

Relaciones interculturales, perfiles políticos y la construcción de lo valioso en el norte de Esmeraldas: un acercamiento etnográfico*

*Jeanneth Alexandra Yépez Montúfar***

RESUMEN

PARA LAS PERSONAS CHACHI Y AFROECUATORIANAS DEL CAYAPAS, LA CONFIGURACIÓN DE LO MORALMENTE VALIOSO SE VA CONSTRUYENDO CONFORME A UNA SERIE DE EXPERIENCIAS FRENTE A LAS CUALES LA VINCULACIÓN DEL *SELF* - COMO CONSTRUCCIÓN DEL SÍ MISMO, - CON EL INCONSCIENTE COLECTIVO - COMO PROVEEDOR DE LA MATERIA PRIMA ARQUETÍPICA PARA LA APREHENSIÓN DEL ENTORNO -, PROVOCAN ACCIONES CON MIRAS A PROSPERAR POLÍTICA, ÉTICA Y ECONÓMICAMENTE. DE AQUÍ QUE, LAS MORALIDADES, CUAL REPERTORIOS DE ACCIÓN Y GRAMÁTICAS DE CONSTRUCCIÓN DE LO VALIOSO, PUEDAN TAMBIÉN TRANSFORMARSE EN ACCIONES ECONÓMICAS Y DECISIONES SOBRE EL ENTORNO DE GRAN DENSIDAD Y PESO POLÍTICO.

EN ESTE TRABAJO SE EXPLORA LA INTERCULTURALIDAD A LA MANERA DE CONVERGENCIAS INTERÉTNICAS CONTEXTUALIZADAS; LA REACTUALIZACIÓN CONSTANTE DE LA ANCESTRALIDAD DEL TERRITORIO, COMO CATEGORÍA QUE COLOCA EN INTERACCIÓN COMPONENTES RELIGIOSOS, ECONÓMICOS Y ORGANIZACIONALES, QUE DOTAN DE SENTIDOS DIVERSOS A LAS DECISIONES ADOPTADAS POR LOS SUJETOS TRANSFORMADOS EN HOMBRES Y MUJERES DE LA POLÍTICA.

PALABRAS CLAVE: CONVERGENCIAS INTERÉTNICAS - NACIONALIDAD CHACHI - PUEBLO NEGRO AFROECUATORIANO - PROYECTO POLÍTICO - ANCESTRALIDAD CONTEMPORÁNEA.

INTERCULTURAL RELATIONS, POLITICAL PROFILES AND THE CONSTRUCTION OF WHAT IS VALUABLE IN THE NORTH OF ESMERALDAS: AN ETHNOGRAPHIC APPROACH

ABSTRACT

FOR THE CHACHI AND AFRO-ECUADORIAN PEOPLE OF THE CAYAPAS, THE CONFIGURATION OF WHAT IS MORALLY VALUABLE IS CONSTRUCTED THROUGH A SERIES OF EXPERIENCES. IN THESE EXPERIENCES, THE CONNECTION OF THE SELF, -AS THE CONSTRUCTION OF ONESELF-, WITH THE COLLECTIVE UNCONSCIOUS, -AS THE PROVIDER OF THE ARCHETYPICAL RAW MATERIAL FOR THE APPREHENSION OF THE ENVIRONMENT-, LEADS TO ACTIONS AIMED AT THRIVING POLITICALLY, ETHICALLY, AND ECONOMICALLY. HENCE, MORALITIES, AS REPERTOIRES OF ACTION AND GRAMMARS OF CONSTRUCTING WHAT IS VALUABLE, CAN ALSO TRANSFORM INTO ECONOMIC ACTIONS AND DECISIONS ABOUT THE ENVIRONMENT WITH SIGNIFICANT DENSITY AND POLITICAL WEIGHT.

THIS WORK EXPLORES INTERCULTURALITY AS A FORM OF INTERETHNIC CONVERGENCES CONTEXTUALIZED; THE CONSTANT REACTUALIZATION OF THE LAND'S ANCESTRY, AS A CATEGORY THAT BRINGS INTO INTERACTION RELIGIOUS, ECONOMIC, AND ORGANIZATIONAL COMPONENTS, WHICH ENDOW THE DECISIONS MADE BY INDIVIDUALS TRANSFORMED INTO MEN AND WOMEN OF POLITICS WITH VARIOUS MEANINGS.

KEYWORDS: INTERETHNIC CONVERGENCES - CHACHI NATIONALITY - AFRO-ECUADORIAN BLACK PEOPLE - POLITICAL PROJECT - CONTEMPORARY ANCESTRY.

* El contenido de este artículo está basado en el capítulo IV de la tesis doctoral: "O valor do ser: modos de produção e formas de moralidade na floresta Chachi e Negra (Esmeraldas-Ecuador)", presentada en 2018 en el programa de Pos-graduação do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que utilizó datos de trabajo campo realizado entre los años 2012 a 2017. También se alimenta de actualizaciones realizadas en campo en el período 2019 y 2022, financiadas por el programa IBER CULTURA VIVA, apoyo a comunidades.

** Antropóloga. PhD por la Universidad Federal de Río de Janeiro, Docente en la Universidad Central del Ecuador. Correo electrónico: jayepzm@uce.edu.ec; jalexmontufar@gmail.com.

Caracteres del “perfil” Chachi: sujetos políticos y nuevos contenidos

A lo largo de mis estancias entre los Chachi y la gente negra del norte de Esmeraldas, y del Cayapas en especial, tuve la oportunidad de transformar el cuestionamiento del sentido común acerca de la “imposibilidad de la ética en la práctica política”, en hipótesis de trabajo. En este acápite me interesa mostrar aquellos escenarios locales de los que la persona Chachi obtiene nuevos insumos para su afianzamiento identitario y los desafíos que supone asumir el rol de *personas ejemplares* en aquellos contextos que demandan la interacción con intereses, poderes y economías cada vez más entrelazadas con el dinero y más lejanas de las experiencias arquetípicas¹ que configuran las vivencias comunitarias en el entorno territorial selvático.

En el año 2007, el fallecimiento de Pedro Tapuyo, el último Gran Uñi, marcó el fin de una era en el mundo Chachi. A partir de este momento, los puentes que configuran el sí mismo del individuo Chachi, vinculado a los arquetipos colectivos de su ser comunitario, abandonan la figura tradicional de un sólo gran patriarca, para accionar e impulsar a nuevas figuras en el contexto de la tensión entre el modelo de autoridad tradicional centrado en la Ley Chachi y el *perfil* de las dirigencias asociadas a la Nacionalidad Chachi y su principal organización, la FECCHE².

La primera vez que escuché el término *perfil* fue en el año 2009, durante una entrevista a Antonia Tapuyo con respecto a lo que se esperaba entre los Chachi tras el fallecimiento del Uñi y ante el hecho de que no se habían activado las acciones políticas y rituales para su reemplazo. Antonia, la hija mayor de Pedro, me explicó que desde que su padre abrazó la religión evangélica, perdió el interés en nombrar un sucesor³, que según la Ley Chachi, debía ser uno de sus hijos varones. Puesto que toda la familia – hijos e hijas y sus respectivas familias – también abrazaron la religión evangélica, las posibilidades de que el legado continuara se vieron truncadas.

El arribo de la misión evangélica al río Cayapas y especialmente a la comunidad de Zapallo Grande en la década de 1950, tuvo significados ambiguos. Según el testimonio de los dirigentes más ancianos, quienes vivieron el arribo del “misionero Miguel” y su esposa, su relación con la religión Católica – encabezada en Esmeraldas por la comunidad Comboniana – nunca fue del todo armoniosa. Relatan que cuando los abuelos eran jóvenes y llevan todavía el cabello largo y cortado a la usanza Chachi⁴, los sacerdotes les imponían a la fuerza que utilicen las modalidades occidentales. En aquella época – hablamos de inicios del siglo XX –, se sabe que existía entre los Chachi, una gran influencia de la etnia Otavaleña del Imbabura, debido a la conexión territorial que existe entre la selva occidental de Esmeraldas y las tierras altas de las comunidades del Cantón Cotacachi, en la provincia de Imbabura.⁵ Es por ello que los varones utilizaban el cabello largo y los clásicos sombreros de los indígenas imbabureños. Así mismo se sabe que, si bien es cierto el territorio de asentamiento de los Chachi es la provincia de Esmeraldas, el idioma cha’palaachi no es desconocido en algunos lugares de Imbabura, en donde habitan unas pocas familias Chachi.

1 A lo largo de este texto nos serviremos del concepto *arquetipo*, a la manera junguiana, es decir como patrones de comportamiento vinculados al inconsciente colectivo. Estos patrones no se aprenden sino que resultan innatos y por tanto, valiosos para la constitución de las referencias con las que se crea la(s) cultura(s) y se afianza la personalidad individual y grupal. Véase Jung, C, 2019, *Los Arquetipos y lo inconsciente colectivo*, Editorial Trotta, Madrid. O.C. Tomo 9/1.

2 FECCHE: siglas de Federación de Centros Chachi de Esmeraldas.

3 En el mundo Chachi, existe un Uñi por cada Centro Chachi, estando todos regidos por el Gran Uñi o Gran Gobernador. Es este cargo, ostentado por Pedro Tapuyo, el que ya no tuvo reemplazo tras su muerte.

4 Para observar esta costumbre todavía existente en la primera década del siglo XX, consultar, S.A. Barret, 1994, *Los indios cayapas del Ecuador*. ABYA-YALA, Quito.

5 Actualmente, estos territorios son parte de la Reserva Ecológica Cotacachi – Cayapas, localizada en la provincia de Esmeraldas (entre los cantones San Lorenzo, Eloy Alfaro y Río Verde) y al oeste de Imbabura (entre los cantones Cotacachi, Urcuquí e Ibarra) en Ecuador. La Reserva abarca 243.638 ha y a sus alrededores hay bosques protectores menores y reservas privadas, como el Bosque Protector Pajas de Oro de 281 ha.

Si bien es cierto, los mandamientos del *Dius Apa*⁶ de los católicos se asemeja bastante a los principios de la Ley Chachi, reforzando - antes que contradiciendo - la preeminencia del varón sobre la mujer y favoreciendo los matrimonios monógamos y heterosexuales, la exigencia de que se eliminen los matrimonios en la casa tradicional y se acepten únicamente las uniones de performance Católica y estatal⁷, nunca fue aceptada. Al contrario, fueron los Chachi quienes finalmente implantaron su visión, transformando las casas ceremoniales en lugar de convergencia del ritual Católico y Chachi. De esta manera, durante diciembre y la Semana Santa, antes de la celebración de los matrimonios tradicionales, los sacerdotes católicos celebran los casamientos eclesiásticos de las parejas que así lo deseen.

Otro factor que causaba desconfianza entre los Chachi era el discurso humanista que promulgaba la unión entre los grupos Afro e indígenas, al mismo tiempo que se percibía la falta de comprensión de la iglesia Católica con respecto a las políticas de convivencia intergrupala, basada más bien en el conocimiento espiritualista de la Selva y en el inteligenciamiento que ambos grupos mantienen con respecto a los poderes de sus brujos y *mirukus*. De esta manera, la relación con la iglesia Católica siempre fue un componente que los Chachi miraron con crítica agudeza, valorando la experiencia centenaria de su etnogénesis y los elementos exitosos de su organización sociocultural y socioeconómica, que les ha permitido el acceso a su derecho a existir bajo sus propios parámetros, desde hace al menos 500 años (Jurado, 2001; Losonczy, 2008; Carrasco, 1998).

En este contexto la llegada de la iglesia Evangélica al mundo Chachi, supuso una brecha de oxígeno que trajo consigo nueva infraestructura, posibilidades de empleo, de capacitación y una línea ideológica que, aunque bastante similar a la Católica en sus propuestas religiosas, llegó en una clave totalmente seductora: a los evangélicos del Instituto Lingüístico de Verano les interesaba profundizar en el idioma cha'palaachi y traducir, nada más y nada menos que la palabra de *Dius Apa*, (la Biblia), poniendo al alcance de los Chachi un material por ellospreciadísimo.

A partir de la traducción de la Biblia, la interlocución con la iglesia Evangélica tomó otro carácter. Aprovechando la larga experiencia en el tiempo que los Chachi ya tenían con la ideología cristiana, a través del catolicismo, los temas neurálgicos referentes a la espiritualidad del bosque vinculada a la interpretación evangélica del poder de Satanás desatado entre los brujos y *mirukus*, simplemente pasó a segundo plano. Las dinámicas de la moralidad protestante no consiguen ofrecer al mundo Chachi razones suficientes para cambiar los pilares de su Ley, que de hecho les ha ofrecido por siglos la seguridad de que sus acciones morales les proporcionan coherencia como seres humanos, al mismo tiempo que les han permitido prosperar demográfica y económicamente en el contexto de alcanzar integridad como individuos y como colectivo.

Desde el punto de vista de la experiencia de los misioneros vinculados al ILV -cuya labor históricamente se ha concentrado en diversos grupos de la Amazonia ecuatoriana-, una de las tareas más difíciles y riesgosas para ellos, había sido el contacto inicial y luego la incorporación de las “costumbres cristianas”, tales como la familia nuclear y el ascetismo sexual (Weber, 2016). Al conocer a los Chachi, saltó a la vista que estas “tareas” no podían ser el foco principal de su pastoral, toda vez que los principios del cristianismo evangélico coincidían en estos puntos con los de la Ley Chachi.

Los misioneros entonces se avocaron a “ajustar” la ritualidad vinculada con el mundo de la selva y a crear un espacio de *unidad entre etnias*, a través del cual pudieran expandir su religión hacia la gente Negra que habitaba – y habita - en el mismo espacio territorial. Para ello se dedicaron a influir en la salud, educación, capacitación de las personas y organización del territorio. El resultado fue la creación de Zapallo Grande, una comunidad Chachi cuyos terrenos

6 *Dius Apa*: Dios Padre.

7 En el Ecuador existe un acuerdo entre el Estado y la Iglesia Católica, que implica que el matrimonio eclesiástico solamente puede realizarse tras el matrimonio civil.

fueron adquiridos por los misioneros evangélicos, con la intención de intercalar las casas Chachi y Negras, para “facilitar la convivencia y mutuo conocimiento”, a la vez que intentaban ofrecer un modelo alternativo al sustancialismo Chachi de la pureza de sangre y por tanto, aminorar el poder del matrimonio tradicional de este grupo, única forma de acceder legítimamente a la participación del territorio comunal, y por tanto, de los medios de subsistencia de un modelo económico étnicamente situado. Zapallo Grande es pues, la única comunidad en la cual no existen los límites espaciales entre Chachi y la gente Negra, que sí existen en los demás lugares en que los primeros confluyen con los segundos.

No obstante este intento, sumado al esfuerzo de ofrecer a los Chachi una Biblia en su propio idioma -la *Diosa' Kiika*⁸ - la hermenéutica Chachi siguió sus propios derroteros. De esta manera, se extendió el derecho de las personas a casarse también por el ritual evangélico, sin que esto repercuta necesariamente en el derecho al acceso territorial que inexorablemente se mantiene vinculado al matrimonio tradicional Chachi y al ejercicio de la Ley Chachi. Así mismo, aunque se permitieron uniones entre personas Chachi y Negras, las mismas solamente se aceptan si es que la pareja está compuesta por un hombre Chachi y una mujer Negra, estableciéndose así que el varón continúa en el ejercicio de su preeminencia. En los casos contrarios, es decir, en los que las mujeres han optado por una pareja afro, ellas han tenido que pasar por la dolorosa experiencia de escapar de sus comunidades y esperar un tiempo que en ocasiones se alarga por años, antes de que sus maridos puedan ser reconocidos como tal por los suegros y la parentela Chachi.

Otro rasgo de flexibilidad que se ha visto en la Ley Chachi, a partir del contacto asiduo con extranjeros evangélicos, fue la aceptación de una pareja norteamericana como esposa de un joven Chachi, parte de una familia de elevada reputación por conservar intactas las normas tradicionales, teniendo entre sus miembros a Chaitalas y Uñis locales.

Los casos de matrimonios interétnicos aceptados en el mundo Chachi son todavía escasos y mantienen la misma línea interpretativa de su Ley, es decir, sostener de todos modos el patriarcado Chachi a través del cual se cualifica al territorio como parte del ser Chachi. De esta manera, a pesar de las excepciones existentes, la regla se mantiene y cambia muy lentamente, evidenciándose que las innovaciones con respecto a la salud, la educación y las alternativas laborales producto de las diversas capacitaciones orquestadas desde la pastoral evangélica, han conseguido promover nuevas características y habilidades entre las nuevas generaciones de líderes, pero no lograron suplantar a la Ley del mundo Chachi como uno de los principales contenidos del *perfil* Chachi.

A lo largo de mi investigación tuve la oportunidad de conversar con diversos dirigentes acerca del llamado perfil Chachi, constatando que la categoría es utilizada para valorar críticamente las elecciones con peso moral realizadas por un aspirante al liderazgo, en el contexto de su historia de vida. Como palabra, el término “perfil” fue acogido del vocabulario de las diversas ONG’s que visitaron la zona con profusión desde la década de 1970 –principalmente Indio Hilfe y Care Subir -, y que la usaban en relación con el Currículum Vitae u Hoja de Vida, requerida para que las personas sean admitidas en las diversas opciones laborales que estas organizaciones crearon momentáneamente durante el tiempo de los proyectos que desarrollaron.

De esta manera, al mantener contacto con un documento que resumía la experiencia laboral de una persona, los Chachi recrearon la posibilidad de contar sus propias historias en clave política, única manera de comprender el “perfil” de alguien, toda vez que, como hemos visto, las dirigencias configuran sus competencias en base a su realización personal como individuos y como miembros ejemplares de la comunidad, entendiéndose por “ejemplar”, al cumplidor de los principios de la Ley Chachi.

8 *Diosa' Kiika, Génesis, Éxodo y el Nuevo Testamento de las Sagradas Escrituras en el idioma cha'palaa de los Chachi del Ecuador*, La Liga Bíblica, 2008.

Al resemantizar el “perfil” laboral para transformarlo en categoría política, los Chachi incorporaron, por un lado, los intereses de su propio mundo vinculados a los arquetipos colectivos y a la conciencia de su autoformación, mientras que por otro, aprovecharon las oportunidades que les dio el contacto con la iglesia Evangélica, primero y las ONG’s, después, para crear brechas de oxígeno, que permitieran a las personas más asfixiadas por las dinámicas de la Ley Chachi, establecer canales para el surgimiento de sus propósitos y el reconocimiento de sus interpretaciones del mundo, más allá del sustancialismo étnicamente situado como Chachi.

Es así como durante los diversos períodos de mis estancias en el campo, pude testimoniar los esfuerzos de las mujeres y de las nuevas generaciones por impulsar cambios a varios niveles políticos, a través de la proyección de aquella seguridad personal tan arduamente conseguida en el contexto de la Ley Chachi, hacia el aprendizaje de todas las técnicas, conocimientos y configuración de redes y relaciones que les pudiera proveer el mundo no-Chachi. La adquisición de estas nuevas habilidades ha supuesto para los Centros Chachi la incorporación de cambios y el contacto con diversas modalidades socioeconómicas que cuestionan su modo de existencia y los criterios de sus gramáticas de moralidad. Comprender el “perfil” Chachi, desde los parámetros analíticos del mismo grupo, me permitió acceder de manera más adecuada al contenido de las críticas, tensiones y ambigüedades provocadas por la amplificación de dinámicas políticas, intereses y poderes en juego.

Las personas poseedoras del “perfil” Chachi, son actualmente aquellas consideradas ejemplares, inclusive más allá de su juventud, género o adscripción a tal o cual partido político. De ellas las comunidades a las que representan, esperan que tengan la capacidad de traducir sus necesidades, expectativas, sueños y esperanzas al lenguaje de los hispanos, toda vez que el otro gran componente del perfil, es haber adquirido destrezas en el idioma español, haber viajado a Esmeraldas, Guayaquil y Quito y haber tenido éxito en el ámbito de la educación formal, característica esta última, apreciada y reconocida inclusive a nivel interétnico.

La adquisición de educación formal entre los Chachi es un objetivo neurálgico en sus luchas políticas, y en el afianzamiento de un mejor futuro para los niños y jóvenes. Sin embargo, puesto que las personas entre los 30 a 50 años ya no podrían integrarse del todo al sistema educativo formal, el acceso a todo tipo de capacitaciones es bienvenido. Durante el tiempo de mi trabajo de campo, pude constatar que los Chachi estaban conscientes de que el conocimiento aumentaba el peso de su perfil político frente a la comunidad. Pese a la escasez de dinero circulante en el Cayapas, las personas interesadas en la vida política activa, realizan viajes constantes a lo largo del año para capacitarse en temas diversos, tales como: salud, educación, cultivo y manejo de cacao, Derechos Humanos, Derechos de las mujeres, economía, configurándose así una simbiosis entre las Organizaciones Gubernamentales y No Gubernamentales en su mayoría, cuyos proyectos de capacitación configuran la sobrevivencia de sus propios empleos y las necesidades de las dirigencias locales, ávidas por mejorar su formación y a través de ella, sus posibilidades de acceso a algún cargo organizacional, ya sea público o dentro de la FECHE (Yépez, 2012).

Bien podría decirse, que a través de la creación del perfil Chachi, ellos han conseguido estructurar una vía hermenéutica que rescata su alto sentido de valoración por la construcción del sí mismo Chachi, a la vez que intentan dar una respuesta a sus problemáticas contemporáneas, a través de la resignificación y creación de nuevos contenidos sobre la ejemplariedad y lo que se espera de un legítimo representante del mundo Chachi.

Esta preocupación por los cambios en su entorno producidos por enfoques económicos extractivistas y por intereses políticos ajenos a sus propios horizontes, no es patrimonio único de los Chachi. Para la gente Negra del territorio compartido con este grupo, las preocupaciones similares, tienen resoluciones distintas, mostrando así la flexibilidad de las creaciones culturales en torno a las disquisiciones morales vinculadas a los sujetos de la política.

Los liderazgos afroecuatorianos del Cayapas: sentidos y transformaciones

Conocí a Pastora Jaramillo en el año 2012, en la Comunidad de Santa María, territorio caracterizado hasta la actualidad por mantener una cerrada dicotomía entre Chachi y la gente Afro, manifestada en el lenguaje cotidiano y en la geografía de la comunidad, dividida entre el barrio Chachi y el barrio Negro; o entre Santa María de los Chachi y Santa María de los Negros. Como la mayoría de los dirigentes Negros de su generación, su formación estuvo profundamente influenciada por la iglesia Católica y la labor de los misioneros/as Combonianos/as, cuyo carisma les lleva a trabajar en diversas zonas del mundo, principalmente con personas afrodescendientes y de escasos recursos económicos.

La influencia de la misión comboniana en la formación de los liderazgos comunitarios de la generación de Pastora, está entretrejida en todas sus decisiones y en las principales etapas de sus trayectorias políticas. Es por ello que cuando la visité en el año 2015, mi sorpresa con respecto a su cambio de religión fue mayúscula. Principalmente porque no había escogido ser parte del grupo evangélico que también tiene influencia en Santa María, sino a los Testigos de Jehová, quienes apenas habían arribado a la zona del Cayapas a mediados de 2014.

Cuando llegué a su casa percibí los cambios de inmediato. El tradicional altar de los santos tutelares protectores de todas las casas de las familias Negras, así como la diversidad de imágenes de Jesús y de María, habían desaparecido. De las excelsas figuras de San Miguel Arcángel, del Ángel de la Anunciación y del Ángel de la Guarda no quedaban ni los cálamos. El pesebre que a estas alturas del año Pastora solía armar con todo tipo de figuritas, lagunitas caprichosas, guirnaldas, hojas del monte y frutos de la huerta, hacía sentir su ausencia en aquella casa que literalmente se encontraba desangelada. Ni un chigualito para el Niño Dios que estaba por nacer; ni un Ave María a capela; ni un rezo estremeciendo el maderamen de la casa de guayacán. Nada. ¿Qué sucedió? Entonces la lidereza me regala el relato de su vida. Una narración que le salía a borbotones y que me trasladó por todas las emociones, escenarios y vivencias de las construcciones de la política, las moralidades y las economías.

En la zona norte de Esmeraldas la fortaleza de las mujeres líderes es legendaria. Una de esas leyendas vivas es Pastora. En el contexto de la economía étnicamente situada de la gente Negra, las mujeres se encargan de los cultivos de los colinos y las tierras de reparto, así como de los canteros. Pero a diferencia de las mujeres Chachi, no lo hacen solas. Conscientes de lo duro de este trabajo, siempre se hacen acompañar de sus parejas y si estas no están o no la tienen, están los hermanos, los hijos más grandes o los primos. Una mujer Negra en el Cayapas es el centro de una red de intereses plurales que se mueven en torno al sentido de justicia en la comensalidad. No son solamente los vínculos de parentesco los que se fortalecen, sino la conciencia en torno al trabajo, cuyo significado más relevante es la dignificación. De aquí que la dignidad como arquetipo colectivo de profundo respeto, se encuentre principalmente valorizado en la imagen que la parentela tiene de sus abuelas y madres. Y de aquí también que las peleas y desavenencias entre ellas sea un factor temido en la comunidad.

El *bochinche* es pues uno de los problemas que con más asiduidad se resuelve dentro de los entornos comunitarios, estableciéndose en estos mecanismos de resolución que la tranquilidad del poblado es un valor que todos aprecian. Mantenerse alejadas de los chismes y bochinches es una de las características que más se toma en cuenta en una mujer líder, de quien se espera que participe de las asambleas como consejera que pueda aportar resoluciones (Chávez y García, 2004: 5199-224).

El “hablar fuerte” es para la gente del norte de Esmeraldas, un rasgo de vitalidad moral similar al “andar derecho”. Quien habla fuerte dice la verdad. No tiene nada que ocultar, a diferencia del chismoso o bochinchero, que a partir de canales de información que se consideran fraudulentas, es capaz de manipular, tergiversar y jugar con la voluntad de las personas (De Oliveira, 2014: 268). Los diversos matices del bochinche pueden abarcar desde los temas más leves, referidos

a disputas amatorias entre personas jóvenes, hasta situaciones bastante embarazosas en las que entran en juego secretos de familia o altas cifras de dinero. Esta manera de comprender el bochínche, como una forma de hablar alto pero escandalosamente y con el afán de afectar a alguien a partir de mentiras y chismes, establece peculiaridades en la manera en que una líder política como Pastora comprendió y vivió ese mundo que ella connota como la sombra, la envidia, el enemigo que apareció como parte de sus experiencias en la política.

Pastora, al igual que otros líderes y liderezas afro, manifiesta gran elocuencia en sus conversaciones y es recordada por sus intervenciones fuertes, claras y con un contenido místico, ya que acostumbraba iniciar la toma de la palabra invocando la sabiduría divina de Cristo o haciendo una oración en silencio antes de hablar, tanto para encomendar sus dichos como para controlar los nervios que toda intervención en público suele traer consigo. Esta manera de colocar su pensar y de hacerse entender le atrajo rencores y la acusación de hipocresía. El hecho de percibir a las arenas de la política como el lugar en donde el cuidado sobre el interés de muchos es negociado a cambio de los intereses y la prosperidad propia, condujo a que Pastora experimentara que sus palabras e intervenciones podían constituirse también en consecuencias políticas. Las personas percibían la influencia de Pastora a través de sus discursos como poderosas acciones políticas en sí mismas (Weber, 1982:23).

El reconocido poder de la palabra de la lidereza, causó temor sobre las motivaciones reales de sus acciones, principalmente porque su cercanía a los catequistas la colocaba como una de las figuras protegidas por el obispado esmeraldeño, que veía en ella una esperanza de probidad frente a los intereses políticos partidistas, generalmente aliados con propuestas económicas extractivistas, cuyos objetivos en la época de mayor auge de la labor política de Pastora, se encontraban puestos en las ricas maderas de los bosques primarios de la selva noroccidental esmeraldeña. Es así como en los años ochenta, siendo ella presidenta de la Comuna Río Santiago Cayapas, una de las empresas madereras más poderosas de la época, inicia la explotación de especies nobles, sirviéndose de un documento en el que la firma de Pastora había sido falsificada.

Un despliegue de repertorios de intimidación no es difícil de imaginar si se toma en cuenta que ya desde el 5 de octubre de 1966, la Ley de Concesiones Forestales abrió el camino para que empresas madereras como la Plywood Ecuatoriana S.A., Guayaquil Plywood, Industria Maderera Robalino, Industria Forestal Cayapa, EDIMCA, FORESA, Chapas y Maderas S.A., CREART, CODESA, Ecuatorian Lumbre y TADESA, pudieran explotar las especies maderables del bosque primario del Norte de Esmeraldas (Minda, 2013).

En la época en que se ubica la principal actividad política de Pastora, es decir, en la década de 1980, las leyes permisivas con el extractivismo permitieron que la tala del bosque se triplique y pase de 56.662 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, es decir, hacia las tierras que ancestralmente han formado parte de la Comuna Río Santiago-Cayapas, la zona codiciada por las empresas madereras.

Ese brutal aumento de la tala de árboles no llegó de la mano de repertorios limpios y transparentes. Si bien es cierto existían leyes estatales favorables a la extracción, las mismas no podían borrar la realidad de que estos territorios no eran baldíos, como se pretendía. Los habitantes ancestrales de la comuna y las comunidades se encontraban no solamente enraizados, sino que también estaban organizados. Sin embargo, los derroteros de las organizaciones afroecuatorianas, se han constituido a lo largo de etapas históricas que muestran un proceso de auge, decrecimiento, resiliencia y vuelta al auge (Antón, 2011).

Durante la década de 1980 y 1990, las organizaciones afroecuatorianas y sus líderes se enfrentaron al hecho de ser parte de sus comunidades, al mismo tiempo que eran personas con responsabilidades políticas que les desbordaban. Para muchos comuneros los ofrecimientos realizados por las madereras, suponían ingresos en dinero, elemento circulante que desde la década de 1970 se había vuelto cada vez más necesario en el contexto de las economías étnicamente situadas de las comunidades afrodescendientes.

Poco a poco, la vida en la agricultura, en el colino, en la montaña y en el cantero, expresaban una realidad económica en la que un elemento visible y producto del trabajo podía ser intercambiado por otro elemento de magnitud y utilidad similar. Esta posibilidad de reciprocidad que a lo largo de generaciones proveyó a estas comunidades de un sentido del ser y de la autovaloración, se ve cada vez más cuestionada, frente a la gramática del dinero y el universo de posibilidades que abre su posesión. La idea de que el dinero puede transformarse en todo lo que alguien se imagina, así como las nuevas dimensiones que esa misma imaginación toma, tensiona la escala de valores de quienes no solamente son comuneros con anhelos de progreso, sino personas vinculadas a la política comunitaria y a la responsabilidad que esto encarna (Simmel, 2013:137).

Frente a un repertorio de negociación francamente violento, Pastora adoptó la posición valiente de no deslegitimar sus motivos, accionando el poder de su voluntad y el peso de su representatividad. No firmar el documento que le ponían en tales circunstancias, configuró un acto de heroísmo, toda vez que el contexto de secuestro en el que la mantuvieron, tenía el firme propósito de presionarla hasta quebrar su voluntad. Las dinámicas de poder e imposición de la empresa maderera, se revelan similares a las del crimen organizado, una de cuyas consignas es doblegar voluntades, en detrimento de la autovaloración basada en la conciencia de hacer lo que es correcto. Pastora colocó esta autovaloración a favor de los intereses más amplios de la Comuna. Sin embargo, sus acciones no tuvieron éxito y sufrió un revés político y personal, a través de una venganza orquestada para empañar su probidad como lidereza y como mujer.

Los procesos de depredación extractivista en el norte de Esmeraldas han sido motivo de diversos y profundos estudios aplicados en la zona desde la década de 1990 principalmente⁹. Mi objetivo en este trabajo no es dar cuenta minuciosa de este fenómeno en sí mismo, sino más bien resaltar la manera en que la deforestación se ancló y modificó compulsivamente el tejido social de las comunidades del norte de Esmeraldas, a través de repertorios de violencia y cooptación de voluntades, similares a los vivenciados por Pastora.

La vinculación del dinero con el poder, provoca un repertorio agonístico en el cual se encuentran colocados, por un lado, los intereses del gran empresario y en el otro las expectativas del colectivo comunitario representadas por una líder. En el primer contexto el dinero fluye a la manera de un símbolo impersonal, anónimo y cargado de potencial. Los comuneros que han accedido a “convencer” a Pastora, se sirven de argumentos generales, tales como el “bienestar de la comunidad y el progreso”, involucrando en ello proyecciones de modernidad capaces de alcanzar las más variadas dimensiones de la vida. Hablan de posibles carreteras, viajes, bienes, servicios y oportunidades que de otro modo no llegarían. Intentan direccionar sus ofrecimientos hacia la calidad de vida de las personas y su posible mejoría, equiparando las grandes cantidades de dinero que se necesitaría para esto, con características cualitativas que de alguna manera muestran la sutil mutación que dota al papel moneda – una entidad limitada en sí misma – de capacidades ilimitadas (Notas de campo, 18.01.2015; Simmel, en:|Waizbort, 2013: 142).

Ante esto, Pastora invoca aquello que llama las expectativas de las comunidades que la eligieron para defender el territorio comunal, sustentando sus argumentos en la narrativa socioeconómica de los modos de producción étnicamente situados, es decir, en el contexto de la relación con la ancestralidad territorial, que promueve la existencia de las poblaciones afroecuatorianas en la selva. Para ella el punto nodal en torno al cual circulan las decisiones políticas está ya demarcado, simbólica y materialmente situado en el río, el cantero y las tierras de respaldo. No necesita desarrollar argumentos míticos o legendarios. A ella le basta invocar que el uso de los árboles que realiza la comunidad no es predatorio, en tanto que el modelo propuesto por los empresarios hace del dinero una especie de ser con el don de la ubicuidad: puede circular por las venas del mismo tejido social arrasando con las consideraciones morales que las comunidades esperarían que se respeten, al mismo tiempo que se transforma en el nuevo punto fijo en torno al cual todo parece circular (Simmel, 1958: 128).

9 Al respecto se recomiendan especialmente los trabajos de los autores Pablo Minda y Verónica Cañas.

Esta característica del dinero, similar al estado líquido del río, coloca en tensión constante las narrativas vinculadas al cuidado del territorio y a la preeminencia de los saberes comunitarios, como caracteres sustancializados y encarnados en todos los liderazgos. Si bien es cierto en el escenario descrito por Pastora, los líderes comunitarios pueden aparecer actuando en complicidad de un acto violento e intimidatorio, estas mismas personas surgen como parte de los contextos rituales y cotidianos. Aunque, en efecto, su legitimidad se ve cuestionada, al mismo tiempo se ve en ellos a sujetos que hacen un intento por surgir y colocarse a la par de la modernidad. Para las nuevas generaciones, la preservación de la ancestralidad solamente toma sentido si viene vinculada con otras redes que les permitan el acceso a la cualificación de su territorio como fuente de empleo y de dinero.

A lo largo del tiempo, los líderes jóvenes buscan también en las capacitaciones ofrecidas por ONG's, otros contenidos para responder a sus inquietudes, dejando de lado las historias y la influencia de los liderazgos de generaciones pasadas, cuya autoridad y poder, sin embargo, continúan siendo pilares de las decisiones más potentes que se toman en las comunidades. En el caso de Pastora, por ejemplo, no solamente ella encarna el historial de una líder prominente, sino que sus hermanos, hijas, hijos y demás parentela participan en organizaciones vinculadas a la educación, organizaciones de base, juntas parroquiales, directivas de padres de familia, entre otras.

Para Pastora, al igual que para los demás líderes y liderezas de su generación, la red de poder, representatividad y legitimidad política dentro de la comunidad, es al mismo tiempo la red de parentesco ampliada, constituida desde la matrifocalidad, es decir, desde las abuelas que, actuando como centro de poder y cabeza de decisiones, influyen en los derroteros que toma la parentela, con la esperanza de que puedan llegar a ocupar cargos prominentes, que les signifique progreso personal y bienestar económico (Fernández, 1999).

En el contexto de las actividades de Pastora, pese a que su hermano ganó la junta parroquial bajo la bandera del partido de gobierno, el historial de la lidereza movió antiguos disgustos, vinculados con sus acciones en contra de la explotación maderera y minera, vista con buenos ojos desde las altas esferas gubernamentales. Que su hija tuviera un cargo en la escuela y que ella misma todavía mantuviera influencia en las decisiones de su amplia parentela, era algo que fue percibido como peligroso, activándose diversos repertorios de escarmiento, que fueron desde la violencia más simbólica, encarnada en las dificultades en el trato con los nuevos delegados eclesiásticos de la Iglesia Católica, hasta la violación de su hermana, pasando por las acciones vinculadas a la hechicería para provocarle malestares económicos y espirituales.

La gran cantidad de tiempo y energía que requieren la planificación y puesta en práctica de todos estos escarmientos, antes que buscar un sentido de justicia, demuestran el enorme grado de peligrosidad que alcanzó Pastora ante los ojos de sus enemigos personales y políticos. Como líder negra del norte de Esmeraldas, ella representa un poder que se extiende hacia todas las rutas que influyen sobre la creación de lo valioso. A partir de las redes parentales, Pastora siempre participó y acrecentó las rutas de la comensalidad, ritualidad y cotidianidad a través de las cuales se construye el “andar derecho” como valores individuales y comunitarios. En su calidad de catequista y oradora del “hablar fuerte”, ha influido históricamente en la formación de los nuevos liderazgos y en la configuración de diversas líneas parentales. Como comadre de bautizo de gran cantidad de niños y niñas, así como consejera espiritual de diversas familias, el peso político de Pastora cuenta también como acarreadora de votos en el contexto de lides electorales. Finalmente, como mujer próspera, ella ha prestado dinero en no pocas ocasiones a personas de distintas comunidades, aceptando el riesgo de no ser pagada o los dolores de cabeza implícitos en las acciones de cobranza.

A través de las dinámicas de vida emprendidas, Pastora encarna un punto en el que la política no aparece como el camino *sin equa non* de la corrupción o en el terreno por excelencia de la falta de ética; sino en el lugar en el que la política aparece como un universo de posibilidades,

en donde las claves agonísticas del honor y la venganza resultan ser los extremos de una gama de experiencias sin las cuales la moralidad, como fuente de creatividad política y social, quedaría inmovilizada y estéril.

Organizaciones de base y gramáticas morales del faccionalismo

En el Ecuador las décadas de 1970, 1980 y 1990 fueron prolíficas en materia de linderación de tierras indígenas y afroecuatorianas, al amparo de una prometida Reforma Agraria que jamás cuajó. Pese a ello, las expectativas en torno a este proceso, generó una ola de cambios a nivel organizativo que afectó a todo el campesinado indígena y afroecuatoriano, que en el caso de los Chachi se hizo presente con la creación de la pre-federación Chachi y luego de la federación, configuración territorial que dotaba de coherencia geopolítica a la ancestralidad invocada por la Nacionalidad Chachi.

Desde los años 1980 hasta el primer quinquenio del siglo XXI, cada centro Chachi tuvo como consigna agilitar todos los recursos que estuvieren a su alcance para apoyar a sus directivas en las gestiones atinentes a la legalización, medición y linderación de cada una de las comunidades a su cargo, siendo este el principal objetivo contenido en los primeros estatutos de la FECCHE. A lo largo de tres décadas, las diversas directivas de las comunidades, los centros y la Federación, actuaron mancomunadamente, consiguiendo legalizar en stricto sensu a las 53 comunidades agrupadas en los 28 centros, reconocidos como parte de la Nacionalidad Chachi, así como gestionar la protección del bosque primario del territorio Chachi, bajo el amparo de la Reserva Nacional Ecológica Cotacachi-Cayapas.

Tomando en cuenta que según los estatutos vigentes hasta 2009, el tiempo en el cargo de una directiva era de dos años con posibilidad de reelección, por lo menos dos docenas de líderes realizaron viajes y gestiones con las tres diferentes instituciones gubernamentales que tuvieron a su cargo este proceso: el IERAC, el INDA (Instituto Nacional de Desarrollo Agrario) y el MAGAP (Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca). Si tomamos en cuenta la lejanía, dificultades del terreno a ser medido y el continuo sabotaje a que se vieron sometidos los tres procesos de Reforma Agraria que se intentó en el Ecuador, así como las distancias idiomáticas y la inveterada discriminación hacia los pueblos indígenas, cabe sentir admiración por el rotundo éxito de las organizaciones de base al conseguir amparar legalmente el 100% del territorio de la Nacionalidad.

Todas estas actividades supusieron un re-descubrimiento de zonas consideradas marginales para el Estado pero cualificadas como ancestrales para los grupos que las han habitado. El norte de Esmeraldas con sus comunidades indígenas y afrodescendientes fue parte de ese nuevo inventario que desde las últimas décadas del siglo XX clasificó a la selva noroccidental del Ecuador, como foco de interés para la extracción de maderas nobles y explotación de oro en placeres auríferos.

De la mano de estas nuevas dinámicas, arriban a la zona las misiones evangélicas y dos instituciones no gubernamentales que resultaron emblemáticas en el contexto de la formación técnica e ideológica de los líderes chachi y afroecuatorianos del Cayapas: CARE y el proyecto SUBIR¹⁰ e Indio Hilfe¹¹. El alcance y temáticas cubiertas por ambas ONG's, así como su impacto en las diversas áreas que abarcaron en el Ecuador, pudiera ser tema de un estudio en sí

10 SUBIR fue uno de los programas de conservación más grandes ejecutados en el Ecuador, auspiciado por USAID y por el consorcio CARE y Wildlife Conservation Society. Operó en territorio ecuatoriano – incluyendo el norte de Esmeraldas – en diversas etapas entre 1991 a 2003.

11 Indio Hilfe es una fundación sin fines de lucro, presidida por la académica alemana Mascha Kauka. Su trabajo en la zona norte de Esmeraldas se ancló entre el pueblo Chachi debido a lazos de amistad con el Gobernador General Pedro Tapuyo, quien tomó contacto con ella para que iniciara su trabajo entre la Nacionalidad Chachi con el objetivo de proteger los bosques y coadyuvar al afianzamiento de las costumbres y modo de vida del mundo Chachi. Indio Hilfe operó en la zona con mayor asiduidad durante la década de 1990. A partir del año 2000 extendió su accionar también a la Amazonia ecuatoriana.

mismo. Para el caso de mis objetivos, lo que me interesa resaltar, a partir de las memorias de los distintos dirigentes de la Federación Chachi, es el impacto ocasionado en los modos de hacer y reestructurar las políticas de las organizaciones de base, así como establecer las rutas de diálogo entre la incorporación de nuevos empleos y las gramáticas de moralidad que han influido en las dinámicas de facciones al interior de la FECCHE.

El faccionalismo, antes que un fenómeno unívoco o una etiqueta, ha de entenderse como un conjunto de procesos y contextos que activan la creación de nuevas redes de poder y acción política, que operan ora en contradicción, ora en cooperación con la organización de base de la cual devienen (Pacheco de Oliveira, 2015). En el contexto Chachi, la ley de su mundo estructurado sobre la autoridad de Uñis, Chaitalas y mirukus, no tuvo contestación a lo largo de por lo menos cuatro siglos, ubicándose la década de 1980, como la época de grandes cambios. Mudanzas que sin embargo ocurrieron desde la iniciativa del Uñi General Pedro Tapuyo, quien tras observar el alcance del proceso de linderación y las posibles consecuencias del ingreso de megaproyectos de extracción forestal, decidió, no solamente abrirse a la posibilidad de crear un nuevo frente organizativo de corte democrático y moderno, sino además abrazar de lleno el objetivo de que esa organización pudiera llegar a convertirse en una poderosa representante oficial de los intereses de la nacionalidad frente al Estado y el mundo.

Tal apertura sin embargo, supuso desde su inicio la discusión sobre el destino de las tradiciones del mundo Chachi, amenazadas por las intenciones de las empresas madereras y presionadas por el ímpetu con que las organizaciones Negras de las comunidades aledañas habían ampliado sus redes de contacto tanto con el Estado como con la empresa privada, en su afán por integrarse a dinámicas laborales que permitieran el ingreso de dinero tanto a los bolsillos individuales como a las arcas comunales.

La experiencia Chachi acumulada a través de cientos de años direccionó los propósitos del nuevo modelo organizacional hacia la vinculación de la Ley Chachi con los estatutos de todos los centros que se siguieran conformando, estableciéndose que en ellos constasen siempre cláusulas específicas en torno a “Rescatar, desarrollar y difundir la identidad cultural, lingüística, espiritual, conocimientos ancestrales, medicina indígena y otras manifestaciones culturales propias de la Nacionalidad Chachi” (Art. 6,b, Estatuto del Centro Chachi El Encanto). Así mismo, cada estatuto contiene cláusulas específicas sobre la dirigencia denominada “de Educación y Cultura”, encabezada por los Uñis de las respectivas comunidades y centros y sus Chaitalas (Art. 12, Estatuto FECCHE). De esta manera, si bien es cierto Pedro Tapuyo tras su conversión evangélica, no afianzó el liderazgo a través del cargo de Gobernador General, impulsó y dejó establecida la vigencia de la Ley Chachi a partir de las organizaciones de base de cada comunidad y Centro.

Es así que para los nuevos líderes el afianzamiento del perfil del político Chachi manifestó desde un inicio la tensión entre el respeto a la Ley Chachi y la adquisición de nuevas competencias. Durante mi investigación pude recolectar abundante material que da cuenta de la preparación de una intelectualidad Chachi que absorbió todo tipo de conocimiento y que aprovechó todas las oportunidades ofrecidas por las ONG’s. En este sentido, la palabra *proyecto* sufrió una mutación similar al del término *perfil*, es decir, se transformó en una categoría de peso significativo para orientar la consecución de metas y objetivos.

Para inicios del siglo XXI, la inclusión del lenguaje de proyectos se transforma en un paradigma de doble faz. Por un lado, es el instrumento oficial para la gestión de fondos, al mismo tiempo que se trata de una herramienta cuyos matices nunca se han encontrado a mano de los diversos líderes, para quienes la experiencia de participar en capacitaciones, no necesariamente se ha enfocado en la adquisición pura y simple de una habilidad, sino más bien en el afianzamiento de redes, amistades y agendas de contactos que pudieran servir para armar su propio ámbito de influencia.

La llegada de las ONG’s influyó en las lecturas que tenían las comunidades sobre sí mismas y sus necesidades. El significado del trabajo asociado a un salario, así como a la dignidad del ser, creó un tamiz interpretativo en el que los modos de producción étnicamente

situados comenzaron a ponerse en cuestión como fuente de prosperidad. Paulatinamente la heterogeneidad de opciones que supone la posesión de dinero comenzó también a crear rutas de tránsito entre personas portadoras de nuevos sentidos y conocimientos que, sin percibirlo, se constituyeron en medios de locomoción de ideas, símbolos y productos entre los modelos de economía Chachi y los diversos frentes abiertos por la inventiva capitalista (Wolf, 2009: 358; Harvey, 2013: 27).

Capacitadores, cabezas de proyectos y toda suerte de profesionales que visitaban y las que hasta la presente visitan la zona ya sea con fines de trabajo o colaboración científica, son primero sopesados por la comunidad, en su afán de considerar cuáles pueden ser las redes de acción que esta persona trae consigo. De alguna manera, las reuniones que suelen llevarse a cabo para solicitar el permiso de la Federación para ingresar a realizar cualquier tipo de trabajo en territorio Chachi, son asambleas en donde se discute el capital social, simbólico y/o económico que tal o cual sujeto trae consigo. Así mismo comienzan las discusiones internas y el intercambio de averiguaciones informales - a la manera de chismes - sobre qué líder y qué familia se “hará cargo”, no solamente de prestar la ayuda que oficialmente tal o cual proyecto o persona requiere, sino más bien de los beneficios que se ha calculado que podrá dejar.

El resultado es una suerte de “adjudicación” de la persona o proyecto en ciernes. Entonces es común escuchar frases como “la investigadora de Alfredo” o “el proyecto de Ramiro” y así por el estilo. Inmediatamente el desarrollo, éxito o fracaso de estos proyectos, influye en el prestigio del líder a cargo y de su familia, estableciéndose un vínculo que es una mixtura entre la lealtad y el usufructo de los beneficios - supuestos o reales - que este tipo de relaciones acarrea.

De esta manera, el proyecto político de un líder Chachi que tenga el *perfil*, solamente tendrá éxito en la medida que pueda sumar adeptos a su causa, cuyo contenido suele ser una o una serie de promesas vinculadas a la adquisición simultánea de los beneficios ancestrales de ser parte del territorio y del mundo Chachi, al mismo tiempo que se puede tener acceso a educación, salud y pequeños negocios.

Dado que en el actual patrón de liderazgos Chachi, un proyecto político es equiparable con el “proyecto”, cual documento técnico, sucede que quien quiera que tenga personas aliadas con posibilidades de elaborarlo, puede entrar en la lid por ascender en los escalones de la política organizacional, con la esperanza de dar el salto hacia candidaturas más estructuradas que le posibilite acceder a una junta parroquial, concejalía o cualquier otro cargo de este tipo¹². El resultado es una explosión de facciones, tan numerosas como aspirantes o líderes existen.

Asociaciones juveniles y generaciones “sin raza”

Arnulfo T. es uno de los líderes más jóvenes del mundo Chachi. Junto a otros diez jóvenes, ellos conforman la directiva de las juventudes Chachi que, a diferencia de los liderazgos de la generación inmediatamente anterior, operan en contacto con las zonas urbanas en donde habitan los Chachi.

Para los jóvenes Chachi, habitar en la ciudad representa amplios desafíos. Muchos de ellos prefieren mimetizarse y dejar de hablar el cha’palaa. Otros, principalmente las mujeres, abrazan la idea de liberarse de la estricta vigilancia de la parentela y de la Ley Chachi. Es por ello que, a su manera, apoyan la idea del reconocimiento municipal de la identidad Chachi de los barrios urbanos en donde este grupo habita, pues esto les aportaría una oportunidad de mantener sus derechos como parte del ser Chachi, pero a la vez expandirse, ya sea de manera individual u organizada, flexibilizando la imposición que pesa sobre ellas en los territorios comunitarios, en donde el trabajo en la huerta, la pesca y la maternidad las absorbería casi por completo, como aconteció con sus madres y abuelas.

12 Como veremos en el capítulo V, las miras políticas de los Chachi es llegar hasta la presidencia de la República, de ser necesario.

Para las jóvenes Chachi que se educan en la ciudad, la perspectiva de un matrimonio demasiado joven o la idea de tener muchos hijos y vivir en un hábitat selvático, les resulta poco atractiva. Vinculadas a sus comunidades a través de sus padres, quienes por lo general cargan con los costos de su educación, ellas creen que la mejor forma de ser recíprocas con los sacrificios que hacen sus padres es llegar a estudiar en la universidad, aportando a sus comunidades con su título y su conocimiento, antes que con nietos para “dar más trabajo a las abuelas”.

Entre los jóvenes – tanto hombres como mujeres – se discute mucho la posibilidad de conocer a personas del mundo no Chachi y tener relaciones legítimas frente a sus comunidades. Este punto representa una de las piedras de choque más fuertes en lo que se refiere a las relaciones intergeneracionales y a los relevos políticos que, como hemos mencionado párrafos atrás, es muy difícil en el contexto de una política organizacional, cuya tendencia a los faccionalismos se encuentra actualmente en una escalada que amenaza paralizar el desenvolvimiento continuo de la Federación.

Si bien es cierto la economía capitalista ha sido resignificada y matizada en el contexto más capilar del tejido social, a nivel de los intereses de la Nacionalidad como tal, la preservación de la cualificación del territorio como Chachi, todavía es una herramienta de enorme valía en la defensa del territorio frente a intereses poderosos vinculados a la economía extractivista de madereras y mineras. De alguna manera el frente interpretativo de la política Chachi ha encontrado un nódulo difícil. Por un lado, la ancestralidad del territorio Chachi les resulta coherente, solamente si la categoría de pertenecimiento étnico implica el anclaje en la endogamia y la monogamia; por otro lado, las nuevas generaciones reclaman su derecho a reinterpretar la precondition de la raza “pura” como única fuente de identidad territorial, asumiendo además la posibilidad de expansión del territorio Chachi a donde quiera que un grupo Chachi quisiera residir e intentar prosperar.

UONNE: Unión de Organizaciones Negras del Norte de Esmeraldas

A lo largo de mis estancias en el campo, pude verificar la enorme importancia que las personas le otorgaban a la UONNE, al mismo tiempo que me sorprendía la manera en que hacían alusión a la organización. Siempre evocando el pasado y como si ya hubiera desaparecido. Conocedora de que en las organizaciones políticas la queja es un repertorio común que traslada contenidos que deben ser contrastados y matizados, decidí realizar visitas periódicas. El resultado fue la verificación y acompañamiento de un proceso de declive, cuya lectura contextualizada dentro de lo que se denomina “expresión del movimiento social afrodescendiente en Ecuador¹³”, me llevó a establecer un eje temporal de resiliencia de la UONNE, de aproximadamente diez años, lo que empata con los datos obtenidos en campo, que ubican la década de 1995 a 2005 como la de mayor auge y actividad, siguiéndole una etapa de declive progresivo que va hasta el 2015, año en el que la organización se rearma en torno a nuevos contenidos y necesidades.

De esta manera, enfoqué mis intereses en realizar una re-lectura de los datos obtenidos en mis distintas campañas de campo, con la finalidad de comprender las motivaciones de la UONNE como expresión de aquellos flujos que accionan la gramática de las moralidades y las expectativas de afianzamiento socioeconómico contenidas en la representatividad otorgada a las autoridades de las organizaciones de base.

13 *Expresión del movimiento social afrodescendiente en Ecuador*, es una categoría analítica propuesta por el investigador John Antón Sánchez (2011: 85), basada en el entendimiento del proceso organizativo afroecuatoriano como una red de organizaciones y actores sociales que componen estructuralmente la sociedad civil afroecuatoriana y que interpelan al Estado y a la sociedad por situaciones de cambio. Para ello el autor parte de una constatación empírica que le permite presumir la existencia de un fenómeno social que posee su propia dinámica, historia y elementos particulares.

(A veces) La tierra (no) tiene precio

Las figuras de liderazgo político del norte de Esmeraldas se encuentran ligadas a una abigarrada red de parentesco que demanda de ellos diversos compromisos. En vista de la amplitud que otorga la exogamia como modalidad preferida de vínculo parental y de la matrifocalidad como dinamizador simbólico y material de la autoridad, los liderazgos en esta zona tienden a catalizar elementos provenientes de los más variados repertorios morales y económicos. Sea que éstos hayan llegado a través de los múltiples viajes que realizan hombres y mujeres o de los visitantes que son acogidos en las comunidades, lo cierto es que la configuración de las necesidades de la gente Negra del Cayapas, es abierta a la liberalidad de interpretaciones.

Las expresiones de riqueza y buena vida difieren de aspectos como la austeridad o la humildad, valores que el ascetismo andino de las clases acomodadas ecuatorianas ubicarían como normalizadas entre “los pobres”. De aquí que las expectativas de las comunidades afroecuatorianas en las zonas selváticas, actualmente se vuelquen hacia imaginar lugares en los que el desarrollo educativo y tecnológico compagine con sus aspiraciones de ser dueños de sus tierras. Pese a que esta proyección de bienestar parece lógica, lo cierto es que la manera de llegar a este ideal, ha traído contradicciones y divisiones, principalmente en torno al ingreso de fondos en las organizaciones y la manera en que los mismos son utilizados a favor de las comunidades de base.

El valor del territorio resignificado como tierra con precio, es considerado por las personas de la comunidad como un proceso de degradación del interés colectivo, superado por los intereses individuales. No obstante haber sido una opción en boga durante la década de 1990 y la primera del siglo XXI, la venta de tierras no supuso para los antiguos dueños una plataforma sólida para transformar su proyecto de vida en realidad. La mayoría de líderes comunitarios involucrados en la venta de terrenos comunales a empresarios madereros o mineros, terminaron por diluir su dinero fuera de las comunidades, en negocios que no surtieron efecto o simplemente en despilfarro.

Para los líderes que pasaron por la experiencia de reinterpretar el valor comunitario del territorio como precio de la tierra, la vinculación con una transacción comercial que implicaba tomar decisiones por otros - incurriendo en un formato de estafa -, propició una acción considerada errónea por los habitantes de los poblados afectados, para quienes negociar con el territorio implicaba negociar con la memoria ancestral, deformando las cualidades vinculadas a la configuración del *sí mismo* comunitario. Quienes así actuaron “no andaban derecho” y prefirieron un beneficio momentáneo, borrando los recuerdos arquetípicos que el dinero en sí mismo no provee. Vivenciando un desequilibrio entre la tierra y el agua, la fluidez del dinero y su líquido poder transformador, devuelve a los líderes a una realidad complejizada, en la que se debe rendir cuentas por las decisiones que afectaron negativamente la vida de otras personas, al mismo tiempo que se incorporan aprendizajes arduamente obtenidos.

Consideraciones de cierre

Si, como hemos visto, los individuos son capaces de relacionarse consigo mismos a través del anclaje de su *sí mismo* y del intercambio consciente de sus inquietudes por medio de los elementos arquetípicos de su inconsciente colectivo, construyendo universos rituales y gramáticas de moralidad capaces de historizarse a través de sus prácticas socioeconómicas, en este trabajo he intentado mostrar las maneras en que este complejo de acciones influyen en el proceder de los sujetos, cuando deben modificar y adaptar su conducta y decisiones para intervenir en el campo de la política organizacional local.

Tanto *perfil* como *proyecto* son tomados como soportes de realidades complejizadas por el apareamiento, no de un modo de producción per-se, sino más bien del dinero, como elemento de características fluidas y versátiles, capaz de filtrarse tanto en las decisiones económicas cuanto

en aquellas que proveen soporte a lo que las comunidades consideran lo correcto al amparo de su Ley. De esta manera, el dinero se constituye como un elemento desustancializador que empuja a los individuos a tomar decisiones cuestionables para sí mismos y para sus comunidades. Al desenmarcarse de los ejes interpretativos habituales de las tradiciones, las actitudes ejemplares se van a transformar, no tanto por sus contenidos, cuanto por sus contenedores.

La emergencia de lideresas y de liderazgos entre las nuevas generaciones, abanderando expectativas ciertamente contradictorias con la Ley Chachi, permiten observar el potencial creativo de quienes a través de sus redes parentales continúan vinculados al territorio, al mismo tiempo que lo reinterpretan, asumiendo el desafío de relacionar lo que hasta hace un par de generaciones no era posible de conectar. Esto es, las mujeres Chachi y el poder político y las uniones no-Chachi y el derecho al territorio. A partir de estas nuevas experiencias, los Chachi se permiten pensar nuevos parámetros de integridad del *self* comunitario a través de las acciones individuales de los nuevos sujetos ejemplares de la política.

La importancia de los liderazgos femeninos entre la gente Negra del Cayapas, contrasta con las vivencias Chachi. En el caso Afro la transformación del valor integral de la tierra en un bien enajenable y con posibilidades de tener precio, muestra la versatilidad de los modos de producción como una idea contextualizada, antes que como una entidad inamovible. El encuentro del territorio con la idea de un precio, no es algo ajeno entre la gente Negra del norte de Esmeraldas, que acoge el histórico pago que se realizó en oro en el año de 1895, para acceder a la libertad y la autonomía territorial, como bienes trascendentales, no susceptibles de ser intercambiados por nada. Luego de más de 100 años, el ingreso de las empresas madereras y la fluidez del dinero como elemento que interpola los escenarios trascendentales con aquellos más fugaces del deseo, parece haber invertido la jornada que pone en interacción el *self* individual con el arca de los arquetipos colectivos contenidos en el territorio. En esta ocasión es esa misma libertad y autonomía tan arduamente conseguida, la que estimula y relaciona los contenidos de la modernidad y la movilidad social, con inesperadas acciones destructivas vinculadas a la extracción depredadora, tan lejana de las lógicas de la extracción en el territorio subjetivado, propias del modo de producción étnicamente situado de las Negritudes del Cayapas.

Frente a la problemática de la transformación del territorio invaluable en tierras enajenables, se evidencia que la tendencia a conservar el primero, proviene de la estima de un lugar único, en el que las personas consiguen establecer contacto con los insumos arquetípicos del *sí mismo*, propiedad que no se encuentra ni en otras zonas ni en todas las posibilidades que ofrece el dinero. El dinero en sí mismo no puede transformarse en un arquetipo. Ayuda eso sí, a la circulación y liberación de estrategias que de otra manera dejarían en aislamiento las perspectivas de las nuevas generaciones. Tal como lo manifestaba un líder, el dinero puede irse como agua entre las manos. No es un elemento fijo, sino el componente paradigmático de una economía en constante movimiento, tránsito y expansión. El dinero es capaz de acoplar los modos de producción étnicamente situados con aquellos que no lo son, siempre y cuando su fluidez quede enmarcada dentro de acciones moralmente válidas y políticamente éticas.

Para conseguir esta moldura, el papel de los sujetos de la política, resulta vital, dado que, en última instancia, son sus decisiones las que van a influir directamente en sus representados. En este sentido, el protagonismo que puedan tener los sujetos de la política Chachi y Afro en los contextos más amplios tanto del Estado como de los movimientos sociales de representación nacional, deja abierta la posibilidad de reflexionar acerca de los repertorios de moralidad y fronteras étnicas que se activan frente a la política oficial y la gestión pública.

Bibliografía

- Barret, S. 1994, *Los Indios Cayapas del Ecuador*; ABYA-YALA, Quito, Ecuador.
- Carrasco, E. 1988, *El pueblo Chachi, el jeengume avanza*. ABYA-YALA, Quito, Ecuador.
- Chávez G. y García F. 2004. *El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio. Etnografía jurídica indígena y afroecuatoriana*. FLACSO, Petroecuador. Quito, Ecuador.
- Fernández, P. 1999, *Diáspora africana en América Latina, discontinuidad racial y maternidad política en Ecuador*; Universidad del País Vasco, País Vasco.
- Guerrero F. y Ospina P. 2003, *El poder de la comunidad: ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*, CLACSO
- Harvey, D. 2013. *Para entender O Capital*. Bontempo Editorial. Sao Paulo, Brasil.
- Hoffmann, O. s/f, “Territorialidades y alianzas: construcción y activación de eslabos locales en el Pacífico”, en: Camacho, J. y E., Restrepo (Eds.), *De montes, rios y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, Bogotá, Colombia.
- Jung, C. 2019, *Los Arquetipos y lo inconsciente colectivo*, Editorial Trotta, O.C. Tomo 9/1, Madrid.
- 2016 [1964], *O homem e seus símbolos*, Sindicato Nacional de Editores de livros, Rio de Janeiro.
- Losonczy, A. 2006, *La trama interétnica. Ritualidad, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos Negros y Emberá del Chocó*. Instituto Francés de Estudios Andinos. Bogotá, Colombia.
- Minda, P. 2013, *La Deforestación en el Norte de Esmeraldas*. Prefectura de Esmeraldas. Esmeraldas, Ecuador.
- Oliveira, J. 2015, *Regime tutelar e o faccionalismo. Política e Religiao em uma Reserva Ticuna*. UEA, Manaus
- 1988, *O Nosso Governo. Os Ticuna e o regime tutelar*; Marco Zero, Sao Paulo.
- Rueda Novoa Rocío. 2001, *Zambaje y autonomía. Historia de la gente Negra de la provincia de Esmeraldas*. Taller de Estudios Históricos. Esmeraldas, Ecuador.
- 2019, *De Esclavizados a Comuneros. Construcción de la etnicidad negra en Esmeraldas, siglos XVIII, XIX*. Corporación Editora Nacional. Universidad Andina Simón Bolívar. Quito, Ecuador.
- Simmel, G. 1958. *Filosofía del Dinero*. Fondo de Cultura Económica. México, México.
- Wade, P. 1999, *Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia*, Bogotá, Colombia.
- Waizbort, L. 2013, *Las Aventuras de George Simmel*, Editora 34, Sao Paulo.
- Weber, M. 2002, *Ensaio de Sociologia*, Gen, Rio de Janeiro.
- Wolf, E. 2002, *Figurar el poder, ideologías de dominación y crisis*, CIESAS, México.
- Yépez, J. 2012, *Censo Sociopolítico y de Saberes Ancestrales*, Coordinadora, IAEN. Quito.