacidad de organizar las principales actividades de la vida humana conforme a unos parámetros que les permitan desarrollar su derecho a ser, pensar y actuar como se quiere (Pinkola, 2004; Escobar 2008).

Las herramientas teóricas con que distintos paradigmas se han acercado a este filón creativo han reconocido la existencia de juegos de poder a diversos niveles. Por ejemplo, los trabajos clásicos de la Antropología Política del estructural funcionalismo

británico, permitieron el acceso de occidente a la configuración de los sistemas políticos de los pueblos africanos colonizados por Inglaterra, a la vez que fueron el corolario auretizado por la ciencia para justificar la muralla entre un *nosotros* civilizado, correcto y verdadero y un *otros* retrasado, lejano y dificultoso.

El estructuralismo francés a través de los trabajos de Claude Lévy-Strauss y otros autores que apostaron por esa línea, configuraron una crítica certera que, sirviéndose de las mismas opciones de la práctica científica, las utilizaron para proponer evidencias que en su tiempo pusieron en serios aprietos a los activistas del racismo. *El pensamiento Salvaje* sigue siendo una obra ejemplar al haber dejado en claro que, el desarrollo de estructuras complejas socioculturales y políticas no responden a una matriz evolutiva única y progresiva, cuya cúspide serían las culturas de matriz occidental. Aunque la ubicación de las estructuras subyacentes en los mitos y el parentesco, permitió una visualización de las complejas creaciones socioculturales de diversos pueblos amazónicos, el estructuralismo en sí mismo fue criticado como una plataforma de trabajo demasiado rígida como para ofrecer interpretaciones alternativas para fenómenos que demostraban ser mucho más flexibles, como por ejemplo, la noción de poder.

En un intento por aprehender las potencialidades creativas del poder, Michel Foucault, propuso un andamiaje en el que es posible el tránsito de los conceptos y los hechos históricos en una suerte de triangulación entre: poder, verdad y ley. El principal hallazgo de Foucault se refiere a la eficacia que llega a tener la verdad, propuesta como un discurso poderoso, capaz de materializarse a través de la ley en un universo disciplinario. Estas disciplinas teóricas son capaces de actuar de manera simultánea en el entramado social y en las prácticas cotidianas a través del cuerpo humano -principal repositorio de la disciplina-. El filósofo francés encontró que este minucioso sistema tuvo su desarrollo entre los siglos XVII y XVIII. Su eficacia y potencial de arraigo en las instituciones y en la cultura, le han permitido subsistir hasta la actualidad en la base de diversos sistemas sociopolíticos contemporáneos.

La aplicación de este giro epistémico sigue dando frutos importantes a nivel de su uso, como enfoque para interpretaciones pertinentes. Sin embargo, la crítica realizada por la corriente feminista resulta ineludible dentro de este trabajo. Para Nancy Harstock (1992), la construcción foucaultiana hace del problema del sujeto, un problema de la verdad. De esta manera, aunque la disciplina termine por ser un discurso incorporado en la piel de los seres humanos, estos últimos carecen de agencia, por carecer de una

localización fuera del triángulo poder, ley y verdad. De ese modo, aunque el poder emerja con toda su fuerza creativa, no deja de ser una categoría evanescente, descubierta además en repositorios históricos antes que en los cuerpos mismos.

Según nos deja ver el aporte feminista, la categoría del cuerpo no puede presentarse como escindida del sujeto y el sujeto dentro de la composición foucaultiana sigue siendo un universal occidentalizado, es decir, sesgado por el género masculino, la hegemonía de lo blanco como ideología racial y fatalmente encerrado dentro de un discurso sin lugar, en el que es casi imposible “localizar la dominación, incluyendo la dominación en las relaciones entre géneros” y en nuestro caso, entre pueblos que reivindican firmemente sus diferencias (Harstock, 1992; Nash, 2004).

Desde el punto de vista de esta tesis, la crítica feminista a la teoría foucaultiana y a sus posibles usos del poder como categoría evanescente, bien podría extenderse a aquella práctica arraigada en las ciencias sociales contemporáneas que ha postergado la importancia de la localización y contextualización en el estudio de los procesos sociales. El problema que entrañan estas posturas es que al considerar al poder solamente desde su faz universalista, desconocen al mismo tiempo la capacidad de algunos grupos humanos de pensarlo, categorizarlo, materializarlo y dar cuenta propia de las consecuencias políticas y cotidianas de su uso.

La imaginación y por tanto, el reconocimiento de los pueblos como productores de unos lineamientos políticos válidos, corren el riesgo de quedar diluidos dentro de interpretaciones que reifican la dominación social y evitan el acceso a la visibilización de procesos políticos imposibles de ser aprehendidos sin una ubicación contextual adecuada (Hornborg, 2001).

En nuestro contexto Sarah Radcliffe y Sallie Westood visibilizan que en el Ecuador: “Como ocurría en otros países andinos, los grupos indígenas y negros en gran medida seguían ‘inimaginados’ en la comunidad nacional pese a la Revolución ‘Liberal’ (1999:20).

Aunque las dos últimas constituciones del Ecuador reconocen al país como plurinacional y multiétnico, en la zona que abarca este estudio se pudo verificar que el borramiento de los pueblos chachi y afroecuatoriano de un proyecto político viable, supone todavía la imposibilidad de verlos figurando *su* poder en los muchos tipos de relaciones que se dan entre estas comunidades, incluidas aquellas que implican la toma de decisiones sobre el destino de sus territorios, la resolución de conflictos y su

participación dentro de los juegos del poder estructural monopolizado todavía por instancias gubernamentales del Estado.

Durante el trabajo de campo se logró comprender a profundidad el costo del desarraigo y la deslocalización absolutas en algunos de los usos de los bloques teóricos que he discutido brevemente en los párrafos anteriores, coincidiendo con Rappaport y Hornborg en que el uso de modelos descontextualizados “alteran la relación entre las personas y el mundo al subordinar o eclipsar lo no-objetificable, las especificidades locales que en todas partes hacen los significados tan implícitos e inextricables” (Hornborg, 2001).

En el caso de esta investigación, la contextualización del poder y las relaciones sociopolíticas e interétnicas entre las comunidades chachis y negra de Telembí y Zapallo Grande, suponen el reconocimiento de lo que Oslender (2008) denomina, las “precondiciones espaciales para la movilización social”. Y que tanto en el caso ecuatoriano como en el de las comunidades afrodescendientes del Pacífico colombiano, implican el reconocimiento de unas lógicas del lugar ligadas al río y la selva.

Conforme a lo observado en la zona norte esmeraldeña, los filones metafóricos ligados a estos lugares contienen además, las condiciones necesarias para el desarrollo de las valiosas y originales cualidades de su campo político propio del que se hablará a lo largo de este documento.

Dentro de este estudio, la significación de la metáfora dentro de un campo político alude a la capacidad de la primera de activar conocimientos tácticos basados en la experiencia de condiciones locales sumamente específicas (Hornborg, 2001). La vinculación del lugar con los sentidos profundos mediados por la metáfora resultan ser parte de unas prácticas en las que las relaciones con la naturaleza y los seres no humanos corresponden a un marco de “sujeto a sujeto” y no necesariamente de “sujeto a objeto”.

La ubicación de la hegemonía en las decisiones políticas a favor de uno u otro marco corresponde, como veremos en el momento oportuno, a una dinámica en la que las relaciones sociales espacializadas dan lugar al tratamiento y resolución de los conflictos<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Es importante recalcar que las relaciones entre los seres no humanos y humanos, son posibles -siendo observables durante el trabajo de campo- y eludir su existencia e importancia para la configuración del ejercicio del poder en la zona, implicaría un ejercicio de descontextualización y una falta grave para la creación de los canales de respeto mutuo, mencionados ya como condición necesaria para el desarrollo de estudios como el que aquí se consigna.

Los conocimientos prácticos de los pueblos chachi y afroecuatoriano con respecto a la naturaleza, son concebidos en esta propuesta teórica como concepciones de la naturaleza socialmente construidas, espacialmente localizadas y aprehendidas políticamente (Descola, 2001)<sup>2</sup>.

La alusión al concepto de naturaleza calificada como un dominio ontológico de fronteras discretas y leyes unívocas, probablemente nos llevaría como máximo, al vislumbramiento de los saberes que circulan en esta zona, como un mero capital cultural susceptible de cosificación (Pálsson, 2001), antes que como un hábitat con una capacidad de agencia que va más allá de la representación lingüística para operar en las elecciones de lo que se concibe como las mejores acciones sobre el mundo en el que se habita.

Como una reflexión preliminar al respecto, se puede apuntar que naturaleza y cultura, quizá no existen como tal en el idioma cha`palaa<sup>3</sup> pero existen en el castellano, con toda su carga política, con su cosmovisión clasificatoria y binaria. A los pueblos o grupos subalternizados casi siempre se les exige una manera de clasificar, adecuándose a esquemas comprensibles para el dominador y esperando que sean también comprensibles para el dominado, dejando para sí y sus prácticas de resistencia, el conjunto de saberes que siguen siendo la base de su cultura.

Paradójicamente estos intentos, nada ingenuos y políticamente establecidos, han resultado en parte el alimento de la perdurabilidad en el tiempo de modos de vida que el dominador no comprende. La razón intenta encubrir a toda costa, no la falta de elementos o de datos, sino la impotencia de la no comprensión.

Es por ello que se propone la plataforma conceptual del *hábitat cosmopolítico*. Misma que es concebida como un campo político geográficamente ubicable y atravesado por el contexto de las mediaciones entre los seres humanos y no humanos, reconociendo en esta relación una agencia política completamente verosímil y con

---

<sup>2</sup> Para autores como Bruno Latour (2001), Tim Ingold, Philippe Descola y muchos otros (2001), la imposición de la barrera *naturaleza/cultura* revela no solamente una actitud científica, sino que encarna la priorización de un marco kantiano en donde los fenómenos resultan inaccesibles al ser cosas en sí mismas. La barrera que aquí aparece auretizada como una consecuencia lógica de la realidad, viene a ser una muralla que impide el paso de las mediaciones y por ende, evita el reconocimiento del trabajo de categorización del Ego activo con respecto a su alteridad complementaria y viceversa (Latour, 2001; Alvarez n/d).

<sup>3</sup> Lengua materna del pueblo chachi.

consecuencias manifiestas en las relaciones de poder y organización social mantenidas a diversos niveles<sup>4</sup>.

Esta plataforma conceptual propuesta como *hábitat cosmopolítico* ayuda a vislumbrar la variedad de prácticas y estrategias sociopolíticas que pueden encontrarse en grupos que operan en condiciones ecológicas similares, incorporando las interacciones y distintas significaciones que llega a tener el hábitat como escenario y sujeto de los repertorios de lucha por el territorio, entre otros.

Como se verá en los capítulos subsiguientes, la noción del *hábitat cosmopolítico* se erige como una práctica teórica estratégica, que conjuga los aportes del giro geográfico y las relaciones contextualizadas entre los pueblos chachi y negro, haciendo viable un trabajo que apuesta por las ventajas del corte antropológico.

### 1.1.2 Esencialismos estratégicos

“La creación de un espacio social donde expresar la pertenencia y al mismo tiempo definir quiénes son los ‘otros’ es el efecto y la práctica de las relaciones de poder socioespaciales...”

**Sara Radcliffe y Sallie Westwood**

Entre los pueblos chachi y negro del norte de Esmeraldas, el impulso creativo que media las relaciones entre la población y su territorio se encuentra naturalizado en la ‘voces ineludibles’ de sus creaciones mitopolíticas. La existencia del complejo código de la ley chachi y los hitos propios de la organización social de la gente negra, se erigen como alternativas políticas que cuestionan la preeminencia del Estado y suponen una problemática que amerita una propuesta conceptual coherente con el hábitat cosmopolítico.

La construcción de las identidades se vincula de manera simultánea con el sentido de habitar y configurar un lugar como propio. Los aportes de autores que se han preocupado por el estudio de las acciones llenas de poder tendientes a la creación de espacios que se reivindican como únicos e incomparables para la expresión de la identidad, coinciden en que las prácticas socioculturales son capaces de producir y reproducir sentidos de identidad nacionales o comunitarios en una variedad de sitios, desde el hogar y la vecindad hasta el lugar de trabajo y la esfera pública (Radcliffe y

---

<sup>4</sup> Este enfoque no tiene la pretensión de agotar las lecturas y contribuciones de las posturas teóricas de las que se alimenta. Sino que busca más bien la construcción de un escenario en el que sea posible vislumbrar de mejor manera la construcción y operación de las negociaciones de poder individuales y colectivas de los pueblos chachi y negro, con respecto a sus intereses territoriales, económicos y simbólicos. Sin dejar de lado las particularidades aportadas por el lugar en el que estos juegos de poder se desarrollan

Westwood, 1999). Lo propio puede ser considerado para la formación de identidades sociopolíticas en zonas de intercambios intensos con el hábitat circundante, como es el caso que nos ocupa.

En el Ecuador, las identidades asociadas a la etnicidad han sido un rico filón para el estudio de las estrategias de poder que permitieron la configuración de regímenes de resistencia de profunda y larga data. Las estrategias de etnicidad de los grupos indígenas estudiadas por Andrés Guerrero (1991) en la zona andina del país, demuestran que aún en contextos de fuerte dominación étnica, existen actores sociales específicos, cuya función para transformar el poder en una especie de bisagra, coadyuvaron a la acumulación de experiencias y a la construcción de herramientas de negociación que más tarde, en el siglo XX, ayudaron a la transformación de los indígenas en nuevos sujetos sociales y políticos.

Los lugares ‘remotos’ han tenido una configuración y un peso específico en la formación de los imaginarios de la nación. El aporte de Laura Rival con respecto a la gente huaorani explora la introducción de los formatos de educación convencional en la cultura huao, y corrobora que para un grupo humano, la resistencia es posible a partir del dominio del habitus del dominante, subvirtiéndolo así las condiciones espaciales y estructurales del sometimiento y la transformación forzada de que fueron objeto varias generaciones de huaorani en la Amazonia ecuatoriana.

En los trabajos posteriores a *Hijos del Sol, padres del jaguar* (1996), Rival explora el paradigma de las analogías entre las conductas sociales y las relaciones con el hábitat, descubriendo que entre los huaorani, la caza funciona como un terreno experimental en el que se imaginan o representan otros tipos de experiencia social (Rival, 2001:188) comprobando que el dualismo de naturaleza y cultura forma parte de la “etnoepistemología” occidental, antes que de una ontología universal (Hviding, 2001:192).

Profundizando en la agencialidad política de la resistencia a través de la historia y la tradición oral, Blanca Muratorio (1998) rescata la voz inexcusable de los actores sociales del pueblo Napo Runa en la región Amazónica del Ecuador. *Rucu Yaya Alonso*, el protagonista de su estudio presta sus memorias dadas a conocer a través de su historia de vida. El cemento de corte antropológico con que la autora liga estas memorias al devenir político e histórico del Ecuador, logra demostrar que no es posible dar por sentado de antemano qué es lo que constituye ‘la verdad’ de la historia oficial, sin tomar en cuenta las ideas indígenas.



Desde nuestra perspectiva, la riqueza de estos aportes radica en su profundo compromiso con el estudio de caso y en que contribuyen a la crítica de la dicotomía dominante que, en el Ecuador al igual que en el resto de América Latina, ha supuesto la existencia de unos ciudadanos activos, responsables y étnicamente clasificados como mestizos y blanco-mestizos, versus otros considerados como pasivos, no-blancos y exentos de la capacidad de la discusión ‘racional’ dentro de la arena política.

Estos enfoques ayudan a vislumbrar las construcciones identitarias en contextos de desigualdad y resistencia, que entre la gente chachi y negra del norte de Esmeraldas se encuentran firmemente ligada a la coexistencia de un bloque de conocimientos mitológicos perfectamente localizables y profundamente estimados. Ya sea transmitida por medio de la tradición oral o por las prácticas de enculturación en generaciones sucesivas, la presencia de este bloque de conocimiento direcciona hacia la exploración de su fuerza polilógica y de su poder catalizador y creador de los principios organizadores que estructuran el gobierno y la construcción de lo que cada pueblo concibe como el mejor régimen.

Como lo han mostrado otros estudios realizados en la zona afroecuatoriana del río Cayapas, los sistemas de justicia no oficiales, antes que producir algo similar a la jurisprudencia escrita del derecho, producen procesos que continúan siendo parte del mundo de la vida y cuyo fin principal es la búsqueda de la mejor solución a un problema o conflicto.

El aprecio por la reparación adecuada a quien o quienes han sido afectados y la restitución del buen nombre, el respeto y la integración social de quien infringió una norma son asuntos de competencia comunitaria (Chávez y García, 2004). Es decir, operan como válidos y legítimos en el contexto de la comunidad como delimitación identitaria con un horizonte sociopolítico localizable (Oslender, 2008).

Este paradigma para la administración de justicia y organización social afincado en la práctica efectiva de vías para renovar el equilibrio producido por la desarmonía social (Chávez y García, 2004), funciona también dentro del pueblo chachi, el cual posee además un riguroso código de leyes no escritas que, prácticamente, configuran la razón de ser del mundo chachi<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Las leyes del mundo chachi serán desarrolladas en los capítulos posteriores.

En las comunidades -tanto chachis como negras- donde se realizó este trabajo, la presencia de *sus* mundos se encuentra marcada territorialmente a partir de los usos y prácticas simbólico-políticas que se viven en el espacio. Al respecto, Ulrich Oslender ilumina algunas de estas prácticas ocurridas también en el Pacífico afrocolombiano y las aprehende teóricamente a través de la aplicación de los planteamientos de Henri Lefevre para el espacio, la ubicación y el lugar. En el caso de este proyecto, los aportes del giro geográfico son compatibles con el paradigma contextualizador que se maneja y coherentes con las construcciones sociopolíticas locales<sup>6</sup>.

Desde la perspectiva contextual que utilizamos, es posible observar *in situ* las referencias cosmopolíticas elaboradas por los seres humanos para pensar y habitar un lugar. Entre las personas chachis y negras del Chocó biogeográfico del Ecuador, esta alianza cognitiva implica la creación de dispositivos socioculturales de marcada especificidad. Lo que se propone entonces es la posibilidad de mostrarlos, asumiendo que para las personas que los producen son esenciales, es decir, capaces de instalarse en el terreno político gracias a tener el privilegio de ser *no negociables*.

En ese horizonte el *esencialismo estratégico* posibilita reconocer la formación de nudos críticos durante las negociaciones que buscan los intersticios más favorables en el campo de la oportunidad política, y permiten establecer un ejercicio crítico a través de la lectura de las evidencias encontradas en el trabajo de campo, aludiendo al poderoso escudo conformado por las categorías esenciales, entendidas como aquello que un grupo humano “escoge, a pesar de sus fallas, por el potencial político positivo que ofrece” (Jackson y Penrose, 1993:5 en Oslender, 2008).

De esta manera, y sin la intención de agotar las demás aristas atinentes a estas propuestas teóricas, nos servimos de los insumos del giro geográfico y de las perspectivas coherentes con el contextualismo para ubicar la agencia política de los fuertes núcleos identitarios de la gente chachi y afroecuatoriana en el hábitat cosmopolítico de este estudio.

---

<sup>6</sup> Una de las riquezas del trabajo antropológico es que ayuda a delinear las manifestaciones concretas observadas a través de los estudios de caso, acogiendo las voces ineludibles de los actores sociales. Es por ello que para aprehender el fenómeno de los sustancialismos sobre los que se erigen diversas estrategias en el devenir político de Telembí y Zapallo Grande, recurro a lo que Gayatri Spivak (1992) propone como el *esencialismo estratégico*, sirviéndome de esta plataforma conceptual para acercarme al fenómeno de la construcción de lo que cada pueblo valora como algo propio e innegociable.

### 1.1.3 El tejido social interétnico

“...todas las culturas están envueltas unas en otras: ninguna es única y pura, todas son híbridas, heterogéneas, extraordinariamente diferenciadas y no monolíticas”

**Edward Said**

Esta suerte de juegos envolventes a los que alude Said, se perciben en esta tesis como el *tejido social interétnico*, estructura conceptual que hace posible presentar los hallazgos realizados, en cuanto a las mediaciones políticas y la movilidad del poder localizado al interior de cada etnia, entre pueblos y entre estos y las estructuras exteriores a ellos, incluido el Estado.

Para dar cuenta de los flujos que recorre el poder y mantener coherentemente la propuesta crítica de evitar los usos de este concepto como si se tratara de una fuerza evanescente o absoluta, a lo largo de este documento nos ocupamos más bien por presentar los repositorios de lo que cada pueblo estima como *su* poder,

En este sentido, se enfoca lo que Eric Wolf (2001) enuncia como los conflictos entre la tradición y la variabilidad. En la zona de nuestro estudio, dicho conflicto se verifica principalmente en las relaciones complejas entre los líderes de generaciones anteriores y guardianes de las tradiciones (mirukus, gobernadores y chaitalas en el mundo chachi; ancianos, consejeros, rezanderos y remedieras entre la gente negra) y los líderes políticos más jóvenes, que estiman mucho más las habilidades para realizar gestiones y el acceso a la educación formal.

Así mismo, siguiendo la propuesta de Larissa Adler Lomnitz (2001), asumimos que los criterios básicos de la movilidad del poder, vienen a ser los de la reciprocidad, el intercambio y la conformación de redes. Estas últimas definidas como las relaciones sociales que se dan entre personas dentro de “un área de juego regida por reglas explícitas y específicas con espacio y tiempo estrictamente delimitados” (Bourdieu, 1999:114). Las articulaciones producidas dentro de estas redes responden además a los referentes circulantes (en el sentido de Bruno Latour expuesto más adelante) determinados por el espacio y las condiciones de movilidad.

En ese sentido, como bien lo aprecia Oslender (2008) en el caso de las comunidades afrocolombianas del Pacífico, todos los aspectos de la vida en el Chocó biogeográfico se encuentran literalmente atravesadas por los ríos. La comunicación cotidiana, la obtención de alimentos, el mundo del trabajo, el transporte y la movilidad social se encuentran condicionados al espacio fluvial. Lo mismo sucede en las comunidades de Telembí y Zapallo Grande, donde el río es un punto vital de orientación

y su presencia y usos marcan la condición fluida de las redes de relaciones de las que está compuesto el tejido social interétnico.

De esa forma, encontramos que el poder, como fuerza que ayuda a hacer o dejar de hacer algo y que por tanto impulsa la toma de decisiones en unos sentidos o en otros, se moviliza tanto entre acciones como entre los actores sociales que lo detentan.

Esta movilidad y las relaciones producidas pueden tratarse en dos sentidos: el horizontal, encarnado en los flujos sucesivos de la vida cotidiana y el vertical, que supone una ubicación indistinta y jerárquica, según el contexto en que se dan las relaciones al interior de los pueblos, entre ellos o hacia fuera de ellos.

La trama del tejido social interétnico que se irá mostrando en los capítulos ulteriores, van conformando cruces sucesivos que en ciertas ocasiones son fluidos y líquidos; en otras denotan nódulos que demandan de toda la habilidad de los actores sociales para superarlos o mantenerlos.

Dentro del tejido social apreciado en este estudio, el bosque y el río como mundos materiales y espirituales son también espacios de relaciones culturales. Las comunidades chachis y afroecuatorianas se mueven en este hábitat con la confianza que deriva de la comprensión y el conocimiento que les permite interpretar los signos en relación con los lugares de manera histórica, práctica y cosmológica (Howell, 2001).

La producción material y simbólica del poder, se mueve entonces dentro de una trama en la que, siguiendo a Signe Howell, la sociedad está delimitada por los seres con los que se mantiene una relación de obligación, responsabilidad y derechos y con los cuales esas demandas se expresan en relaciones de intercambio de algún tipo (2001:160).

En los estudios realizados al pueblo afrodescendiente del Chocó biogeográfico de Colombia y Ecuador en la décadas del setenta y ochenta del siglo XX, Norman Whitten (1992) localiza estas relaciones de intercambio y sus condiciones adaptativas en momentos en que la economía del mercado capitalista impulsaba a los Estados a ‘incorporar’ a las comunidades negras dentro de las ‘sociedades nacionales’, destacando que:

“en este momento, en el Ecuador y en Colombia, el desarrollo de la sociedad nacional parece estar vinculado completamente a las políticas de extracción de recursos por parte de las compañías estadounidenses y europeas. Dentro de poco, la base de los recursos naturales en el noroeste de Ecuador y el suroeste de Colombia, será inadecuada para sostener la adaptación balanceada entre las economías de dinero y de subsistencia. Cuando esto ocurra, la incorporación

económica de la cultura negra en el estrato más bajo de los respectivos países será completa” (Whitten, 1992:234).

Este trabajo asume los aportes de Whitten como un punto de partida para ahondar en el contexto de desigualdad social dentro del cual se desenvuelven las relaciones del pueblo chachi y afroecuatoriano, con respecto a los intereses de la economía estatal y la economía globalizada.

Asimismo, es cardinal desplegar los repertorios sociopolíticos con que estas poblaciones han afrontado el desafío de surgir de ese último estrato -al que alude Whitten- e intentar resolver desde sus propios parámetros las paradojas planteadas por la economía de mercado y el régimen liberal, cuya hegemonía al momento de esta investigación, marcaba el norte de las políticas económicas en el Ecuador.

Puesto que aquí se propone como uno de los principales aportes el dar cuenta de las relaciones interétnicas que existen entre la gente chachi y la gente negra del río Cayapas, la plataforma conceptual del *tejido social interétnico*, logra ubicar la desigualdad social a la manera de un río, cuyo caudal aumenta o disminuye, según de donde provengan sus afluentes.

De esa manera se puede ubicar los puntos de convergencia y divergencia que marcan las posibilidades de consenso o disenso entre estos pueblos. Sobre todo cuando encaran la responsabilidad de asumir decisiones sobre su economía y territorio, base de la semántica cultural y política de dichas sociedades.

El tejido social tal y como está concebido en el trabajo que se desarrolla, contempla la posibilidad de hacer visible la creatividad con que los pueblos chachi y negro manejan su poder y los juegos políticos. Por ende, la manera en que estos pueblos integran al Estado, la nación y al mundo globalizado dentro de su cosmos político.

Desde esta perspectiva, vale acotar que: “Nuestra vida está constituida por una intersección de órdenes legales, esto es la interlegalidad, que aparece como una concepción de diferentes espacios legales superimpuestos, interpenetrados y mezclados en nuestras mentes como en nuestras acciones” (Santos en Chávez y García, 2004:19).

El alto grado de conflictividad de la Frontera Norte ecuatoriana (Carchi, Esmeraldas y Sucumbíos) es una de las capas más visibles de ese conjunto de interrelaciones y traslapes de las que hablaba Edward Said. Durante el trabajo de campo se consiguió confirmar que la evolución de los conflictos sociopolíticos que cruzan la frontera colombo-ecuatoriana, han impulsado a los pueblos chachi y negro del Cayapas

a empaparse de la existencia de órdenes normativos nacionales, internacionales y transnacionales, lo cual ha motivado algunos procesos de mixtura.

La interlegalidad, como pauta de observación de las puntadas clave del tejido social interétnico, permite visualizar también las maneras cómo estas comunidades han integrado a su mundo de la vida y a su cosmos político, las herramientas materiales y cognitivas provistas por la inmensa cantidad de proyectos que llegan a la zona, sin por ello dejar de dar cuenta de la precariedad de las mismas y del contexto de discriminación con que muchas de ellas son introducidas en la región.

En último término, el *tejido social interétnico*, trabajado como dispositivo conceptual, consiente mantener una postura crítica pertinente y la posibilidad de detectar los diversos hechos que afectan a esas poblaciones, en contextos afectados por la desigualdad social, la discriminación y cruzados por relaciones que reivindican la diferencia étnica y la construcción de espacios de oportunidad política para el manejo del ‘propio’ poder.

Por supuesto, aquello no implica revelar un conjunto complejo de relaciones a la manera de un ‘producto final’, sino informar sobre una gama de interconexiones válidas para el espacio de tiempo que cubre este ejercicio de investigación y cuyas permanencias o cambios solamente podrá ser determinada en el devenir de las poblaciones afectadas y en las condiciones propicias para futuras investigaciones.

## **1.2 Prácticas metodológicas contextualizadas**

Desde el punto de vista metodológico, esta tesis adopta el estudio de caso como opción válida para poder visualizar a profundidad las relaciones interétnicas y los flujos de poder intercalados dentro del tejido social. Según Boaventura de Sousa Santos un gobierno humano identifica y restablece las diversas intersecciones entre lo específico y lo general; mantiene sus fronteras mentales y espaciales abiertas como entradas y salidas y desconfía de cualquier pretensión de verdad absoluta en cuanto fundamento para el extremismo y la violencia política.

Del mismo modo describe el “ejercicio de reciprocidad entre culturas” que consiste en transformar las premisas de argumentación de una cultura determinada en argumentos inteligibles y creíbles en otra cultura (2003:63;64). Estas pautas -lo que Santos llama una “hermenéutica diatópica”- fueron las principales fuentes de inspiración en el momento de enfrentar los giros que tomó el trabajo de campo.

En coherencia con el paradigma contextualista, la observación participante permitió la creación de mediaciones, las mismas que ayudaron al flujo de distintos tipos de relaciones. Dado que los 18 meses cubiertos con estadías de entre 15 y 22 días en las distintas comunidades visitadas, fueron un tiempo inusualmente largo para llenar las expectativas de un trabajo de campo que podría considerarse como suficiente con un espacio de tiempo menor, se tuvo la oportunidad de percibir y observar cambios en las reacciones de las personas de la comunidad, en su aceptación y en el hecho de formar parte de cierta cotidianidad. La observación participante por este período de tiempo, no apagó el entusiasmo de la vivencia pero de alguna manera moderó el excesivo optimismo al ofrecerme un espectro de visualización con matices ciertamente profundos.

La observación participante dentro de una zona, no garantiza la obtención de una imagen 'absoluta' de uno u otro pueblo, pero sí afianza la obtención de un cuerpo de datos que a través de sus flujos de permanencia o cambio en un determinado período de tiempo, posibilita inferir el armazón de aquello que se busca a través y a la luz de una teoría.

En el caso del presente trabajo, la observación participante orientó la ubicación de actores sociales importantes y claves. Fue así como se logró estructurar las entrevistas, muchas de las cuales se transformaron en relatos de vida, una técnica dialógica que implicó el conocimiento mutuo entre seres humanos y la posibilidad de que los participantes en el diálogo consiguieran, a través del relato, mirar la cotidianidad del otro.

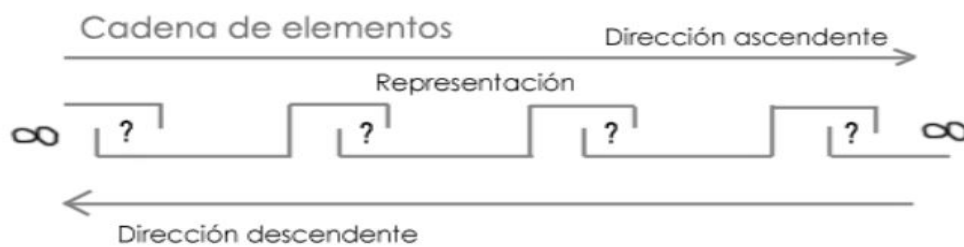
Esta experiencia de observar pero también de ser observada, de navegar por la alteridad, procuró uno de los bloques más importantes de los datos que se ofrece en este trabajo y la ventaja de un acercamiento a hombres y mujeres de todas las edades, desde niños/as hasta ancianos/as.

Gracias a este balance, se consiguió ser parte, no solamente de las fases armónicas de diálogo y vivencia, sino también de los conflictos, lo que permitió en el momento de la sistematización de los datos, potenciar el referente circulante como hilo conductor de la armazón del relato. Según Bruno Latour (2001), la semántica científica que legitima las barreras epistémicas asume la existencia de una brecha insalvable entre el mundo y las palabras, apoyando el impulso del progreso unilineal.

Haciendo una lectura desde el contexto de las prácticas de investigación, este trabajo tomó en cuenta el llamado de atención de Santos a cerca de los intercambios

desiguales entre culturas y la temible posibilidad de la muerte del conocimiento propio de culturas obligadas a tener un papel subordinado y por ende, de los grupos sociales que mantienen estas prácticas (2003:61).

Tomando en cuenta que este intercambio desigual puede ser reificado desde el discurso de las ciencias sociales, se decidió adoptar para este documento una forma de relato dialógico entre el análisis y la etnografía, a la manera que el filósofo y antropólogo francés propone como el *referente circulante*.



*La referencia sigue una serie de transformaciones, cada una de las cuales implica una pequeña separación entre la "forma" y la "materia". El punto clave es que, en este modelo, la referencia crece desde el centro en ambas direcciones y no necesariamente en un sentido unilineal. (Gráfico y texto en Latour, 2001:88)*

Desde este ángulo, un relato que se propone dar cuenta, no solamente de las evidencias científicas en cuanto corroboradoras de un hecho, sino de las mediaciones ocurridas en un determinado lapso de tiempo dentro de una investigación, puede asumir la itinerancia de la referencia; es decir, la existencia de una cadena de transformaciones que aluden a un hecho y que no necesariamente justifican un avance unilineal.

Tal como lo propone el gráfico de Latour, durante la estancia en la zona norte de Esmeraldas, se alcanzó a dar cuenta de la existencia de esta cadena de transformaciones mediadoras y de los principales referentes de las mismas, en base a los cuales se organiza los datos de soporte a este trabajo.

Además de un bloque de datos sólido y suficiente para responder a la problemática que aborda esta investigación, también se logró obtener una serie de



fotografías que se transformaron en un diario de campo en sí mismas<sup>7</sup>. Sin embargo y dadas las características de la zona norte de Esmeraldas, la utilización de una cámara como prolongación de lo que se observa y el poder que le atribuían las personas de la zona como una herramienta -ya no de registro, sino de observación perenne de *su* realidad- constituyó un punto de reflexión en sí mismo.

Dentro de la semántica de los flujos de poder que se da entre el sujeto que investiga y los sujetos que son parte de su trabajo se da una agencialidad efectiva. Por ello, durante la permanencia se asumió con inmensa seriedad la justa exigencia de las personas a ser perennizadas en imágenes dignificantes. Para lograr aquello se volvió sobre los pasos de los propios registros.

Se validó no solamente los momentos que aparecieron como interesantes dentro de la investigación, sino que se valoró respetuosamente los instantes en que los pueblos chachi y afroecuatoriano conciben como lo más representativo dentro de la construcción de su propio régimen.

Sopesando las habilidades fotográficas de la autora de este trabajo, se decidió junto a varias personas de las comunidades de Telembí y Zapallo Grande, contando con el aporte de un fotógrafo experimentado<sup>8</sup> para que realizara las reproducciones de la Semana Santa de los afroecuatorianos del río Cayapas, de los Matrimonios de las personas chachis en el mismo río y de la significativa historia personal del trámite de Eleuterio Medina ante el Estado ecuatoriano para mejorar las viviendas de Telembí.

Dada la importancia de estos tres momentos, cada uno de ellos será presentado del mismo modo en que fueron concebidos y contruidos: a la manera de tres ensayos fotográficos a través de los cuales se rinde un homenaje a quienes me permitieron formar parte de sus vidas y quizá también de sus memorias.

---

<sup>7</sup> Muchas de ellas son incluidas en este trabajo para ilustrar ciertos datos.

<sup>8</sup> Se trata de David Jara Cobo. El crédito por sus fotografías se incluyen en las láminas preparadas para este trabajo.

## CAPITULO II

### Ubicación sociogeográfica y etnohistórica de la zona de estudio

#### 2.1 Contexto sociogeográfico

##### 2.1.1 Ubicación y caracterización ecológica de la zona norte de la provincia de Esmeraldas

Chocó biogeográfico es el nombre con el que ambientalistas, geógrafos y sobre todo biólogos, denominan al territorio comprendido desde el Darién panameño, hasta el norte del Ecuador. Esta zonificación acoge a aquellas tierras bajas caracterizadas por una altísima pluviosidad que oscila entre los 500mm<sup>3</sup> hasta superar los 10000mm<sup>3</sup> anuales (Rodríguez, 2002).

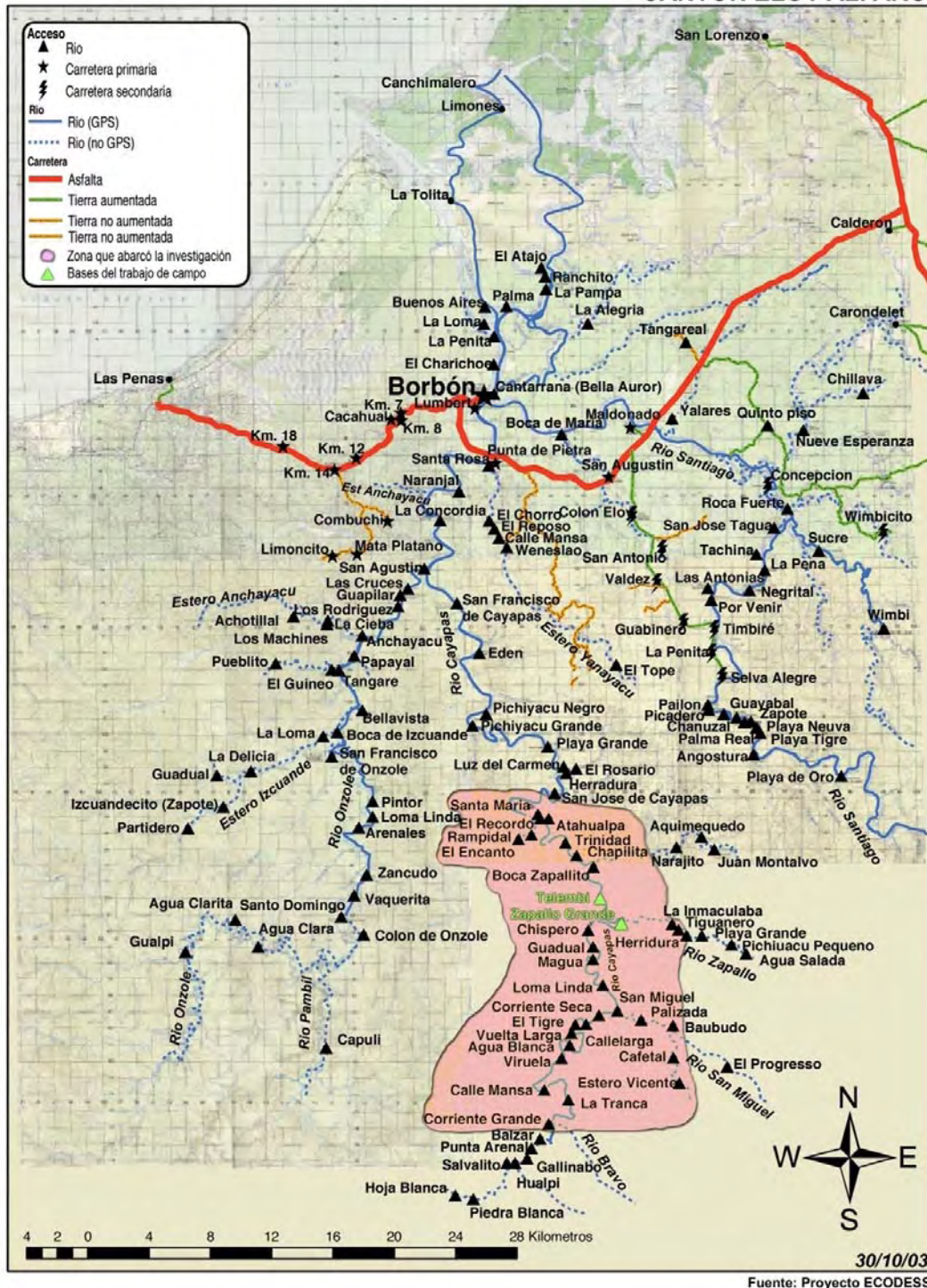
El Chocó biogeográfico está identificado dentro de la lista de los 25 hot-spots<sup>9</sup> más importantes de la Tierra. Precisamente en esa área de inmensa riqueza ecológica se encuentra ubicada la provincia de Esmeraldas, en el noroccidente del Ecuador, entre las coordenadas de longitud: 78.28° y 80.5° y de latitud: 01.27° (N) y 00.01° (S). La provincia limita al Occidente con el océano Pacífico, al Norte con el Departamento de Nariño en Colombia, al Oeste y Sur con las provincias de Carchi, Imbabura, Pichincha y Manabí (Minda, s/f).

Esmeraldas comparte las condiciones climatológicas del Chocó, caracterizándose por tener zonas húmedas, con una pluviosidad que oscila entre los 800mm<sup>3</sup> y 1200mm<sup>3</sup>; muy húmedas en las que la pluviosidad anual es de hasta 2000mm<sup>3</sup> y por último zonas súper húmedas en donde la pluviosidad anual alcanza y hasta puede rebasar los 5500mm<sup>3</sup> (Ibid). El cantón Eloy Alfaro, dentro del que se encuentran circunscritas la parroquia afroecuatoriana de Telembí y el centro chachi de Zapallo Grande, se hallan precisamente dentro de la zona súper húmeda, compartiendo temperaturas que van desde los 25°C y que pueden alcanzar los 28° o más, en la época de verano.

---

<sup>9</sup> Punto caliente. Uno de los 25 puntos del planeta que no se congelaron durante las glaciaciones y que por tanto conserva especies con información biológica y genética únicas para la comprensión de la historia de la Tierra.

## MAPA DE LAS COMUNIDADES DEL NORTE DE ESMERALDAS CANTÓN ELOY ALFARO



El Chocó biogeográfico ecuatoriano se ha identificado como una de las diez unidades más diversas del Neotrópico, por lo que conforma una micro región en sí misma, caracterizada por albergar tanto a la zona de vida del Bosque Húmedo Tropical

como a la de Bosque muy húmedo tropical. Se estima que en esta zona el número total de especies de flora llega alrededor de las 6.300 (aproximadamente el 25% de la flora del país), de las cuales 1.260 son probablemente endémicas.

Así mismo, de las 1.500 especies de aves reportadas en el país, 650 habitarían en la micro región. Otra de las riquezas evidentes de la zona norte de Esmeraldas es su territorio boscoso, rico en maderas de excelente calidad como el sande, guayacán, caoba, cedro, guararipo, balsa, amarillo, damagua y otras especies propias del bosque primario, que en la actualidad se encuentran presionadas por un agudo fenómeno de deforestación (Minda, s/f).

Tomando como referente los estudios que Pablo Minda desarrolla al respecto, se encuentra que existen dos procesos primordiales que ayudan a comprender esta problemática: uno es la deforestación causada por la expansión de la frontera agrícola y el otro, es la deforestación producida por la tala comercial de madera.

En cuanto al primer proceso, se ha podido observar que se asienta en cuatro etapas. Una llamada pionera en la que se inician técnicas de tumba y actividades agrícolas limitadas. En una segunda fase, luego de los diez primeros años del asentamiento original, se incrementa la comercialización, la accesibilidad a los mercados y el aumento de la tumba con la correspondiente expansión de la frontera agrícola.

En la tercera fase, se ha constatado que muchos colonos abandonan sus fincas debido a que las evidentes condiciones ecológicas del bosque lluvioso tropical limitan la expansión. En estos casos las personas buscan nuevos territorios mientras que los más exitosos consolidan la posesión sobre sus tierras. Finalmente, en la fase conocida como revitalización, se evidencia una transición hacia la agricultura a gran escala (Minda, s/f, 106 y ss), en la que no necesariamente participan los colonos<sup>10</sup>, sino en la que más bien intervienen dueños de grandes capitales interesados en mono-cultivos como la palma africana, por ejemplo.

En cuanto a la deforestación generada por la tala de madera, se observan dos etapas. En la primera, las operaciones madereras selectivas a gran escala abren vías en el bosque primario para la extracción de especies específicas. En el proceso se destruye entre el 50% y 75% del dosel del bosque debido a la tumba y a la construcción de vías

---

<sup>10</sup> A cerca del fenómeno de la extracción maderera en la zona y su contextualización, hablaremos en capítulos posteriores. Para un estudio de caso acerca del fenómeno de la colonización y relaciones interétnicas con las personas afroecuatorianas del Norte de Esmeraldas se puede consultar Minda, 2002.

que se abren para el ingreso del transporte pesado de carga que se requiere para la comercialización de la madera.

En esta segunda etapa, el bosque deforestado se transforma en una planicie de acceso menos dificultoso que el terreno original, por lo que estas tierras suelen ser apetecidas por quienes regentan grandes proyectos de monocultivo, como la palma africana (Minda, s/f, 106 y ss) o por poderosas empresas madereras que bajo la figura de “reforestación” ocupan actualmente varias hectáreas de terreno para la siembra de árboles no endémicos, destinados exclusivamente a su comercialización. Las dos formas de deforestación a las que alude Minda, se encuentran imbricadas entre sí, ya que al abrirse grandes brechas en el bosque debido a la tala, es mucho más fácil la expansión de la frontera agrícola.

Como explica el mismo autor, la destrucción forestal ha tenido diversas etapas a lo largo del tiempo. Antes de 1970 todavía no iniciaba la tala agresiva del bosque en el norte de Esmeraldas, aunque se extraían maderas finas desde la época colonial. Si bien el cultivo del banano tuvo importancia en lo que hoy se conoce como la Comuna Río Santiago Cayapas y también entre las comunidades del río Onzole y Bogotá, se constata que hasta 1974 solo el 6% de estos territorios estaban bajo algún tipo de práctica agrícola. Fue a partir de aquel período donde se sentaron las bases para un proceso constante y expansivo de explotación de los valiosos recursos forestales del bosque húmedo del norte de Esmeraldas.

La Ley de Concesiones Forestales de 5 de octubre de 1966 habría sido el piso legal para el ingreso de empresas madereras durante los años 70, tales como Plywood Ecuatoriana S.A, Guayaquil Plywood, Industria Maderera Robalino, Industria Forestal Cayapa, EDIMCA, FORESA, Chapas y Maderas S.A., CREART, CODESA, Ecuadorian Lumbre y TADESA. Además de estas industrias ubicadas en las áreas de influencia de Borbón y San Lorenzo, se asentaron en los distintos poblados una cantidad considerable de aserraderos de rueda, que junto al ingreso de las motosierras, completaron el círculo de la tala del bosque con fines comerciales (Minda, s/f, 110 y ss).

En los años 1983 a 1993, la tala del bosque se triplicó y pasó de 56.552 hectáreas taladas en 1983 a 152.227 ha. destruidas para 1993. En dicha década, la deforestación se adentró hacia las partes altas de los ríos Onzole, Cayapas y Santiago y se configuraron tres áreas con tasas de deforestación superiores al 70%: a lo largo del río Santiago entre Borbón y Maldonado; de Maldonado a tierra adentro, siguiendo el estero Santa María así como a lo largo del río secundario Zapallo Grande y el valle del

Sade. La deforestación también avanzó hacia la zona del río Onzole, el área de influencia de Selva Alegre y en el bajo río Canandé. El resto de áreas ya había sido deforestado antes de 1983 (Ibid).

Desde 1993 hasta el presente, la deforestación en Esmeraldas aumentó de manera dramática. Los cálculos establecen que en un porcentaje de deforestación nacional de 150.000 ha. por año, Esmeraldas aporta con un porcentaje de entre el 15% y 20%. Esto implica que la deforestación en esta provincia sería de entre 22.500 a 30.000 ha anuales, de las cuales el 60% corresponde al norte esmeraldeño. Por lo tanto, la tasa de deforestación en esta zona, sería del orden de 13.500 a 18.000 ha por año.

Siguiendo la lógica de estos cálculos, se estima que al tiempo de duración del bosque, que se sitúa en 18 años, si se mantiene la tasa de deforestación mínima de 13.500 ha anuales y de reforestación máxima de 10% al año, en 25 años habría desaparecido el bosque primario de la zona norte, quedando como únicos espacios boscosos unas 35.000 ha. de árboles plantados no endémicos (Ramírez en Minda, s/f, 110 y ss).

Para Pablo Minda, el Estado no se encontraría exento de responsabilidades ante la situación crítica en la que se encuentra el bosque del chocó biogeográfico ecuatoriano. Al contrario, la voluntad política direccionada a apuntalar un modelo económico de tendencia extractivista, ha hecho que los marcos legales existentes en el país sean utilizados a favor de las grandes empresas madereras.

A lo dicho se suma un contexto de participación sociopolítica local en la que algunos dirigentes del pueblo afroecuatoriano, así como de las nacionalidades indígenas que existen en la zona, se constituyen como intermediarios entre las comunidades y las empresas, estableciéndose un cerco de fuerte presión sobre los recursos naturales del norte esmeraldeño. Como veremos en los capítulos consecutivos, la problemática resulta compleja y las herramientas para enfrentarla todavía se perfilan como insuficientes. Aún así, uno de los intentos que el Estado ecuatoriano promociona como un resultado firme de sus políticas en el campo del cuidado medioambiental, es la conformación de reservas ecológicas.

La reserva Cotacachi-Cayapas está ubicada en las provincias de Imbabura y Esmeraldas. Tiene una superficie de 204.420 ha y una altitud de entre 300 y 4.939 metros. La vegetación corresponde en su mayor parte al bosque húmedo tropical. En el bosque abundan todavía varias especies de árboles ya desaparecidos en otras zonas del noroccidente del Ecuador, como caoba, guayacán y sande. La preservación del bosque

hace que a su vez se conserve la gran riqueza biológica de que dispone la zona (Bustos Lozano, 2001).

Aunque el resto del territorio correspondiente al chocó biogeográfico no se encuentra protegido bajo la figura de una reserva y a pesar de los riesgos que trae la práctica de la deforestación, la influencia de las cuencas hidrográficas en la zona de estudio sigue siendo importante, tanto para la conformación del paisaje ecológico, como para el desarrollo de la diversidad humana que habita en estos lugares.

Las cuencas que alimentan los regímenes pluviales del bosque húmedo tropical del norte esmeraldeño incluyen a la del río Santiago-Cayapas y la alta cuenca del Esmeraldas. La elevada pluviometría que va de los 3.000 a 5.000 mm<sup>3</sup> está relativamente bien repartida a lo largo del año aunque sus caudales no son muy bien conocidos por los hidrólogos debido a la insuficiente cantidad de estaciones hidrométricas existentes. Los lechos de los ríos son bien marcados en su parte alta y occidental; a medida que descienden devienen en meandros, en medio de una vegetación que se hace muy densa (León, 2001).

Denso quizá es el adjetivo que más se acerca a la percepción del verde que se observa en la vegetación de riveras del río Cayapas, al que se accede mediante una travesía que inicia en el puerto fluvial de Borbón. Desde aquí se puede tomar una canoa con motor fuera de borda y tras cuatro a cinco horas de navegación, se llega hasta la parroquia rural de Telembí. En ella se encuentra ubicada la comunidad negra del mismo nombre y a escasas dos vueltas de río está el Centro Chachi de Zapallo Grande, cuya ubicación espacial, desde la apreciación de quienes viven en estas comunidades es la siguiente:





*Mapa 2: Mapa Comunal de Telembí*



*Mapa 3: Mapa Comunal de Zapallo Grande*



### 2.1.2 Caracterización socioeconómica de la zona

La provincia de Esmeraldas fue creada como tal el 18 de noviembre de 1847. Tiene una superficie de 15.239 Km<sup>2</sup> y geopolíticamente se encuentra dividida en los cantones Muisne, Atacames, Esmeraldas y Quinindé hacia el sur y Río Verde, Eloy Alfaro y San Lorenzo hacia el Norte. Aunque la división entre Sur y Norte no se encuentre estrictamente delimitada desde el punto de vista cartográfico o geográfico, la existencia de estas dos Esmeraldas se encontraría justificada desde el punto de vista sociocultural<sup>11</sup>.

Los cantones mencionados, a su vez se encuentran subdivididos en 77 parroquias, que en su mayoría están ubicadas en la zona rural. Según proyecciones del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC) para el año 2007, la población provincial llegó a los 438.576 habitantes, de los cuales un 43.3% se localiza en el área urbana y un 56.7% en el área rural.

POBLACION PROVINCIA ESMERALDAS 2007			
Total		438.576	
Urbano	190.105	Masculino	227.835
Rural	248.471	Femenino	210.741

Fuente: Proyecciones INEC Censo 2001

De acuerdo al último censo de población y vivienda, realizado en el 2001, el 5% de la población nacional se reconoce como afroecuatoriana<sup>12</sup>, siendo las provincias que mayor presencia afro registran: Guayas con el 35.9%, Esmeraldas con el 25,5% y Pichincha con el 13,0% (INEC, 2001)<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Según estudios etnográficos realizados en la provincia de Esmeraldas, existiría una caracterización en la que los cantones del Sur se asocian en el imaginario de las personas con los beneficios turísticos que trae la presencia del mar y con la modernidad introducida desde la Sierra y la Costa ecuatoriana así como desde el extranjero por quienes visitan las playas y zonas urbanas (Naranjo ed. Al, 1996) Para otros pensadores afrodescendientes, hacia el sur de la provincia operarían con más fuerza tendencias identitarias de “blanqueamiento”, algo caracterizado como “la mulatocracia esmeraldeña” (John Antón, comunicación personal, 2008). Estas operaciones de imaginario e identificación cultural y política harían que el norte de Esmeraldas sea considerado el campo, el sitio en donde se guardan antiguas tradiciones, el polo que difiere de lo urbano y lo moderno. A lo largo de esta tesis se profundizará acerca de las características y procesos sociopolíticos de la zona norte de Esmeraldas.

<sup>12</sup> Para José Chalá y otras personas vinculadas a la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano (CODAE) – llamada así hasta el 2009 en que ingresa a un proceso de transición para conformar los Consejos de Igualdad – este porcentaje tiene un amplio subregistro, cuya causa sería el temor a reconocerse afroecuatoriano debido al fuerte racismo que aún existe en la sociedad ecuatoriana hacia este pueblo.

<sup>13</sup> “Otras ciudades que también tienen un porcentaje significativo de población Afroecuatoriana son: Ibarra, Cuenca, Lago Agrio y Manta. No obstante, los asentamientos ancestrales son Esmeraldas, toda la zona del Valle del Chota y la cuenca del río Mira en las provincias de Imbabura y Carchi (Pabón, 2004).

Aunque los datos del censo poblacional no cuenten con una desagregación exacta por etnia, en la zona norte de Esmeraldas se encuentran asentados varios pueblos indígenas de los cuales solamente conocemos datos de población aproximada.

PUEBLO/ NACIONALIDAD	DEMOGRAFÍA APROXIMADA	IDIOMA
Awá (también en Colombia)	3.750 personas aprox, distribuidas en 22 centros con estatutos legales.	Awapít
Chachi	11.000 personas aprox*. distribuidas en 28 Centros que integran a unas 50 Comunidades.	Cha'palaa
Epera (también en Colombia)	250 personas aprox.	Sia pedee

*Fuente: CODENPE, 2007, \*Sistema de Información del programa Nacional de Onchocercosis, MSP, 2009*

Así mismo, según el mismo instrumento censal (INEC, 2001), casi el 55% de la población del cantón Eloy Alfaro se auto identifica como Afro-Ecuatoriana y 13% como Chachi, el grupo indígena que predomina en la región. Conforme a datos censales realizados por uno de los proyectos que trabajaban en la zona en el año 2007 la comunidad afroecuatoriana de Telembí contaba con aproximadamente 300 habitantes y según los datos del Vicariato Apostólico de Esmeraldas, el Centro Chachi de Zapallo Grande sumaba 216 personas.

### 2.1.3 La incidencia de la pobreza

Según datos del Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE) la tasa de incidencia de pobreza en el país se calculó en el 38.3% para el período 2005-2006. Sin embargo, el análisis por grupo étnico permite detectar que entre los grupos indígenas y afroecuatorianos, la incidencia de pobreza es mayor que la observada a nivel nacional.

Grupo Étnico	Incidencia
Indígena	69,9
Afroecuatorianos	48,44
Mestizo	34,37

Blanco	33,11
Nacional	38,3

Por autoidentificación étnica del jefe de hogar

Fuente: ECV 2005-2006

Elaboración: SIISE-STMCDs

Se estima que dentro de la población indígena siete de cada diez personas se encuentran por debajo de la línea de pobreza, lo que representa casi el doble de los niveles presentados a nivel nacional. En la población afroecuatoriana aproximadamente cinco de cada diez personas son consideradas pobres. Este análisis revelaría que la pobreza se concentra mayoritariamente en los grupos mencionados.

En cuanto a la provincia de Esmeraldas, se conoce que el 49,5% de la población se ubica por debajo de la línea de pobreza y el coeficiente de Gini<sup>14</sup> es de 0,44. En lo que respecta al analfabetismo, el 13.5% de la población esmeraldeña no sabe leer ni escribir, siendo el promedio de estudio de 7.3 años (ECV 2005-2006). En lo que se refiere a servicios básicos, el 35.8% de las viviendas tiene acceso a agua potable, el 33.3% cuenta con servicio de alcantarillado y un 57.5% de las casas disponen de algún medio sanitario de eliminación de excretas. La tasa de desempleo provincial es de 8.9% (ENDEMUR, 2006; SIISE-STMCDs, 2008).

Estas condiciones generales de la provincia afectan al contexto en el que se desarrollan las actividades económicas de las comunidades de Telembí y Zapallo Grande, caracterizadas por una economía de autosubsistencia basada en la agricultura, la pesca, la caza y la extracción artesanal de oro.

En el estudio realizado en la década de 1980 con respecto a las condiciones de adaptación de los habitantes afrodesdendientes del noroccidente de Ecuador y el Suroeste de Colombia al modelo de economía capitalista y de mercado, Norman Whitten Jr. (1992) concluye que “dentro de poco, las bases de los recursos naturales [en esta zona], será inadecuada para sostener la adaptación balanceada entre las economías de dinero y de subsistencia” (p.234). Si bien es cierto que en este trabajo no se opta por la figura teórica de la adaptación, tanto las estadísticas que hemos anotado, cuanto lo observado durante el trabajo de campo, nos deja ver que el desbalance entre los dos

<sup>14</sup> El coeficiente de Gini del consumo es una medida estadística de la desigualdad en la distribución del consumo per cápita de los hogares, la cual varía entre 0 y 1. Muestra mayor desigualdad mientras se aproxima más a 1 y corresponde a 0 en el caso hipotético de una distribución totalmente equitativa (SIISE Versión 4.5)

tipos de economía mencionada subsiste, causando cambios que operan en diversos niveles de relaciones.

Por el momento, cabe destacar que los habitantes del noroccidente de Esmeraldas, entre los que se incluyen a las personas de las comunidades de Telembí y Zapallo Grande, realizan intentos por mejorar el ingreso de dinero a sus hogares, siendo una de sus principales estrategias la movilización estacional hacia las ciudades de Quito, Esmeraldas y Guayaquil, en busca de trabajo en el servicio doméstico, alabañilería, guardianía o jornaleo en bananeras o camaronerías.

Quienes se arraigan más a la zona intentan acceder a puestos de trabajo en plantaciones de palma africana, en minería, en proyectos de diversa índole que se asientan en la zona o en la extracción de madera, actividades en las que las personas de las comunidades se insertan en contextos conflictivos y de desigualdad social<sup>15</sup>.

La movilidad social en este lugar está muy relacionada con la movilización humana, por tanto, con las condiciones de acceso a estos poblados. Al respecto conocemos que una de las fuentes para los cambios ocurridos en la región es la carretera pavimentada que une a Borbón con la costa y fue terminada en 1996, así como la vía que va desde Borbón hacia la Sierra y fue inaugurada en 2001.

Estas carreteras han reducido notablemente el tiempo de viaje desde Quito a Borbón, facilitando la construcción de caminos secundarios y de tierra aumentada, mismos que suelen estar en permanente construcción en la zona, debido a la extracción industrial de la madera. No obstante, la presencia de estos caminos -muchos de ellos son todavía precarios- responden más a las necesidades de la economía extractivista de las empresas instaladas en la zona, antes que a las demandas de los habitantes de las distintas comunidades.

En vista de esta realidad, la gran mayoría de poblados que se encuentran hacia el noroccidente de Borbón, incluidos Telembí y Zapallo Grande son accesibles únicamente gracias a la gran red fluvial tejida por los ríos Onzole, Cayapas, Santiago y sus afluentes. Es por ello que la movilización de las personas en busca de actividades que permitan cierta fluidez monetaria, se realiza en un contexto de viaje que une un hábitat que puede considerarse remoto con otro u otros, de características más urbanas.

---

<sup>15</sup> Estos hechos sociales serán amplificados y observados a la luz de la propuesta teórica de la que se hablará en capítulos posteriores.

A las dificultades propias de estos viajes, actualmente se une otro factor de ineludible mención: la inmigración de personas colombianas, quienes presionadas por el conflicto armado interno que vive Colombia, se desplazan hacia el Ecuador ocupando diversos territorios y configurando un paisaje humano en constante cambio en medio de las tensiones propias que acarrea este fenómeno humanitario<sup>16</sup>.

Como se ha podido observar tras esta breve semblanza, esta zona se encuentra atravesada no solamente por una red de ríos, sino también por una trama de manifestaciones sociales y culturales de importante complejidad. Tanto el pueblo chachi como el afroecuatoriano han compartido un universo biótico similar, pero a la vez han desarrollado diferencias, visiones distintas, que a momentos se han encontrado y a momentos se han separado<sup>17</sup>.

## **2.2 Caracterización etno-histórica de los pueblos Chachi y Cimarrones de la zona Norte de Esmeraldas**

Ubicar en el pasado la época exacta en que chachis y afrodescendientes tomaron contacto entre sí -en lo que hoy es el territorio ecuatoriano- no ha sido una tarea fácil. Los trabajos enfocados en las particularidades etnohistóricas de cada uno de estos pueblos son escasos, por lo que no existe producto alguno que se ocupe en profundidad y con evidencias suficientes de las relaciones que se fueron tejiendo entre estos grupos humanos, que comparten el mismo hábitat desde hace más de 400 años. Sin embargo, la caracterización histórica que se presenta aquí, ha tratado de ubicar las fuentes más confiables, no con el objetivo de superar una brecha investigativa que seguramente será cubierta por futuros estudios especializados, sino más bien con la expectativa de ofrecer un cuerpo de datos que desde la historia brinde un cimiento coherente con la temática principal de esta investigación.

---

<sup>16</sup> Según el Ministerio de Relaciones Exteriores al Ecuador han ingresado aproximadamente un millón y medio de personas desplazadas desde Colombia. El número exacto solamente se conocerá en el año 2010, cuando se termine el proceso del Registro Ampliado, el mismo que ha sido iniciado por el estado ecuatoriano con la finalidad de otorgar el status de Refugiado a quienes así se considere (Dirección de Derechos Humanos del MJDH del Ecuador, comunicación personal, 2008).

Durante la realización de este estudio, entre las comunidades que habitan a lo largo del río Cayapas, la existencia de grupos irregulares (guerrilla, paramilitares) en zonas cercanas a sus territorios articulaba varias preocupaciones, algunas de las cuales se mencionan en capítulos subsiguientes.

<sup>17</sup> Acercarse a las redes de relaciones tejidas en un momento dado del tiempo para distinguir las características de las mismas, fue un esfuerzo que a momentos quizá desbordó al autor de esta tesis. Sin embargo, el intento fue realizado y soportado por un plan metodológico que en algún momento llegó a transformarse en un intenso proyecto de vida.

### 2.2.1 Trashumancia del pueblo *Cayapa* y diáspora africana

En la historiografía ecuatoriana se llama período de integración a la época comprendida entre el 500 d.C a 1500 d.C. Este lapso de tiempo se caracterizó por la confluencia de la expansión Incaica hacia al norte, la consolidación de la resistencia de los señoríos étnicos de los Andes septentrionales y la llegada de los conquistadores españoles. Según relata la tradición oral de la gente chachi, ellos provendrían de la Sierra, de alguna zona cercana a Ibarra, provincia de Imbabura. Según el relato realizado por Andrés Tapuyo, a la llegada de los españoles, la gente Chachi, que durante mucho tiempo fue conocida como *Cayapa*<sup>18</sup>, decidió huir y proteger a sus mujeres y a sus hijos.

Lo cruento de las luchas y la expansión de la economía colonial, basada en la explotación intensiva de la mano de obra indígena, habría sido el motivo principal de la emigración de este pueblo hacia la Costa<sup>19</sup>. Confrontando la tradición oral con los datos históricos, encontramos que para J.S. Barret y James Murra el desplazamiento de los chachis desde alguna zona de valle interandino resultaría probable.

Así mismo, el análisis de topónimos y antropónimos corroboraría el origen serrano de este grupo humano. En cuanto al tiempo de su desplazamiento hacia la región Costa, las descripciones de la misma realizadas en el período colonial temprano (1535), ya mencionan a los *Cayapas* entre las etnias que poblaban lo que hoy se conoce como la provincia de Esmeraldas (Moya Alba, 2000). Sea cual fuere el momento en que ocurrió su trashumancia, dos hechos son certeros: la procedencia de esta etnia de una región distinta a la Costa<sup>20</sup> y su presencia en el noroccidente de Esmeraldas entre finales del período de integración y la temprana colonia.

---

<sup>18</sup> “A partir de 1978 y como resultado de la Asamblea Provincial de los Cayapas, los indígenas decidieron reconocerse como Chachis, palabra que en su lengua significa gente y rechazar la denominación Cayapa, bajo la consideración de que fue impuesta por los españoles y de que tiene connotaciones de burla y desprecio. Hay algunos autores que se oponen a esta sustitución porque consideran que la palabra Cayapa, que ha sido traducida como hijo del padre (cay=hijo, apa=padre), tiene un contenido histórico que no se encuentra en la palabra chachi” (Moya Alba, 2000:156). A lo largo de esta reconstrucción etno histórica utilizaré la denominación Cayapa donde sea pertinente, con la finalidad de mantener coherencia con las fuentes historiográficas consultadas.

<sup>19</sup> Andrés Tapuyo, recogido en conversación personal, febrero de 2007

<sup>20</sup> Otra hipótesis, aún no investigada con suficiencia, sería que este grupo migró desde la Amazonia. Quienes sostienen esta idea afirman que existen rasgos bastante similares en la lengua y costumbres de los chachis y de algunos grupos amazónicos. Al no contarse con un estudio a profundidad que ratifique o desmienta esta hipótesis, solamente puede ser tomada en cuenta como una mención.

Otro de los sucesos importantes relatados por la tradición oral chachi con respecto a su llegada a tierras esmeraldeñas, es la fuerte lucha que tuvieron que afrontar para hacerse de un territorio. La victoria sobre los “indios bravos” habría sido el inicio de un proceso de consolidación, adaptación y creación de nuevas políticas para subsistir en un hábitat distinto<sup>21</sup>.

Las evidencias etnohistóricas demuestran que en el siglo XVI, el área noroccidental de la Costa del Ecuador estuvo habitada por diversos grupos humanos, entre los que se cuentan los Malabas, Lachas, Yumbos, Niguas, Campaces y otras agrupaciones sin nombre determinado a quienes se les dio el apelativo de “indios bravos”.

Se comprende que todos estos pueblos mantenían disputas entre sí. Tomando en cuenta la ubicación de estas etnias y la posible línea de desplazamiento de los chachis, se infiere que el grupo contra el que hicieron la guerra fueran los malabas (Rueda, 2001; Moya Ruth, 2005).

Una vez más, aunque los datos mantengan su opacidad, hay un hecho que queda claro: esta zona fue un área de fuertes contiendas interétnicas por lo que resulta plausible la versión legendaria preservada en la memoria Chachi con respecto a que “los indios bravos eran los peores enemigos de los cayapas. Eran “feroces” y los tenían atemorizados, hasta que un día un grupo de diez shamanes, gracias a la ayuda de dos mujeres, se apropiaron de las varitas mágicas de los shamanes de los “indios bravos” y se informaron, a través de ellas, de cuáles eran sus puntos débiles” (Moya, 2000;156).

Con este conocimiento lograron avanzar desde Pueblo Viejo, lugar de su primer asentamiento, hacia zonas más cercanas a los ríos, en donde la subsistencia fuera menos dificultosa. Se cuenta que la excursión guerrera tuvo éxito y que lograron desplazar a los “indios bravos” del río Zapallo Grande, luego a los del río San Miguel, a los de Camarones, a los de la Herradura de Cayapas, a los del río Cayapas, en su curso bajo, luego a los del río Onzole.

Posteriormente se dirigieron hacia la costa dividiéndose en dos grupos: uno fue hacia Tumaco y otro se dirigió al sur de Esmeraldas (Moya, 2000;156). A partir de

---

<sup>21</sup> Andrés Tapuyo, recogido en conversación personal, febrero de 2007

entonces, se dice que los chachis no volvieron a hacer la guerra a ningún otro pueblo y se han mantenido en paz<sup>22</sup>, tratando de preservar su modo de vida.

No se tienen pruebas certeras de cuáles fueron los rasgos culturales diacríticos de la gente Chachi al momento de su migración, ni cual fue el tren de cambios y permanencias que ocurrieron. Empero, uno de los rasgos distintivos de este grupo, que ellos actualmente reivindican como uno de los principales soportes de su orgullo como nacionalidad, es la preservación de su idioma: el cha'palaa, que pertenece a la familia lingüística de los barbacoas, que a su vez forma parte de los chibchas (Moya, 2000).

Aunque tampoco sabemos que prestaciones lingüísticas ayudaron a configurar esta lengua tal como se la conoce actualmente, lo cierto es que para mediados del siglo XVI, los entonces Cayapas ya habrían asumido una morfología sociocultural y lingüística lo suficientemente profundas como para evidenciar su particularidad. Al decir que en esta zona de América fue posible que se dé este fenómeno de apuntalamiento, no debemos olvidar que el continente entero era parte de un macro proceso de colonización y que uno de los principales factores que configuró el campo de negociaciones sociopolíticas con los conquistadores, fue que el territorio escogido como nuevo asentamiento del grupo Cayapa se encontraba en una zona selvática, inextricable y remota.

Aunque estos territorios no eran codiciados por los españoles como lugares para vivir, más al norte, hacia territorio de la actual Colombia, el oro existente en las minas de Barbacoas<sup>23</sup> sí constituyó un desafío que los españoles intentaron superar con la introducción de mano de obra esclava traída desde el África. Por la llamada “puerta sin retorno” de la Isla de Gorée, en Senegal, pasaron un promedio de veintiocho millones de africanos que provenientes de diversas tierras de origen<sup>24</sup>, fueron vendidos en América.

---

<sup>22</sup> Aunque en la tradición oral se afirme que esta fue la última vez que los chachis entraron en enfrentamiento con otra etnia, más adelante veremos que sí tuvieron que enfrentarse a grupos zambos. En este sentido, lo que resulta verosímil de la versión legendaria es que la única incursión guerrera contra los malabas fue la única campaña de *ataque*, en tanto lo que aconteció con la gente africana que se expandía por sus territorios fueron acciones de defensa, complementadas con alianzas de parentesco y reciprocidad.

<sup>23</sup> “Mientras que la sierra norte fue integrada al sistema colonial desde los inicios de la conquista española durante el siglo XVI, la costa norte estuvo más alejada del control estatalista. Si bien en la costa hubo explotación temprana en las minas de Barbacoas, así como cierta explotación agrícola en régimen de hacienda, veremos que la integración de estas tierras al aparato económico colonial no llegaría hasta bien entrado el siglo XVIII” (Fernández, n/d: 111)

<sup>24</sup> “Los nombres que más frecuentemente aparecen en los documentos son los Angolas que es como designaban a las gentes arrancadas de territorios entre los ríos Dande y Cuango en la Angola Nor-central; los Lucumí o Yoruba de Nigeria; los Mina, gente traída de San Jorge Da Mina, una factoría del territorio Fanti en la Costa de Oro; los Chambas de Nigeria; los Carabalí es la designación dada a la gente sacada



La introducción masiva de grupos negros en el siglo XVI tuvo como contexto los desesperados esfuerzos que realizaba España por obtener los metales preciosos que tanto precisaba Europa para dilatar los canales de su circulación mercantil (Rueda, 2001).

Dada la crisis demográfica a la que había sido sometida la población indígena, el comercio de esclavos africanos se convirtió en la alternativa inmediata para sostener el ritmo de extractivismo intensivo de minerales preciosos. De esta manera Cartagena de Indias se convirtió en puerto de primer orden del comercio negrero durante el siglo XVI y XVII (Rueda, 2001:55).

Como lo menciona Paloma Fernández Rasines, la esclavitud creó categorías que funcionaron dentro de los cánones del comercio esclavista y que se extendieron luego al lenguaje colonial. Los llamados esclavos ladinos o latiníes <sup>25</sup>llegaron primero a América, acompañando a quienes ya los tenían en propiedad en ciudades del sur de la Península Ibérica. La legislación amparaba en un principio la llegada de ladinos en tanto que se suponía tenían ya un adiestramiento previo y sobre todo conocían el idioma y la doctrina católica. (Fernández, n/d: 82).

Los esclavos ladinos eran preferidos para el servicio doméstico y de compañía, en oposición a los negros considerados “bozales<sup>26</sup>”, un término que vino a significar “recién traído del Africa”. Según el historiador James King, un gran número de los negros africanos que llegaron a la Costa del Pacífico a través del puerto de Cartagena tuvieron esta clasificación (Whitten Jr, 1992: 43). En cuanto a las operaciones del tráfico continuo de esclavos, el mismo se efectuaba a través de diversas rutas por mar, ríos y caminos, siendo el destino de llegada el Virreinato del Perú o Nueva Granada y el Caribe (Rueda, 2001).

---

de la Costa de Calabar en Nigeria; Bambara, un subgrupo de los Mande-Tan del alto Senegal del Congo; la tribu Mandinga del Sudán Francés y los Dahomeyanos. De estos los Carabalí y los Mandinga se mencionan como gente particularmente intratable y por consiguiente no apetecidos como esclavos” (Whitten Jr, 1992:42).

<sup>25</sup> “Darío Euraque (1998) indica además que durante la Colonia, “ladino” incluía una heterogénea gama de mestizos o gentes mezcladas pero que en principio la Corona utilizaba el concepto para denominar a los súbditos que manejaban los rudimentos de la lengua oficial. El término en su uso original, no involucraba elementos raciales ni religiosos; empero en América adquirió el significado de los grupos hispanohablantes que no eran ni blancos ni indígenas, incluyendo varias posibilidades como negro ladino, mulato ladino y otros mestizos” (Díaz Arias, 2007:60).

<sup>26</sup> “Bozal se deriva del español con que se denomina al aparejo simple que se le coloca a los potros antes de hacerles morder el freno” (Bastien 1959:79 citado en Whitten Jr, 1992:43)

En este escenario de movilidad humana se ubica el establecimiento de la sociedad negra en Esmeraldas, pues es en la ruta Panamá-Callao donde el cronista Miguel Cabello Balboa en su *“Verdadera descripción y relación de la provincia y tierra de las Esmeraldas, contenida desde el Cabo Pasao hasta la Bahía de Buenventura”*, da el siguiente testimonio sobre el naufragio de un barco procedente de Panamá con destino al Perú, frente a la costa de Esmeraldas, en el año de 1553:

*“...pasado treinta días de navegación, pudo hallarse doblado el cabo de San Francisco, en una ensenada que se hace en aquella parte que llamamos el Portete; Tomaron tierra en aquel lugar los marineros y saltando a ella para descansar...sacaron consigo a tierra diez y siete negros y seis negras... para que los ayudara a buscar algo que comer ... dejando el barco sobre un cable. Mientras ellos en tierra, se levantó un viento y marea que le hizo venir a dar en los arrecifes de aquellas costas, los que, en el ya quebrado barco habían venido, pusieron su cuidado en escapar si pudiese, algo de lo mucho que tenían... Y visto no poder redimir la ropa, procuraron dar cobro a sus vidas... queriéndolo poner en efecto procuraron juntar a los negros los cuales y las negras se habían metido el monte adentro, sin propósito ninguno de volver a servidumbre”* (Rueda Novoa, 2001:23).

El grupo de hombres y mujeres africanos referidos en la crónica, marcaría el primer contacto entre la gente negra y amerindia en lo que hoy es el territorio de la provincia de Esmeraldas.

### **2.2.2 Consolidación del pueblo Zambo y Negro.**

Según investigadores de los momentos iniciales de contacto entre africanos y amerindios en el contexto de la esclavitud, revelaron diferencias, según el lugar y el contexto en el que se hayan dado. Sin embargo, existen dos rasgos transversales en estos encuentros: por un lado una presencia indígena previa, concedora de la presión destructiva del sistema colonial implantado por Europa sobre sus poblaciones y por el otro, el hecho de que a pesar de que el comercio esclavista fue ciertamente brutal y deshumanizante, los hombres y mujeres del África secuestrados por los mercaderes negreros no perdían su cultura<sup>27</sup> (Ibarra, 2007).

---

<sup>27</sup> Según la historiadora Eugenia Ibarra, los conceptos de aculturación y transculturación no resultan suficientes para comprender los procesos de cruces y traslapes sucedidos durante la esclavitud. Para ella la re-creación, la transmisión y la complementariedad cultural resultan enfoques más plausibles, ya que aún en procesos compulsivos y violentos como lo fue el mercado de personas negras, ningún grupo humano *pierde* su cultura (Ibarra Eugenia, 2007:106).

Es por ello que en Esmeraldas, al igual que en el resto de lugares en que estos encuentros se dieron, el zambaje marca el hito de un mestizaje afro/indígena, que en este caso en particular, se definió por la significativa presencia indígena que permitió la existencia y proliferación demográfica de los zambos y por la condición de cimarronaje de quienes llegaron a estos lugares.

Según revela la misma crónica de Cabello Balboa, el grupo negro que arribó de aquel naufragio portaba armas<sup>28</sup>, lo que devino en una situación ventajosa para ellos desde el primer contacto con los pueblos indígenas de la zona, que como se expuso en párrafos anteriores, mantenían fuertes contiendas entre sí a la llegada de este nuevo grupo humano<sup>29</sup>. Esta misma fuente histórica sitúa el desembarco del grupo negro en 1553 en un área fronteriza entre dos etnias: los niguas y los campaces. Cabello Balboa establece el primer encuentro con la población aborígen en el asentamiento nigua llamado Pidi;

*“Los negros juntos y armados lo mejor que pudieron, con las armas que del barco sacaron, se entraron a la tierra adentro, olvidando el peligro con la mucha hambre, y fueron a dar a una población, en aquella parte que llaman Pidi. Los barbaros deella espantados de ver una escuadra de tan nueva gente, huyeron con la más nueva priesa que les fue posible y desampararon sus ranchos y aún mas sus hijos y mujeres, y los negros que se apoderaron de todo, en especial de las comidas, que era lo que por entonces hacía más a su proposito. Visto por los indios que se detenian en sus casas, mas de lo que ellos pensaban, ni quisieron apellidar en sus convecinos, y juntos los mas...dieron de improviso sobre los negros y ellos, peleando por la comida y la vida, hicieronle tambien, que se defendieron y ofendieron a los indios, y viendo estos, que con los negros no podían ganar nada, que les tenían allí sus mujeres e hijos, y que estaban muy de asiento, trataron pases con ellos...”* (Rueda, 2001:44)

Los niguas, frente a la ocupación de su territorio iniciaron relaciones tensas y conflictivas con los negros, lo cual era una manifestación habitual de las etnias de la región frente a las incursiones de otros grupos ( Rueda, 2001:44). La presencia indígena se transformó en un factor crucial para la expansión demográfica del acervo africano,

---

<sup>28</sup> Para Eugenia Ibarra, antropóloga e historiadora costarricense, este rasgo particulariza fuertemente el contacto afro/indígena en Esmeraldas, ya que se descartaría entonces la posibilidad de un encuentro inicial en complementariedad cultural como la que sí fue posible en el Cabo Gracias a Dios en la Mosquitia nicaragüense (Ibarra, 2007:107).

<sup>29</sup> Aunque no se conoce con exactitud las causas de los enfrentamientos entre las etnias aborígenes, se presume que los motivos principales fueron la expansión territorial (Rueda, 2001), lo que resulta plausible si se toma en cuenta que el difícil acceso y las condiciones medioambientales convertían a estos territorios en lugares seguros para huir del largo brazo de la imposición colonial.

lograda a través de las uniones interétnicas que dieron como fruto la presencia de grupos zambos.

Estas uniones, se iniciaron en medio de tensiones, fueron resultado también de negociaciones y estrategias sociopolíticas que forzaron y contribuyeron a nuevas alianzas basadas en las relaciones de parentesco y la estructuración de un liderazgo, en el que se reconoce una lectura común tanto entre afrodescendientes y amerindios, del poder asentado en la magia. Antón “el gran hechicero” fue reconocido como líder por los negros y no se descarta que una de las razones que tuvieron los niguas para establecer alianzas haya sido esta conexión reconocida como poderosa también entre los pueblos aborígenes de esta zona.

Tras el sometimiento de los niguas, los negros incursionaron sobre los campaces, muriendo seis hombres, lo que redujo su número. Se afirma que los niguas intentaron aprovechar esta derrota para liberarse de los negros pero que estos restablecieron su supremacía sirviéndose de crueles castigos. El mote de terror que adquirieron los negros fue utilizado como una táctica para asegurar su expansión. No cabe duda que el liderazgo de Antón y el resultado de contiendas interétnicas favorables al grupo negro, hizo que tuvieran una presencia significativa en la zona, reconociendo en las crónicas que Antón “*tenia tiraniçada aquella tierra y gobernación*” (Rueda, 2001:46-48).

Aunque las condiciones de beligerancia reportadas por los cronistas españoles como una de las características más importantes del lugar, cabe la posibilidad de que este rasgo haya sido sobredimensionado, ocultando otros aspectos importantes. En la relación de Martín Carranza de 1568, por ejemplo, se menciona que:

*“... hay un pueblo grande que se llama Ciscala, que tiene paz con todas las demás provincias y aquel pueblo es seguro a todos, y allí se hacen ferias y mercados, y los Tacama traen oro y esmeraldas a vender, y los Campaces y Piche llevan sal y pescado y los Beliquíama llevan ropa y algodón y hacen allí sus mercados”.*

De este modo se indica que por aquellos tiempos, los misioneros mercedarios lograron fundar tres pueblos: el de Nuestra Señora de Guadalupe, en el distrito de los Lachas; el Pueblo Nuevo del Espíritu Santo, también en territorio Cayapa y San Juan de Letran en los confines de la doctrina de Lita. En el libro de bautismo dejado por Fray Gaspar de Torres se encuentran registrados mil ochocientos indios con los nombres de

las diversas localidades y sus etnias, lo que demuestra que en su mayoría estos pueblos se hallaban emparentados cultural y lingüísticamente.

Por la misma fuente también se conoce que la organización política de los cayapas estaba conformada por un cacique principal y una serie de caciques secundarios, que en el libro de bautismo constan como jefes de ayllus. Estos caciques estaban encargados de controlar la producción de los pequeños grupos familiares dispersos por la selva, e instalados en las orillas de los ríos. Entre ellos se anota a Juan Yahantino y Diego Zami del sector de Aguatene y a Gaspar Uña Atapa de la zona de Singobucho (Rueda, 2001).

Esto adquiere relevancia en esta semblanza histórica, ya que siguiendo la crónica de Cabello Balboa, notamos que los cayapas llegaron hasta la zona de Pusuunto o Singobucho en 1587, presionados por una nueva campaña de expansión territorial negra<sup>30</sup>. Por lo que tales cuestiones nos permiten inferir la vigencia de relaciones sociopolíticas de relevancia entre los pueblos indígenas adscritos a los diversos cacicazgos todavía subsistentes en la Colonia temprana.

Posiblemente la comprensión por parte de los negros de la compleja configuración del mundo indígena, hizo inminente el relevo del poder de Antón, el hechicero, para que una figura más acorde y hábil en las estrategias políticas tomara el poder. Alonso Illescas, quien comandara la excursión contra los cayapas mencionada anteriormente, fue ese nuevo líder.

Con respecto a Illescas, la crónica de Balboa enuncia que aunque se trataba de un hombre joven, empezó a ganar respeto entre su gente y que originalmente nació en Cabo Verde, siendo llevado a Sevilla a la edad de ocho a diez años. Allí sirvió y se crió en casa de un español del mismo nombre y por tanto conocía la lengua y costumbres del amo. Su condición de ladino fue resaltada por Balboa, quien lo encuentra distinto al resto del grupo de africanos náufragos, clasificados como bozales y probablemente provenientes de Guinea (Rueda, 2001).

Según narra Balboa, el negro Illescas trabó amistad con los indios niguas. Poseedor de un bueno olfato político y de la habilidad del aprendizaje de más de una lengua, vio y aprovechó la importancia de conocer el idioma vernáculo, poniendo a su

---

<sup>30</sup> Como hemos dejado establecido en párrafos anteriores, estas excursiones guerreras eran temidas en la región por el saldo sangriento que dejaban y por que casi siempre los grupos negros resultaban victoriosos. Sin embargo, los Cayapas lograron evitar su derrota total gracias a la ayuda del cacique Gualapiango y trescientos indios de Lita, quienes les ayudaron a reinstalarse en la mencionada zona de Singobucho (Rueda, 2001: 51 y ss).

favor distintas situaciones siempre con la visión de consolidar el asentamiento poblacional ya iniciado y no volver jamás a sufrir la condición de esclavitud. Por lo que mencionan las fuentes, se puede constatar que Illescas empezó a ganar fama y poder en toda la región. Su estrategia fue política pero también guerrera<sup>31</sup>.

Una vez, el cacique Chilianduli, de quien se dice que adquirió mucho poder en la zona de San Mateo, invitó a Illescas a un convite con fines de alianza. El líder negro aceptó con agrado pero también con astucia ya que al llegar sus anfitriones al estado de ebriedad, él y sus hombres exterminaron a por lo menos 500 de los indígenas de aquel lugar (Cabello Balboa en Rueda, 2001:50). Illescas tenía claro su objetivo: si no conseguía poder y territorios suficientes, la gente negra se extinguiría o quedaría supeditada a su condición de cimarronaje con el peligro siempre latente de ser atrapada y encadenada de nuevo.

Para la década de 1590 el grupo de africanos negros que se asentó tras el naufragio de 1553, se consolidaba ya como un pueblo, demográficamente reforzado por el zambaje y consolidado territorial y políticamente por las victorias de Illescas.

En ese contexto, se produjo una nueva incursión de negros liberados por Andrés Mangache y un indígena de Nicaragua. Según Balboa, este nuevo grupo también habría “hurtado” su libertad, aprovechando que el barco en el que viajaban de Nicaragua a San Mateo atracó en esta bahía.

Al llegar, sus estrategias de expansión se asemejaron a las del grupo de Antón e Illescas y siguiendo el hilo de la crónica, se sabe que Andrés Mangache tuvo dos hijos: Francisco Arobe y Juan Mangache. Para el año de 1600, Arobe ya había extendido su conquista hasta los enclaves más meridionales del grupo Cayapa, convirtiéndose, al igual que Alonso Illescas (hijo), en el principal de varias parcialidades que ocupaban diversas áreas geográficas (Rueda, 2001:50-51).

Aunque se sabe que la expansión negra abarcó un amplio territorio hacia el sur y noroccidente del Ecuador, se desconoce con exactitud la delimitación de lo conquistado por Illescas y lo que dominó Arobe. Lo que sí es certero, es que para la existencia negra fue necesario el zambaje y a través de él, el aprendizaje de los modos de subsistencia adecuados al lugar, conocimientos que ya poseían los grupos indígenas.

---

<sup>31</sup> Como notamos, el parentesco fue una de las principales plataformas de alianza en el mundo indígena, por lo que hubo caciques que quisieron trabar relaciones de paz y amistad con la gente negra.

Antonio de Morga, en la descripción sobre la provincia de Esmeraldas de 1620, relató que los diversos grupos aborígenes que él observó, tenían prácticas económicas similares como “la rosa, siembra del maíz, caza, pesquerías y recolección de frutos de la tierra”. Aunque los cronistas no profundizaron acerca de los métodos de intercambio, se colige que esta región pudo haber tenido conexiones con las rutas de comercio practicadas por los yumbos, quienes según Frank Salomon, estuvieron vinculados con comunidades serranas, conformando cadenas de intercambio y comercio que abarcaban varias zonas ecológicas, desde los páramos hasta la selva pluvial (Rueda, 2001).

La manera en que se construye el proyecto zambo en la provincia de Esmeraldas, acogió entonces todas las posibilidades, tanto ecológicas, como económicas y culturales ya existentes, con la finalidad de consolidar una presencia, que no solamente resultó trascendente, sino hegemónica. Esta condición de hegemonía del grupo negro fue fruto de una expansión territorial exitosa pero también de la aplicación de unas estrategias políticas que les permitieron dominar a varios grupos indígenas, a la vez que no perdían de vista que finalmente era en las esferas de negociación con el régimen colonial español, donde se encontraba la realización de su más preciado proyecto de vida: alcanzar la condición de personas libres.

### **2.2.3 Relaciones socio-políticas con el Estado colonial**

Para visualizar con mayor precisión la importancia del objetivo de los grupos negros y zambos, es necesario formular que la esclavitud no fue un fenómeno homogéneo, sino que afectó a la población africana de manera diferencial. Como lo observa Paloma Fernández Rasines, los hombres y mujeres extirpados del África para el comercio esclavista accedieron a modelos de trato y oficios distintos, marcados por las políticas de parentesco que impuso el régimen colonial (Fernández, s/f). Estas últimas tuvieron como eje central, la regulación de los vientres no blancos y la intención de impedir mezclas interracial<sup>32</sup>.

Rocío Rueda menciona que todas las tentativas de colonizar la provincia de Esmeraldas comenzaban con la propuesta de un plan vial. En el siglo XVI la idea de trazar un camino desde Quito hasta la Costa Pacífica fue una de las preocupaciones

---

<sup>32</sup> Si tomamos en cuenta que las alianzas de parentesco entre personas negras e indígenas fueron la base para la consolidación de un poblado zambo dispuesto a obtener su libertad y autonomía, encontramos que este proyecto tuvo desde su inicio una plataforma de prácticas de resistencia sobre la cual Alonso Illescas iba a negociar con el poder colonial.

tempranas de la Audiencia de Quito y el motivo de intentos de penetración en la región con la expectativa de poner en práctica el sistema de encomienda, forma de articulación de la sociedad aborígen al régimen colonial (Rueda, 2001:53). En este sentido, se tiene noticias de que en aquel siglo el pueblo cayapa se redujo pacíficamente.

Tras el avance del grupo zambo comandado por Illescas que mencionamos anteriormente, los cayapas se instalaron en Singobucho, hasta donde llegó el sacerdote mercedario Fray Gaspar Torres, guiado por don Alonso Gualapingo, cacique principal de Lita, a quien se le había ofrecido el título de Gobernador de los pueblos que “redujese y poblase”. Para el año de 1597, Fray Gaspar Torres da cuenta con respecto a los Cayapas que *“estos fueron los primeros pueblos atraídos pacíficamente a ser cristianos y a rendir obediencia al Rey, sin que hubiese derramado una gota de sangre ni se hubiese hecho agravio a nadie...”*<sup>33</sup>(Carrasco, 1988: 19).

Aunque la información resulte escueta, se observa que otros pueblos como los malabas, no fueron reducidos pacíficamente y en general la empresa colonial resultaba harto dificultosa debido a las condiciones del medio ambiente. Sin embargo, es posible inferir que los pueblos indígenas adoptaron estrategias de supervivencia y negociación en el contexto de la experiencia que habían adquirido en sus tratos con el régimen colonial.

La presencia de la gente negra en este escenario habría resultado una dificultad más para sortear. En el caso de los cayapas, tras su desplazamiento a Singobucho, decidieron evitar nuevos derramamientos de sangre, aceptando la presencia del sistema colonial a través de su largo brazo religioso e iniciando una etapa de consolidación, que privilegió el bajo perfil a favor de un desarrollo demográfico y cultural de características intraétnicas y expansión territorial moderada.

En evidente contraste con tal estrategia, se encuentra la maniobra del pueblo zambo para quienes las incursiones españolas ponían en peligro su libertad, ya que a los ojos del poder colonial, su condición de cimarrones y no de libertos, los exponía a ser cooptados otra vez por las garras de la esclavitud.

En dicho periodo en que las vías marítimas eran las rutas privilegiadas de enlace entre los continentes, los naufragios no eran desconocidos. Con la finalidad de

---

<sup>33</sup>“Para el último cuarto del siglo XVI y en el primero del siglo XVII se dan las expediciones misioneras emprendidas por la Orden de Nuestra Señora de la Merced, con el fin de pacificar y cristianizar a los indígenas de la región... Los esfuerzos de los misioneros mercedarios se concentraron en las zonas Cayapa, Malaba y la de los Yumbos, mientras que los jesuitas se encargaron de catequizar a los Colorados y posiblemente también a los Sigchos” (Rueda, 2001:54).



demostrar su interés por entablar relaciones con la sociedad blanca, la gente negra optó por la estrategia de auxiliar y proveer de lo necesario a los náufragos que llegaban a la costa esmeraldeña.

La historia menciona que a través de uno de aquellos, llamado Jhoan de Reina, el sector negro transmitió una propuesta a la Audiencia, que básicamente consistía en el ofrecimiento de reducción del pueblo negro a la Corona a través de sus servicios y trabajo en esta difícil zona, a cambio del reconocimiento de su libertad.

La habilidad política de Illescas y su conocimiento de las costumbres y cosmovisión de los blancos, se manifestó en el uso del elemento religioso, al dejar en claro el reconocimiento de “*el temor que tenía al castigo, debido a sus culpas y delitos*” (Martín de Carranza citado en Rueda, 2001:57) o al permitir que sus hijos sean bautizados por Fray Escobar, otro náufrago a quien prestó ayuda. Para enfatizar en sus rasgos piadosos, el resto del pueblo de Illescas empezó también a bautizar a sus hijos por cuenta propia, como un recurso necesario para su salvación (Rueda, 2001:55).

Estas prácticas de contacto con los blancos enfatizaban en la pacífica intención de tales encuentros, tomando en cuenta que la penetración de la sociedad blanca en Esmeraldas se resumía en expediciones de orden militar, misional y económico-comercial.

Va a ser en el contexto de una expedición de tipo militar que Alonso Illescas y el grupo negro establecen el primer contacto con la sociedad blanca en 1568. La Audiencia de Quito, en atención a la propuesta de Illescas envía al Corregidor de Guayaquil, capitán Andrés Contero, cuya intención, lejos de acoger los intereses de la sociedad zamba, fue la de poner en prisión a Illescas y su familia, en un intento por suprimir el liderazgo negro.

En esta situación compleja, el líder negro recibe ayuda de Gonzalo de Avila, un soldado que acompañó a Contero y que según lo que registra la crónica de Balboa trabó amistad con Alonso y tomó como mujer a una zamba hija suya, Para aquel tiempo, Alonso contaba con cuatro hijos de ascendencia afro-indígena: Enrique, Sebastián, una hija llamada Justa casada con un esclavo de Andrés Contero<sup>34</sup> y María, que al unirse a Gonzalo de Avila ratifica la vigencia del mestizaje triétnico en Esmeraldas (indio-negro-blanco).

---

<sup>34</sup> En su estudio doctoral planteado desde el enfoque de género, Paloma Fernández Rasines destaca que en el caso de Justa, su linaje, que vendría a ser la hija del cimarrón que fuera a ser nombrado gobernador de la provincia de Esmeraldas, no le sirvió para librarse de la esclavitud. La raza y el género prevalecieron aquí ante la fuerza del linaje adquirido (Fernández, n/d:77).

En estas circunstancias, Illescas pide a Avila su libertad, quien se la concede, huyendo con él para reestablecer la dirigencia y poder de Alonso en tierras esmeraldeñas (Rueda, 2001).

Luego de estos sucesos, en 1577, el presbítero Miguel Cabello Balboa, arribó a Esmeraldas, como parte del proyecto de pacificación de estas tierras. Fue él, quien tras entablar diálogo con Alonso Illescas y pactar con este último que la población bajo su mando habría de acogerse a las reglas sacramentales del matrimonio, confesión y bautismo, entregó al líder negro las provisiones reales concedidas por el Rey a través de las autoridades de la Audiencia, adjudicándole tanto a él como a su familia, el perdón e indulto por su condición de cimarronaje y el nombramiento de Gobernador de todas aquellas tierras.

El interés de la Audiencia al conceder estas provisiones superaba, por supuesto los fines espirituales, ya que lo que se buscaba era facilitar la reducción de la provincia para iniciar la apertura de la vía que al llegar al mar, permitiría la fluidez comercial entre Quito y Panamá.

La aspiración de los Illescas en cambio, consistía en obtener el reconocimiento de la sociedad blanca de la legitimidad de su mando, así como conseguir la libertad y el reconocimiento de los pobladores negros y zambos como vasallos del Rey, exentos del pago del tributo; expectativa lograda y ratificada por medio de dos estrategias: el coparentesco a través de compadrazgos establecidos con miembros de la sociedad blanca y otro más político y oficializado con la visita de Alonso Sebastián Illescas, hijo del primer Gobernador de la provincia, a la Audiencia de Quito.

Según la descripción de Rafael Savoia, para 1600 se advierte que hubo al menos dos grupos autónomos de comunidades de origen africano. El primero, liderado por los descendientes de Illescas y el segundo, a cargo de Francisco de Arobe, quien también visitó la Audiencia, recibiendo el nombramiento de Gobernador de Esmeraldas, tras la muerte de Alonso Illescas<sup>35</sup>.

A pesar de que las autoridades coloniales aspiraban lograr facilidad para sus planes de vialidad, accediendo a la mano de obra tanto indígena como zamba que podía ser proporcionada a través de las Gobernaciones, la sujeción de los pobladores de

---

<sup>35</sup> El hecho de que Arobe hubiera obtenido este nombramiento, no implicaba una división absoluta al interior del pueblo zambo, ya que desde la llegada de Juan Mangache, los Illescas habían procurado entablar alianzas de parentesco que les permitiera coaligar su poder a favor de la presencia hegemónica de los zambos sobre los territorios obtenidos (Rueda, 2001:77 y ss.; Fernández, n/d: 77 y ss.)

Esmeraldas no llegó a cristalizarse a niveles profundos, sino que tanto indígenas como zambos desarrollaron estrategias para mantener su autonomía.

Es así que los indígenas cayapas consiguieron a través de una Real Cédula la exoneración del tributo y la repartición y derecho de sucesión de sus tierras -potestad que defendieron sirviéndose de la sujeción a la fe católica y del conocimiento de las instituciones coloniales- ante las cuales interpusieron quejas para protegerse del agresivo avance de grupos negros e indígenas sobre sus territorios.

Por su parte, la población zamba, reforzada por grupos de negros cimarrones que se emancipaban de la esclavitud en las minas de Barbacoas, acentuaron sus campañas de expansión territorial y consolidaron su hegemonía tanto demográfica como sociopolítica, no solamente por los logros conseguidos con respecto a su libertad y autonomía, sino porque los líderes zambos se cuidaron bien de mantener un sistema de parentesco basado en la poliginia<sup>36</sup>, lo que les permitió ser la agrupación poblacional más representativa de la provincia de Esmeraldas (Rueda, 2001: 48 y ss.).

A pesar de ello, el liderazgo zambo no fue respetado por las autoridades coloniales. Para Max Hering, el factor de la racialización, implica diferenciación, segregación y tergiversación de la otredad. Como variable histórica, la raza influyó tanto en las categorías ideológicas de la España colonial, como en la organización administrativa del estado (Hering, 2007).

De aquí que la consideración, valorización y respeto hacia los Gobernadores zambos de Esmeraldas nunca llegaron a cristalizarse. Al contrario, los cronistas enfatizaron en el "*poco caso que se hacía*" de esas autoridades, revelando que el único interés para su reconocimiento se asociaba a la concreción del plan vial tan acariciado por la sociedad blanca.

Para mediados del siglo XVII se volvió urgente establecer una ruta a la costa, por lo que simultáneamente se desplegaron dos caminos. En función de estas rutas, se conforman dos gobiernos: el de Esmeraldas y el de Caráquez, hecho con el que la Audiencia desarticuló el liderazgo zambo, una vez que dejó fuera de la gobernación de Esmeraldas el asentamiento de los Illescas.

Ante el desconocimiento de sus derechos adquiridos, la respuesta de la sociedad negra consistió en el paulatino abandono de los pueblos y el desplazamiento a los

---

<sup>36</sup> De hecho, Fernández Rasines enfatiza en el desprecio de Balboa hacia el sistema poligínico con que Illescas desarrolló su liderazgo en Esmeraldas. La política del matrimonio monógamo no entró a ser normativa en la práctica de la gente negra de aquella zona (Fernández, n/d: 85).

esteros, manteniendo débiles lazos con el estado blanco y surtiéndoles solo esporádicamente del trabajo necesario para su proyecto vial (Rueda, 2001: 78 y ss).

En el siglo XVIII las garantías para la vigencia de una sociedad negra como sociedad libre, decrecen todavía más. El proyecto vial, que para esa época empieza a ser conducido por el Gobernador de Esmeraldas, Pedro Vicente Maldonado, trata de imponerse por medio de métodos compulsivos, como son las movilizaciones forzadas de la población, el trabajo gratuito y la suspensión del tráfico indígena por los caminos tradicionales.

Por aquel entonces, tanto los cayapas -el único grupo indígena que se reporta como existente en la zona<sup>37</sup>- como los zambos y negros cimarrones que pueblan el norte de la provincia de Esmeraldas, se replegaron definitivamente hacia las zonas fluviales y densamente boscosas. En los sitios aledaños a los ríos, tanto la gente negra como la cayapa, continuaron cultivando los platanales, algodón y diversas frutas, complementando su dieta con actividades como la caza y la pesca.

En cuanto al comercio, intercambiaban productos como la pita floja, pescado, ganado, cacao y cecina de cerdo que abundaba en las montañas. Cada grupo humano -cayapas, negros y zambo esmeraldeños - desde su propia construcción de espacio y noción territorial, optaron por mantener sus costumbres, ideando nuevas estrategias en defensa de su cultura (Carrasco, 1988; Rueda, 2001).

#### **2.2.4 Relaciones socio-políticas con el Estado republicano**

Durante el último tercio del siglo XVIII, la esclavitud en la Real Audiencia de Quito estaba repartida principalmente entre los trapiches de caña de los valles internadinos, las minas de Barbacoas, las haciendas y obrajes en Imbabura; y en el servicio doméstico y el trabajo artesanal en Quito y Guayaquil. En tales circunstancias, si bien en Esmeraldas existieron formas de esclavismo asociadas a la explotación minera de la Nueva Granada<sup>38</sup>, éstas se desarrollaron de manera “sui generis”, siendo

---

<sup>37</sup> Con respecto a los demás grupos indígenas, no se tienen datos exactos de su desaparición. Sin embargo se infiere que la expansión de la gente negra y las guerras interétnicas contribuyeron tanto a su desplazamiento como a su extinción. En este sentido, las estrategias de supervivencia del grupo Cayapa, basadas en la preferencia por las uniones intraétnicas, la evasión de conflictos directos con los grupos zambos y negros y su hábil manejo de las instituciones coloniales, resultaron exitosas.

<sup>38</sup> “A fines del período colonial un gran número de negros libres había evolucionado en el área minera de Nueva Granada. El elemento libre estaba compuesto principalmente de negros quienes habían logrado comprar su libertad, por fugados y por mulatos... y por unos pocos individuos que habían sido liberados por dueños compasivos. Casi invariablemente los libres continuaban como mineros, usualmente trabajando como lavadores de oro independientes, o como trabajadores libres en las minas de los españoles; algunos habían comprado un pequeño placer aurífero y uno o dos esclavos... cuando la

más frecuentes los actos de cimarronismo, antes que el control directo de algún propietario.

Esta particularidad de la zona norte, implicó que el pueblo negro se dedicara a fomentar su propio sistema de vida informal y aunque no se volviera a conocer un auge sociopolítico de las características que tuvo el régimen implantado por los Illescas y Mangaches, en cambio sí se mantuvieron formas de organización sociopolítica propias, como la existente en 1790, compuesta por un cabildo de mulatos, conformado a su vez por dos alcaldes, dos regidores, dos alguaciles y un procurador (Fernández, n/d: 118; Rueda, 2001).

La condición de autonomía negra y zamboesmeraldeña acaecida en el contexto de un hábitat remoto y de difícil acceso, hizo que la abolición de la esclavitud, - decretada en 1852 por el gobierno del General José María Urvina-, no obtuviera la misma dimensión que tuvo para quienes vivían en esclavitud en el resto de lo que desde 1830 pasó a ser territorio de la República del Ecuador.

Durante el siglo XIX, en la actual provincia de Esmeraldas, además de la actividad propiamente agrícola, la población campesina se dedicaba a la recolección de caucho y tagua, productos comercializados por compañías inglesas, a las cuales se les entregó 200.000 cuerdas de terreno ubicados en el Pailón y Atacames, creándose la “Compañía Inglesa de Terrenos Ecuatorianos Limitada”, una casa de negociantes que implantó un monopolio en el cual los vecinos de la comarca quedaron reducidos a colonos de los arrendadores.

Por esa misma época ocurrió una paradoja y fue que, si bien se reconocía la libertad de las personas negras esclavizadas, también se categorizó a las vastas tierras esmeraldeñas, como “tierras baldías”, invisibilizándose así los derechos ancestrales de los pueblos indígenas y afrodescendientes que habitaban el lugar desde siglos anteriores a la conformación de la República del Ecuador (Quintero y Silva, 1991: 78).

Tras el desmembramiento de la Gran Colombia, las naciones emergentes tuvieron ante sí la problemática de la existencia de una población indígena y afrodescendiente, cuya presencia causaba serias dificultades a la visión idealizada de una raza homogénea y blanqueada, a partir de la cual figurar un destino basado en los

---

emancipación general de los esclavos tuvo lugar en 1851, un precedente ocupacional de tan larga duración se había establecido y la mayoría de los esclavos liberados continuaron trabajando como mineros, formando la base de trabajo de la presente industria en las tierras bajas al Occidente de Colombia” (West 1952:89 citado en Whitten Jr, 1992: 52)

principios de la Libertad, Igualdad y Fraternidad promovidos por la Revolución francesa. La construcción de la estabilidad política en las nuevas repúblicas, arrastraba todavía los principios de racialización colonial, que sostenían como precondition de todo progreso, la ideología de la pureza racial.

Ante el incremento indiscutible del mestizaje, se optó por inventar una ciudadanía que no provendría de la mezcla del indígena empobrecido o del negro esclavizado, sino de la unión del blanco y triunfante conquistador con el indígena de noble linaje y heroico pasado.

El resultado fue la marginación de la diversidad indígena ante las representaciones del Estado y la invisibilización del aporte del acervo cultural negro. La declaratoria de “terreno baldío” en lugares extensamente poblados, selló la incorporación de estos últimos simplemente como mano de obra y bajo un estilo de explotación que todavía no difería del modelo colonial (Quintero y Silva, 1991; Díaz, 2007).

En estas circunstancias, la población afrodescendiente y amerindia del norte de Esmeraldas, siguió optando por la economía de subsistencia y la autonomía sociopolítica para desarrollar sus respectivos proyectos de sociedad. En tal plexo, se ubica que la población cayapa durante el siglo XIX, mantenía una organización sociopolítica propia, con autoridades tradicionales reconocidas y una lengua privativa de su cultura.

Para la primera década del siglo XX, el investigador S.A Barrett da cuenta de la existencia de al menos tres poblados principales: Punta de Venado, Zapallo Grande y San Miguel de los Cayapas. Así mismo informó acerca de la vestimenta, vivienda, economía, política, transporte y demás rasgos materiales de la etnia que a partir de 1978 toma la adscripción identitaria de chachi.

El estudio de Barrett tiene la virtud de proporcionar un inventario completo de los rasgos culturales diacríticos que el encontró en este pueblo, por ejemplo: la existencia de al menos 34 modelos de atavíos de pintura ornamental para canoas, 35 diseños para acicalar vasijas, 12 modelos de ollas de barro, una docena de técnicas de cestería, 45 modelos de tejidos de figuras zoomorfas y antropomorfas para adornar la vestimenta, al menos 80 modelos de pinturas faciales, 13 de pinturas para los brazos y 14 para las piernas. Además describió un modelo de subsistencia basado en el conocimiento de los ríos y el bosque. La población cayapa que Barrett relató se caracterizó también por habitar un modelo de vivienda amplio, construido a base de

elementos propios del hábitat circundante, como la caña para las paredes y pisos y hojas de piquigua para los techos (Barrett, 1994).

La importancia de aquella etnografía tomó fuerza, toda vez que para la década de 1980 la investigadora Eulalia Carrasco encontró cambios importantes, tanto en el estilo de vida como en el contexto general de la vida de ese grupo humano. El pueblo chachi que la investigadora conoció había perdido parte de las costumbres que Barrett observó, principalmente en lo que se refiere a los adornos corporales y vestimenta.

Carrasco advirtió sobre una serie de nuevos fenómenos como la contaminación del agua, la presencia de epidemias consignadas como chocercosis (enfermedad de río que causa daños en la piel y en los ojos) y la leishmaniasis (padecimiento de la piel que causa úlceras y es transmitida por insectos), la llegada de empresas madereras y la explotación de los recursos forestales de la zona y hace énfasis en las consecuencias negativas de estos cambios para la vida de los Chachis (Carrasco, 1988).

Para las décadas de 1970 y 1980, pero esta vez desde una mirada dirigida con profundidad al interior de los pueblos afrodescendientes de Colombia y Ecuador, Norman Whitten Jr. encontró a un pueblo negro enfrentándose a las primeras transformaciones operadas en su mundo a partir del ingreso de la economía de mercado<sup>39</sup>.

El bosque húmedo tropical, sus ríos, montes y todo aquello que estos pueblos han concebido como *su* mundo y *su* territorio, se ha visto presionado por fenómenos contemporáneos, por problemáticas comunes que los colocan a las puertas de un nuevo siglo, cuyas encrucijadas principales mostramos a continuación en el contexto del estudio de dos tipos de relaciones que se entrecruzan: aquellas que existen entre los pueblos chachi y negro y aquellas que estas personas tejen con el hábitat que los circunda.

---

<sup>39</sup> Aunque desde perspectivas y matrices teóricas diferentes, tanto el estudio de Carrasco, como el de Whitten Jr. coinciden en que los cambios operados en este hábitat se estaban dando en un contexto de clara desigualdad social, discriminación, racismo y prácticas de exclusión (Carrasco, 1998; Whitten Jr., 1992).

### CAPITULO III

#### **Los mundos propios y las bases de las cosmopolíticas Chachi y Negra**

En el embarcadero fluvial de Borbón, el barullo inicia al amanecer (5 a.m) creciendo con la intensidad de una ola y a las siete de la mañana amenaza con tragarse por completo el silencio. Es la hora de la llegada de las canoas de pasajeros que inician su viaje a las tres de la madrugada desde las comunidades lejanas, ubicadas en las riveras de los ríos Onzole y Cayapas. Gente de las comunidades chachi y afro desembarcan solos o acompañados de familiares, hijos y amigos. No faltan quienes traen consigo enormes bultos, maletas, tanques de plástico o algún electrodoméstico que requiera compostura. Una vez que el transporte se ha desocupado, vuelve a cargarse con quienes deseamos arribar a alguno de aquellos poblados<sup>40</sup>. Al no poseer la singular destreza de los habitantes de estos lugares, un hombre me ofrece su mano. Le basta un ligero jalón para llevarme casi en vilo al interior de una canoa estrecha -pero resistente- que al cabo de unos cuarenta minutos está completamente colmada de proa a popa. Y cuando el tejido compuesto por personas y bultos está listo, el viaje comienza.

La meta es el eje territorial conformado por el pueblo negro de Telembí y el chachi de Zapallo Grande, ambos ubicados a cinco horas, río arriba y distantes el uno del otro por escasas dos vueltas de río. Es decir, menos de diez minutos en canoa a motor y veinte minutos bogando en una canoa a canaleta<sup>41</sup>. Mientras el viaje continúa, se observa grupos de mujeres mayoritariamente chachis lavando ropa y a niños y niñas tomando un baño en el río. También se colige a jóvenes que se zambullen para pescar y más de una decena de trampas colocadas a las orillas para atrapar peces o camarones de río. Aunque la deforestación ha dejado sus huellas, las especies arbóreas todavía son muy tupidas a lo largo del recorrido. La presencia del bosque, el río y la humedad no son simples elementos del paisaje. Son el paisaje en sí mismo para quienes damos un primer vistazo y es el lugar, el contexto, el territorio y la vida de quienes habitan en el Chocó biogeográfico del norte de Esmeraldas.

---

<sup>40</sup> Por tratarse de la descripción etnográfica y como parte de esta investigación, en esta parte la voz del relato se asumirá en primera persona, dado que como se ha explicado a lo largo del documento, los capítulos que restan incorporan la vivencia reflexiva de la autora.

<sup>41</sup> Con este nombre se conoce al remo que impulsa la canoa.



El objetivo en este capítulo es exponer de qué manera estas vidas cotidianas ligadas al hábitat son también vidas políticas, partiendo de la presunción que tanto los afroecuatorianos como los chachis han desarrollado núcleos material/metafóricos, cuyo valor esencial los auretiza como elementos *no negociables*. Sirviéndonos de las herramientas teóricas y metodológicas expuestas anteriormente, se propone que estos elementos se configuran como parte de la organización social y del parentesco, a lo largo del ciclo vida/muerte/vida y la manera particular en que son construidas, sostiene un modelo de relaciones estratégicas y *simbióticas*, cuya existencia depende precisamente del conocimiento y re-conocimiento mutuo de las clasificaciones, designaciones y representaciones que cada pueblo reliva como particular, al tiempo que comparte un mismo hábitat con el otro.

### **3.1 El ciclo de la vida que inicia**

#### **3.1.1 Bienvenida a los *Renacientes*<sup>42</sup>**

*“Sí pue, mi hija ya dio a luz hace dos noches. Al principio yo sufríía porque no sabíamos que le iba a pasar a la niña no ve que es primeriza. Tenía miedo de dar a luz. Yo le decía puja mija puja pero ella que lloraba y que me duele mami, me duele. Yo sin saber qué hacer. Si llevarla a Borbón o a donde llevarla. Y yo con miedo le decía a mi mamá parece que la niña nos salió estrecha, no ve que quince años no más tiene. Pero yo le decía dele mija y dele. Pero ella mami ya no puedo más, ya no puedo más. Así que como sea la embarcamos en una canoa para ver si llegamos al Centro de Salud de Zapallo. Y yo bogaba y bogaba con todas mis fuerzas y rogándole a Dios que le dé, que le dé fuerzas para nacer el bebe y bogaba y sudaba y bogaba. Y mi mamá con ella dándole sobijo por aquí, por la barriga, por la madre [útero] y ahí por de pronto que zás el niño salía y se le venía. Con todo me regresé de nuevo bogando a canaleta, ¡imagínese Juanita! como era mi desesperación y tratando de darle fuerza a mi niña. Y mi mamá con ella. Por suerte mi mamá es partera, rezandera. Yo también conozco cosas, sé curar y todo pero mi mamá era la que más ayudaba y yo bogaba como una loca, y dale canaleta y mete palanca y rogando a Dios bendito, a María Santísima, a la Santísima Trinidad que auxilién a mi niña. Pero eso sí Diosito sí me escuchó y apenas mamá vio que salía la cabecita del niño la tomó despacito con la ciencia que tiene ella y primero el un hombrito y luego el otro despacito, despacito para que el cordón no se le enrede más no ve que el niño había estado a punto de asfixiarse. Y así que salió vimos que era un varón y mi mamá le dio unas palmadas y salió lloronzote. ¡Como lloraba ese niño que parece que despertaba a todo el pueblo! Yo dije este niño va a ser cantante con esos pulmonesísimos que tiene. Ja, ja, ja. ¡Ay Juanita! ahora me río pero no sabe como sufrí con mi niña viéndole así.*

---

<sup>42</sup> Así es como los afroecuatorianos de estos lugares llaman a sus descendientes o personas que siguen naciendo en esta zona.

... y ahora usted ve pues le vamos a hacer la fiesta de bienvenida al bebe como es costumbre acá hacer una reunioncita para tomarnos un traguito especial con una botella curada para la ocasión... ahí está mi mami cuidando a su bisnieto. Mírelo de lindo está el morito...(Mujer Negra, 38 años, 2007<sup>43</sup>).

En efecto, sobre una estera en el piso de la estancia de una casa de madera está un bebé de días de nacido. Duerme profundamente junto a su madre, una joven de quince años de edad. La abuela del niño tiene 38 años cumplidos y la bisabuela aún no llega a la edad de sesenta años. Tres generaciones de mujeres preparan una fiesta de bienvenida para el pequeño. La abuela explica que el padre del bebé es un hombre muy joven que habita en un poblado cercano. Su hija se unió a él y convivieron juntos por un tiempo en un poblado del río Onzole. Sin embargo, llegado el embarazo, él no quiso hacerse cargo ni de su mujer ni de su hijo. Por eso, la joven madre regresó hasta su pueblo para concluir su embarazo y alumbrar.

La fiesta de bienvenida del pequeño niño duró tres días y como es la costumbre, estuvo sostenida por quienes visitan al “*naciente*”. A esta celebración acudieron amigos y familiares de la madre del niño y también los tíos paternos que durante los festejos presentaron disculpas a las abuelas del bebé por la actitud de su hermano, expresándoles que si él no se hacía cargo de su hijo, ellos como familiares directos responderían por su sobrino y si era necesario, cualquiera de ellos proporcionaría el apellido para el niño.

Durante la celebración las personas trajeron raya ahumada, pescado, algunas minchillas<sup>44</sup> y se bebió abundante cerveza. Las visitas se entretenían escuchando música en una grabadora que permaneció encendida hasta la noche gracias a un dínamo a gasolina. Tanto el dínamo como el combustible fueron puestos a las órdenes para la ocasión por los parientes maternos del infante festejado.

Aunque la alegría y el jolgorio por la nueva vida son parte de la fiesta y de los dones que se ofrece a los invitados, *casa adentro* es posible encontrar la construcción de aquellos repositorios que dotan de sentido a las políticas de la vida que se celebra: la experta bisabuela toma al hijo de su nieta sobre sus rodillas. Abre los pañales. Junto a ella se encuentra un mate mediano que contiene un agua preparada con las hierbas de la zona que sirven para cicatrizar las heridas.

---

<sup>43</sup> A lo largo de este estudio, se utiliza esta convención para las citas del trabajo de campo, precautelando de esta manera la identidad de las personas del lugar que así lo desearon. Esta convención se flexibiliza en los casos en que las personas optaron por ser citadas con sus nombres verdaderos.

<sup>44</sup> Crustáceos similares al camarón de río pero de menor tamaño.

Gracias a la destreza adquirida al haber criado a siete hijos y cuidado a los niños de decenas de mujeres, la bisabuela remoja un paño limpio en el agua del mate y lava el ombligo del bebé del que todavía cuelga un pequeño trozo del cordón umbilical. A continuación conversa con su hija y con su nieta: *“en estos días ya mismito que acabe la fiesta Carmen me acompaña al monte para recoger las hierbas para la paridora. Hay que hacerle el baño y los sobijos para que se le acomode bien la madre y que no tenga más dolores”* (Mujer Negra, 57 años, 2007).

El baño de montes de la mujer que ha dado a luz se prepara con hierbas fragantes conseguidas al interior del bosque. Estas son colocadas en una gran olla con agua del río, cocinándose despacio, al aire libre en pequeños fogones alimentados por leña. Una vez que la mezcla toma un color verde oscuro se aminora el calor del fogón y se deja que el agua repose, de preferencia a la luz del sol.

La temperatura del agua debe ser tibia y agradable para lavar muy despacio y con un paño a la mujer que ha dado luz. Los hombros, los brazos, la espalda y el vientre. En este último punto se dan masajes especiales o sobijos, como se conocen en la zona, para que el útero y las vísceras de la madre vuelvan a su lugar. El propósito de estos cuidados es transmitir a la madre primeriza los conocimientos que necesita para criar a la criatura, librándolo de los peligros que pudieran acecharle.

*“Lo primero es tener cuidado con la bruja que a mí ya me arrebató un niño. El hermanito de ella mismo, el hermanito menor. Era un niño hermoso, bien especial. Aprendió a caminar del viaje [muy rápido] y a la edad de un añito empezó a hablar. Él hablaba cosas de hombre viejo que yo le oía y me estremecía. Ya desde que habló a mí se me puso que la bruja podía venir y dormía con el bebe todo el tiempo. No le desamparaba. Pero igual cuando bajaba al río a lavar la vajilla o a traer agua, ya encontraba al niño fuera del mosquitero y pegando gritos. Yo decía como mijito se salió si yo le dejé bien arreglado el mosquitero. Y ahí estaba el mosquitero igualito y el bebe fuera. Me dijeron que ponga una tijera en cruz en la cama donde dormíamos. Y yo hice así pero no hubo forma. Al poco de eso el bebe empezó a enfermar, a darle ahogo, fiebre. Le dimos tempra, le llevamos al doctor pero no le detectaban que era. Antes de hacerle los exámenes ya tocó darle la chigualada y enterrar a mi niño. Ay Juanita, yo extraño tanto a veces a ese niño”...* (Mujer Negra, 38 años, 2007).

Los niños con virtud son aquellos infantes que a muy tierna edad demuestran una inteligencia inusual<sup>45</sup> o que nacen con señales en el cuerpo como labio leporino o una mancha en forma de cruz cerca del paladar. También se habla acerca de pequeñas

---

<sup>45</sup> Para profundizar en el tema desde la óptica de las creencias tradicionales, ver a María Escobar Konantz, en “La Frontera Imprecisa”, 1990.

manchas en forma de estrella en una de las córneas. Cualquiera de estas señales alerta a la madre de que se trata de un niño que porta un poder o conocimiento especial de tipo ancestral. La bruja, un espíritu tutelar de estos saberes es quien impide que estos niños crezcan y se desarrollen. Su presencia es temida por las madres ya que la visita de la bruja puede provocar la muerte de sus hijos o dejarles con daños irreversibles como trastornos en el habla y psicomotrices.

El acto de *dar a luz* -inevitablemente doloroso- da paso al ritual celebrativo de la bienvenida del pequeño; a los cuidados de las mujeres transmitidos de una generación a otra a través del conocimiento de la herbolaria al servicio del bienestar de quienes son madres; a la presencia del peligro específico de la bruja durante los dos primeros años de vida de un infante. Estos tres hitos emergieron al momento de realizar la investigación como ensambles claves para comprender la presencia de lo que Bruno Latour define como *técnicas mediadoras* (Latour, 2001: 209 y ss.). Entendidas como el conjunto de acciones que tienen como principal propiedad el involucramiento de entidades asociadas, que comparten responsabilidades en torno a los procesos de permanencia y transformación dentro del ciclo vida/muerte/vida.

Estas entidades, pertenecientes al plano del mundo de los humanos y al de los no humanos no se encuentran tajantemente separadas sino que conforman *colectivos*. Siguiendo a Latour, “un colectivo es algo que modifica sus límites indefinidamente como resultado de un proceso de exploración” (Latour, 2001:233), por tanto lo que propongo aquí es que en las comunidades negras del norte de Esmeraldas, el ciclo de la vida que inicia, se encuentra contextualizado por unas relaciones entre colectivos conformados por las madres, las abuelas, las bisabuelas, los infantes, el agua, las hierbas curativas y los espíritus que tutelan los saberes ancestrales.

Dentro del ciclo de la vida/muerte/vida, la etapa de la vida que inicia, está vinculada a repositorios de poder que son claves para la comprensión de la cosmovisión del pueblo afro que habita en la zona noroccidental de la provincia de Esmeraldas. Según lo advertido, estos repositorios serían:

- Los lazos de parentesco y afinidad entre mujeres, a través de los cuales circulan las técnicas y rituales que configuran las políticas de la vida que inicia<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> Cabe anticipar que la presencia de los hombres negros en el ciclo vida/muerte/vida tiene unas particularidades que los asocia al enlace de la vida que retorna, antes que a la vida que inicia, como veremos más adelante.

- La herbolaria conectada directamente al hábitat y a relaciones *colectivas*, en las que las plantas y quienes las buscan, mantienen mediaciones comunicativas<sup>47</sup>.
- Las acciones adoptadas en relación con los seres espirituales, cuya ambigüedad demanda la adquisición de experiencia para entablar un trato adecuado.

La relevancia de estos repositorios radica en su calidad de contenedores de los esquemas pragmáticos y representaciones simbólicas que las personas negras de estos lugares reivindican como *propias*. En este sentido, las políticas de la vida que inicia se encontrarían ligadas en el mundo afro mediante el acto de dar la vida y a las asociaciones metafóricas del poder del agua y el bosque, que primero se presentan como parte intrínseca del parto, después se desplaza hacia las abluciones y baños que ayudarán a la mujer a recuperar sus fuerzas y continúa su ciclo hacia la fertilidad que le presta al bosque, hábitat gigantesco de formas elementales de vida biológica y espiritual.

No se trata en este punto de presentar un inventario de todo aquello que puede y de hecho sostiene estos repositorios (leyendas, seres espirituales, ritos, innumerables saberes) sino de hacer relevante el poder de su presencia y la posibilidad de mostrar a partir de ellos lo que cada grupo humano construye como “la sensación de una esencia interior” (Ellen, 2001:134), que en el caso de los pueblos afro del noroccidente de Esmeraldas, se manifiesta físicamente a través de unas políticas celebrativas de la vida que inicia<sup>48</sup>.

### **3.1.2 Nacer en el mundo chachi**

*“... llamamo mundo chachi a vivir con nuestra regla que llamamo la ley chachi. Los chachi debe mantener su costumbre, su creencia, su matrimonio, su casamiento, y no puede vivir así soltera, soltero porque sino Dios lo va a castigar. Tiene que casar bendecido por el sacerdote y vivir tranquilo con su mujercita... la mujer tiene que respetar a su marido y el marido tiene que respetar a su mujer...” (Gobernador chachi, 2007).*

*“...el mundo chachi es la ley chachi, que nos manda que una debe casarse con quien la ley disponga. Antes no importaba que una fuera muy joven tenía que casar con un viejo si así mandaban. Mi padre fue Uñi (Gobernador) y yo me acuerdo que a él venían para resolver problema y él aplicaba la ley chachi que era mejor castigar con el cepo o con el látigo*

<sup>47</sup> Amplifico este punto en el acápite referido al ciclo de la muerte y la vida que retorna.

<sup>48</sup> Más adelante se retomará esta idea para dar cuenta de cómo la celebración remite no solamente a la formación del esencialismo estratégico entre la gente negra (Spivak, 1992), sino que también coadyuva a la resolución de nódulos conflictivos presentes en el ciclo de la vida/muerte/vida.

MATERNIDAD



Emérito y su madre



Wilmer y su abuela

Fotos: David Jara C, Abril, 2007

*antes que separarse. Separarse era lo peor. La ley chachi es que una mujer no se puede separar del marido, ni bajar de la casa, ni pelear cuando está borracho...*” (Conversatorio mujeres chachis, 2007).

Una de las primeras alusiones escuchadas fue la existencia de un *mundo chachi*. En la mayoría de entrevistas realizadas, así como en la cotidianidad observada, se encontró que ese conjunto de normativas no escritas constituía un horizonte de enorme importancia. También se comprobó que la vinculación de esta normativa con los preceptos del catolicismo que aluden a la monogamia, es un rasgo que ha perdurado en el tiempo, como lo demuestran los datos históricos y los estudios realizados entre el pueblo chachi y su mito cosmogónico principal (Rueda, 2001; Carrasco, 1983; Medina, 1992; Naranjo (ed.al), 1993; Moya Ruth, 2005), recogido por primera vez a principios de la década de 1980 por Eulalia Carrasco.

El propósito no fue realizar un análisis del mito en sí mismo<sup>49</sup>, pero es necesario adjudicar que en tal versión, el mundo fue creado por Dios y un chachi llamado Adán, a partir del agua y de una isla, mientras que la mujer fue creada a partir de una costilla de uno de los hombres chachis creados con barro. A continuación el mito relata que los hijos que engendraba cada una de las parejas primordiales, no podían casarse entre sí porque eran hermanos (Carrasco, 1983).

Al ser una recolección relativamente reciente, no conocemos las transformaciones sufridas por el relato. Sin embargo sus elementos principales, referidos a la monogamia y la prohibición del incesto entre hermanos, entre padres y descendientes hasta por lo menos un cuarto grado de consanguineidad y su evidente sincretismo con el relato judeo- cristiano que aparece en la Biblia, guarda una clara relación con la normativa chachi<sup>50</sup> y con su estratégica decisión de supervivencia intraétnica.

A lo largo del trabajo de campo, se pudo comprobar que esta crucial decisión, mantenida desde que este pueblo se asentó en estos territorios en el siglo XVI, es el núcleo principal que modela lo que los chachis consideran *su propio mundo*.

Nacer en el mundo chachi y ser un chachi es nacer en un territorio con normas. La mayoría de madres chachis procrean todavía a sus hijos e hijas supeditadas al deber de no permanecer solteras, de aceptar a una persona de su misma etnia como esposo y

---

<sup>49</sup> Durante la investigación se tuvo acceso a varios mitos a través de fuentes secundarias que se mencionan con mayor extensión en la Bibliografía.

<sup>50</sup> En el tercer capítulo nos extenderemos en el análisis de la normativa chachi y su aplicación contemporánea.

de soportar el peso del cosmos chachi y su potente estructura civilizatoria, reforzada aún más por la preeminencia de su idioma, el cha`palaá.

En ese contexto, las políticas de la vida que inicia están marcadas por una concepción normativa de legitimidad, la misma que dicta que los hijos que nacen de relaciones adúlteras, incestuosas o interétnicas, no tienen el mismo status que los hijos nacidos de matrimonios chachis legítimos.

La fuerza de esta regla tiene un peso particular sobre los hijos que son fruto de uniones interétnicas, pues como se verá subsiguientemente, la existencia de estos niños desafía el sentido político del matrimonio chachi, direccionado al control, tanto cósmico como legal del territorio.

Aunque la existencia de estas normas de legitimidad tienta a otorgarle preeminencia a las semejanzas con la normativa oficial de occidente o del Estado, lo cierto es que el sentido otorgado por los chachis a su ley no se encuentra vinculado a la abstracción de la norma, sino más bien a unos criterios de ordenamiento cósmico en el que los seres míticos como la tunda o pichulla, el jeengume, el trueno, entre otros, son capaces de distribuir castigos y advertencias.

En este sentido la ley chachi que regula las políticas de la vida que comienza, tienen como objetivo brindar una salida hermenéutica que permita acoger a las personas que nacen como parte del mundo chachi. Aunque la orientación de las normas chachis aparecen en un primer momento como rígidas, lo cierto es que su valoración y aplicación son adoptadas de manera flexible, sobre todo en lo que se refiere a los niños:

*“... claro, aquí hay mujeres que crían a los hijos de otras mujeres que han huido o a veces toca criar a los hijos que los maridos han tenido con otra. El niño no tiene la culpa. Usted puede criarlo. La ley puede seguirla cumpliendo, no es tan así que si nace un niño hay que botarlo o dejarlo morir. Claro que también hay caso de eso, que la mamá se huye o que el papá no quiere. De todo caso hay. Pero el niño como digo no tiene la culpa y si hay una abuela, una tía o cualquier mujer que quiera hacer cargo, se hace cargo y se lo cría...” (Mujer Chachi, 28 años, 2007).*

Durante el estudio en la zona se contempló varios casos de este tipo y se advirtió que la profunda ternura con que las madres chachis crían a sus pequeños es prodigada por igual, tanto a los hijos propios como a los que han sido acogidos bajo su cuidado. Esto implica que los unos y los otros reciban atenciones como el fajado del bebé con gruesas cintas elaboradas en telares por las mismas mujeres. Asimismo se acuna a los



niños en hamacas y en esteras, teniendo un especial cuidado en que no sean picados por moscos u otros insectos.

Para evitar las picaduras, las madres no utilizan mosquiteros, sino abanicos que ellas mismas tejen con fibras de la hoja de rampira. El baño, el acunamiento en la hamaca, el amamantamiento y la protección del calor y los insectos con el abanico forman un vínculo de unión profundo, tanto entre las progenitoras, como entre ellas y sus hijos.

Esta forma de interpretación de su ley practicada por las mujeres a través de los cuidados específicos que brindan a los infantes, permite a los niños acceder en igualdad de condiciones al *ser* chachi y a los derechos sobre las tierras de sus progenitores, siempre y cuando ambos sean chachis. La condición de los niños *enrazados*<sup>51</sup> sigue siendo un desafío para los chachis, que hasta el momento han resuelto el conflicto, acogándose todavía a sus normas intraétnicas, lo cual quiere decir que aunque al nacer se críen en el mundo chachi, al crecer estos niños y niñas no podrán tener acceso a la tierra del progenitor chachi.

De ese modo, los principales repositorios de poder de aquello que los chachis conciben como su mundo propio, son su sistema de justicia de sustrato mitopolítico, la aplicación hermenéutica del mismo y su lengua. Su categoría de contenedores de las sustancias más apreciadas del ser chachi, caracterizarían a su vez a las políticas de la vida que comienza, como *normativas* a partir de lo cual podemos establecer una primera diferenciación con la cosmovisión afro del mismo hábitat, para quienes estas políticas tendrían una caracterización de índole *celebrativa*.

Al enfocarnos en los repositorios esenciales de aquello que el pueblo chachi y las personas Afro valoran como lo *propio*, no solamente se pretende hacer visible la existencia de dos mundos en un mismo hábitat; sino también hacer relevante que aquellas percepciones que estos pueblos tienen sobre su mundo, repercuten en lo que Roy F. Ellen conceptualiza como *prehensiones*, mismas que toman forma en los procesos a través de los cuales varias condiciones culturales dan origen a clasificaciones, designaciones y representaciones particulares (2001:142).

Consecuentemente, la fuerza de los repositorios del poder propio de chachis y afros, va configurando lentamente un campo de acción política, en el que las metáforas

---

<sup>51</sup> Así es como se llama a los niños que son fruto de relaciones interétnicas entre personas chachis y negras o de algún otro grupo que no sea chachi.

esenciales decantan en prácticas éticas de cuyas repercusiones dependen las opciones de vida que estos pueblos han generado.

### 3.1.3 Crecer en mundos propios

En sus recientes reflexiones con respecto a las tecnologías utilizadas para la caza por el pueblo huaorani, Laura Rival afirma que los diferentes usos dados a instrumentos como la cerbatana y la lanza, iluminan los principios que estructuran la organización social huao y aseguran su reproducción (2001:169).

Siguiendo esa perspectiva, en este acápite se explora las diferentes técnicas de pesca y cacería que comparten los pueblos chachi y afroecuatoriano del norte de Esmeralda; proponiendo que al derivarse de experiencias vividas en contacto activo con agentes no humanos que pueblan su medio ambiente, estas prácticas no solamente son parte de una economía de subsistencia, sino que también son “el terreno experimental en el que se imaginan o representan otros de tipo de experiencia social” (Rival, 2001:189).

Desde nuestra perspectiva las experiencias sociales obtenidas a partir de la pesca y la caza, permitirían la configuración de repositorios de poder cotidiano, a partir de los cuales estas sociedades viven, reivindicando y transforman el medio ambiente común en hábitats propios.

*“... ese de ahí es el chanul, ese de alao es un pepe pan, el palo de más allá es el pachaco. Adentro en la montaña está el sande y ese de ahí que cae es un matapalo. También hay árbol de sancona, matamba y por allá está una palma que carga pipa<sup>52</sup>” (Niño chachi, 8 años, 2007).*

Los nombres de los árboles y su ubicación dentro del bosque es un conocimiento que las personas chachis adquieren desde muy temprano. A partir de los ocho años de edad, los padres aprecian la compañía de sus hijos y se internan en el bosque para la cacería de pájaros, guantas y tatabras.<sup>53</sup> En la etnografía efectuada por S.A. Barrett a principios del siglo XX, se catalogó como principal técnica de cacería, el uso de un modelo de cerbatana elaborada en madera de palma envuelta en piquigua, con la cual se disparaban dardos envenenados con la savia del *ham'bí*, especie arbórea que el investigador describe como poco común (Barrett, 1994:107 y ss).

---

<sup>52</sup> Para una revisión exhaustiva de las especies forestales, mamíferos y aves, se recomienda la lectura de los Inventarios biológicos realizados por Ecociencia y fechados en el 2005.

<sup>53</sup> La tatabra es un cerdo salvaje cuya carne es muy apreciada entre los Chachis.

En estudios realizados en la década de 1980 y posteriormente, se constató que la técnica de cacería con cerbatana ha sido sustituida casi en su totalidad por el uso de armas de fuego. Por tal razón en nuestro estudio se halló alusiones algo vagas con respecto al antiguo uso de las cerbatanas.

La falta de exposiciones exhaustivas con respecto a las técnicas de cacería de los chachis, impiden dar cuenta de los cambios acaecidos en torno a las relaciones sociales con los *colectivos* que habitan en el bosque. Empero, se puede dar cuenta con suficiencia de que estos *colectivos* tienen todavía una fuerte presencia y ejercen gran poder entre los chachis, quienes aún adecúan la caza a las necesidades propias y de los espíritus de los animales y del bosque.

Salir de cacería es actualmente una actividad ejecutada en solitario o en grupo y transmitida de padres a hijos; es importante añadir que las mujeres no participan de los ejercicios de cacería. La caza está relacionada con “*saber andar en el bosque*”, lo cual significa no hacer demasiado ruido. Los sonidos intempestivos, no solamente alejan a las presas, sino que atraen a los espíritus de la selva que tienen capacidad para *ver* el alma de los chachis e intentar robársela. El éxito en la cacería no se encuentra necesariamente en el número de presas -las que por cierto escasean conforme avanza la deforestación- sino en ir y volver con el alma en su lugar.

El profundo sigilo de los cazadores chachis es admirado por los hombres del pueblo negro de esta zona:

*“el chachi es un práctico en su arte [refiriéndose a la cacería]Va despaciito y plum, saca su buen sajino. Nosotros no cazamos sajino de monte. Poco se caza ese animal. En cambio el Chachi lo tiene hasta de mascota, lo cría, porque el Chachi si ha matao una hembra sajina con crías, no deja la cría sola botada en el bosque. El Chachi caza a los machos pero sí en una necesidá ha matao una hembra, se hace cargo de los hijo. Esa es vea una diferencia que yo veo entre nosotros y los Chachis” (Hombre negro, 40 años aprox. 2007).*

En efecto, aquella diferencia observada por los negros quienes describen al cazador chachi como extremadamente sigiloso y eficaz, difícilmente puede ser asimilada a las habilidades que también poseen los cazadores del pueblo afroesmealdeño. La razón se encuentra en las relaciones que los chachis mantienen con los espíritus de la cacería. Estos espíritus resultan propiciatorios y beneficiosos, siempre y cuando el cazador no se muestre ansioso, ruidoso o eufórico.

RÍO Y BOSQUE DEL NORTE DE ESMERALDAS



Foto: David Jara C, Abril, 2007

Entre el pueblo afroesmeraldeño de vocación fluvial, los peligros del monte están asociados a apariciones, como la tunda<sup>54</sup>, un ser que puede adoptar la forma o voz de una persona conocida y cuya finalidad es confundir y perder en el bosque al hombre que le atrae. Las consecuencias del *entundamiento* pueden ser irreversibles ya que se dice que las flatulencias de la tunda emboban a la persona, disminuyendo sus facultades mentales de por vida.

La mejor defensa contra este ser es gritar fuerte y permanecer alerta para caer en cuenta de los engaños de la tunda. Aunque no esté ligada necesariamente a la cacería, los relatos con respecto a las apariciones de este ser muestran la vigencia de las relaciones entre *colectivos* y su potencial para construir cosmos distintos aún dentro de un mismo hábitat.

Retomando las técnicas de las actividades de subsistencia, que son las primeras que aprende la gente chachi y negra para relacionarse con su hábitat, se coligió que al igual que ocurre en la cacería, ambos pueblos comparten las mismas técnicas para la pesca, pero no necesariamente la cosmovisión de la que se deriva sus usos.

Chachis y afroesmeraldeños utilizan actualmente la atarraya o red cónica arrojadiza, la red pequeña de inmersión, la red fija; trampas como el corral y la catanga; caña de pescar con sedal y canastas para recoger crustáceos de río (canastear).

Según la etnografía de Barrett de principios del siglo XX, él observó que el uso de las redes había sido adoptado por los chachis de las personas negras (1994:118). En el trabajo historiográfico de Rocío Rueda, se menciona que los primeros habitantes cimarrones de esta zona aprendieron las técnicas de subsistencia indígena (2001:46). Lo que interesa reflexionar a partir de la verificación de que las técnicas de caza y pesca son compartidas, es que en el momento de la configuración de lo que cada pueblo construye como *propio*, estos instrumentos se transforman en repositorios de una cosmovisión, en contenedores de unas actitudes y aprendizajes que hace que las aprehensiones chachis estén en la mira de la gente negra y viceversa.

De esta forma, el sigilo particular de los cazadores chachis no sería la única diferencia que los mismos pobladores negros reconocen entre ellos y los primeros con respecto a sus relaciones con los *colectivos* de su hábitat. En varias entrevistas y conversatorios, los afroesmeraldeños con los que conviví, definieron su relación con el bosque como estrecha pero evidentemente asimétrica:

---

<sup>54</sup> Existen varias versiones acerca de este relato. Se puede consultar la obra de Juan García, 1992.



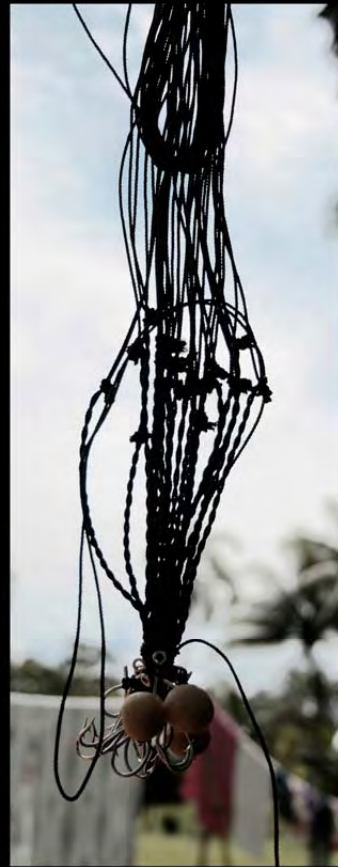
INSTRUMENTOS DE PESCA



Catanga



Canasto Chachi



Anuelos



Atarraya

Fotos: David Jara C, Abril, 2007

*“el hombre está primero y la naturaleza después. El bosque está ahí para que nos sirvamos de él y para eso hay que conservarlo. No podemos esperar que el bosque dé si no lo conservamos y si no lo cuidamos. Pero tampoco el hombre va a pasar necesidad y se va a morir del hambre. Lo que es suyo es suyo y tiene que explotarlo, tiene que saber vivir de lo que es suyo”* (Conversatorio, hombres negros, 2007).

Este aprender a vivir de lo que les pertenece es parte de las primeras experiencias de los niños afroesmeraldeños, quienes acompañan a sus padres al monte para efectuar tareas de cacería, y que a diferencia de los chachis, no incluyen a los sajinos de monte como presa favorita. La guanta, el guatín y algunas aves como el loro son las presas preferidas.

Al igual que entre los chachis, la técnica de caza del presente es la realizada con arma de fuego. Con respecto a la cantidad de presas, los afroesmeraldeños tienen la misma percepción que los chachis en cuanto a la escasez de los animales de cacería producida por la deforestación<sup>55</sup>.

Los ejemplos presentados a partir de las observaciones realizadas durante el trabajo de campo, no tienen por objeto realizar un listado con respecto a la economía de subsistencia existente en la zona. El propósito fundamental es revelar, a partir de un hecho tangible, como son las técnicas de caza y pesca existentes y relatar que los pueblos chachi y negro coinciden en la construcción de cosmovisiones basadas en relaciones de comunicación con su hábitat.

Aquello les permite resolver contingencias en procesos de participación y reciprocidad con los miembros de sus respectivos *colectivos* del mundo espiritual. Siguiendo a Gísli Pálsson, se sostiene que tanto chachis como afroesmeraldeños participan de relaciones de *comunalismo* (2001:84) con su entorno, lo que les ha permitido comprender, valorar y compartir los saberes de cada uno, depositado en los instrumentos que ayudan a cazar y a pescar.

Del mismo modo se plantea que estas relaciones de comunalismo difieren en intensidad y propósito en cada pueblo; para los afroesmeraldeños el entorno está allí para ofrecer sus beneficios a los humanos, quienes deben tomarlo y cuidarlo para seguir sirviéndose de ellos, mientras que para los chachis el entorno, impregnado de seres

---

<sup>55</sup> La fundación ECOCIENCIA realizó un inventario biológico detallado con respecto a la situación de los animales de caza en la zona de esta investigación. Se puede consultar el informe en la página web de la fundación.

espirituales con gran influencia sobre los seres humanos, debe ser protegido con normas de seguimiento práctico, que permitan una reciprocidad lo más igualitaria posible.

### **3.2 Muerte: la gran mediadora**

#### **3.2.1 Los males que la ciencia no cura**

*“Yo me casé como es la ley Chachi. Pidiendo a mi mujer a los papás, celebrando matrimonio tradicional en la casa ceremonial de Zapallo. Usted sabe los Chachi no podemos tener más de una mujer y con la esposa tener hijo es importante. Pero yo no podía tener hijo, por más que quería no podía. Mi mujer quedaba embarazada pero el niño se le iba. Yo presentía que eso era un mal que me habían echado. Me fui donde un tío que es un buen miruku y él me dijo, mira lo que pasa es que a ti ya te han visto la sombra y te están buscando. Mucho tiempo has ocultado la sombra pero ya no funciona y hay que volver a esconderte la sombra para que no te vea ni a ti ni a tu mujer. Yo me hice esconder la sombra y luego de eso mi mujer pudo completar el embarazo y dar a luz bien a mi hijo varón, el único hijito que tenemos” (Líder Chachi, 34 años, 2007).*

De las muchas entrevistas practicadas entre el pueblo chachi con respecto a las causas que pueden provocar la muerte de una persona, en la mayoría se descubrieron elementos similares a los que se muestra en este ejemplo. Estos elementos son: la relación de peligro latente que existe con los colectivos espirituales y su ambivalencia; la materialización de estas relaciones en hechos de la vida cotidiana; la necesidad de acudir a un especialista capaz de *ver* el problema y resolverlo.

Complementariamente a esto y consultando con uno de los Uñi (Gobernador) de un Centro chachi, éste supo explicar que la posibilidad de curar estos males radica en el sentido de la *visión*. Según este enfoque, los espíritus sentirían curiosidad por las almas de los humanos, las mismas que proyectan una sombra. Algunos espíritus, sobre todo los espíritus de la selva o de las montañas, les interesa atrapar estas sombras, quedarse con las almas.

Ante este peligro, el común de los chachis tiene muy poco que hacer ya que el poder de la visión y los saberes para ocultar la sombra solamente lo tienen los especialistas: los *miruku* y los brujos<sup>56</sup>, quienes mantienen relaciones de sociabilidad con los chachis de manera análoga a las relaciones que sostienen con los colectivos del

---

<sup>56</sup> Los mirukus serían los poseedores de saberes curativos para hacer el bien y los brujos serían quienes usen estos poderes para hacer el mal. En realidad quien tiene acceso a estos saberes tiene capacidad para hacer el bien o el mal. Ciertamente, los tipos de acción benéfica o maléfica que estas personas ejercen, solamente la conocen ellos y es su secreto mejor guardado.



mundo espiritual. De aquí que los poseedores de estos conocimientos puedan hacer el mal o el bien.

Interesa entonces recalcar que el hallazgo de esas relaciones son ciertamente *visuales*. Los espíritus ejercen poder sobre los chachis porque los ven, mientras que aquellos no los pueden ver, a menos que se hayan entrenado como mirukus o como brujos.

Al indagar a cerca de las causas que pueden atraer males a los chachis, se apreció que la normativa chachi, fuertemente intraétnica y estratégicamente monogámica puede ser desafiada a través de la búsqueda de influencias espirituales que les permitan cometer actos en contra de su Ley, como es el acto de adulterio.

Los chachis buscan la ayuda de los espíritus para evitar ser vistos o encontrados. Los Uñis, los Chaitalas o cualquier chachi pueden denunciar una falta a su ley y conducirlos a un castigo si es que los llegan a descubrir.

Al contar con el apoyo de los espíritus, las reglas pueden ser transgredidas sin poner en peligro las apariencias que refuerzan qué es lo correcto según la ética chachi. Sin embargo, el acceso al mundo que no se ve, solamente lo tienen quienes sí los ven como son los mirukus. De aquí que estos sean buscados para propósitos transgresores ligados a la envidia, la venganza o el temor. No obstante, una vez que un mal ha sido contraído, es necesario luchar para revertirlo, lo cual se hace buscando a otro miruku.

El arte de ver a los espíritus, de descubrir sus acciones y tratos con los humanos y de revertir las posibles consecuencias fatales de estos tratos, la obtiene el miruku después de un entrenamiento obtenido a través de un maestro. En ese caso, las relaciones con este adiestrador no implican un traspaso absoluto de conocimientos a la manera de un discipulaje.

En realidad, quien tiene el don de ser miruku lo sabe por la afinidad que tiene con el bosque y los sitios secretos y sagrados en donde se puede encontrar los dos repositorios de poder más importantes de un miruku: la planta para preparar la bebida alucinógena *piinde* y las piedras sagradas, entre las cuales las más apreciadas son las rarísimas y casi desaparecidas, piedras bolam.

La preparación del chachi común que desea ser miruku adopta la forma de viaje, de una transición que analizada desde otro enfoque nos remitiría al ritual como performance iniciático, dejando de lado las analogías vitales que conectan la sociedad chachi y la organización de los mundos no humanos a la manera de colectivos, co-

responsables del mantenimiento y transformaciones de la opción civilizatoria en la que todos se encuentran involucrados (Latour, 2001; Howell, 2001).

La propuesta en torno a la labor de los mirukus es que su poder de mediación con los no-humanos es posible, no solamente gracias a los saberes de tipo mágico, sino también a su profundo conocimiento de la normativa chachi, que explica un modelo de sociedad basada en uniones matrimoniales preferentemente intraétnicas y monogamia.

El miruku resulta un depositario privilegiado de las tramas de la organización y funcionamiento de los colectivos como tales. Igualmente, su misión mediadora y ambivalente permite movilizar energías y tensiones acumuladas en una sociedad cuyo sustento normativo es también la base de *su* mundo. Por lo que el periplo que transforma a un chachi en miruku, es un viaje hacia el interior del bosque, del mundo espiritual y hacia el interior de la sociedad chachi.

Durante su proceso de transformación, el candidato a miruku debe encontrar por sí mismo la mejor planta para preparar el *piinde*, estar atento al llamado de las cascadas, los ojos de agua pura, pozos o riachuelos, quienes le ofrecen las piedras únicas e irrepetibles que le pertenecen de manera exclusiva a cada miruku y que le confieren poder para curar y ver la situación de una persona cuando solicita su ayuda. El aspirante también debe aprender a entonar los coros mágicos llamados *cantos mahina*, los cuales se basan únicamente en sonidos cuya significancia y uso principal tiene que ver con la práctica del soplo y su función expulsora de los males.

Según la cosmovisión chachi, todos los males tienen primero un origen espiritual y dado que su ley ha sido formulada para preservar ese equilibrio, legitimando además el acceso al territorio y al cosmos que lo circunda, la expulsión de un mal implica la restauración de la ley y su legitimidad.

Así, el miruku finalmente no solamente es buscado para la realización de una curación mágica, sino que cumple también con la función social y política de restaurar la ley chachi. Las características de esta ley que afianza los linajes patriarcales y organiza el poder posicionando al padre como cabeza y miembro principal de la familia, refuerza su potencial normativo al otorgar únicamente a los hombres el conocimiento y la posibilidad de ser miruku<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Los importantes aspectos que atañen al traslape de la medicina occidental en los sistemas de curación Chachi y el papel de las mujeres en el contexto de la Ley del mundo Chachi, serán desarrollados más adelante.

Una vez que se ha establecido la función social y política que cumplen los mirukus a través de sus técnicas que *ven* las acciones de los colectivos involucrados en la figuración del poder Chachi, nos proponemos expresar los contrastes existentes con respecto al pueblo negro que comparte el mismo hábitat y participa de relaciones cosmopolíticas con su entorno.

*“Mire Juanita, este de aquí es una hierba que se llama chivo y es la que sirve para curar el mal aire que da a los grandes o a los niños cuando han pasado por algún cementerio o algún lugar con malos humores. Con esa planta tiene que dar sobijo al enfermo y darle una tomita. El espanto se cura con la hierba del gallinazo que esa que usted ve ahí sembrada. Igual, el espanto se da cuando ha agarrado algún susto. Hay espanto seco que es el que le puede dar en el monte, en el poblado y el espanto de agua que es cuando alguien se cae de golpe al agua y ¡paf! se queda con susto. También hay otro mal que es el ojo y que al ojeado, sea niño o sea grande, le da diarrea, una diarrea feísima apistosísima. El ojeado tiene mareo, decaimiento. Para saber si tiene ojo, se mide a la persona con una cinta en la cabeza, alrededor del ombligo. Se mide y se marca esa cinta. Después se vuelve a medir en los mismos lugares y si cierra perfecto la medida es que no tiene ojo. Pero si tiene ojo, la cinta queda abierta y usted ve que el ancho de la abertura da un dedo, dos dedos, yo he medido personas hasta con cuatro dedos de ojo. A esa persona hay que limpiarla y hacerle rezos especiales, Padres Nuestros, Ave Marías y oraciones que son para curar esa enfermedad. El ojo es bien grave, si no se encuentra alguien que lo cure la persona puede morir sin remedio” (Rezandera negra, 57 años, 2007).*

El ojo, el espanto y el mal aire, son los principales males que las personas afroesmeraldeñas sufren en estos poblados<sup>58</sup>. Su etiología se encuentra ligada a la fuerza espiritual de quienes han muerto y han decidido habitar todavía entre los seres humanos. Martha Escobar Konantz define con precisión las relaciones cosmogónicas de los pueblos afroecuatorianos con los colectivos espirituales y manifiesta que:

---

<sup>58</sup> La Antropología médica se ha dedicado a profundidad al estudio de la sintomatología de estos males y los traslapes con la medicina occidental. Entre las personas chachis, realizar una tarea similar ha resultado mucho menos fácil, ya que como vimos anteriormente el mundo espiritual de los males chachis está ligado con firmeza a la práctica de su ley. La epidemiología comunitaria ha sido la rama de estudio que más intentos ha realizado por comprender los traslapes existentes. En este estudio también me ocupo de algunos de ellos pero en el contexto de mi tema principal, desarrollando en los capítulos III y IV algunas propuestas en torno a los cambios, transformaciones y desafíos de los mundos que, configurados como propios por chachis y negros, deben asimilar estratégicamente las presiones de visiones y políticas distintas. Las investigaciones realizadas por el CECOMET (Centro de Epidemiología Comunitaria y Medicina Tropical) para el pueblo chachi y por el proyecto ECODESS (Ecología, Desarrollo, Salud y Sociedad) para el pueblo afroecuatoriano, son las más actualizadas y completas que se han realizado en las ramas de la epidemiología comunitaria y microbiología con enfoque en antropología médica, respectivamente.

“Tanto en el plano del pensamiento, como en la vida misma de ese grupo, el bien y el mal, lo natural y lo sagrado, la vida y la muerte, el espíritu y la materia, lo real y lo imaginario constituyen un continuum dentro del cual ningún elemento está escindido. Así: los hombres, los animales, las plantas, los elementos, las divinidades, los espíritus de los muertos, las visiones, están inmersos equitativamente en la totalidad, en esa universalidad, todos los niveles se cruzan e interrelacionan” (1990:91).

Desde nuestro punto de vista, antes que los fenómenos descriptivos marcados por la tajante división de los mundos que se ven y aquellos que no se ven, en este trabajo nos interesamos por el *referente* que viaja como un continuum, por el enlace que ayuda a vislumbrar el poder y las ideas que circulan en las relaciones colectivas conformadas por los seres humanos, no-humanos. De allí que el conocimiento para el alivio de los males que los médicos no curan, señale una cadena de transformaciones que deriva en las políticas con que los afroecuatorianos organizan el cosmos propio.

De acuerdo a lo observado en el sitio, para saber cuáles hierbas curan un mal concreto, las mujeres afroesmeraldeñas se sirven de técnicas de investigación tales como:

- la exploración monte adentro para la búsqueda y acopio de especies vegetales,
- la observación y toma de apuntes mentales de la sintomatología de cada mal,
- de canoeras para el cultivo de plantas curativas, hornamentales y de uso en la cocina,
- de conversaciones para discutir y compartir los conocimientos que se van enriqueciendo.

En otras palabras, las mujeres del pueblo negro del norte de Esmeraldas, han desarrollado un modelo de investigación bastante cercano al que utilizan los miembros de la comunidad científica para realizar sus descubrimientos,<sup>59</sup> con la diferencia de que al no descontextualizar sus saberes de la lógica del continuum tan necesaria para el

---

<sup>59</sup> En la ponencia denominada *Las Remedieras y el mundo que no se ve: un diálogo entre la interdisciplinariedad científica y la cosmovisión en la zona rural del norte de Esmeraldas, Ecuador*”, en Memorias VII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología Rural, ALASRU, 2006, me ocupo del desarrollo de un ejemplo comparativo de las técnicas de las remedieras del norte de Esmeraldas y las técnicas científicas, para sostener la hipótesis de que el cuestionamiento a la validez de los conocimientos locales tiene mucho que ver con la brecha de desigualdad que ha creado el modelo atomista, binarista, cuya preeminencia sería el resultado de un traslape de modelos científicos y políticos, estando los primeros subordinados a los segundos.

CANOERAS Y HERBOLARIA DE LAS REMEDIERAS DEL PUEBLO NEGRO



Fotos: David Jara C, Abril, 2007





Piedras del MIRUKU chachi



Cura del mal de ojo en el pueblo negro

Fotos: David Jara C, Abril, 2007

reconocimiento de los colectivos no humanos que intervienen en el relacionamiento social, han conseguido influir en la configuración de unas políticas propias para la preservación de la vida.

De esta manera, el conocimiento de la cura de enfermedades por medio del uso de hierbas, se ha extendido actualmente de los males tradicionales que el médico no cura (ojo, espanto y mal aire), hacia el tratamiento y cuidado de otros órganos del cuerpo humano, como el hígado, riñones, útero, ovarios, huesos, estómago e intestinos.

La lámina que hemos preparado para ilustrar la manera en que los jardines locales cultivados por las mujeres de la zona contribuyen al desarrollo del conocimiento diario del tratamiento de distintos males y enfermedades, permite bosquejar la evidencia de que el colectivo hierbas-remedieras son actualmente el repositorio más importante del poder para prodigarse cuidados propios y a otros seres humanos.

Tal como habíamos observado en lo concerniente al ciclo de la vida que inicia, las políticas celebrativas nos señalaban la existencia de un modelo de relaciones de parentesco donde las mujeres tejían entre sí estrategias de sostenimiento y solidaridad. Aquí mostramos como las remedieras y rezanderas, al tener preeminencia sobre los hombres con respecto a los conocimientos herbolarios, rezos y cánticos curativos, sostienen también un poder que delimita el campo de acción de las políticas con respecto a quien necesita alivio.

Y al igual que lo que sucedía en el mundo chachi, las personas especializadas en las mediaciones con los colectivos espirituales, tienen la importante función social de sostener un cosmos reglamentado por interdicciones, que en el caso de las personas negras, no se hacen evidentes a partir de una ley como la que rige el mundo chachi sino a través de unas opciones de organización social en las que la poliginia y la matrifocalidad se mantienen vigentes. Y a comparación de los chachis, en las comunidades negras se pudo explicar que la relación numérica de remedieras y curanderas con respecto a sus pares varones, era de tres a uno.

A partir de estas reflexiones, se puede formular que los sistemas de curación de los males tienen un gran potencial para convertirse en sistemas por los que fluye una autoridad de características distintas al de las autoridades de carácter de control. La autoridad de los mirukus y remedieras tendría en común su preeminencia de poder mediador, al ser ellos mismos el repositorio de un colectivo: miruku-mundo espiritual chachi, remedieras-mundo espiritual afro.

Siguiendo esta línea, se sostiene también que las formas diferentes en que cada pueblo –chachi y negro– asume estas relaciones con los colectivos con los que trata, fomenta la construcción de unos mundos propios y de repositorios de poder que van caracterizando un frente de valores y relaciones sociales *no negociables* y potencialmente perdurables.

De ese modo la perdurabilidad de la normativa chachi a partir de la intervención de los mirukus en la curación de los males, estaría caracterizada por la ética chachi de valoración de la monogamia y jefatura patriarcal y en el caso de las remedieras negras, se asentaría en criterios de investigación y acceso al conocimiento en un contexto en el que la poliginia y la matrifocalidad, admitiría espacios que pueden ser ampliamente controlados por las mujeres.

### **3.2.2 Rituales mortuorios del mundo Chachi y del mundo Negro**

*“Esto es el juego de la yuca que llamamos. Los dos grupos que están ahí están uno tras del otro y se jala, se jala, como se jala la yuca para que salga. El que más jala y se lleva a todos, ese gana. Después viene el marimbero que tiene que tocar para acompañar el alma del muerto. Todo eso se hace aquí en Centro Ceremonial y se entierra aquí mismo. Toda esa plantas que usted ve se pone para marcar el terreno del cementerio. Cada Centro Ceremonial tiene su cementerio y aquí se realiza entierro ceremonial. Si el muerto es de iglesia católica el sacerdote puede dar una misa. Si es evangélico se llama al Pastor de su comunidad” (Conversatorio hombres chachis, 2007).*

Son las cinco de la tarde, mientras la autora terminaba de bañarse en el río Cayapas, observó desde Telembí un movimiento inusual de canoas chachis. Hasta las ocho de la noche habían subido diez embarcaciones hacia Zapallo Grande, algunas de ellas colmadas de personas y otras canoas llevando jabs de cerveza. El Gobernador chachi P. Tapuyo había muerto.

Apreciado y respetado por chachis y afroesmeraldeños, su muerte consternó a todos. Una de sus hijas comenta que su padre llevaba varios días enfermo y a las tres de la tarde expiró. La agonía había durado varios meses, durante los cuales no había querido recibir la visita del miruku. Aunque fue Gobernador por muchos años, P. Tapuyo abrazó la fe evangélica y se desligó poco a poco de las responsabilidades de su cargo tradicional.



El era considerado el Gobernador que más conocía de la ley chachi y se lo recordaba por aplicarla siempre con equidad. Por eso, luego de abrazar su nueva religión, siguió dando consejos y apoyando al Gobernador encargado.

Una vez muerto, su familia ofreció los cuidados tradicionales del mundo chachi: fue lavado con agua del río, vestido con sus mejores trajes y llevado de inmediato sobre una plataforma en una canoa hasta el centro ceremonial. Aquí se colocó el cuerpo vestido y cubierto con una sábana blanca. Alrededor se colocaron las velas y al pie, el tradicional cordón de algodón, un plato de arroz, con bala de verde(plato preparado con plátano verde), carne de cerdo ahumada y cocinada y un huevo duro.

Apenas se conoció la noticia, todos los parientes de la familia del difunto llegaron desde diversos puntos del Cayapas río arriba y río abajo. Los marimberos chachis instalaron su instrumento, además del bombo y un par de cununos. El sonido de la marimba se iba sobreponiendo al del llanto de varios de los familiares asistentes. Hombres y mujeres se expresaban de esta manera y despedían al espíritu del Gobernador.

Se bebió licor y cerveza en abundancia y el centro ceremonial se veía atestado de hamacas tendidas en las que las mujeres descansaban con sus niños. Los varones bebían y los marimberos solamente tomaban breves descansos.

Así transcurrió la noche hasta las primeras horas de la madrugada donde sucedió algo que los mismos chachis registraron como algo que se veía por primera vez: la gente negra de Telembí y de Zapallo Grande, profundamente consternada por el fallecimiento de este hombre, se expresaban así: *“Este ha sido un Chachi grande, un Chachi bueno que nunca faltó el respeto al Negro, al Moreno. Aquí ha muerto un Chachi bien querido y por eso nosotros queremos darle este Alabao”* (Anciana rezandera de Telembí, 67 años 2007).

Las fuertes voces de la gente afroesmeraldeña rompió la madrugada. Los chachis compartieron su marimba con los cununeros afro y por un lapso indefinible el llanto cesó. La marimba chachi, de tonalidades diáfanas armonizaba con el profundo latir del cununo y el bombo, al tiempo que otras mujeres de Telembí seguían llegando para preparar un tapado de cerdo con chillangua y chirarán, las hierbas *propias* que son cultivadas por las mujeres negras para sazonar sus platos.

Los Chachis conversaban entre sí y ofrecían su gratitud: *“Primera vez que los compas negros intervienen así en un velorio chachi. Es por lo querido que ha sido el*

*difunto. Y esto se recibe con agrado porque así se demuestra cuanto ha respetado el chachi a los compas” (Hombre chachi, 35 años aprox., 2007).*

Poco a poco el Alabado declinaba. Los murmullos del llanto chachi se serenaban. Al amanecer, los marimberos chachis y afroesmeraldeños se turnaron para ofrecer la música que despedía el espíritu del difunto.

Cerca de las diez de la mañana, llegó en canoa un ataúd de madera lacada y una camisa recién comprada. La hija mayor del difunto lo vistió discretamente con la camisa nueva y entre dos hombres colocaron el cuerpo en el ataúd. Lo único que se esperaba era la llegada de dos de los hijos del Gobernador fallecido, quienes venían desde Esmeraldas.

La familia completa estuvo reunida a las tres de la tarde, hora en que el ataúd se selló con una cruz plateada y fue trasladado hasta la capilla del centro ceremonial, en donde un Pastor evangélico chachi ofreció unas palabras en cha’palaá y en español, encomendando al difunto a la “paz eterna de Cristo”. A continuación la rezandera negra, amiga del gobernador Tapuyo, ofreció también unas palabras, hablando de la unión y el respeto que esta persona siempre les prodigó a las personas negras.

Mientras esto ocurría, varios hombres habían cavado una tumba profunda, colocada junto a al sepulcro de la esposa del Gobernador. La lluvia empezó a caer y el entierro finalizó. Rápidamente se colocó el féretro en el fondo de la tumba y se invitó, primero a los familiares y luego a todos los que quisieran participar, a echar manojos de tierra, al mismo tiempo que otros chachis seguían rellenando la sepulcro sirviéndose de palas.

El momento final del entierro fue el más emotivo. Hombres y mujeres lloraban por igual, los hijos e hijas se abrazaban entre sí para darle el adiós a su padre, cuyo espíritu había partido en paz. La hija mayor se había asegurado de que se cumplieran todos los requisitos que el exigente mundo chachi ha dispuesto para que la vida del Gobernador en el plano espiritual estuviera libre de peligros y pudiera desenvolverse de tal forma que su espíritu no sufriera penas y tuviera una vida armoniosa. Las reglas que se siguieron fueron:

- Enterrar al difunto con ropa nueva, manteniendo la creencia de que en el plano espiritual le haría falta.
- Se le sirvió un plato con comida que fue colocado sobre la tumba para que el alma del difunto no pasara hambre.
- Se lo veló, lloró y entonó la marimba durante toda la noche.

- Se lo enterró junto a la tumba de su esposa y madre de sus hijos, reivindicando de esta manera que fue un hombre que tuvo posesión sobre tierras chachis y que podía ser bienvenido en el mundo chachi, como parte del mismo colectivo del que participó en vida, solo que esta vez, en calidad de alma que vive en otro plano del mismo hábitat.

Adicionalmente, se cumplieron con los preceptos de la religión evangélica a la que el difunto era converso y como un caso excepcional, se permitieron los rezos y alabados *propios* de los rituales mortuorios afroesmeraldeños de dicha zona.

Los elementos que fueron ofrecidos por las personas negras al difunto, en reconocimiento de haber promovido el respeto y la paz entre ambos pueblos, fueron aquellos que más valoran y que constituyen el repositorio del poder celebrativo que se manifiesta en los rituales mortuorios de la gente afro de esta zona; esto es, los cantos llamados Alabados, la comida y la música.

La manera sutil y respetuosa, en que se dio esta momentánea fusión de cosmovisiones, ofreció una valiosa plataforma en la que a través del performance del ritual mortuario se puso en evidencia, el sentido de las dinámicas políticas que estos pueblos han desarrollado para configurar sus mundos *propios* dentro de un hábitat vivo, vibrante, que otorga sabiduría a través de los colectivos que lo pueblan, permitiéndose formar parte de las distintas hermenéuticas que lo impregnan de sentidos.

Para los dos grupos humanos, la muerte es la evidencia de que las transiciones son necesarias y de que todo en la naturaleza transmite un tipo de información coherente con las esencias, que cada pueblo ha tomado para figurar un poder que conciben como *propio*.

Los chachis realizan ofrendas, manifiestan su sentir a través del llanto y metaforizan el ciclo de la vida/muerte/vida a través de juegos como el de la yuca. Los afroesmeraldeños cantan Alabados, celebran la vida que se avecina, diferencian el status de los niños, a quienes se considera angelitos y para quienes se entonan los chigualos, y desde hace algunos años, aprecian muchísimo el retratar al difunto en el ataúd y guardar esta fotografía como recordatorio de que esa persona concluyó su etapa en la tierra con un rito de sociabilidad<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> Durante mi estancia en la zona, observé estas fotografías en muchas casas. La profundización acerca de este tema, será motivo de un artículo posterior, basado más bien en la Antropología Audiovisual.

Por tal razón, a través de la ritualidad mortuoria vigente en uno y otro pueblo, se observó como rasgo común la puesta en marcha de una agencialidad que busca protección para las personas vivas a través del cumplimiento de las normas éticas y prácticas de las políticas de transición configuradas en el acto de la muerte.

Asimismo, se enfocó que el ser enterrado en el cementerio de un centro ceremonial, afianza todavía más los derechos propios de la ley chachi, que permite el acceso a esta terreno sagrado únicamente a quienes han participado en vida del *ser* chachi y por tanto, del acceso al territorio.

Aunque el entierro en el cementerio de una comunidad afroesmeraldeña no está supeditado a normas como aquellas de los chachis, la presencia de una tumba en el lugar donde se nació, es una reivindicación de respeto, una evidencia de que la realidad cosmopolítica se impone con fuerza a través de las relaciones sociales que impulsa esa gran transición que es la muerte.

### **3.3 El ciclo de la vida que retorna**

#### **3.3.1 La autoridad tradicional Chachi y el acceso al territorio cosmopolítico**

*“Yo para dar consejo a las parejas o para decir castiguen a ella o castiguen a él tengo que haber seguido la Ley Chachi y conocer todo de esa Ley. Entre los Chachis no está permitido traicionar a la mujer o traicionar al marido. Eso es malo. Castiga Dios y tiene que castigar Gobernador, Uñi que llamamos nosotros. Entonces cuando se sabe que alguien ha traicionado, se hace una reunión, se explica, se aconseja que no lo vuelva a hacer y se castiga. Los Chachi tradicionalmente usamos el látigo y el cepo. Antiguamente se daba hasta cien latigazos según haya sido la equivocación. Ahora se da poco. Aquí en Zapallo muy poco. Más adentro en las comunidades todavía sí se castiga al Chachi. También se castiga al borracho. Como el borracho no entiende hay que ponerle en el sepo hasta que reflexione o hasta que pase la chuma. Ahí en Centro Ceremonial tenemos el sepo. Si en una fiesta de matrimonio o de Navidad o de Semana Santa el borracho hace problema, ese rato se le pone en el sepo hasta que tranquilice. Esa es la Ley Chachi que hay que respetar, vivir tranquilo con la mujer, vivir tranquilo con los hijos, eso es... (Gobernador Chachi, 70 años aprox., 2007).*

La ley chachi es el eje primordial del sistema de justicia de este pueblo. Se trata de un código -no escrito- de reglas que atañen a la organización social y modelan el acceso a la pareja, al territorio, al cosmos y regulan las conductas y políticas para el trato al interior de cada núcleo familiar, entre familias que mantiene su vigencia con respecto a las relaciones con otras etnias y con todo modelo de organización no correspondiente al chachi.

Los antecedentes historiográficos revisados por Eulalia Carrasco, encuentran referencias en las crónicas de la época colonial con respecto a la existencia de autoridades propias entre el grupo conocido en ese entonces como Cayapa. En esas crónicas, los españoles declaran la existencia de una “*especie de Gobernador e curapas cayapas*” (1988:102). En la etnografía de Barrett de principios del siglo XX, se describe la existencia de un sistema de gobierno compuesto por: “1. El jefe u`nyi o u`mi. El actual gobernador. 2. Uno o más subjefes: casawa lyí. El gobernador nuevo 3. Los magistrados de la ley: Tca`ítala” (1994:260).

En su investigación realizada en la década de 1980, Carrasco encontró la vigencia de los Uñis (gobernadores) y Chaitalas, a quienes describe como una especie de policías (1988: 103 y ss). Para la década de los noventa, Henry Medina, encuentra que Uñis y Chaitalas siguen teniendo vigencia pero su elección se encuentra incorporada a un sistema más amplio de dirigencias locales adscritas a las circunscripciones territoriales denominadas Centros Chachis y que empezaron a demarcarse desde finales de la década de 1970, a la par que también lo hacían las comunidades del pueblo negro ubicado en los ríos Onzole y Cayapas (Medina, 1992; Minda, 2002).

Al momento de la investigación, entre los años 2006 y 2007, se demostró que el modelo encontrado por Medina, en el que las autoridades tradicionales tenían vigencia pero supeditados a los nuevos modelos de elección democrática, se había profundizado. Siendo así, ¿cuál es el papel que actualmente desempeñan las autoridades tradicionales para la configuración de lo que los chachis reivindican como un *mundo propio*? y ¿de qué manera se definen actualmente los roles de los nuevos liderazgos, evidentemente configurados desde las necesidades de la organización sociopolítica gubernamental y globalizada?<sup>61</sup>

En cuanto a la primera cuestión, se evidenció que el sentido de la existencia actual de las autoridades tradicionales chachis, se encontraba ligado al significado que tiene el territorio para este pueblo.

El territorio chachi existe porque este grupo humano ha logrado entablar relaciones efectivas y de agencialidad política con los colectivos de su hábitat, construyendo una hermenéutica que les es propia y que se ha sostenido dentro de marcos intraétnicos y monogámicos.

---

<sup>61</sup> Esta última pregunta se intenta responder a lo largo de los capítulos tres y cuatro.

Hasta el momento en que realizó esta investigación no existían datos exactos acerca de si las funciones de las autoridades de las que se habla en la colonia, ya estaban enmarcadas hacia la salvaguarda de este tipo de sistema o si la resolución de dar preeminencia a la unión monógama entre parejas al interior del grupo, fue una opción de organización social adoptada debido a las presiones que sobre este grupo ejercían los habitantes indígenas, que habitaban en el sistema fluvial del bosque tropical noroccidental y luego los grupos cimarrones que también se asentaron en ese territorio.

Lo cierto es que los preceptos morales de la religión católica, utilizados por los gobiernos coloniales para evitar uniones interétnicas, parecen haber coincidido con las estrategias de supervivencia del grupo chachi, en momentos en que su desaparición parecía inminente.

Aunque existen datos acerca de las uniones interétnicas como estrategia utilizada por el pueblo chachi para evitar confrontaciones con los pueblos cimarrones, lo cierto es que en algún punto esta apertura cesó, transformándose en la excepción de la regla, antes que en la regla misma.

Además, en el análisis historiográfico realizado por Rocío Rueda Novoa, encontramos evidencias de prestaciones socioculturales a nivel de los patrones de subsistencia que ayudaron a la reproducción de los grupos cimarrones y zambos, cuya preeminencia y expansión muy probablemente impulsaron y reforzaron la decisión definitiva del pueblo chachi de preservar su acervo cultural a través de lo que actualmente llamaríamos preservación del acervo genético.

En ese sentido la ley chachi afianzaría el parentesco como “el reconocimiento social de los lazos biológicos” (Rivers, 1973:75), a través del sistema intraétnico/monogámico. De tal manera, el acceso al territorio chachi solamente puede garantizarse si se ha nacido de padre y madre chachis y esta legitimidad a su vez solamente se ve reivindicada si es que la pareja ha cumplido con las exigencias matrimoniales, que según lo advertido implica:

- Matrimonio civil.
- Matrimonio eclesiástico por la religión católica o bendición pastoral si es que se es evangélico.
- Matrimonio Tradicional, oficiado por las autoridades tradicionales Chachis y fiesta, solamente si la pareja así lo desea y tiene posibilidades de hacerla.

En la estadía en Zapallo Grande, fuimos invitados al Centro Ceremonial de San Miguel para observar el proceso que conlleva el matrimonio. Las parejas que desean casarse requieren tener su documentación en regla, sobre todo la cédula de identidad. El matrimonio civil no conlleva mayor trascendencia y se lo realiza de preferencia en la ciudad de Esmeraldas.

Aunque actualmente existen chachis evangélicos y católicos, el ritual de esta religión es el más concurrido. Cada año, el sacerdote realiza la preparación entre las parejas que desean unirse en matrimonio y oficia matrimonios colectivos en los centros ceremoniales, antes o después de los cuales se oficia el matrimonio tradicional.

Según lo recalcado por Eulalia Carrasco para la década de 1980, el ritual matrimonial lo oficiaba el Uñi y consistía en dar diez fuetazos a cada uno de los novios con el látigo, mientras les impartía consejos. Luego reparte un huevo cocido, una mitad a cada miembro de la pareja. El novio debe pasar unos minutos en el cepo y el padrino es quien lo saca mientras le inculca el comportamiento que debe tener como esposo y el respeto a la esposa. Ambos novios son advertidos de los castigos que tendrán si es que no cumplen con sus deberes matrimoniales (1988:176).

La fuerza de cohesión social del matrimonio tradicional sigue arraigado en la actualidad y la comunidad anima a las parejas y a sus padrinos a realizar el baile de bodas. Las fechas preferidas para realizar los matrimonios y/o los bailes de bodas, son: Semana Santa y Navidad.

En el mes de diciembre de 2007, participamos en las celebraciones navideñas y de bodas, corroborando la permanencia del baile tradicional, en el que las novias participan ataviadas con la falda ceremonial.

Estas faldas son tejidas con mucha anticipación por las mujeres en sus telares. Los diseños combinan franjas de diversos colores y tamaños o figuras. Cada mujer que se ha casado tiene una falda tradicional única, de diseño irreplicable, que puede ser confeccionada por ella misma o regalada por su madre, cuñada o hermana.

Al atuendo tradicional, constituido por esta falda, se suma una blusa, collares de cuentas y un manto de tela espejo de colores brillantes que cubre a la novia de pies a cabeza junto a un tocado de guirnaldas navideñas. Los varones también llevan guirnaldas cruzadas en la cinta roja que usan sobre una camisa o en la cabeza, a la manera de una banda que rodea su frente.

Según dijeron, el uso de las guirnaldas no tiene un significado específico, salvo el gusto estético por los brillantes colores y textura. Su utilización en navidad está dada por la abundancia de estos adornos en el mercado de Borbón o en el de cualquier ciudad.

El performance del baile observado es igual al reportado en el estudio de Carrasco de 1980 y consiste en mantener a los novios y novias separados entre sí y sentados en partes distintas de la casa ceremonial. La música es entonada por marimberos, cununeros y bomberos chachis, al son de la cual las parejas bailan dando pequeños saltos hacia atrás y hacia delante.

En el baile participan las novias y los novios pero también otras parejas. Las mujeres casadas invitadas a estos bailes, llegan ataviadas a la usanza occidental y muy arregladas y cargan con mucho cuidado la falda que utilizaron en su boda. En un momento determinado, se la colocan para acompañar en el baile. La posesión de estas faldas y la belleza de los diseños logrados, son motivo de orgullo para sus poseedoras<sup>62</sup>.

Las fiestas de bodas son los acontecimientos más importantes del año en el mundo chachi y que fortalecen la vigencia de lo que este pueblo comprende como 'el mejor régimen'. Es necesario enfatizar la unión que existe entre la vigencia del matrimonio, la ley chachi y la cohesión cosmopolítica que este pueblo demuestra a través de los rituales de bodas, como repositorios de poder que alimentan el valor y brindan peso al significado de la autoridad en el mundo Chachi.

La óptica que observa en el matrimonio Chachi y sus reglas un sincretismo casi absoluto con la moral católica resulta cuestionable. Desde el enfoque explorado y en el que se dimensiona los alcances sociopolíticos que tiene la ley chachi para configurar el acceso a un territorio y su cosmos; la aceptación del ritual católico y el matrimonio civil se habría dado porque lejos de contradecir, refuerzan el modelo de organización social intraétnico/monogámico de esta sociedad, en la que el matrimonio tradicional continúa siendo el ritual que marca el acceso ético y político al territorio, a la reproducción social y biológica del chachi y su ser.

Precisamente, el territorio, el mundo chachi, existe donde pueda cumplirse su ley, cuya finalidad es conservar un orden equilibrado entre los miembros del colectivo conformado por seres humanos, seres del bosque, del agua y seres espirituales. Este orden se basa en los alcances de una ley que regula un universo propio, antes que un

---

<sup>62</sup> Más adelante veremos de qué manera estos tejidos cobran un valor y significancia distinta al ingresar en el mercado de artesanías.



territorio comprendido como espacio de terreno delimitable, los preceptos del derecho territorial han provocado conflictos y generado transformaciones, cuyas incidencias observaremos posteriormente. Por lo pronto, cabe destacar que la vigencia de la monogamia decanta en la celebración del matrimonio tradicional Chachi, al cual hasta la actualidad no pueden acceder las parejas conformadas por chachis y no chachis.

Explorado este sistema de cosas, la noción territorial del mundo chachi incluiría *todo* el espacio que cubre el bosque, incluido su cosmos, dentro del cual, según la noción chachi, los negros gozarían de la tolerancia y espíritu pacífico de los primeros, con quienes hasta el momento han podido convivir sin desates de violencia extrema.

### **3.3.2 La autoridad tradicional negra y el territorio fluvial**

Así como para los Chachis la monogamia constituye la manera más adecuada para afianzar la legitimidad del acceso al territorio y la existencia de su mundo, entre la gente negra de la misma zona, es el sistema de poliginia y matrifocalidad el que sostiene las políticas de las relaciones sociales direccionadas también a legitimar su derecho sobre el territorio.

De acuerdo con confirmaciones históricas, la llegada de los africanos que poblaron el norte de la provincia de Esmeraldas, aconteció en el contexto del cimarronaje y estuvo marcado por una ventaja crucial: el conocimiento y posesión de armas de fuego.

Este rasgo particular, unido a las fuertes confrontaciones interétnicas de los mismos pobladores originarios del territorio que ocuparon, habrían creado condiciones poco favorables para el desarrollo inicial de una complementariedad cultural con los pueblos aborígenes,<sup>63</sup> construyendo a los grupos africanos a desarrollar estrategias que les permitieran obtener ventajas y conquistar territorios.

La potente motivación de no volver a caer en las garras de la esclavitud, impulsó fuertemente el crecimiento del grupo cimarrón, al punto que al cabo de pocas décadas la sociedad zamba se transformó, no solamente en el grupo humano de mayoría demográfica, sino en el pueblo que asumió el liderazgo sociopolítico de la zona,

---

<sup>63</sup> El concepto de complementariedad cultural es desarrollado por la Antropóloga e historiadora costarricense Eugenia Ibarra, interesada en el estudio de las relaciones interétnicas entre los grupos zambos e indígenas que poblaron Costa Rica entre los siglos XVII y XVIII. La complementariedad o complementación cultural es una plataforma que permite analizar aquellas relaciones de contacto entre grupos africanos y amerindios en relativa igualdad de condiciones. En el caso de Esmeraldas, la presencia de armas de fuego entre los grupos cimarrones, habría resultado una ventaja que influyó notablemente en el tipo de relaciones que se dieron al momento del contacto (Ibarra Eugenia, "La complementariedad cultural en el surgimiento de los grupos zambos del Cabo Gracias a Dios, en la Mosquitia, durante los siglos XVII y XVIII", en Revista de Estudios Sociales Nro. 26, Abril de 2007, Bogotá-Colombia.

transformándose en el mediador e impulsor de todo un sistema de gobierno, que buscó el reconocimiento de su gente, no solamente como legalmente libres, sino como políticamente autónomos (Rueda, 2001).

Desde el siglo XVI en que los afrodescendientes llegaron a tierras de la provincia de Esmeraldas, su principal estrategia de expansión se afincó en establecer uniones matrimoniales ventajosas, tomando como parejas a las hijas de los principales jefes de los grupos asentados en la zona, a la vez que lo hacían también al interior de la misma sociedad zamba.

La conformación de un palenque libre y autónomo, supuso también la incorporación de estrategias de defensa territorial, para lo cual aprovecharon al máximo las dificultades del hábitat circundante, internándose de tal modo que a las autoridades coloniales primero y republicanas después, les resultara extremadamente difícil llegar hacia ellos y capturarlos.

En la revisión histórica ofrecida en el capítulo II, se aprecia lo efectivo de esta estrategia. En este acápite se ha vuelto a tocar el tema para relievar que la conquista del territorio llevada a cabo por los grupos cimarrones que se asentaron en el norte de Esmeraldas, trajo consigo el desarrollo de unas nociones de autoridad y de un modo de organización social, que al cabo de los siglos legitimaron absolutamente el significado de la *ancestralidad del pueblo negro*, como reivindicación de un mundo *propio* al que tienen acceso por derecho<sup>64</sup>.

Si bien es cierto, esta noción de derecho se encuentra traslapada en el contexto de las nuevas organizaciones sociales que veremos en el capítulo siguiente, en este acápite interesa mostrar que la opción de la poliginia y la matrifocalidad constituyen el principal repositorio de poder que liga la cosmovisión del pueblo Afroecuatoriano a su hábitat y a su territorio.

Para los afroesmeraldeños, con quienes se convivió durante el trabajo de campo, la familia representa el principal hito geográfico y político. Hay territorio donde hay familia y para que haya familia tiene que existir territorio. A su vez, la familia está compuesta por un sistema ampliado de relaciones sociales, afincadas en las rutas fluviales de los ríos Onzole, Santiago, Cayapas y sus afluentes.

---

<sup>64</sup> Si bien es cierto, esta noción de derecho se encuentra imbricada en el contexto de las nuevas organizaciones sociales que veremos en el capítulo siguiente. En este acápite interesa mostrar que la opción de la poliginia y la matrifocalidad constituyen el principal repositorio de poder que liga la cosmovisión del pueblo negro a su hábitat y a su territorio.

También se logró establecer la existencia de grandes redes sociales y la costumbre de realizar visitas constantes a la parentela. Estas visitas podían tomar una sola tarde, días, semanas y hasta meses, si es que se visitaban a parientes que vivían en puntos muy lejanos. Algunas personas extendían estas visitas, inclusive a familiares que habitan en los ríos de Colombia.

La parentela se va conformando por medio de la unión de parejas, que se realiza de manera libre, es decir, sin el lazo de ningún ritual matrimonial. Aunque la religión católica y evangélica ha realizado intentos por instaurar la práctica matrimonial y el sistema monogámico en el pueblo afroesmeraldeño de las zonas fluviales, esto no ha sido posible. Las razones son profundas y al parecer aún se encuentran lejos del alcance de la lógica de estas religiones.

Las reglas e interdicciones que configuran el poder y la autoridad del pueblo negro, tienen que ver con las relaciones que se mantienen con el mundo espiritual, el mismo que a su vez impregna todos los momentos de la vida diaria. Como habíamos visto en el caso de las remedieras, las relaciones políticas con los colectivos implican no solamente su reconocimiento sino un conjunto de tratos y formas de comunicación cotidiana.

Dentro del sistema poligínico y matrifocal, la visita de los hombres a sus parejas implica la llegada de novedades que fluyen por el mismo o por otros ríos. La fluidez de estas relaciones, en la actualidad llega hasta las ciudades a donde muchos hombres y mujeres han migrado en busca de oportunidades laborales y aunque desde la década de 1970, la poliginia afroesmeraldeña se ha visto presionada por la incursión de un sistema económico de mercado que inserta a hombres y mujeres en condiciones laborales desventajosas, discriminatorias y racistas (Whitten Jr, 1992; Minda, 2005; Chávez y García, 2004), lo cierto es que el río llama a su gente y su gente acude al llamado.

A pesar de que el calendario festivo afroesmeraldeño en los pueblos de vocación fluvial es sumamente nutrido, la Semana Santa es la festividad religiosa que más personas convoca y en la que la vigencia de las autoridades tradicionales y su poder, se pone de manifiesto. En el siguiente capítulo nos ocuparemos detalladamente del performance de esta fiesta desde la óptica de la invención del mejor régimen. Por lo pronto, interesa destacar que la vigencia de autoridades como el maestro de capilla, rezandero, animero, jefe de tropa, inspector o síndico (cfr. Chávez y García, 2004:118 y ss) y la importancia de sus funciones sociales como repositorios del poder *propio* de la gente negra de estos lugares, son la evidencia de que dentro de un mismo hábitat, es

posible la construcción de relaciones hermenéuticas distintas con respecto al cosmos circundante y que estas relaciones decantan finalmente en aspectos de índole política.

Coincidiendo con otros estudiosos del mismo tema (Oslender, 2008; Antón, 2009; Hoffman, 2003) se establece que la subsistencia de la poliginia y la matrifocalidad entre el pueblo afroecuatoriano de vocación fluvial, supone y afianza el acceso al territorio conforme a la metáfora de la espina de pescado, en donde cada vértebra señala la existencia de un tronco común ligado por creencias, saberes, tradiciones, festejos y cada espina representa el alcance de la parentela y por ende, del acceso al territorio de pertenencia legítima. Por lo tanto, si el territorio alcanza hasta donde la parentela llega y si la parentela es el repositorio mismo de la cosmovisión de todo un pueblo, la noción territorial de los afroesmeraldeños desafía por completo la interpretación chachi, que como veíamos, resignifica al pueblo negro como *parte de* un territorio cósmico que les pertenecería como parte de su ser chachi.

### **3.4 Consideraciones finales**

Cuando nos interesamos en el tema de las relaciones sociopolíticas entre los pueblos chachis y afroesmeraldeños que comparten el hábitat del Chocó biogeográfico del Ecuador, no se pensó las escasas referencias encontradas sobre esta relación específica. La mayoría de trabajos profundizaban en el pueblo afroecuatoriano o en el pueblo chachi, evacuando el tema de estas relaciones con calificativos como “inexistentes”, “indiferentes”, “antagónicas”. Si bien es cierto la brevedad de estas alusiones se justificaban por no ser ese el tema específico de las etnografías especializadas en uno u otro pueblo, no dejó de llamar la atención la presencia de esa relación *sin* relación a la que apuntaban estas obras.

A lo largo de este capítulo nos hemos interesado por el ciclo de la vida/muerte/vida como la plataforma fundamental en la que ambos pueblos organizan su cosmovisión. Se ha adoptado este ordenamiento guardando coherencia con lo expresado en diversos estudios y corroborado en el trabajo de campo con respecto a la existencia de una continuidad de la vida, una “reiteración” (Berman 1991, 92) de las formas vitales a lo largo de las generaciones (Wolf, 2001:138) que se presenta tanto en el pueblo chachi, como en el afroesmeraldeño de la zona noroccidental de Esmeraldas.

De igual forma, valiéndonos de una perspectiva contextualista y de la plataforma conceptual del hábitat cosmopolítico,<sup>65</sup> hemos propuesto la vigencia de varios elementos material/metafóricos existentes al interior de cada pueblo. Sostenemos que estos elementos, que a lo largo del análisis han aparecido como repositorios de poder en las diversas instancias del ciclo vida/muerte/vida, estarían impregnados de una suerte de esencialismo, que los dota del poder de lo *no negociable*. La caracterización de estos elementos a manera de gráfico sería del siguiente modo:



Gráfico 1

Elaborado por: Jeanneth Yépez M.

Con esta caracterización la finalidad es demostrar la existencia de unos repositorios flexibles que, como contenedores de agencialidad política pueden extenderse ampliamente sin que por ello pierdan su carácter de repositorios de lo que cada uno de esos pueblos concibe como *su propio ser*.

Así mismo, la existencia de un poder que configura un hábitat cosmopolítico chachi y otro negro, demuestra que la concepción del medio ambiente como un

<sup>65</sup> Recordemos que el hábitat cosmopolítico, tal como se planteó en el capítulo I, es concebido como un campo geográficamente ubicable y atravesado por el contexto de las mediaciones entre los seres humanos y no humanos, reconociendo en esta relación una agencia política verosímil y de consecuencias manifiestas en las relaciones de poder y organización social.

elemento unívoco que constriñe a los seres humanos a adoptar un solo tipo de adaptación, basado en la maximización de recursos o de poder, no es coherente con lo observado durante este estudio. Al contrario, a lo largo de este capítulo se ha podido mostrar que la configuración de unos mundos propios, en el caso del pueblo Chachi y negro de la zona del Cayapas, fomenta el conocimiento y re-conocimiento mutuo de aquello que los diferencia.

Finalmente, se recalca que la existencia de estos elementos propios que contribuyen a una ética en la que el *ser* no se negocia, no implica la imposibilidad de transformaciones y traslapes, que de hecho se han dado y se dan en la actualidad.

Los matrimonios interétnicos entre chachis con personas no chachis; la presión de diversos intereses económicos sobre los recursos de la zona; el status de las mujeres dentro de cada sistema de organización social; la delimitación territorial; la desigualdad social y el racismo imperante en la sociedad nacional: todos estos son aspectos complejos del mundo contemporáneo, cuya influencia se observó en esta zona.

Una vez esbozado lo que implican las políticas del ciclo vida/muerte/vida, interesa ahora indagar acerca en el cómo se dan las relaciones entre los pueblos chachi y afroesmeraldeño a nivel de los conflictos que deben resolver, los agentes que operan en estas resoluciones y las tensiones que deben enfrentar en el contexto de fuertes y palpables transformaciones.