

IDENTIDADES EN CONSTRUCCION

IDENTIDADES EN CONSTRUCCION

*P. Juan Pablo Pezzi
Gardenia Chávez Núñez
Pablo Minda*

Colección Antropología Aplicada
Nº 10

Ediciones
Abya-Yala
1996

IDENTIDADES EN CONSTRUCCION

P. Juan Pablo Pezzi

Gardenia Chávez Núñez

Pablo Minda

Colección Antropología Aplicada N° 10

1ª Edición

Ediciones U.P.S.

© Ediciones Abya-Yala

Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson

Casilla 17-12-719

Télf: 562-633/506-217/506-251

Fax: (593 2) 506255

e-mail: abya_yala@abya_yala.org.ec.

editorial@abya_yala.org.ec.

Quito, Ecuador

Autoedición:

Abya-Yala Editing

Quito, Ecuador

ISBN:

9978-10-003-2

Impresión:

DocuTech

Quito - 1996

INDICE

APORTE HACIA LA CONSOLIDACION DE LA IDENTIDAD CULTURAL DEL NEGRO ESMERALDEÑO

¿Es el negro esmeraldeño un afroamericano?

P. Juan Pablo Pezzi Trebeschi

0.	INTRODUCCION	11
0.1	Planteamiento del Problema	12
02.	Metodología	13
1.	ANTECEDENTES	15
1.1.	Antecedentes geográficos - La provincia de Esmeraldas	15
1.2.	Rasgos culturales del negro esmeraldeño	19
1.3.	Antecedentes históricos	21
2.	ACERCAMIENTO TERMINOLOGICO AL PROBLEMA	27
2.1.	Los términos en sí mismos	28
2.2.	Utilización de los términos en otras obras	31
3.	ACERCAMIENTO ETNO-HISTORICO AL PROBLEMA	39
3.1.	Primera etapa	39
3.2.	Segunda etapa	43
3.3.	Tercera etapa	46
4.	ACERCAMIENTO CULTURAL AL PROBLEMA: MITOS, RITOS, SIMBOLOS EN ESMERALDAS	48
4.1.	Personajes míticos	49
4.2.	Ritos de inspiración cristiana	53
4.3.	Los ritos funerarios	56
4.4.	Medicina popular	60
4.5.	Valoración de la simbología esmeraldeña	65
4.6.	Conclusiones sobre la simbología	69
5.	CONCLUSIONES	71
5.1.	Terminología y noción arbitraria	77
5.2.	Repensar ciertas nociones	78

5.3	Un acercamiento interdisciplinario	79
5.4	Una cultura nueva que se forja	80
5.5.	Unas propuestas	82
6.	BIBLIOGRAFIA	93
6.1.	Antecedentes históricos y geográficos	93
6.2	Marco teórico	94
6.3.	Cultura y simbología esmeraldeña	96
6.4.	Otros	98

IDENTIDAD Y FRONTERA

El caso de Santa Elena y San José de Wisuyá - Sucumbíos

Gardenia Chávez Núñez

INTRODUCCION	101
1. MARCO CONCEPTUAL	
1.1. La identidad	104
1.2. Identidad, nación y frontera	107
1.3. Identidad, religión y territorio	111
1.4. Identidad y cultura	113
1.5. Identidad, estrategias de vida	114
2. UBICACION POLITICO ADMINISTRATIVA	115
2.1. Zona ecuatoriana	115
2.2. Zona colombiana	116
3. LA REGION DEL BAJO PUTUMAYO	117
3.1. Antecedentes	117
3.2. Siglos XVII y XVIII	118
3.3. Siglos XIX y mitad del siglo XX	119
3.4. La segunda mitad del siglo XX	122
3.5. Colonización petrolera	122
3.6. Ampliación de la frontera agrícola	124
3.7. La economía ilegal	125
3.8. Violencia generalizada	127
3.9. El proceso de integración	128
A manera de síntesis	128

4.	CARACTERIZACION ACTUAL DE LAS COMUNIDADES UBICADAS EN LA RIBERA ECUATORIANA DEL RIO PUTUMAYO	132
4.1.	Población, grupos de edad y distribución por sexo	132
4.2.	Estructura familiar	133
4.3.	Migración	134
4.4.	Tiempo de permanencia	136
4.5.	Situación legal	136
4.6.	Producción	137
4.7.	Servicios básicos	139
5.	SANTA ELENA	142
5.1.	Pasado - herencia	142
5.2.	Presente., situación y conflicto	147
5.3.	Futuro - proyecciones	149
6.	SAN JOSÉ DE WISUYA	150
6.1.	Pasado - herencia	150
6.2.	Presente	157
6.3.	Futuro	158
6.4.	San José de Wisuyá	159
7.	CONCLUSIONES	164
	BIBLIOGRAFIA	173

EL NEGRO EN SUCUMBIOS - *Migración, Cultura e Identidad*

Pablo Aníbal Minda Batallas

	INTRODUCCION	179
	PRIMERA PARTE: MIGRACION DE LOS AFRO ECUATORIANOS	
1.	<i>La Provincia de Sucumbíos</i>	185
1.1.	Ubicación geográfica	185
1.2.	Población	186
1.3.	Situación socio-económica	187
2.	<i>El hombre afro ecuatoriano en Sucumbíos</i>	190
2.1.	La migración	190
2.2.	Causas de la migración	191

2.3. Tipos de migración	195
2.4. Origen de los migrantes	197
3. <i>El nuevo espacio de los migrantes</i>	199
4. <i>El proceso de asentamiento de la población negra (afro ecuatoriana)</i> ..	202
4.1. Los primeros migrantes	202
4.2. El surgimiento de los barrios	203
4.3. Grupos rurales Afro Ecuatorianos	223
5. <i>Situación socio-económica</i>	235
6. <i>Proceso organizativo de la población negra</i> <i>(Afro Ecuatoriana) en Sucumbíos</i>	248
SEGUNDA PARTE:	
CULTURA E IDENTIDAD DE LOS AFRO ECUATORIANOS EN SUCUMBIOS	
1. <i>La cultura</i>	263
1.1. Marco referencial	263
1.2. Principales manifestaciones de la cultura afro ecuatoriana de Sucumbíos	266
1.3. Una aproximación analítica de la cultura afro	271
2. <i>La Identidad</i>	278
2.1. Definición	278
2.2. Cómo son identificados los negros	279
2.3. Cómo definen los negros a los “otros”	281
2.4. Cómo se identifican los negros a sí mismo	283
2.5. Mecanismos de producción de identidad de los negros en Sucumbíos	284
3. <i>Análisis de las relaciones interétnicas entre</i> <i>afro ecuatorianos y los no afros</i>	294
4. <i>El papel de ISAMIS en la Organización de la Población</i> <i>Afro Ecuatoriana en Sucumbíos y su propuesta de</i> <i>pastoral para apoyar su cultura e identidad</i>	299
CONCLUSION	305
BIBLIOGRAFIA	309
ANEXOS	313

**APORTE HACIA LA CONSOLIDACION
DE LA IDENTIDAD CULTURAL
DEL NEGRO ESMERALDEÑO**

¿Es el negro esmeraldeño un afroamericano?

P. Juan Pablo Pezzi Trebeschi

0. INTRODUCCION

La opinión pública tiene, según Vitalino Robigatti,¹ un movimiento pendular; es siempre innovadora pero a largo plazo, afirma el autor citando Karl Mannheim y Le Bon. En efecto, a cada modificación de opinión siguen correcciones que, sin embargo, no llegan nunca a reconducir el pensamiento de la sociedad a las posiciones iniciales. Este movimiento pendular hace que la sociedad tome conciencia y «comprenda» efectivamente la realidad de manera progresiva, por un «va y ven» de tipo dialéctico que consiste en la parcial negación de la afirmación anterior. Este proceso implica también que en un determinado momento, la común manera de pensar esté tan distante de una verdadera y completa concepción de la realidad, cuanto cerca lo están ciertos de sus elementos, con menoscabo evidente de otros.

Sería interesante definir las motivaciones psico-sociales que introducen en la dinámica de la investigación, de la praxis social y del reconocimiento jurídico de ciertos principios este mismo proceso pendular.

Cuando se trata de la opinión pública, se lo atribuye con demasiada facilidad a la contraposición entre los intereses personales y grupales, por un lado, e intereses comunitarios y sociales por el otro, concluyendo con responsabilizar de ello a la manipulación de los medios de comunicación. Por el contrario, las causas de este modo de proceder son intrínsecas al proceso mismo de comprensión de la realidad y una de ellas es la ruptura de contigüidad entre una intuición y su formulación reflexiva, entre una idea y su traslado a la praxis.

Hoy en día, este proceso pendular y arrastrador de la opinión pública que en determinado momento se vuelve «una opinión de moda», está revalorizando todo lo que es «indígena» y «negro» con el mismo énfasis y las mismas presiones condicionantes que lo desvalorizó en el pasado. Colabora con ello el relativismo cultural que ha dejado de ser una intuición y un instrumento de análisis y se ha vuelto un axioma orientador de toda valoración cultural.

Este proceso pendular afecta también al negro americano cuando se le define como «afro». Hasta hace pocas décadas, afirma Angeline Pollack², se pretendía que no tuviesen ni raíces ni historia, y el autor que marca un cambio de mentalidad es Herskovists con su libro³: “acabó para siempre con los conceptos de sus precursores, dando valor histórico y consideración científica a las culturas americanas”, [...] y dando “una perspectiva histórica a esta raza, hasta entonces despreciada y aislada”⁴. Sin embargo, como afirma la autora en el mismo texto, “actualmente no se pueden aceptar todas las conclusiones hechas por este antropólogo (Herskovists)”. La razón fundamental es que el movimiento «afro», deriva fácilmente en categorías mentales abstractas y alejadas de la praxis, más cercas a la ideología que a la intuición.

0.1. Planteamiento del problema

Esta monografía se propone, entonces, averiguar en qué medida la realidad histórica y la identidad cultural del negro esmeraldeño puede ser conceptualizada por la expresión «afro». Por cierto, el planteamiento de este interrogante es válido también en una perspectiva mas amplia: ¿es correcto llamar afro-americanos a los negros del continente americano?

A pesar de lo evidente que puede parecer la respuesta, existen dudas instintivas que mueven de manera crítica a profundizar una forma de expresarse: es indudable, por ejemplo, el desconcierto que se nota en todo africano que llega a trabar relaciones en suelo americano con “sus hermanos de antaño”, así como ciertas experiencias políticas como la de Liberia, construidas sobre las supuestas raíces culturales ancestrales, que se vieron

abogadas a un sangriento fracaso. Por otra parte la variedad de las expresiones usadas para identificar a «los negros» que viven en suelo americano, exigen ciertas aclaraciones.

Este estudio se llevará a cabo en términos de «planteamiento del problema» para definir un «status questionis» que permita la aceptación crítica de la perspectiva «afro» o su rechazo y el redimensionamiento de su alcance cultural. Toda terminología empleada no es materia neutra en la comunicación social, y la aceptación acrítica de un andamiaje terminológico puede implicar la aceptación de un marco intelectual, a veces demasiado definido.

No se puede conocer ni apreciar un pueblo sino desde una visión complexiva de toda la realidad humana y cósmica, lo cual exige un planteamiento de tipo filosófico/teológico que imponga una clara distinción metodológica entre el hombre «sujeto de la historia» y el «hombre objeto» de las ciencias. El presente trabajo pretende un acercamiento a esta problemática y espera aportar con una mayor claridad a la búsqueda de identidad cultural del negro esmeraldeño para fortalecer su unidad como grupo humano, ya que ésta es la única finalidad que debe proponerse un estudio antropológico.

Este esfuerzo de clarificación se desglosará en tres aspectos: el problema terminológico y la consistencia, para lo que se ha incluido fuentes bibliográficas; la vertiente histórica y la orientación que ofrece una valoración de la simbología esmeraldeña.

0.2. Metodología

Metodológicamente, esta monografía ha atravesado un camino bastante enredado. Por mi experiencia en Africa, cuando llegué a América Latina consideré evidente la tesis «afro», ya que «reconocía» en los negros de Esmeraldas un claro «parentesco» africano. Pero mis principios y actitudes, me llevaban también a respetar «su realidad e identidad» sin asimilarlos a «otros», en este caso los africanos. Formulé metodológicamente la siguiente pregunta *¿Son los morenos esmeraldeños afro-americanos?* En la

búsqueda de una fundamentación crítica para la respuesta, caí en cuenta que aunque parecía un hecho aceptado y reconocido por todos, no era tal, ni siquiera por muchos de los interesados.

La extrema importancia que tiene la simbología en el conocimiento de un pueblo me llevó a discutir la simbología del negro esmeraldeño como un aporte hacia la consolidación de su identidad cultural. Mientras más avanzaba en la reflexión me daba cuenta que se ha hecho un efectivo esfuerzo para recopilar documentos históricos que valoren el aporte y la presencia del negro en suelo americano, pero que se ha hecho mucho menos para conceptualizar y valorar su simbología. Descubrí que los documentos publicados sobre el tema usan variadas y diferentes terminologías; presentan tesis que se contraponen unas a otras y tienen un trasfondo mucho más político que cultural. Todo esto me pareció que exigía plantear seriamente, desde el comienzo y en su dimensión cultural la pregunta: *¿Son los morenos esmeraldeños afro-americanos?*

Recogiendo y analizando datos, y partiendo de las fuentes que se definen en favor de la tesis «afro», me pareció más fácil llegar a valorar su consistencia a fin de que esta monografía constituya un punto de partida para penetrar acertadamente en la simbología esmeraldeña sin que la reflexión sea desviada por presupuestos que se consideren social y científicamente comprobados, por parecer comúnmente aceptados.

1. ANTECEDENTES

1.1. Antecedentes geográficos - La provincia de Esmeraldas

La provincia de Esmeraldas, como lo dice su slogan socio-político: “Libre por rebelde, por rebelde, grande”, siempre ha sido considerada una entidad socio-humana, política y económica, de contornos definidos y específicos, cuando no especiales.

José Alcina Franch afirma a este respecto: “El sentimiento que experimenta generalmente el quiteño hoy en día respecto a Esmeraldas, sentimiento que alcanza el grado de «frontera» o de enorme lejanía pese a su proximidad física a la capital de la República, es un sentimiento que tiene su origen y razón en un proceso histórico de perpetuo aislamiento y abandono sistemático”.⁵

Sus características geográficas, sus índices socio-culturales, político-económicos, confirman también su caracterización al interior de la variada diversidad nacional. La conciencia nacional define a los esmeraldeños como un grupo específico y asigna al término «esmeraldeño» la doble valencia de «habitante en Esmeraldas» y de «morenos esmeraldeños», como es costumbre llamarlos.

La provincia de Esmeraldas está localizada en el extremo nor-occidental de la República y se encuentra bordeada por el Océano Pacífico. Tiene un área de 117.807 km., equivalente al 6.3% del territorio nacional

y una superficie marítima de 46.155 km.² (Indicadores básicos Regionales a 1974, JUNAPLA e INEC, 1977). Según los datos otorgados por los documentos del Consejo Provincial y el Municipio de Esmeraldas, el territorio es más bien plano, ligeramente alternado por las montañas de Cojimíes y Muisne, pero sin elevaciones importantes. La costa está llena de cabos, ensenadas, y puntas que favorecen la actividad turística y permite la navegación marítima y la pesca en naves de diferentes calados.

La provincia está limitada al norte por el Océano Pacífico y la República de Colombia; al sur por las provincias de Manabí y Pichincha; al oeste por el Océano Pacífico y al este por las provincias del Carchi e Imbabura.

El clima es ardiente, y oscila entre los 25°C. a 32°C. Tiene dos estaciones; la invernal de cuatro a cinco meses y el verano de siete a ocho meses. Las lluvias son abundantes y la humedad es elevada, lo que mantiene verde la vegetación y ha determinado una variada existencia de maderas.

Está dividida en seis cantones -Esmeraldas, Eloy Alfaro, Muisne, Quininde, San Lorenzo y Atacames- y en 9 parroquias urbanas y 56 rurales.

La movilidad que experimenta la provincia de Esmeraldas hace difícil congelar sus datos demográficos y socio-económicos: unos indicativos siguen estables mientras otros revelan altas variaciones.

Marco Jaramillo en su obra⁶, cuyos datos se refieren a 1974, afirma que “la efectiva vinculación física (de la Provincia de Esmeraldas) con el país comienza parcialmente en 1948 con la inauguración de la carretera a Santo Domingo-Quininde. Diez años más tarde, en la década de los 60 (1958), se afianza con la carretera Esmeraldas-Quininde-Santo Domingo-Quito”⁷.

Así, Esmeraldas en 1974 “presenta una de las densidades demográficas más bajas del país -13 hab/km²- con una población total de 203.406 habitantes. Su tasa anual promedio de crecimiento fue, en el último cuarto de siglo, del 4,2%, una de las más altas del país. Entre 1962 y 1974 la po-

blación aumentó en un 62,9%. La distribución poblacional es desigual en el territorio, hallándose concentrado el 49,1% del total en el cantón de Esmeraldas, el 23,8% en Quinindé, el 19,7% en Eloy Alfaro y un escaso 7.4% en Muisne. De esa población provincial, el 64,7% es rural y el 35,3% urbana. Sólo el cantón de Esmeraldas tiene una mayoría de población urbana (60,3%).

Frente a esta situación demográfica la base económica provincial ha sido esencialmente primaria. Sus principales recursos están constituidos por extensos bosques, por el cultivo del banano, actualmente muy disminuido, y sus abundantes pastos para la ganadería”⁸.

Desde el comienzo de la explotación petrolera, Esmeraldas ha sido el punto de salida del petróleo por la terminal de Balao. Posteriormente se instaló en el valle aledaño a la ciudad la primera refinería estatal. Las más importantes inversiones realizadas sin embargo, no fueron nunca absorbedoras de mano de obra, pero crearon fuertes expectativas de progreso que han ejercido presiones migratorias hacia la ciudad y producido enormes desequilibrios sociales.

Según el censo de noviembre de 1990, la población esmeraldeña es de 306.628 habitantes, 115.686 hombres y 149.942 mujeres⁹; sin embargo, de acuerdo con las estimaciones de la Iglesia Católica (Bartolucci, 1994: 3), los habitantes del Vicariato Apostólico de Esmeraldas -que cubre un territorio inferior al de la provincia de Esmeraldas- serían 390.300, de los cuales cerca de 150.000 viven en la capital. De ellos 317.200 se declaran católicos, 40.000 de otras religiones y no bautizados 33.100. El 50% de la población es de «morenos», el resto son mestizos, blancos e inmigrados de la sierra. Existe además una minoría de Chachis (aproximadamente 6.000), que viven en las cabeceras de los ríos y de Awa-Kuaiker en la frontera con Colombia.

Luego de 1974, el crecimiento poblacional de la provincia de Esmeraldas continuó elevándose y actualmente se calcula que los jóvenes menores de 20 años son el 56% de la población. El nivel socio-económico

continúa siendo bajo: la zona carece de estructuras esenciales para la vida colectiva, como carreteras, puentes, agua potable, alcantarillado, luz eléctrica, hospitales y escuelas.

La población económicamente activa representa un 30% y se dedica, en orden de importancia: a la agricultura(55%); a los servicios comunales, sociales, personales, (del tipo que se acostumbra a llamar informal), al comercio y la manufactura.

Jaramillo afirma que en 1974 la presión poblacional sobre la estructura productiva resultaba en “un agudo incremento de la situación de marginalidad general”¹⁰. De la población mayor de 12 años, un 42,3% no tenía ninguna educación y un 41,6% sólo tenía educación primaria; el 11% había completado la educación secundaria y apenas el 1% la educación superior. Hoy el nivel de analfabetismo sigue siendo alto: las estadísticas dan un 40% de analfabetos que en la realidad es mucho más. La mayoría de los que saben leer y escribir viven en la ciudad, mientras en los pueblos y recintos del campo, los analfabetos llegan a ser un 60%, 70% o más, y los analfabetos funcionales desbordan estas cifras.

Según el censo de 1990, se registraron en la provincia un total de 69.698 viviendas, de las cuales más de la mitad se encuentran en la zona rural. De estas, un 40% son ranchos o cabañas, es decir, construcciones cubiertas de palma, paja u otros vegetales, con paredes de madera, piso de caña, madera o tierra. Del total de viviendas en la provincia, en 1982, solamente 16.746 (37,8%) disponían de servicios de agua con red pública: el 71,4% en la zona urbana y el 72% en la zona rural.

También los principales indicadores de la salud son sensiblemente adversos: un índice de mortalidad infantil del 10,3% en contraste con el nacional (8.19%); 1,27 médicos para cada 10.000 habitantes contra los 3.52 a nivel nacional; se aprecia una dotación de camas equivalente al 50.5% del promedio nacional”¹¹. Estos datos estructurales de 1974 no han cambiado mucho. La alta tasa de mortalidad general, materna e infantil le siguen. Sin embargo, según la Dra. Georgina de Carrillo (Diseño curricu-

lar para la formación de enfermeras, Ute 1980), resulta curioso que la provincia de Esmeraldas en el componente post neonatal esté mejor que el promedio nacional correspondiente. Esto significa que la provincia a más de presentar el porcentaje más alto del país, con un 33.48% de crecimiento vegetativo, se encamina a duplicar su población provincial en los próximos 20 años.

1.2. Rasgos culturales del negro esmeraldeño

Al no ser nuestro propósito un exhaustivo análisis de la cultura que autores como Ralph L. Beals & Harry Hoijer llaman “material”, bastará con definir unos pocos rasgos.

Julio Estupiñán Tello afirma: “Como mero enunciado y por lo poco que conocemos de las tribus precoloniales, podemos deducir que el negro frenó el impulso cultural indígena. Es indudable que en cerámica y metalurgia, para no anotar otras actividades culturales representativas, nuestros aborígenes fueron muy avanzados, como lo afirman Wolff y otros historiadores, y que este progreso se estancó durante la dominación negra. Hasta hoy se advierte como el cayapa es más laborioso e industrioso que el negro, pues teje primorosamente abanicos, cestos, petates, etc. aprovechando las fibras que le proporciona la selva; labra canoas, canaletes, etc., lo que no hace el negro, y si lo hace, aprendido de los cayapas, es de inferior acabado y elegancia”.¹²

En la obra de Sabina Spicer (1989) se encuentra una síntesis interesante y divulgativa sobre la «cultura material» del negro esmeraldeño que resumimos aquí:

Tradicionalmente los negros esmeraldeños son recolectores de frutos de la selva: caucho, tagua y madera, pero cultivan el tabaco y el banano. En la zona de los ríos, el negro se hace agricultor y cultiva plátano, cacao, caña de azúcar, coco, otras frutas.

Otro trabajo importante en la cabecera de los ríos es lavar oro, así como cortar y vender madera, con la que se labran instrumentos de trabajo

y de uso diario: canoas, canaletes, bateas para lavar oro y ropa. En la construcción de las viviendas prefiere materiales como el pambil y la caña por su resistencia.

La mujer es el centro de la familia negra. Ella hace los trabajos de la casa, cuida los niños, cocina, lava ropa. Muchas veces, debido a la inestabilidad de la familia negra, debe criar sola a sus hijos, trabajar en el campo, “tirando machete”, sembrando, lavando oro, etc.

La casa de la familia negra del campo generalmente es grande: dispone de una sala amplia, no sólo para la numerosa familia, sino también para los parientes y amigos que suben a conversar, a pasar un rato, o para velorios y arrullos. Detrás de la sala se encuentra la cocina, con una gran ventana hacia el monte o patio trasero, para botar agua servida y basura. Adentro hay un gran fogón hecho de madera, barro y piedras donde se cocina con leña o carbón, una tabla puesta en la pared para guardar la vajilla, un puesto para los calabazos con agua, la batea para lavar los platos, la piedra para moler bala, las hojas para tapar las ollas y, en un rincón, dos racimos de verde, el pan de cada día del esmeraldeño. La sala no tiene muchos muebles: una mesa y bancos donde suelen comer el padre, los hijos varones y los huéspedes, mientras la mujer con las hijas y los mas pequeños comen en el suelo de la cocina; “en el suelo no más, porque allí fue que nacimos”. En un rincón se guardan los instrumentos de trabajo: machetes, anzuelos, redes, bateas, etc. Los víveres o comida se guardan en ollas o canastos colgados.

Los platos esmeraldeños más conocidos son el “tapa’o” y el “encoca’o” de distintas presas de carne o pescado.

Aunque hoy en día se escucha y baila preferentemente salsa, la música es lo que mas conservó, según Sabina Speicer, su sabor africano. Los antepasados negros trajeron dentro de sí los ritmos de la música africana y recordando sus instrumentos, utilizaron lo que les dio el medio para crear la marimba, los bombos, los cununos, las guasas y maracas para tocar su música y acompañar su canto y baile en los ratos de descanso y en las fies-

tas. Toda su música, así como el baile, han tomado sus nombres del instrumento principal, la marimba. Existe una gran variedad de ritmos a los que corresponden distintos bailes: se baila en grupos de parejas, simbolizando la relación de atracción y rechazo entre hombres y mujeres.

Los negros esmeraldeños provenían de las tribus más distintas del Africa y no pudieron mantener un idioma propio. Desde el principio de su estadía en Esmeraldas tuvieron que hablar el castellano, matizado con características regionales que se expresan, ya sea en la típica pronunciación o supresión de ciertas letras o en vocablos y expresiones idiomáticas propias.¹³

1.3. Antecedentes históricos

Los negros ecuatorianos pertenecen fundamentalmente a dos grupos, el del Valle del Chota y el de Esmeraldas. Estos dos grupos tienen orígenes distintos y son considerados independientes.

1.3.1 *Los negros del Valle del Chota*

Según Rosario Coronel,¹⁴ los primeros esclavos negros arribaron a Ecuador “a la par que los conquistadores, ocupados generalmente en trabajos domésticos”. Sin embargo, según el mismo autor, no hay constancia de su presencia en el Valle del Chota hasta finales del siglo XVI. Por el contrario, consta que hacia 1696 la Compañía de Jesús “resuelve definitivamente la escasez de trabajadores a través de fuertes inversiones líquidas con la importación masiva de fuerza de trabajo negra, que se utilizará preferentemente en las faenas agrícolas y en las haciendas caseras”,¹⁵ en las que los negros se complementaban con los indígenas.

Estos negros esclavos provenían del interior de la Audiencia de Quito o eran importados directamente por las compañías negreras europeas. Su situación se caracterizó por un estado de esclavitud, según Rosario Coronel¹⁶ ya que son “mencionados por sus dueños como piezas, contabilizados como tales”.¹⁷ La situación cambiaría sólo a finales del s.XVIII y co-

mienzos del XIX, cuando al interior de las haciendas, los negros esclavos empiezan a manejar tierras propias y hasta a arrendarlas o cederlas a blancos de la zona.

1.3.2 *Los negros de Esmeraldas*

Se podría correctamente distinguir tres épocas en la presencia de los negros en la costa esmeraldeña: el I^{er} asentamiento desde los barcos negros, la llegada de los negros desde Colombia y el Caribe, y la época moderna.

1.2.1 *El I^{er} asentamiento negro: 1553-1793*

Para los fines de nuestro estudio no tiene mucha importancia una primera «llegada», y la consecuente presencia del negro en las Américas, que P. Porras Garcés sitúa en los tiempos de la cultura Olmeca para el Continente en general y de la cultura Tachina para la Provincia esmeraldeña (Porras, en Savoia: 1988).

Por el contrario, la «Llegada Histórica» de los negros que perpetuaron su presencia en Esmeraldas es, parte de los llamados «descubrimiento» y «colonización» de América, en cuyo contexto debe ser situada.

La mayoría de los historiadores fechan el descubrimiento de Esmeraldas el 21 de Septiembre de 1526, mientras Luisa Raquel Báez Portilla, afirma que “en uno de los tantos esplendorosos y cálidos días de la tierra de las esmeraldas, el 25 de Julio de 1525, un grupo de españoles, al mando de Bartolomé Ruiz, desembarcan por primera ocasión en tierras ecuatorianas, en el pueblo aborigen «La Tola» (Esmeraldas, Cantón Eloy Alfaro)”¹⁸

A partir de su descubrimiento, Esmeraldas sirvió sólo de puente para la agitada vida de los conquistadores, ya sea en sus tránsitos a lo largo de la costa, de norte a sur hacia Guayaquil y el Perú, o sea en sus desplazamientos desde la costa hacia Quito.

Según Pedro Mártir de Anghiela y Fray Gregorio García -citados por Porras- Blasco Nuñez de Balboa, a su llegada al actual Panamá, encontró “indígenas” que llamó “tribus etiópicas”: “Ahí tropezaron con esclavos negros de una región a dos días de Caracua, habitada únicamente por negros feroces y extraordinariamente crueles... Entre indios y negros se esclavizan o matan mutuamente”.¹⁹ Sin embargo, no existe constancia de que estas “tribus etiópicas” hayan tomado parte en las expediciones de Pizarro.

Pasó más de un cuarto de siglo antes de una llegada y permanencia estables de los negros en Esmeraldas, y “el accidente, a partir del cual se plantea el primer problema negroide en Esmeraldas, queda fielmente narrado por Miguel Cabello de Balboa”. Este fraile relata que al poco tiempo de iniciada la Colonia, en Noviembre de 1553, naufragó en las costas de Esmeraldas (zona de Portete) un navío español cargado con mercaderías y, entre otros, 17 negros: 10 hombres y siete mujeres. Los esclavos negros aprovecharon la confusión y se internaron en la selva y cuando lo creyeron oportuno regresaron al barco encallado, cargaron con mercaderías y armas y retornaron al bosque, donde se radicaron como en su nueva morada.

Los acontecimientos que siguen son contados por Miguel de Cabello como hechos con sabor a leyenda.

Reconocen como jefe a uno de los negros llamado Antón, por su corpulencia, valor y astucia, pero muy pronto tienen que enfrentarse con los indios de la región a quienes con el empleo de armas de fuego, obtenidas del barco naufragado, y con la experiencia en su uso, dominan y hacen aliados. Posteriormente acometen contra otros indios feroces y aguerridos, los compases, padeciendo algunas bajas; los sobrevivientes y las tribus aliadas, a la muerte de Antón, reconocen como jefe al negro Alonso.²⁰

De este Alonso, Julio Estupiñan dice “que a la edad de ocho años había sido traído de cabo Verde Africa, su tierra nativa, a la ciudad de Sevilla, criándose en la casa de don Alonso Illescas, de cuyo patrón tomó el nombre”.²¹ Ningún documento consultado define exactamente si en la casa se los Illescas Alonso era considerado «un esclavo», aunque Julio Estu-

piñan afirme que fue un «criado»; de los documentos se desprende sin embargo, que Alonso hablaba el español, tenía claro concepto de lo que era esclavitud, y había sido bautizado, confirmado y educado en cierta religiosidad católica, hecha de sacramentos y principios éticos que la época consideraba cristianos. Esta matriz educativa católica sobreviviría con él, como se nota por ciertos hechos de su vida. Una vez reconocido como jefe, Alonso toma como mujer a una india nativa, de quien tendría tres hijos, y con su ayuda somete a los campaces, niguas, lachis, malabas y cayapas.

El contingente de Alonso constituye la primera presencia negra en la costa esmeraldeña. A ellos se unen los de un barco que, en 1600, naufragó frente a la punta de Managlares, en la boca del río Mira: al saltar a tierra fueron recogidos y protegidos por Alonso Illescas.

1.2.2. Desde Colombia y el Caribe: 1793-1959

La presencia de los negros en Esmeraldas tiene un viraje significativo a finales del s.XVII. En base a los datos que proporcionan los textos citados por el P. Savoia²² el acontecimiento referencial podría ser el comienzo de la búsqueda intensiva de oro en el río Santiago, al norte de la provincia, ya que “este motivo traxo diez y nueve piezas de Esclavos y se fundó, en un puesto que le llaman Playa de Oro, del nominado Río Santiago”²³ y la fecha, el 1793 ya que “Informes del Teniente de Barbacoas sobre el camino de Malbucho” (fechado 18 de septiembre 1793) y otros documentos, como el “Informe de la Audiencia de Santa Fe” (relativo al período 1793-1795) dan constancia de la afluencia de numerosos trabajadores hacia las minas de esta zona en el mencionado año. Si la primera etapa duró 240 años, esta segunda duró 166 y podemos situarla entre 1793 y 1959: desde la fundación de Playa de Oro a la apertura de la carretera Quito-Esmeraldas.

Luego de los primeros 19 esclavos, la oleada, según Don Alexo de Orta no se interrumpió: “Ya se han introducido trescientos esclavos, y se espera que en todo el año venidero entren más de mil”. (Asentamientos negros en el norte de la provincia de Esmeraldas-1761-1825 en Savoia, 1988: 69). Según el P. Savoia estos esclavos provienen de Colombia ya que “las

grandes familias esclavistas de Popayán y del sur de Colombia no dejaron pasar la oportunidad, y quisieron participar en los beneficios del descubrimiento (de las minas de oro). Naturalmente la mano de obra que se emplearía eran los esclavos africanos y criollos, presentes desde el siglo XVII en la costa colombiana”.²⁴

Es así que a fines de 1700 e inicios de 1800 surgen numerosos pueblos en los actuales cantones de Eloy Alfaro y San Lorenzo, para entonces la población de Esmeraldas en 1825 contaba ya 2.799 habitantes. Con la abolición de la esclavitud, el grupo negro aumentaría considerablemente: en 1861 en La Tola hay 1.394 habitantes, en Cabo San Francisco 216, en Río Verde 1.065 y en la Concepción 1.368.

“La preponderancia del grupo negroide (en Esmeraldas) es un fenómeno relativamente reciente y depende, fundamentalmente, de los movimientos migratorios de poblaciones negroides concentradas en áreas mineras del oeste colombiano, entre 1850 y 1920. En esa época la población minera de la zona de Barbacoas, al sur de Colombia, se dispersó hacia la región de Tumaco y más al sur, ya en territorio ecuatoriano, hasta la zona de Limones y los ríos Santiago, Cayapas, etc..., llegando a Esmeraldas y expandiéndose hacia el interior... Esas vías migratorias han seguido abiertas en las últimas décadas, de manera que el incremento de la población negroide del Ecuador ha sido considerable. No hay que olvidar, por último, que la comunicación entre Colombia y Ecuador es muy fácil a través de esa frontera, por lo que existe una población flotante que se orienta hacia uno u otro país, según las circunstancias económicas”.²⁵

Julio Estupiñan refuerza y completa esta convicción histórica afirmando: “De Colombia también hubo procedencia de la raza negra para Esmeraldas. Cuando las guerras en aquella República, unas veces, o el incentivo de los buenos precios del oro, la tagua, el caucho o la cascarilla lo justificaban, venían en grandes contingentes en iguales condiciones de primitivismo que los que ya existían entre nosotros. Pero Colombia no sólo nos proveyó de negros; también de blancos y mestizos: los Tello se asentaron en el sector de La Tola; los Estupiñan, en todas las costas de la zona

Norte hasta Rioverde; los Concha, en todo el río Esmeraldas y sus afluentes; los Plaza, en la zona de Atacames. Fueron estas las más importantes corrientes migratorias de raza blanca que trajeron consigo esclavos de raza negra con su propio apellido”,²⁶ estos negros «colombianos» y «caribeños», contrariamente al grupo de Antón, sí tuvieron en Esmeraldas una situación inicial de esclavitud.

1.2.3 La época contemporánea se sitúa en la última mitad del siglo XX y está caracterizada por un doble movimiento migratorio: el de los negros esmeraldeños hacia las dos grandes ciudades de Quito y Guayaquil, con el retorno casual y temporáneo a los lugares de procedencia; y el de colonos y profesionales desde Manabí y Loja; los primeros, desde Quito y Guayaquil y los segundos, hacia Esmeraldas.

2. ACERCAMIENTO TERMINOLOGICO AL PROBLEMA

La comunicación humana exige que entre interlocutores haya entendimiento, y el lenguaje, instrumento de la comunicación, es transmisor de la cultura y productor de la misma. Es importante, por lo tanto, que los negros esmeraldeños logren establecer una terminología que les permita definir su problemática e identificarse como grupo en pos de una identidad cultural, y que esta terminología vincule conceptos adecuados para una comunicación con la sociedad que les facilite alcanzar sus objetivos, en este caso la identidad cultural y de grupo.

Toda expresión idiomática incluye una visión conceptual del problema que muchas veces, las presiones de la opinión pública, las costumbres adquiridas con el folklore o hasta los fenómenos propagandísticos, transforman en una noción cultural aceptada; y sólo violentos cambios sociales o políticos logran reponerla en discusión, a veces para negarla y otras para reenfocharla en una perspectiva que desconozca una aceptación acrítica. Podríamos citar, como ejemplos de este fenómeno socio-cultural y de sus riesgos, los términos de independencia nacional, autonomía económica, autenticidad, etc.

En nuestro caso, podemos enfrentar el problema desde dos ángulos distintos y complementarios: los términos usados en su significación intrínseca y el uso que de ellos hacen algunas obras significativas.

2.1. Los términos en sí mismos

Esta variable podría ser expresada con preguntas como: ¿Es lingüísticamente adecuada la expresión afro-americano, afro-ecuatoriano, afro-esmeraldeño? ¿Tales expresiones encierran la realidad geográfica, cultural, social que pretenden? ¿Son los contenidos de esta expresión identificables en términos culturales, antropológicos, etnológicos? ¿La expresión afro-esmeraldeño indica un connubio racial, étnico, cultural, histórico o algo distinto?

Iniciaremos con esta última pregunta porque se refiere directamente a nuestro tema.

No es lingüísticamente acertado equiparar las dos nociones debido a que que Africa es un continente y Esmeraldas una provincia. Para conservar la correlación adecuada se volvería necesario identificar también países y regiones de proveniencia de los distintos grupos negros que llegaron a América. Así como se habla de colombo-ecuatoriano, italo-ecuatoriano se debería hablar de nigero-ecuatoriano, uganda-ecuatoriano, así como de dinka-esmeraldeño y de aruano-esmeraldeño, especificando la provincia sudanesa o ugandesa de la que provienen los habitantes de esta provincia ecuatoriana.

En la expresión «afro-americano», con el término «afro» se identifica a los negros provenientes de Africa y con el término «americanos» se indica que ahora viven en América. Pero esta expresión incluye una ambivalencia que puede derivar en ambigüedad. Aparece claramente, por ejemplo, en la pag. 62 de “Los grupos afro-americanos” (1980), lo siguiente: “Origen étnico de los esclavos. Este origen varía según el país que se estudie; en general el origen de los esclavos de los países anglosajones fue la Costa de Oro, el de los países hispanos el Congo y Angola. Pero también existe una variación según la época a considerar: v.g. en Bahía en el siglo XVII el tráfico se hacía con la costa de Guinea, en el siglo XVII con Angola y en el siglo XVIII con la costa de Mina, lo cual hace que *la civilización africana* (el subrayado es nuestro) predominante allí sea la de Costa Mina,

porque las sociedades afro-americanas actuales están más ligadas a las pos-trimerías de la trata negrera”. Desde una valoración territorial se pasa inadvertidamente (¿o conscientemente?) a una valoración cultural.

Esta ambigüedad de la expresión lingüística se hace más evidente en las referencias a variables geográficas. En realidad, cuando se llama «afro-americanos» a los negros africanos que viven en América, se olvida que una buena parte de Africa no es negra y que hay grupos humanos que viven en Africa que son negroides. La población africana al norte del Sahara no es negra, ni étnica, ni culturalmente; los *africaners* de Sudáfrica podrán ser todo menos negros; los Amarras de Etiopía no son negroides y los habitantes de Madagascar son más dependientes étnica y culturalmente de Asia que de Africa.

De hecho, ya está consagrada la expresión «Africa negra» para referirse al Africa sub-sahariana en términos culturales. Con las modernas migraciones e interacciones sociales, ¿cómo llamaríamos a un egipcio, ciertamente y desde siempre africano, que viva en Ecuador? Seguramente no sería un «afro-americano».

También parecería que esta expresión pretende silenciar el hecho de que Africa es un mosaico cultural, y que de allí nace su riqueza, cuya variedad no deja de asombrar a los estudiosos. Los habitantes de “Los montes de la luna” de la Nubia, por ejemplo, son cultural y étnicamente tan distantes de los bosquimanes del desierto del Kalahari, cuanto los shuaras amazónicos de los negros del Valle del Chota. Los *africaners*, descendientes de holandeses en Sudáfrica, los marroquíes y los árabes de Nord-Sudán, tienen en común con los grupos bantus de Africa Central menos que los otavaleños con los negros de Esmeraldas.

Por tanto, la noción «afro» corre el riesgo, de derivar en una abstracción técnica que aparentemente facilitaría las transacciones comunicativas, pero en detrimento del mensaje que ella contiene, cuando en realidad, la razón de ser de las expresiones lingüísticas y las nociones culturales es posibilitar una comprensión completa de la realidad. De hecho, el uso de

esta expresión no parece posibilitar la identificación de valores, hechos y expresiones culturales que serían patrimonio específico de «afros» ahora «americanos».

Estas aclaraciones no menoscaban el hecho histórico de que los negros que actualmente viven en América provienen del suelo Africano, especialmente de la costa occidental de Africa, ni el de su llegada a América por la esclavitud en el contexto de un sistema económico de explotación de sus fuerzas productivas. Pero la noción «afro», y las expresiones que de ella proceden no parecen «reproducir» de manera adecuada un fenómeno histórico tan importante para Africa y los millones de negros americanos. Por el contrario, induce a mistificar la realidad identificando a los negros americanos con los africanos, sin contrastar los términos «afro» y «africanos». En la bibliografía consultada, la mayoría de los autores, especialmente latinoamericanos, emplean los dos términos como si «afro» y «africano» fuesen culturalmente sinónimos. Sin embargo, dejan, insinuada una cierta discriminación hacia los «africanos», como si el mestizaje «americano» de los «africanos» hubiera derivado en un mejoramiento de la raza.

Por otro lado, esta expresión amenaza con ocultar la realidad de los negros bajo atuendos folklóricos como si se tratara de olvidar su difícil situación. El último informe del Banco Mundial (AFP infografía - Patrice Deré - El País, enero 12, 1995), al listar “Las deudas de los países en vías de desarrollo” subdivide el planeta en América Latina, Asia del Sur, Asia del Este y Pacífico, Europa del Este y ex-Rusia, *Africa del Norte* y Oriente Medio, y *Africa Sub-sahariana* (el subrayado es nuestro): una noción ajena a la realidad geográfica hace juego con los poderes económicos mundiales que se sienten autorizados a olvidarla.

Para conservar su realidad étnico-cultural los negros americanos necesitan encontrar una terminología que, partiendo de datos geográficos e históricos concretos, profundice su aporte a la cultura y la historia humana, y logre también despertar expectativas. Esto es algo que la expresión «afro» no ha logrado. Para los negros esmeraldeños ya está consagrada la expresión “morenos”; y existen otras, entre ellas la de “negros de América”,

que vio nacer y fortalecerse el movimiento homónimo. No parece necesario «inventar» otros términos cuando éstos pueden acarrear ambigüedades históricas, geográficas y culturales.

2.2. Utilización de los términos en otras obras

Fue en 1988, durante el plenario del III Congreso de Cultura Negra en el Ecuador, que se decidió por una mayoría adoptar el nombre de «afroamericanos» para designar a todos los descendientes de africanos en América.²⁷ Sin embargo, personas y grupos continúan denominándose a sí mismos con el término «negro», especialmente al confrontarse con grupos poblacionales que se identifican como «morenos», «morochos», «mulatos», etc.

El esfuerzo de reunir a quienes tengan «sangre negra» bajo una única denominación -«afroamericanos», «afro-ecuatorianos», «afro-esmeraldeños»-, aparece como un fenómeno sociológico adaptado a grupos minoritarios y recientes, por lo menos en lo que a Esmeraldas se refiere.

Los textos publicados aún en los últimos años revelan una falta de uniformidad en la terminología y no asignan el mismo contenido cultural a cada término.

Nos limitaremos a mencionar cuatro obras por su significación específica. Seguiremos el orden cronológico de su aparición e identificaremos su aporte al tema.

2.2.1. «*El negro en Esmeraldas*» 1976 ²⁸

Esta es una obra de tamaño reducido (168 páginas) que incluye una antología de textos y autores que ocupan unas cien páginas más. El estudio propiamente dicho resulta muy limitado, como lo dice su autor en la introducción:²⁹ «Reconozco, y no podría ser de otra manera, que mi ensayo no enfoca sino ligeramente, tan apasionante como amplio tema, por lo menos, aspiro a dejar sentada una inquietud para sucesivos estudios».

La importancia de esta obra reside en haber aparecido cuando el movimiento «afro» en Ecuador aún no veía la luz; y por que el autor es «negro» y esmeraldeño. “Estamos relevando el aporte cultural de nuestra generación negrista al engrandecimiento de Esmeraldas y perteneciendo como pertenezco a dicha generación...”³⁰

El autor fue docente y diputado. A parte de este libro escribió “Educación Fundamental”, “Historia de Esmeraldas”, “Biografía de hombres representativos de Esmeraldas”, “Relatos esmeraldeños”, entre otros. Cabe anotar que el autor se define a sí mismo como «negro», aunque en realidad es mulato, y que, en cierta forma, fue un pionero en las investigaciones sobre los problemas de la provincia de Esmeraldas.

Su terminología se centra en el término «negro», siguiendo la pauta del título: “El negro de Esmeraldas”, y para definir «los negros de Esmeraldas» usa la noción de «raza»: “Motivo de responsabilidad es la acepción de «raza» que empleo en este trabajo [...], a falta de acepciones definitivas, he creído más conveniente seguir empleando el denominativo de «raza»”.³¹

Humberto García Ortiz, en su introducción a esta obra, defiende la posición del autor y afirma que la terminología correcta para definir «los negros de Esmeraldas» es el término de «raza». También revela haber escrito un “Ensayo de una interpretación sociológica del negro, cuando no se vislumbraba aún el despertar de Africa y parecía que los pueblos de raza negra estuviesen destinados a soportar indefinidamente su destino”.³² Y poco después afirma: “Aparte de este corto ensayo, y de una monografía realizada poco después por Alfredo Costales sobre el mismo negro del Chota, no se había escrito en nuestro medio un trabajo de índole sociológica acerca de tal tema”.³³

La parte del libro que recoge una antología de diversos autores, propone también textos del poeta Antonio Preciado, negro esmeraldeño reconocido a nivel internacional por sus poemas publicados en un libro de versos, “Jolgorio”. Estupiñán reporta dos de estos poemas: “El llanto del cununo” y “Barrio caliente”. El primero es una elegía a la muerte del “negrito

Carvajal”: “Cununo amigo de los negros”, “llora amigo de los negros”; el segundo es un canto de alegría al “barrio de los negros”, verso que se repite cadenzado todo el poema.³⁴

Un poco después encontramos «La canción a la Tunda» de Tomás García Pérez, compuesta para dramatizar esta leyenda y abrir caminos a la valorización del folclor esmeraldeño: “A lo’ negritos llorones” dice la canción, “viene la Tunda a llevárselos, la Tunda que entunda, la negra hija de Macumba”.

Este libro fue editado en 1976. Para esta fecha todavía no se usaba en Esmeraldas el término «afro-esmeraldeño» ni sus derivados. Cabe mencionar que los negros de Esmeraldas se ufanaban en valorizar el término «negro» para potenciar culturalmente la denominación «moreno» popularmente usada para los «negros de Esmeraldas».

2.2.2. «Los grupos afroamericanos»³⁵

Es la recolección de las ponencias presentadas en el “Encuentro sobre Pastoral con Grupos afroamericanos, Cartagena, Colombia 1980”, que lleva por subtítulo, “Aproximaciones y Pastoral”; está publicado por el CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana). Su enfoque es más bien eclesial y los documentos que reúne pretenden -como se afirma en la introducción:³⁶ “Unir dos líneas: la reflexión seria sobre algunos aspectos del hombre negro en América Latina y ciertas consideraciones de naturaleza religioso-pastoral”.

Un análisis superficial de esta publicación pone en manifiesto una variedad de terminologías que excluyen tan sólo la empleada en el título, «afroamericanos».

En el documento inicial, claramente antiguo, “Resolución sobre libertad de los negros y sus originarios en el estado de paganos y después, ya cristianos” de Francisco José de Jaca de Aragón (1681), se habla exclusivamente de «negros».

En “Visión Histórica del mundo negro”, el Dr. Jorge Palacios Preciado amplía la perspectiva étnica a la cultural, hablando de «mundo negro» y de «negros» y de «elemento negro».³⁷

Por su parte, Alvaro Chávez Mendoza en su exposición “Visión Antropológica del Mundo negro en América Latina” procede ya a situar los dos conceptos culturales: «mundo negro» y América Latina, e introduce un nuevo término: «grupos negros», así como las nociones de cultura africana aplicada a los negros de América, a quienes también llama «africanos».

Finalmente, John Hernert Valencia Barco en su texto “Religiosidad del Mundo Negro” habla de «negro-africano» y «negros del Brasil».

El término «afroamericano» se presenta tan sólo como un marbete aplicado a estudios que usan otro tipo de términos; ni siquiera la introducción define el contenido que se le asigna y el término «afroamericanos» es empleado por instancias ajenas a los interesados, los negros. También es notorio el deslice desde «negros» a «africanos» que afecta la visión de Alvaro Chávez Mendoza: Los negros de América serían así instintivamente considerados «africanos» desde una acepción cultural.

2.2.3. «El Negro»:1988 ³⁸

Esta obra pretende ser el comienzo de una serie «afroamericana». Estuvo publicada por el recién creado Centro Cultural Afroamericano de Quito y recoge las ponencias presentadas en el 1er Congreso de Historia del Negro en el Ecuador y sur de Colombia, celebrado en Esmeraldas desde el 14 hasta el 16 de octubre de 1988.

Asistí a él, y recuerdo que su masiva concurrencia reunía especialmente a estudiantes de V y VI curso de colegio y que, a parte de cortas “apariciones de cortesía”, no hubo una real participación de personalidades culturales y políticas de Esmeraldas, a pesar de que el encuentro fue llevado a cabo en la Casa de la Cultura, con el patrocinio de la Universidad Técnica de Esmeraldas.

En el Congreso, y por lo tanto en esta obra, el término «afroamericano» se utiliza en dos ocasiones,³⁹ una de ellas es «afro-colombiano».⁴⁰ El resto del tiempo se habló de «negros», «negros americanos», «mulatos» y «zambos». «Moreno» aparece tan sólo un par de veces, y repetidamente «comunidades negras».

Al revisar todo el aparato bibliográfico de la obra y sus demás componentes, se puede anotar que la portada está comentada como “Caciques negros de Esmeraldas”. En las páginas donde se mencionan los organizadores del encuentro aparece el “Centro Afro-ecuatoriano, Departamento de pastoral afro-ecuatoriana” el “Movimiento afro-ecuatoriano Conciencia (fundado en 1981)” y el “Instituto afro-ecuatoriano”. Para ampliar la información sobre este último, se habla sobre «comunidades y organizaciones afro-ecuatorianas» y «estudiantes afro-ecuatorianos» mezclando estos términos con las expresiones «comunidades negras», «cultura negra», etc. Prácticamente la única mención bibliográfica de «afro» es en “cuadernos afro-ecuatorianos, coordinación Juan García, Quito”, sin fecha.

La importancia de este documento reside en dos observaciones:

- a. Los ponentes eran estudiosos de relieve en su campo (arqueología, historia, genealogía, etc.) y muchos de ellos «negros». En 1988 no usan absolutamente el término «afro» ni parece que la noción «afro» afecte sus estudios.
- b. Por otro lado, se nota como el término «afro» aparece tildando las organizaciones que se interesan de los «negros» y que, en aquel entonces, estaban dirigidas y animadas por «blancos».

2.2.4. «Palllenque»:1991 ⁴¹

La situación terminológica revelada por los tres ejemplos reportados se muestra caótica, así como el uso indiscriminado de términos, ya que de publicaciones que se ponen sobre un plano científico, pasamos a publica-

ciones que se profesan divulgativas y se inspiran en un cierto populismo. El ejemplo de Palenque (1991) es patético.

Solo en la página 10, donde se cita una carta de Tegucigalpa, en las primeras 10 líneas se usan los siguientes términos: pueblo negro de Honduras, cultura negra de las Américas, mundo negro, los negros del mundo, nuestras identidades (sic), encuentro afro-caribeño, los aportes del negro. Y en las páginas 12 y 13 se habla sucesivamente de negros e indígenas de Costa Rica, hermanos afro-indios argentinos, negros de habla inglesa, *african american dialogue* (sic), hermanos negros, culturas negras e indígenas de Meso América, cultura negra de Marañao, lucha del negro, agentes de pastoral negros (sic), las mujeres negras, negros e indios, cultura afro-brasil afrocaribeño y a continuación, grupos negros de la República Dominicana y del Caribe, fraternidad negra y mulata “donde se confundieron música y tambor y el sudor de nuestra piel negra y mulata”, teología afro-caribeña, mujer negra y mestiza.

«Palenque» es un folleto dirigido a las «comunidades negras» con el fin de crear una conciencia «negra» La confusión y ambigüedad de los términos podría parecer folklórica a quienes miran la problemática del «negro americano» desde una posición de privilegio, pero resulta dramática si pensamos que el lenguaje como medio de transmisión de conceptos debería fundamentar la búsqueda de identidad de los negros.

2.2.3. Conclusiones

La motivación que ha llevado a acuñar el término «afroamericano» es encomiable en la medida que aspira crear una comunión de intereses entre todos los negros de América; pero también implica otros objetivos y métodos que deberían ser aclarados. Llamar a todos los negros de Esmeraldas «afroamericanos» no es sólo, en el uso que se le da, una calificación histórica sino que conlleva la afirmación que los negros de América conforman un «pueblo a parte», con historia y futuro diferenciado en las sociedades americanas y que este pasado y futuro se configuran en un conubio de Africa con América.

Si bien es indiscutible que los negros de América vinieron de África y que indudablemente conservan caracteres somáticos y expresiones folklóricas de sus ancestros, no resulta fácil establecer cuáles son los que Angelina Pollak-Eltz llama “rasgos africanos de las culturas negras de América”.⁴² El término «afroamericano», debido a la ambigüedad de tipo histórico, geográfico y cultural mencionada, está llevando a considerar «rasgo africano» de las culturas negras de América, todo lo específico, especial, folklórico y hasta exótico de la vivienda actual de los negros.

Así, las llamadas décimas-esmeraldeñas, durante un tiempo presentadas como una típica expresión cultural afro-americana, frente al estudio de un africano (Jean Rahier) se revelaron como un connubio afro-hispano (Rahier: sin fecha). Otra ambigüedad nace del hecho ya mencionado, que el término «afro» no contrasta con el término «africano».

Por lo tanto, existe una doble problemática: para el esmeraldeño de hoy el camino más corto hacia «su» identidad cultural exigida por los cambios de naturaleza política y económica en Ecuador y Latinoamérica, es redescubrir «su» profunda identidad africana, ¿cual? ¿la terminología «afro» es la más adecuada a vehicular esta búsqueda de identidad y expresarla?

Los datos revelados parecen suficientes para demostrar que la terminología en sí misma no ofrece suficientes garantías y más bien indican que ésta no nació de los negros de manera consciente y vivencial, sino injertada por instancias exteriores y sin que todavía los estudiosos de la materia la haya adoptado plenamente.

¿Por qué? Podría deberse a la ya mencionada falta de claridad o, porque aún cabe la duda sobre si insistir en las raíces africanas de los negros es realmente un retorno refrescante a las fuentes originarias de una riqueza cultural, o un trabajoso deshacer de los mecanismos que han dado vida a una nueva realidad cultural y que este retorno podría confundir y debilitar aún más. ¿No es mejor planear la problemática de los negros partiendo de «su realidad actual» y volver al pasado solamente para encontrar,

cuando hagan falta explicaciones y aclaraciones? ¿El método usado hasta ahora no podría reducir esta realidad a un pasado rastreable en los documentos, pero que no puede ya ser revivido como sucede con las raíces asiáticas de los indios americanos, las arianas de los pueblos europeos, las bárbaras del pueblo italiano, las cananeas del pueblo israelita-palestino?

Intentamos contestar a estas preguntas con los dos capítulos siguientes: acercamiento histórico al problema y acercamiento cultural.

3. ACERCAMIENTO ETNO-HISTORICO AL PROBLEMA

La presencia de los negros en Esmeraldas, como vimos en los antecedentes históricos, puede ser subdividida en tres etapas de acuerdo con los documentos procurados por los estudios afro, y son precisamente estos documentos los que nos permiten visualizar las características socio-culturales de estas tres etapas.

3.1. Primera etapa

Es difícil definir social y culturalmente la primera etapa de la presencia de los negros en Esmeraldas. Sin embargo, según la abundante documentación que empieza a aparecer, la violencia, la libertad, el mestizaje completo, parecen ser sus características.

Con el afán de imponerse a los indios para sobrevivir, los negros acían al principio con violencia, engaño, abuso y crueldad; “con los negros (los indios) no podían ganar nada, que les tenían allá sus mujeres e hijos (como rehenes)”;⁴³ “dieron ocasión a que los negros once que quedaron, por industria de su caudillo hiciesen tan castigo y con tanta crueldad, que sembraron terror en toda aquella comarca”.⁴⁴ De manera especial sobre Alonso de Illescas, Miguel Cabello escribe: “De las crueldades que hizo para fundar su opinión, sólo quiero escribir una y por ésta se colegirán las demás, pues fue tal que las que hombre humano, ultra de aquella, se pudiese a hacer, más sería acto de demonio que de hijo de Adán”.⁴⁵ Y relata

como, con engaño, Alonso reunió a los indios, los emborrachó y de manera traicionera los exterminó junto con su cacique Chilianduli para poseionarse de sus bienes, de sus mujeres y del territorio. Para colmo de desfachatez, Alonso casa posteriormente a un hijo suyo con la hija del cacique muerto, afirmando así su autoridad sobre ambas razas y “por parecerle que bastaba por satisfacción”⁴⁶ Julio Estupiñan concluye: “Alonso como caudillo absoluto de lo que es hoy provincia de Esmeraldas [...], ejerció un gobierno de crueldad y venganza, implantando de este modo un gobierno de dominio y de terror”⁴⁷

En este territorio que tanto se parece a su patria natal, por el clima, los frutos de la tierra y la naturaleza en general, los negros se sienten libres y Alonso, que conoció en carne propia las técnicas españolas para imponer la esclavitud, las emplea con los indígenas: por un lado utiliza la ferocidad más brutal, y por otro, un trato paternalista una vez asentado su dominio.

El resultado de esta actitud belicosa fue el temor de los indios y un cierto respeto por parte de las autoridades españolas de la Audiencia, como afirma el P. Savoia.⁴⁸ Pero también provoca enfrentamientos y divisiones entre los mismos negros. A la muerte de Anón, el primer jefe, “nació entre ellos discordia, pretendiendo cada uno el mando, para así venir en el negocio de las armas y en tal demanda murieron tres, de suerte que solo siete y tres negras que había y hay”⁴⁹

Es importante revelar que, entre otras consecuencias, su reducido número lleva a los negros a “una mezcla racial”⁵⁰ absoluta. El capitán Pedro de Arévalo en su relación al Oidor Juan del Barrio escribía ya en 1600 que los primeros negros y mulatos “se mezclaron entre los dichos indios y tomaron sus ritos y ceremonias y trajes, y las mujeres” y afirma que en aquel tiempo son 50 los “mulatos o zambahijos”.⁵¹ Aunque no se tengan datos numéricos suficientes para analizar más detenidamente el problema, según Rumazo (citado por A. Franch) en 1657 existe ya un pueblo de mulatos, San Mateo, que corresponde seguramente a la antigua Esmeraldas. En 1678, hay veinte mulatos en la recién fundada ciudad de Atacames y en

1700 “en San Mateo habían noventa familias de zambos y en Atacames existían mulatos entre las cuarenta familias censadas” según Pedro Vicente Maldonado.⁵³

Todas las crónicas, casi desde el principio, hablan de mulatos y zambos, dando como hecho consumado el mestizaje. Así el P. Bernardo Recio introduce el relato sobre la presencia negra en Esmeraldas diciendo: “quiero especificar lo particular de un pueblo que se compone de zambos”.⁵⁴

En base al poco material etnográfico que nos transmiten las crónicas, sabemos que este mestizaje no es sólo étnico sino cultural. El P. Savoia, a propósito del retrato de Alonso de Illescas realizado en Quito por voluntad del oidor Juan del Barrio, en el que el jefe negro aparece sus dos hijos, dice: “El retrato fue enviado al Rey de España como testimonio de la nueva raza que había surgido en su Reino: los zambos de Esmeraldas”.⁵⁵

Alcina Franch⁵⁶ llega a conclusiones similares. Analiza cuatro hechos significativos: el primero, sociológico, es la agresividad de los contactos entre negros e indígenas; el segundo, cultural, es el mestizaje; el tercero, socio-cultural, es la adaptación debido a las similitudes ecológicas entre Esmeraldas y las regiones africanas de donde los negros provienen seguramente; el cuarto, religioso y emblemático, se refiere a cierta práctica sacramental católica, y concluye: “Ese pasaje nos revela una actitud muy lógica, aunque sea inconsciente, por parte del grupo negro: la de considerarse todavía ligado al contexto hispano, del cual había huido en un momento determinado, pero al que, de alguna manera, piensa regresar en el futuro”.

Las afirmaciones de Jean Rahier⁵⁷ tienen para el negro esmeraldeño un alcance definitivo: “En el caso de las poblaciones negras de Colombia y Ecuador, la teoría sobre la continuidad cultural parece caduca. En efecto, para sostener la continuidad cultural entre los negros del continente americano, se debería probar que los esclavos importados de África provenían -considerando cada caso americano separadamente- de una misma región o cultura africana, y además que desde su llegada a una región americana ellos habían experimentado el mismo tipo de esclavitud y consiguiente-

mente los mismos procesos de aculturación. En el caso de los negros de Colombia y Ecuador [...], se admite definitivamente una gran diversidad de orígenes africanos: no se puede identificar honestamente ninguna manifestación cultural tanto en Colombia como en Ecuador con una cultura africana precisa”.

Por su parte Marcelo Naranjo,⁵⁸ para fundamentar la consistencia de una religiosidad popular típicamente esmeraldeña, “en el marco del surgimiento de un proyecto cultural propio afroamericano y afro-esmeraldeño”, se propone abandonar “una perspectiva «africanista» histórica y empíricamente imposible de sostener”, así como aceptar que estamos “en presencia de una reinterpretación del cristianismo”.

Por lo tanto, es legítimo concluir que, aunque buscada con violencia y engaño, la voluntad y capacidad de integración de los negros a la nueva realidad se ha resultado en adaptaciones reales, como supervivencia e inserción en el nuevo espacio ecológico-social, y que la imagen del negro esclavo, desamparado y aplastado no refleja su realidad actual. Guiado por su instinto de supervivencia y sus capacidades –seguramente entre ellos existían nobles, jefes, artesanos–, los negros escogen desde el principio un camino claro: imponerse por la fuerza para ser libres y dominar en un territorio parecido al de su proveniencia y aceptar el mestizaje para poder vivir otra vez.

La esclavitud es en sí misma execrable. Sin embargo el negro, con el espíritu verdaderamente humano de todo pueblo que sabe lograr una victoria de una derrota irrevocable, no vuelve su mirada hacia atrás, sino la dirige adelante y acepta el reto de vivir en una nueva situación cultural.

Cabe subrayar en este primer grupo de negros esmeraldeños además una propensión hacia la religión cristiana. El Capitán Pedro de Arévalo cuenta cómo Francisco de Arobe logró que Alonso de Illescas llegara a Quito y dice que “vinieron a esta dicha ciudad y Real Audiencia a dar la paz y obediencia al rey nuestro señor y querer ser cristianos con todos los demás de aquella tierra”,⁵⁹ mientras Fray Juan Salas escribe de Alonso de Illescas: “Yo lo bauticé en esta doctrina”.⁶⁰

3.2. Segunda etapa

Los negros que llegan a Esmeraldas en la segunda etapa se caracterizan por las mezclas culturales de las variadas zonas americanas de donde provienen; por la experiencia de haberse ya radicado más o menos establemente y luego volver a desenraizarse, y por su voluntad de huir de la esclavitud.

Sabina Speicer amplía este concepto cuando afirma: “La actual población negra de Esmeraldas no sólo descende de los esclavos de la misma provincia que nunca llegaron a representar un número considerable, sino también de muchos esclavos huidos de las haciendas jesuíticas de Imbabura o las minas de Colombia, ya que aquí, por la inaccesibilidad de la provincia, estaban bastante seguros. La mayor parte son descendientes de los negros que llegaron después de la manumisión (la liberación de los esclavos por la ley) a partir de 1851, en Búsqueda de un terreno para poder trabajar”.⁶¹

Julio Estupiñan, afirma que “es solamente durante los años de 1864 a 1867 (más de trescientos años después de la primera llegada histórica) cuando tiene lugar la mayor parte de las liquidaciones de conciertos en las provincias” y hace notar que entre los apellidos de las liquidaciones de las listas reportadas, “casi no aparecen apellidos esencialmente negros”, lo que demuestra que “el negro de la zona central de Esmeraldas, posiblemente entre Atacames y Ostiones, no se prestó al concertaje, manteniendo su libertad y su espíritu altivo[..].

Por el contrario, en 1894, cuando se liquida a los conciertos de las minas de Playa de Oro y Cochavi “aparecen muchos apellidos típicamente negros”,⁶² y cuando “en 1825 el Libertador Bolívar ordenó un censo de esclavos negros en el territorio nacional”, resultó que “Esmeraldas tenía solamente 120 esclavos, equivalente a 1,7% que representaba el porcentaje más bajo en el país”.⁶³

La situación de estos pocos esclavos era sumamente precaria. En unos documentos de 1826 archivados por el Alcalde Primero del Cantón Esme-

raldas, se da cuenta del “estado lamentable a que se hallan reducidos los esclavos de aquellas cuadrillas de una manera capaz de exitar la compasión de los seres insensibles”.⁶⁴ Por otra parte, no tienen el espíritu de los rebeldes descendientes de Alonso de Illescas. Los documentos insinúan que buscan amos como protección: “están dispuestos a sujetarse y obedecer en todos los servicios acostumbrados” y que “son unos negros muy adictos al Gobierno”,⁶⁵ lo que le hace decir al P. Savoia “Su presencia en la zona fronteriza en fidelidad a la Patria aunque olvidada de ellos, fue un hecho”.

Estos negros parecen deseosos de integrarse a la realidad nacional existente mientras experimentan una clara marginación mientras su actitud hacia la Patria Grande es agresiva y rebelde.

La explicación para esta situación psico-social se encamina en dos direcciones más que en la sólo rebeldía hacia la esclavitud. No debemos olvidar los datos recolectados por el P. Savoia: los negros de Esmeraldas durante los primeros trescientos años vivieron libres en Esmeraldas; los que llegaron después parecen haber aceptado ya el hecho de la esclavitud y eran más bien deseosos de tener una situación servil clara y asimilada a la nueva realidad política ecuatoriana.

Mientras tanto, la situación europea de las grandes masas, hasta entonces aceptada con resignación histórica, empezó a cambiar con la revolución francesa y posteriormente con la industrial, así como con los movimientos obreros: la primera república negra de América Latina, Haití, data de 1804 y fue el resultado de las ideas libertarias francesas importadas a cambio de azúcar. Entre los negros de Ecuador se superponen las experiencias de libertad y esclavitud, y la mayoría, desde siempre libre, apela a la esclavitud de la minoría para su reivindicación frente a la nación.

Por otro lado, cabe preguntar si la revolución de Concha y el liberalismo de Alfaro y de Vargas Torres no han quebrado definitivamente uno de los rasgos fundamentales de las culturas africanas, probablemente revivido por los negros de Alonso en un medio ambiente tan similar al africano desde el punto de vista ecológico: la armonía del convivir con los demás y con la naturaleza. La revolución de Concha envenenó para siempre

las relaciones entre la provincia y la patria, y el liberalismo con su bagaje de racionalismo, materialismo y ateísmo, destruyó la visión religiosa de la vida y la naturaleza que daba algo de unidad a una nueva e incipiente cultura.

Por lo tanto, no es extraño que se dé en esta etapa una diferenciación socio-económica entre los negros «finos» (cultos, educados y de buenos sentimientos). Se conforman dos categorías entre los negros esmeraldeños: la primera tenderá a integrar la sociedad mestiza y la otra se tornará en polo de oposición. La expresión «raza negra» no es ya sinónimo de «cultura negra», sino de reivindicaciones socio-económicas a través de la categoría «racial». Es interesante lo que afirma Julio Estupiñán referente a esto.⁶⁶

Aunque el número de negros étnicamente no mezclados aumente en esta época, el Dr. José Mayorga Barona, entre otros, sostiene que también esta etapa debe considerarse marcada por el mestizaje más profundo. Hablando de la Familia Pimientel, afirma: “Voy a demostrar con la «familia Pimientel» cómo se hace el cruce de cuatro razas bien distintas o bien definidas, la española, la judía, la indígena y la negra” (los Pimientel de Esmeraldas, síntesis de un cuádruple fluido étnico),⁶⁷ y poco más adelante: “El objetivo de este trabajo precisamente tiene la finalidad de concientizar a la gente de que somos bien mezclados, de que somos mestizos y desprejuiciados, buscar nuestra propia identidad, nuestra manera propia de pensar, de ser, de ser ecuatorianos, de ser latinoamericanos”. Y cabe añadir, de ser esmeraldeños, en el hecho de ser -repetiendo la frase de P. Savoia- “la nueva raza que había surgido: los zambos de Esmeraldas”. Así que cuando el P. Rafael Savoia afirma que “se cubre con el silencio la dificultad de aceptar al pueblo ecuatoriano como esencialmente multi-étnico”⁶⁸ debemos entender, con respecto a los esmeraldeños que el racismo o una cierta manipulación impide ver a los esmeraldeños lo que son, el resultado híbrido y mestizo de muchas etnias y culturas: allí está su característica, su riqueza y su fuerza.

3.3. Tercera etapa

Esta etapa está marcada por los innumerables préstamos culturales que la migración, la urbanización, el intercambio económico y laboral, la movilidad social provocan en la cultura de un grupo humano. Las estadísticas también definen la consistencia de este grupo humano. “La población negra de América Latina, según datos proporcionados por el DEMIS (Departamento de Misiones del CELAM), -relata el P. Savoia- sería de 90 millones frente a 42 millones de indígenas.⁶⁹ Por lo tanto, en América la población negra es el doble de la indígena. Sin embargo, “en Ecuador la población afro llegaría a unos 500 mil, es decir, al 5%” de los ecuatorianos y constituye sólo la sexta parte de los indígenas calculados en 3 millones, aunque el P. Juan Botasso calcula en una tercera parte a los que viven y pretenden seguir viviendo como indígenas.⁷⁰

Según el P. Savoia, la población negra ecuatoriana “Se encuentra ubicada principalmente en la provincia de Esmeraldas donde se concentra más del 50% del total, y en el Valle del Chota, provincias de Imbabura y Carchi, donde habitan unos 30 mil. Encontramos también, por lo menos unos 70 mil, diseminados en la periferia de Guayaquil y Puerto Bolívar. En Quito se calcula que serán 50 mil, fuera del número considerable que habita en la región de Santo Domingo de los Colorados”.⁷¹

Hacia el año 1987 los negros de Esmeraldas debían ser aproximadamente 250.000 y representar las dos terceras partes de los esmeraldeños. Esta situación ha variado en los últimos 7 años y el número de negros esmeraldeños que viven en el campo y en la ciudad de Esmeraldas ha bajado considerablemente debido a la agresiva inmigración de colonos en la zona norte de la provincia y el éxodo consistente del negro hacia las grandes ciudades. Actualmente se calcula que la porción negra, mulata y zamba sea inferior al 50% de los esmeraldeños, que no llegan en su totalidad los 400.000; según el censo oficial mencionado, serían tan sólo 306.628 y los negros unos 140.000.

3.3.3. Conclusiones

La situación del negro esmeraldeño, en la medida que es trágica, no se debe solamente al hecho de vivir lejos de Africa, como si luego de cinco siglos de permanencia en suelo americano se sintiera todavía expatriado, un emigrante forzado o un prófugo. De hecho ningún negro esmeraldeño tiene intención de regresar al Africa, y si bien es cierto que la ya mencionada experiencia de Liberia condujo negros norteamericanos a suelo africano en busca de «sus raíces», esto trajo consecuencias que nos recuerdan la trágica historia de los alemanes en busca de sus «puros orígenes arrianas».

Además, históricamente hablando, el movimiento «afro» no ha producido hechos de recuperación social, política, económica que vislumbre un camino de mayor y específico acercamiento de los negros americanos con Africa. El movimiento «conciencia negra de Esmeraldas» tampoco ha dado vida a este tipo de iniciativas. Esto nos lleva a las mismas conclusiones del acercamiento terminológico y bibliográfico: la noción «afro» no responde a las exigencias actuales de los negros que desean encontrar su identidad socio-política y económica, que es indiscutiblemente «nueva».

Si se nota un cierto interés de tipo folklórico, (música y danza) de manera especial. ¿Significa esto la persistencia de una identidad cultural y espiritual entre los negros de América y de Esmeraldas que justifique la noción «afro»?

No es necesario excluir el aporte desde las culturas africanas, ya que sin duda los negros llegaron a América desde Africa. Se trata de averiguar si la noción «afro» es el punto de partida y la clave de interpretación central en el esfuerzo de auto comprensión a la que los mismos negros necesitan recurrir para su identidad cultural.

4. ACERCAMIENTO CULTURAL AL PROBLEMA: MITOS, RITOS, SIMBOLOS EN ESMERALDAS

La cultura es una cosmovisión, una manera de vivir y pensar, un conjunto de representaciones mentales que «comandan» lo «cotidiano», y la simbología de un pueblo es su eje central, ya sea para comprender su vida o para que él la viva plenamente. La Antropología simbólica constituye una indudable contribución a la comprensión de los fenómenos culturales y de manera especial de los llamados «fenómenos religiosos».

La Antropología Simbólica acepta ritos y símbolos como reales expresiones de una vivencia cultural justificable. Le debe mucho a Levy-Strauss,⁷² que aportó con sus continuas referencias implícitas a la estructura del lenguaje y la valoración fundamental del símbolo como medio para entender la cultura y espacio de encuentro con la realidad vivida. Símbolos y signos son así considerados como estructuras inconscientes y subyacentes de los fenómenos culturales: conocer los símbolos es conocer la cultura.

Debe resaltarse el esfuerzo de Leach⁷³ por dilucidar la terminología y fundamentar los contenidos significativos de términos como símbolo, signo, señal, metáfora, ícono, aporte fundamental debido al continuo desplazamiento de un plano a otro que operan muchos autores. Además, es vital su determinación por reconducir el símbolo hacia la realidad porque, si el símbolo se vacía de su conexión con ésta, la celebración ritual puede ser relegada al campo de la ilusión inútil y la alienación.

Turner,⁷⁴ al insistir sobre la efectividad social del símbolo aunque su significación real no siempre esté claramente y conscientemente percibida, afirma una conexión entre el símbolo religioso y la otra realidad desconocida pero que “a pesar de ello se reconoce o se postula como existente”.⁷⁵ Esta perspectiva no está muy lejana de la visión de Levy-Strauss, que considera el símbolo como el instrumento religioso de conocimiento intuitivo de la realidad, o por lo menos de los ámbitos de la realidad que las capacidades sensoriales del hombre no alcanzan a percibir.

El estudio de una cultura implica, por tanto, profundizar en la simbología del pueblo que la vive, en correlación con su mitología y su ritual. Los hechos culturales que recogen y transmiten la mitología, el ritual y la simbología de un pueblo son múltiples y van desde los mitos literariamente establecidos hasta celebraciones ritualmente definidas.

Nuestro análisis se centrará, teniendo como base referencial el estudio de Marcelo Naranjo⁷⁶ en cuatro aspectos del conjunto de la simbología esmeraldeña: personajes míticos, ritos de inspiración cristiana, ritos funerarios y medicina popular, con el fin de mostrar que esta simbología no representa rasgos claramente definibles como «africanos», y ésta ha sido poco estudiada y que por tanto, definirla como «afro» es prematuro y arriesgado.

4.1. Personajes míticos

Para los negros de Esmeraldas, afirma Naranjo, la cosmovisión se caracteriza “por la gran riqueza de sus personajes míticos. El entorno geocológico de sus diversos asentamientos en el área mareña o rieña, asentamientos que han estado en constante diálogo con la feracidad del bosque tropical y la inmensidad de sus torrentosos ríos, o con la visión profunda del mar,... ha motivado la necesidad de crear un gran panteón de seres míticos que les ayudan a dar una serie de explicaciones para ese gran mundo de lo desconocido”.⁷⁷

4.1.1. *La Tunda*

Es el personaje mítico «invitado» necesario de la cultura esmeraldeña. Existen varias descripciones de la Tunda, tanto de su apariencia física como de lo que ella hace, pero la mayoría coincide en que es un viento malo que adopta la forma de mujer, que se distingue porque uno de sus pies es «chiquito» como de niño, y el otro es una cruz de madera o pie de molinillo. Este personaje lleva al monte a pequeños de ambos sexos donde les alimenta de camarones cocinados en su «trasero». Algunas versiones afirman que la Tunda cohabita con la persona que se llevó, otras que los mata. Una vez reportada la pérdida de un niño presuntamente secuestrado por la Tunda, se organizan caravanas para la búsqueda, integradas necesariamente por el padrino o madrina del perdido. Quien ha sido raptado por la Tunda y puede escapar de ella, nunca regresa en estado normal, queda «entundado» o «alelado» para siempre.

4.1.2. *El Riviel*

Este es otro de los personajes siempre presentes. Al igual que la Tunda, sobre el Riviel también existen distintas versiones. Todas coinciden en señalarlo como un personaje de los ríos que se presenta como una pequeña luz azulada situada en una canoa pequeña y «mochita». Este personaje guía a los navegantes a remolinos o correntadas donde pierden la vida. Una versión presenta al Riviel como el alma del ahogado no rescatado del agua y sin entierro, que está condenado buscar alguien que suba sus huesos desde el fondo del río. El Riviel aparece por la noche en los ríos y el mar. Anda sobre su canoa, alumbrándose con una vela. No se lo ve, excepto por la luz que baja del río hacia la bocana. Este personaje apunta hacia la convicción de que el ánima del Ahogado no puede continuar su viaje hacia la gloria mientras su cuerpo no esté enterrado. El Riviel no representa un peligro para quienes están en tierra, pero sí para los que viajan en el río por la noche: deben evitarlo para no ahogarse y tener que subir los huesos del Riviel.

4.1.3. El Duende

Todas las variaciones en torno a este personaje coinciden en que se trata de un hombre pequeño, «un muchachito» con un gran sombrero de color blanco (otras versiones afirman que el sombrero y el vestido son negros). Monta un caballo, pero se sienta al revés; exige tanto al caballo que muchas veces éste muere de agotamiento. El duende persigue a las muchachas jóvenes y les castiga anudándoles el cabello cuando lo rechazan; por esto las jovencitas cuando van a dormir recogen su cabello. El Duende se deleita en acariciarles los senos. Este personaje es el dueño de las aves del monte, la tatabra, el sajiono, la paloma, etc. Es bueno para la música y es reconocido como peleador. Quien desee aprender a pelear como el Duende deberá enfrentarse con él por tres ocasiones y si le derrota, el Duende le enseñará una oración que nunca le permitirá perder una pelea en el futuro.

4.1.4 La Gualgura

La creencia en este personaje mítico no está tan difundida como la de los tres anteriores. Se trata de un espíritu que adopta la forma de una polla negra y pequeña que atrae con su «piar». Sale por las noches y puede convertirse en hombre. Ataca generalmente a los trasnochadores y los deja inconscientes, malheridos o muertos. Para protegerse de la Gualgura se debe hacer la señal de la Cruz sobre las orejas.

La conocen también como «pollito negro» o «gallina negra». Se dice también que con su «piar» conduce a una persona al monte hasta que se pierda. Según algunos, es una transformación de La Tunda. Las técnicas para recuperar a la persona que se ha perdido en el monte por seguir el «piar» de la Gualgura y son los mismos que en el caso de la Tunda. Un regionalismo la llama Gualcara.

4.1.5. El Bambero

Tampoco esta creencia es tan difundida como las anteriores. Según la tradición popular, el Bambero no tiene una forma física determinada. Es

un espíritu protector de los animales de la selva, en cuya defensa ha determinado una ley: el hombre puede matar a los animales para alimentarse, pero no debe abandonarlos heridos y sufriendo. Si se contraviniera esta ley, el cazador deberá soportar iguales padecimientos. Es posible librarse de la sanción del Bambero llevando a casa el animal herido.

4.1.6. *El Diablo*

La concepción de este personaje mítico dentro del contexto de la cosmología del grupo afro-esmeraldeño no es clara. Se lo llama Mandinga y es el soberano del infierno; pero ya no existiría, porque hoy “todos somos diablos”. Muchas veces adopta la forma de una serpiente para morder y matar a los hombres en el monte, que se convierten en «zombis». Algunas veces saca un cadáver de su ataúd con el mismo fin.

4.1.7. *La Bruja*

La Bruja es para unos una mezcla de animal y ser humano, y para otros, un ser maligno que adopta la forma de un ave grande y negra. Tiene predilección por los niños recién nacidos, en cuyas cunas se mete para chuparles la sangre hasta que mueran. Para prevenir esto, se debe bañar al niño -apenas nacido- con algunos “montes” especiales.

4.1.8. *El barco fantasma*

Un fenómeno particular representa «el barco fantasma», que rara vez se ve de noche, pegado a la orilla del río donde viva una persona que se haya entregado al diablo. El barco fantasma es un barco a vapor, lugar de las ánimas que son del diablo, es decir, hombres y mujeres que no han vivido en la Ley de Dios. Los bautizados que viven según la Ley de Dios no deben tenerle miedo.

4.1.9. *La viuda*

Es una mujer muy bella vestida de negro, que ronda los cementerios y se presenta de noche a los ebrios y mujeriegos y los lleva al cementerio

para matarlos. Este mito refleja miedo al lugar de los muertos, al que nadie se acerca de noche, así como la preocupación por el buen nombre de las mujeres comprometidas, que no van por las calles después de ciertas horas de la noche. El hombre mujeriego tiene una sola forma de protegerse: dejar de serlo.

Sabine Speiser⁷⁸ resume su visión de estos personajes míticos en pocas líneas: “Existen personajes que viven en el monte, en el manglar, en el río o en el mar y que en el fondo también son almas que por alguna razón están penando: así la Tunda, una mujer que no cumplió con sus obligaciones en el hogar y se aparece para llevarse los niños al monte; el Riviel, el alma de un ahogado que anda en el ‘potro mocho’ buscando una persona que suba sus huesos del plano del agua para después ahogarla también; el Duende de sombrero grande, que le gusta enamorar a las chicas jovencitas; la Gualgura que aparece en forma de gallina, y otros más para quienes se tiene respeto y aun temor. Estos personajes viven y animan las distintas partes del medio ambiente, por lo cual uno debe realizar los actos de protección necesaria, sobre todo, ofrecer oraciones y señales de la cruz”.

4.2. Ritos de inspiración cristiana

Las ocasiones para celebrar ritos de inspiración cristiana son numerosas. En ellos, según Naranjo, se encuentran condensados los elementos centrales del sistema religioso esmeraldeño y se manifiestan los aspectos más relevantes de su vida social. Podemos clasificar de la siguiente manera estas ceremonias religiosas:

4.2.1. Fiestas de santos

La importancia de los santos dentro del universo religioso esmeraldeño se sustenta en un nutrido calendario de fiestas santorales. Junto a éstas debemos incluir las celebraciones de la Virgen que, en su aspecto formal, no difieren mucho de las fiestas de los santos. Estas fiestas son sin duda alguna los eventos socio-religiosos más significativos de la cultura negro-esmeraldeña, debido a la posición central que la Virgen y los Santos ocupan

en el universo religioso del negro. El establece con ellos relaciones personales que los convierten en sus aliados entre los hombres y mediadores ante la divinidad.

De hecho, el negro esmeraldeño cree que los santos están con Dios en el cielo, pero sin separarse de la vida de los hombres. A propósito de este punto, Marcelo Naranjo cita a Izquierdo: “Los humanos entablan con ellos relaciones personales, para hacerlos conscientes de sus necesidades y pedirles ayuda con la seguridad de que serán escuchados. Los santos son abogados de los hombres y se interesan por sus enfermedades, les protegen de los malos espíritus y de la brujería, les ayudan en materias prácticas como el trabajo, el amor la buena suerte (Izquierdo, 1983:59)”⁷⁹

Se lleva a cabo un ritual muy elaborado porque los santos deben celebrarse para reeditar las alianzas, «pagar los favores», formular nuevas peticiones, en definitiva para dar concreción a la reciprocidad que funda la relación entre santos y hombres. El pensamiento popular considera que los santos tienen necesidades y emociones, que les gusta ser famosos y disfrutan la risa y la alegría de las fiestas que celebran en su honor.

Algunas de estas fiestas todavía están generalizadas y se celebran en casi toda la provincia. Ellas son: la Virgen del Carmen, la Virgen de las Mercedes, San Antonio, la Virgen de las Lajas, San José, la Virgen del Rosario. Otras son propias de uno o unos pocos lugares: San Vicente, en Carondelet; San Martín de Porres, en La Tolita; San Jacinto de Yaguachi, en Lagarto; la Auxiliadora, en Las Peñas (Lagarto); San Francisco, en Tachina; la Virgen de Monserrat, en Tachina; el Santo de Same, en Same; el Señor de las Aguas, en Tonchigüe y la Virgen del Quinche en Malimpia. También la tradición de «levantar un santo» es común con el fin de agradecer un favor recibido y revitalizar la relación establecida; cada cual debe estar siempre dispuesto a entrar en una fiesta cuando la ocasión se presente, aunque no estuviese prevista.

En la organización y desarrollo de una fiesta de santos aparecen siempre personajes protagónicos: el síndico, los músicos y las cantadoras.

Los músicos -bomberos y comuneros- pueden o no ser devotos del santo festejado, ya que actualmente no hay muchos expertos y los mismos deben tocar en todas las fiestas que se celebran. La interpretación de arrullos se prolonga por horas y, cada cierto tiempo, algunos de los fiesteros relevan en sus funciones a los músicos; estos sustitutos pueden ser expertos o no; cuando no lo son, sus ejecuciones son cortas.

Las cantadoras son normalmente devotas del santo pero, pueden participar en una determinada fiesta sin profesar aquella especial devoción.

Los fiesteros o santeros son todos los que participen de la fiesta sin una función definida, aunque, por momentos pueden incorporarse al grupo de los músicos o de las cantadoras. El sistema de cargos, con excepción del síndico es, de hecho, relativamente flexible, pero las funciones están bien definidas.

El síndico se autodesigna con el consenso implícito de los devotos del santo: por su propia decisión, una persona o una pareja se hace responsable de los preparativos y la realización de la festividad anual, con la colaboración del grupo de devotos. Cuando alguien decide «levantar un santo», debe no sólo asumir las funciones de síndico sino también, generar un grupo de devotos. La duración del cargo es indefinida y frecuentemente los síndicos son vitalicios. Los casos de síndicos cuestionados por los devotos son excepciones. La necesidad de asegurar la alianza con el santo es tan importante que todo riesgo de poner en peligro la realización de la fiesta es evitado prudentemente.

La fiesta de un santo dura por lo general dos o tres días, pero las organizaciones y la preparación que preceden pueden ser muy largas.

El momento culminante de la fiesta es la noche de la víspera o el «arrullo del santo», cuando la participación es general y la devoción mayor. Este arrullo se realiza normalmente en la casa del síndico, donde se encuentra el altar del santo. Sin embargo, hay algunos lugares donde todos los arrullos se celebran en una construcción especial para este efecto como

la casa comunal, donde los altares dedicados a varios santos se encuentran uno al lado del otro. El arrullo se prolonga hasta la madrugada.

Rara vez el baile está presente en una fiesta de santos, no obstante la importancia que en ella tiene la música. Antiguamente hubo una prohibición tácita, sumamente estricta, de bailar en el local donde se realizaba el arrullo por “respeto al santo”. En la actualidad esta prohibición tiende a ser olvidada, pero para bailar se tapa al santo con una tela.

4.2.2. La celebración de Navidad

Conocida como “fiesta del Niño Dios” o “arrullo del niño Dios”, formalmente posee similitudes con las fiestas de los santos, con algunos aspectos diferentes. Es una de las celebraciones más generalizadas, aún en el área urbana.

4.2.3. Celebración de la Semana Santa

En algunos poblados del norte de la provincia el ceremonial que acompaña a esta celebración adquiere ribetes de verdadera pieza dramática, con un complejo sistema de cargos y un estricto apego a las formas tradicionales.

4.2.4. La fiesta de Reyes

Celebrada en enero en varias partes de la provincia, su ceremonial implica la participación fundamental de los niños.

4.3. Los ritos funerarios

Los ritos funerarios en su origen fueron de inspiración cristiana, pero ocupan en la vida del negro esmeraldeño un lugar tan especial que obliga a analizarlos aparte.

Hay que diferenciar el ceremonial que se realiza ante la muerte de un adulto, el «alabado» y la «novena», del que corresponde a la muerte de un

niño, denominado «chigualo», «velorio del angelito» o «arrullos», porque incluye la interpretación de arrullos, como en las fiestas de los santos. Esta distinción corresponde a las dos posturas que existen ante la muerte, según se trate de la muerte de un niño o la de un adulto. La distinción se fundamenta en la creencia de que el alma de un niño fallecido tiene como única morada el cielo, donde permanecerá en compañía de Dios, de la Virgen, de Jesús, de los santos, ante quienes podrá interceder en favor de sus familiares.

Por el contrario, no se tiene ninguna certeza de lo que ocurre con el alma de un adulto muerto: su más probable destino es el purgatorio, -donde expía sus malas acciones terrenales antes de ir al cielo- o el infierno en ciertos casos.

Así las almas de los niños se transforman en espíritus bienhechores y aliados de los parientes vivos; las almas de los adultos, por el contrario, pueden significar ciertos peligros.

4.3.1. El chigualo

El chigualo es una ceremonia en cierta medida alegre, como lo caracterizan sus momentos de éxtasis: el traspaso de los niños se celebra con una alegría triste.

La ceremonia se realiza en el cuarto principal de la casa de los padres, y acuden a ella, a más de los parientes, una buena parte de los vecinos del poblado o del barrio. Algunas mujeres encabezadas por la madre realizan los preparativos de la ceremonia: visten al niño y lo ubican en un lugar lateral o algún ángulo del cuarto sobre una mesa adornada de flores, guirnaldas y coronas de papel y lo rodean de imágenes de la Virgen, de Jesús y de santos. Parte importante de los preparativos consiste en convocar a músicos y cantadoras para el arrullo, lo que, en la actualidad es motivo de preocupación especialmente en la ciudad, porque los «buenos músicos» ya no abundan.

La ceremonia se realiza ya entrada la noche. Músicos y cantadoras se ubican en un lugar más o menos central de la sala, a veces dando la espalda al lugar donde se encuentra el muerto, llamado «angelito» y comienzan los arrullos con cierta medida que continúa con una animación *in crescendo*. Por lo general toman parte en la ejecución uno o dos bomberos, dos cuneros y el grupo de cantadoras que también tocan guasas y maracas.

Sólo ocasionalmente el tema de un arrullo hace referencia al motivo de la ceremonia; en realidad se canta de todo, coplas a lo divino y a lo humano. Hacia la madrugada los cantos se acallan y los asistentes rezan de verdad. Llegado el día se inician los preparativos para el entierro. El cuerpo del niño es colocado en pequeño ataúd blanco antes de ser trasladado a la iglesia. La misma previa al entierro del ritual católico es celebrada sólo en raras ocasiones, de todas formas, en muchos lugares no hay cura y esto sería imposible. Cuando la misa está prevista, antes de trasladarse al cementerio, familiares y vecinos llevan el ataúd a la iglesia, donde interpretan los últimos arrullos. El entierro del niño está rodeado de tranquilidad, confianza y quizá de cansancio; no hay expresiones de dolor. Ocasionalmente se entona arrullos en el tránsito de la iglesia al cementerio.

4.3.2. Alabados y novenas.

El aire solemne, triste y dramático del alabado o velorio de un adulto contrasta con el carácter festivo y calmado del chigualo. A lo largo de toda la provincia se encuentra una opinión compartida al respecto: los alabados son tristes, hacen sufrir mucho y, en lo posible hay que evitarlos.

Los participantes son responsables del cumplimiento de una serie de disposiciones estrictamente normativas sobre el arreglo del cuerpo, su disposición espacial (por lo general central de cara a la puerta), la localización de los dolientes así como del arreglo de los «altares», normalmente con una o dos mesas repletas de espermas encendidas sobre las cuales se colocan imágenes sagradas. Por último, antes del inicio de la ceremonia deben asegurarse de la presencia de rezaderos.

Estos personajes especializados, frecuentemente mujeres ancianas, son los que conducen la ceremonia: organizan los cantos y los rezos. Los «alabados» son melodías lentas, tristes y «apagadas», no tienen acompañamiento de instrumentos, y aluden constantemente a la muerte y al temor en relación con el destino de las almas. Muchos de ellos están estructurados de manera tal que es el propio muerto quien se dirige a los dolientes. Además, las rezaderas cumplen con la función de «lloronas»: es un llanto dramático, teatral, que se suma al de los parientes y lo estimula.

Todo este ceremonial ejecutado por parientes y rezaderos con riguroso apego a las normas tradicionales, consideradas las únicas adecuadas, tienen un objetivo fundamental: que el alma del muerto alcance una buena morada, ya que de lo contrario entrañaría serios peligros para los vivos. Los ceremoniales funerarios exigen, por lo tanto, un cuidado meticuloso porque cualquier equivocación resultaría socialmente peligrosa.

Luego del velorio en casa del finado, es imprescindible una estadía en la iglesia, aunque la misa no pueda realizarse. El significado es claro: el alabado se prolonga en un lugar sagrado para reforzar su eficacia. Luego del alabado, la misa y el entierro -momento no menos temido o dramático que los anteriores-, el ritual continúa con la «novena». Durante nueve noches los familiares más cercanos junto con otros, rezan la novena en el mismo lugar donde se realizó el velorio. En la novena noche se efectúa el «novenario» que, es una réplica del alabado, quizá con una mayor fuerza dramática. El objetivo de la novena es asegurar la partida del alma del difunto y ayudarlo a encontrar su buen destino.

Durante la novena, el muerto llamado «alma» está presente bajo formas rituales: es el «cuerpo presente» en forma de ataúd sobre un altar de siete escalones, con velas e imágenes de santos. Se cantan alabados y se reza hasta después de la media noche. Después, se realiza el ritual de la despedida final en el que se alcanza un éxtasis colectivo. A veces, algunas mujeres caen en el suelo víctimas de convulsiones. Entonces se apaga la luz de la sala y las velas del altar una por una, mientras todos rezan. En la oscuridad total desbaratan y llevan afuera las plantas, mesas, tablas, telas, todo.

Dejan un callejón hacia la puerta por el que pasará el alma del muerto y se desbarata la tumba (el altar); entonces el muerto «se va sin que nadie lo pueda detener».

Lo que caracteriza la atmósfera de esta última ceremonia son los gritos, llantos y «privaciones de las mujeres». Las «privadas» caen al suelo sin conocimiento, moviéndose forzosamente como víctimas de epilepsia o histeria.

Luego, mientras algunas personas intentan «hacer volver a las privadas» todo vuelve a la normalidad. Se apagan los llantos y es posible que el ambiente se vuelva ligeramente alegre. El cuidadoso cumplimiento de este ritual nace del temor de que la partida del alma no sea rápida si las ceremonias no son realizadas de la forma apropiada y en la sucesión establecida.

4.4. Medicina popular

En su obra, Naranjo se esfuerza por establecer una “tipología tentativa” de cuatro categorías de las enfermedades «reconocidas» por la cultura esmeraldeña y los curanderos que la tratan.

4.4.1. *Enfermedades generales*

Están dentro de esta primera categoría:

1. Bicho-escorbuto. Esta enfermedad (identificada también como fiebre intestinal) tuvo muy graves consecuencias en la provincia de Esmeraldas, especialmente en su zona rural.
2. Viruela y pian. A pesar de ser enfermedades del pasado, aún se recuerda en la zona de los ríos a la viruela y al pian porque durante las décadas de los años '30 y '40 diezmaron a las poblaciones chachis y morena.

3. Hígado y bazo. Cuando se ha diagnosticado enfermedad de hígado o de bazo el tratamiento consistirá en los siguientes pasos: al enfermo se le hacen «pringues» que consisten en cocinado de montes y se le aplican «faumentos». No resulta clara la diferencia entre unos y otros. Es interesante ver que en el tratamiento de las enfermedades del hígado y del bazo no interviene ningún tipo de rezos ni secretos.
4. Lombrices. El tratamiento para las lombrices consiste en beber hojitas de paico con aceite de almendras, aceite de castor y aceite de comer. Las dosis varían de acuerdo con la edad del enfermo y su textura corporal. En relación a los niños, la dosis administrada es muy reducida ya que se conoce la fuerza de éste tratamiento y sus posibles efectos negativos.

4.4.2. Picadura de serpiente

Dentro de la segunda categoría de enfermedades tratadas, está la picadura de culebra que a pesar de ser un hecho tangible, está rodeado de un clima de misterio mágico-mítico que se refleja en su tratamiento, curación y en todas las acciones paralelas.

Para el esmeraldeño del campo no es difícil listar los nombres de las serpientes venenosas y las que no lo son, como tampoco les es desconocido el uso de los remedios para contrarrestar sus picaduras. No obstante, este es un campo de conocimientos especializados en el que ciencia y magia se funden en los diversos secretos y acciones que deben realizarse para bloquear el efecto letal de las mordeduras.

Dentro de este conocimiento especializado consta el orden jerárquico de las serpientes. La primera, la «capitana», es la chonta (culebra negra de 3 ó 4 m. de longitud), que no es particularmente peligrosa por que no es venenosa ni muerde. En la jerarquía de acuerdo a la peligrosidad se menciona una culebra voladora, la más «peligrosa»: pero, ya nadie sabe bien cómo es y probablemente se trata de un personaje mítico.

Cuando una persona ha sido mordida concurre al curandero, que zanjará la parte afectada de un sólo tajo y la lavará con agua tibia y vegetales de monte (especialmente huaca), frotándola delicadamente. Mientras hace esto, pronuncia secretos y reza oraciones apropiadas. Al concluir la operación, pone en la herida un apósito de hierbas que se debe guardar por tres días. Algunas de las veces el curandero succiona el veneno con su boca y lava la herida y su boca con aguardiente.

Con la picadura de culebra se relacionan una serie de creencias, como el que una picadura es más grave en una mujer que en un varón, especialmente si está menstruando o está embarazada, ya que esto impedirá que brote el veneno. Se afirma que no es aconsejable contar a muchas personas sobre la picadura porque puede intervenir alguna «mala voluntad» que podría «ligar» a través del pensamiento al mordido y hacer que éste muera. La expresión «ligar» significa que la enfermedad se complicará al punto de hacer imposible toda curación. En esta acción entran claramente elementos mágicos y una voluntad deliberada de causar el mal, que afectaría al mordido procurándole la muerte y al curandero que lo esté tratando, destruyendo su reputación. También se cree que al mordido no se le debe cargar, sino que pese al dolor que le produzca el movimiento, éste deberá valerse por sí mismo para evitar que el veneno se «ligue».

4.4.3. *Sobanderos o componedores de huesos y cuerdas*

En tercer lugar, de acuerdo a la tipología propuesta por Marcelo Naranjo, vienen los sobanderos o componedores de cuerdas. Estas personas poseen la capacidad, a través de masajes y aplicaciones de pomadas y emplastos, de poner los huesos y ligamentos en su lugar. Las pomadas juegan un papel preponderante y «unas son mejores que otras» de acuerdo con los elementos, sustancias y secretos que ellas contengan y sus efectos. Al igual que en los otros casos, la categoría de «buen sobandero» está dada por el buen resultado que se obtenga del tratamiento.

No hay cabida por una etiología mágica en las causas de estas molestias, que son accidentes o esfuerzos en el trabajo; no así en su tratamiento,

que un rezo o la utilización de un buen secreto puede decididamente contribuir a la mejoría del paciente.

4.4.4. Enfermedades de origen mágico

Existen también enfermedades de origen directamente mágico entre las creencias del negro esmeraldeño. Se trata de enfermedades cuya etiología no es un hecho tangible ni detectable. El ámbito de lo mágico y de los poderes de la naturaleza se hace presente aquí con myor fuerza. Elejimos algunas de ellas siguiendo las pautas de Marcelo Naranjo.

1. Mal aire. Ocupa el primer lugar dentro de éstas enfermedades. Según dicen las personas, el mal aire se coge por «el mal viento», que es un espíritu malo, de algún muerto que anda en el aire. Es una enfermedad de niños y adultos por igual. Los síntomas son decaimiento, vómitos, diarrea y fiebre con dolores de cabeza.
2. Espanto. Es otra enfermedad muy frecuente. En términos generales presenta la misma sintomatología del mal aire, pero con mayor sed, fiebre alta y pérdida del apetito. El espanto viene de algún susto sufrido por la persona. Hay dos clases de espanto: espanto seco y espanto de agua (cuando se cae al agua).
3. Mal de ojo (o simplemente ojo). Supuestamente producido por la mirada de una persona. Se cree que hay personas con «mucha electricidad» que al mirar a otra persona le hacen daño. Esto no implica necesariamente que quieran hacer daño: también pueden causar el mal de ojo a quien miran con simpatía. Los síntomas son: dolor de ombligo, pérdida del apetito o mucho apetito, dolores de espalda o de cabeza, diarrea, vómito. Cuando se trata de un «ojo reventador» se producen espasmos.
4. Parto. No es considerado una enfermedad pero las prácticas médicas, el tratamiento y cuidados que se usan con él tienen reflejos mágicos. Durante el embarazo se recomienda a la madre tomar aguas medic-

nales y realizar frecuentes «sobijos» para que el alumbramiento se efectúe sin problemas y sin «force». Si en el momento del parto se presentan complicaciones en «las mujeres estrechas», se procede a «abrir la carne de la mujer» usando aceite de castor y manteca de gallina. La parturienta no se debe bañar para evitar que se «cierre» de nuevo.

5. El Mal. El niño recién nacido puede sufrir una enfermedad de la que no sale con vida, el «mal». Esta enfermedad pone al niño de color verde-morado y se da entre los recién nacidos después de cinco o siete días del parto. Otro «mal» puede darles a los catorce días, pero éste es atribuido a la acción de fuerzas maléficas lejanas, a través de la intervención de un ave. El tratamiento para ambos tipos de «mal» se hace con polvo de alhucema, güapalo, azufre y muchos rezos y «secretos».
6. Pasma post-parto o tétano. En caso de que la parturienta presente el tétano, deberá ingerir una mezcla hecha con manzanilla, romero, alhucema, polé, bonayuyo, ajo, azufre y aguardiente y beber pringues de azufre. Para evitar el pasmo, durante el parto a la mujer se le tapa la cabeza y deberá ser abrigada cuando ya haya parido, porque «todos los poros se abren». Este cuidado se mantiene durante los cuarenta días de la dieta porque el pasmo penetra por todos los orificios: ojos, vagina, oídos, etc.

4.4.5. Clasificación de los curanderos

Como se señaló anteriormente, la etiología de las enfermedades es múltiple y en su tratamiento concurren una serie de elementos de diversa naturaleza. Por lo tanto, las prácticas de medicina popular entre los negros esmeraldeños requiere de «especialistas»: personas que a través de su conocimiento y experiencia han adquirido una mejor preparación y mejores resultados en el tratamiento de ciertas enfermedades. Sin pretender una tipología acabada, se pueden distinguir las siguientes categorías:

- a) Curanderos: se dedican al diagnóstico y tratamiento de las enfermedades causadas por agentes visibles o invisibles. Se excluyen los que tratan las picaduras de culebra.

- b) Curanderos de picaduras: se dedican casi exclusivamente a esta especialidad, con exclusión de cualquier otra práctica curativa.
- c) “Componedores” de cuerdas y huesos: se encargan de fracturas, luxaciones, tendones averiados, etc. En algunos lugares se les denomina “sobaneros”.
- d) Curanderos de fuerzas sobrenaturales: entre esta categoría y la primera hay semejanzas, aunque el ámbito de aquella es mucho mayor.
- e) Parteras y comadronas: el parto no es una enfermedad, pero la práctica de parteras y comadronas es algo muy importante en la vida de la sociedad afro-esmeraldeña.

Esta tipología es tentativa y existen entrecruzamientos entre las categorías porque no se trata de especializaciones tan rígidas como las que registra la medicina occidental oficial.

4.5. Valoración de la simbología esmeraldeña

Para los propósitos de esta monografía es necesario analizar la simbología esmeraldeña con el fin de establecer sus contenidos, representaciones, referentes y sus aportes a la vida personal y social del negro esmeraldeño actual. Se pretende analizar si existen suficientes elementos para afirmar que la cultura esmeraldeña es «afro» y si la noción de «afro» es la clave para entender y valorar la simbología y por tanto, la cultura esmeraldeña.

4.5.1. Los personajes míticos que hemos mencionado son la materialización de «visiones» ligadas al ambiente natural-ecológico percibido en su totalidad a través del movimiento, sonido, luz y sombra. Hasta hace poco tiempo la selva, el río, el manglar y el mar eran el medio principal del pueblo negro-esmeraldeño que se movía en él con todas sus dimensiones «reales» y «visionarias». En la nueva civilización, las «visiones» están perdiendo su lugar: selva o río dejan de ser animados por personajes míticos

y se vuelven simples medios de producción. El negro esmeraldeño presenta dificultades con una cosmovisión que no corresponde al nuevo contexto y una definitiva pérdida de las «visiones» en poco tiempo será una realidad.

Además, los ritos que se acoplan a estos mitos son eminentemente curativos (Windergren los llamaría ritos eliminatorios) e implican gestos y símbolos de tipo apostroféico que sirven para apartar y rechazar a los seres malignos y sus maléficos influjos. No se trata de un culto, ni de actualización o reforzamiento religioso, por lo que este panteón místico aparece particularmente pobre de significado religioso.

Aunque se intente reconducir el mito de la «tunda» hacia tradiciones religiosas de Africa occidental relacionadas con una supuesta «virgen de las aguas», nada en concreto ha sido publicado sobre el tema y. A propósito de estos personajes míticos, cabe repetir lo que dice en general Jean Ravier de las culturas negras americanas: “No se puede honestamente identificar ninguna manifestación cultural tanto en Colombia como en Ecuador con una cultura africana precisa”.⁸⁰

4.5.2. *Ritos de inspiración cristiana*

Según Naranjo, “el ritual propiamente católico está prácticamente ausente de las fiestas de los santos. Casi nada de estas fiestas se celebra en recintos católicos: el espacio sagrado -el altar familiar, la casa del síndico, la balsa- tienen un carácter meramente popular. Los cánticos mezclan lo sagrado con lo profano, lo divino con lo humano, y los ritmos, los instrumentos y las estructuras de la composición musical provienen de raíces africanas y nada tienen que ver con la música sacra occidental. Los sacerdotes, cuando existen, no ocupan una posición ni una función definidas en el sistema de cargos. En fin, el mismo día del santo no tiene tanta importancia como el de la víspera, concepción que tiene pocos referentes en el ritual católico”.⁸¹

Estas afirmaciones deberían ser comprobadas. En efecto, para quien ha vivido en Africa es bastante decepcionante tomar parte en las fiestas

mencionadas, ya que bajo un matiz folklórico bastante híbrido, no se encuentran objetos (lanzas, taburetes, fuego, agua) ni gestos (posiciones del cuerpo, invocaciones, exorcismos) que recuerden rituales africanos. Por el contrario, es fácil reconocer en ciertas estrofas, en gestos y costumbres, matrices vétero-europeas. La misma tradición de dar importancia a «la víspera» es de origen monástico medieval. Por otro lado, Marcelo Naranjo está muy acertado cuando asigna «los ritmos» del cununo a las raíces africanas: el instrumento en sí es patrimonio de muchas culturas, pero cuando se toca aisladamente y por breves momentos, antes que las cantoras inicien sus coplas o se lo escucha a lo lejos en la noche, sus ritmos hace brotar el recuerdo de África.

4.5.3. Los ritos funerarios

El acercamiento especial de los negros al tema de la muerte y las ceremonias que lo expresan, por parecer a veces exóticas han llevado una interpretación africanista sobre estos hechos culturales de la simbología esmeraldeña. En realidad no es sencillo ni legítimo llegar a estas conclusiones.

Respecto a esto es interesante una observación de Francisco Zaluga⁸² sobre la estructura de la familia esmeraldeña: “El hecho de ser estos negros en su mayoría huidos y la necesidad de unir la producción a la defensa, hicieron que se estableciera una cierta distribución sexual del trabajo donde a la mujer le correspondieron las labores agrícolas y el mazamorro, mientras el hombre se encargó de obtener la carne necesaria para complementar la dieta alimenticia, a través de la caza, el trabajo esporádico de la hacienda y/o el obigeato... A esta organización del trabajo correspondió una estructura de familia cuya estabilidad se centró en la mujer, cabeza de una familia numerosa construida a través del ejercicio serial de la monogamia y que hizo de esta figura (la gran madre), el punto de referencia del poder y del parentesco. Ella dio a la sociedad un carácter de matrilinealidad y matrilinealidad social, unidas a una patrilinealidad legal y un amplio ejercicio del avunculado”.

Para Francisco Zaluaga este rasgo cultural, que podría reflejar raíces africanas, no es una manifestación de “difusionismo” sino más bien una adaptación a una realidad social nueva. Por ejemplo, debería frenar todo apresuramiento en afirmar sin efectiva comprobación presencias «afro» en hechos culturales esmeraldeños.

Por lo que se refiere explícitamente al culto de los muertos, una visita al cementerio de Calderón (Quito) el día 2 de Noviembre sería suficiente para crear por lo menos algunos interrogantes. Los ritos de los indígenas de Calderón (visita a las tumbas, entrega de comida y bebida y compartir éstas con los muertos y los vivientes, cantar, recordar sobre las tumbas, etc.) tiene correspondencias rituales asombrosas entre los pueblos bantu. Citamos como ejemplo la ceremonia del *guterekera* entre los barundi de Burundi.

Existen coincidencias de hechos culturales entre “los pueblos de un lado y del otro del Atlántico”. Pero esta coincidencia no sustenta la mediación «afro»: es más bien independiente y hubiese existido por igual sin la llegada histórica de los negros. Esta afirmación de Helda Bullotta Barranco & Yolanda Lhullier Dos Santos,⁸³ podría abrir perspectivas muy distintas de estudio y de juicio antropológico sobre las actuales culturas americanas y, por tanto, sobre la de los negros en América Latina.

Helda Bullota Barranco & Yolanda Lhullier Dos Santos afirman que África y América “son dos continentes bañados y no separados por el Océano Atlántico”.⁴⁸

4.5.4. *La medicina popular*

La concepción de las enfermedades y de la medicina entre los esmeraldeños negros o no, tiene connotaciones muy específicas y lleva a concluir que su cosmovisión y simbología tienen por lo menos algo de especial y propio. Sin embargo, entre esta constatación y la conclusión que éstas tienen ascendentes africanos hay un largo trecho.

Lo que se nota es una falta de coherencia y organización en el aparato religioso esmeraldeño para sustentar religiosamente el hecho de la enfermedad y de la curación. Entre los Azaande de Zaire, República Centroafricana, Sadúan; entre los Hutus y Tutsis de Ruanda y de Burundi y entre los Karimoyón de Uganda, para citar sólo unos ejemplos, hay una continuidad entre la relación clánica de individuo y la comunidad, entre el viviente y los antepasados, entre los sobrevivientes y el espíritu de los muertos, que explica el hecho de la curación con las transgresiones al culto de los espíritus, las enfermedades y la recomposición de relaciones correctas (ofrendas, recuerdos, nombres dados a los niños, etc.) entre los vivientes y los muertos.

4.6. Conclusiones sobre la simbología

De los datos y análisis presentados parece correcto concluir en lo siguiente.

4.6.1. *Una simbología poco conocida*

Del complejo conjunto de hechos culturales que constituyen las manifestaciones de la simbología de un pueblo (cuentos, tradiciones, poemas, adivinanzas, celebraciones, supersticiones, etc.), en el estudio de la cultura esmeraldeña, unos se dan por conocidos y otros no han tenido la suficiente atención: así los personajes míticos (Tunda, Riviel, etc.) son relatados y compulsados, mientras otros hechos culturales (espacio, tiempo, cuerpo, sexualidad, costumbres cotidianas, hechos básicos de la vida como las relaciones sexuales, etc.) no tienen mayor valoración.

No sólo los símbolos, sino los mismos hechos culturales han sido estudiados a nivel de recolección sin profundizar en su funcionalidad dentro del conjunto de la simbología y la cultura esmeraldeña.

Tomemos un ejemplo. Según Polia, uno de los aspectos importantes en la simbología ritual es la función mediadora del hombre sagrado, el chamán o sacerdote. El mito no se transmite por sí solo, es transmitido. La

tradicción es un mito-fábula; no existe. Lo que existe son «hechos» de tradición, el rito y sobre todo «el que transmite», el chamán que realiza la ceremonia y el grupo sacerdotal que estudia y repite el mito y el rito. Esta mediación es importante no sólo porque filtra el mito sino que son ellos los que viven el rito en primera persona. Son especialistas, en general, no sólo por «contar» el mito, ni por reactualizarlo, sino por vivirlo.

La importancia que asumen los distintos tipos de chamanes en las culturas africanas es relevante. La figura del «síncro» en el ceremonial esmeraldeño está lejos de ocupar el mismo lugar de relieve, y sus funciones se «describen» sin hablar de su «significado».

Desde la perspectiva de una antropología simbólica, el negro esmeraldeño más que «afro», a la altura de los estudios actuales resulta ser un «desconocido» o mejor dicho, una realidad en la que se sospecha una profunda riqueza todavía no descubierta. Nos parece que etiquetar esta realidad de «afro» podría ser un paliativo que podría alejarse de la escucha y búsqueda humildes necesarias para «encontrarla».

4.6.2. *La simbología diferente*

En cuanto a la mitología típica de los pueblos, en Esmeraldas no existen los mitos considerados fundamentales en las culturas africanas, como la creación, los mellizos, etc.

Este hecho se explica por las diferentes rupturas de continuidad en la historia del negro esmeraldeño desde su salida de África y las subsiguientes a su llegada a Ecuador: el mestizaje de la primera etapa de su presencia en Esmeraldas, los múltiples mestizajes de los esclavos en las distintas colonias de Colombia y el Caribe y un ulterior desarraigo en su llegada a Ecuador y Esmeraldas, así como los conflictos socio-étnicos producidos por el liberalismo y la guerra de Concha que rompieron el equilibrio y la integración a la sociedad que el negro había realizado hasta entonces, lo relegaron al margen de la «nueva» sociedad. El movimiento liberal alfarista, al que se unió el esmeraldeño Carlos Concha, fue de hecho una lucha atea

y anticlerical por el poder “inter-clase, es decir, no fue la lucha entre grupos de cara y de espalda al poder, sino más bien entre grupos solamente de cara al poder”. De hecho, una vez que Eloy Alfaro terminó su mandato constitucional, en contradicción con los principios liberales no entregó el poder sino decidió conservarlo con la intriga y la lucha, arrastrando a Carlos Concha hacia una guerra fratricida y sangrienta. “Realmente el fracaso de la propuesta liberal era notorio en tanto se marginaron los sectores populares”. Sin duda la revuelta de Carlos Concha en cuanto a discurso expresaba fundamentalmente los anhelos de vengar a Alfaro, pero en cuanto a movimiento social, era la relación ante el olvido y la marginación en que el mismo movimiento liberal había dejado a Esmeraldas. Esta situación de enfrentamiento entre la Patria Chica y la Patria Grande no se recompone todavía del sentimiento del esmeraldeño de salir siempre perdiendo en todas las luchas por el progreso (Lcdo. Alfonso Castro Chiriboga en Savoia: 1988, pp. 81-86). La misma Sabine Spicer, defensora del concepto «afro», escribe: “La manumisión final de los esclavos no fue tanto un acto de humanismo sino una necesidad de coherencia del movimiento liberal que se hizo más urgente por la participación masiva de los negros en la lucha de independencia primero, y luego en la revolución liberal”⁸⁵

Una última ruptura de continuidad está experimentando el negro ecuatoriano en la etapa actual de su historia en suelo americano. Presionado por las fuerzas del Estado y la organización social, manejadas por el capitalismo y seducidas por las sirenas del consumismo, haciendo «de necesidad virtud» a semejanza del grupo al mando de Alonso Illescas, el negro ecuatoriano se echa en los brazos de la llamada «modernidad» mientras se hunde en los suburbios de las grandes ciudades, decidido, les guste o no a los antropólogos y afroamericanistas, a no volver la mirada atrás una vez empezada la obra.

Una prueba adicional de la ruptura cultural definitiva con Africa es la distancia cultural sentida recíprocamente por negros de América y negros de Africa. Aunque se asemejen en el color de la piel, los negros americanos se sienten culturalmente «extraños» a los negros de Africa. Es verdad que una distorsionada información sobre la realidad africana contri-

buye con este sentimiento; sin embargo, no escapa a nadie la «falta de simpatía» del negro americano hacia sus «ancestros» africanos. La experiencia política de Liberia demuestra que no es sencillamente una emotividad mal dirigida: es una «incompresión» cultural e histórica. Para los negros liberianos, los negros norteamericanos fueron tan invasores y opresores como los blancos europeos y la actual lucha sangrienta por el poder toma matices de lucha por la independencia.

En otros aspectos, los rasgos bíblicos y cristianos son tan evidentes que revelan una asimilación ya realizada de mitos ajenos. Aquí van dos ejemplos significativos.

“En tiempos muy remotos, la tierra y el cielo estaban casi unidos. Dios y los primeros hombres, Adán y Eva, estaban relacionados y se veían todos los días. Ya que Dios se entendía muy bien con Adán y Eva, les hacía muchos regalos. Un día ofreció a Adán una piedra negra muy dura. Adán aceptó el regalo y se quedó perplejo durante varios días porque no sabía qué hacer con esa piedra. Eva pensó que Dios les tomaba el pelo.

Un día Adán devolvió el regalo, diciendo que la piedra no le servía de nada. Dios cogió la piedra negra y en cambio dio a Adán una cabeza de plátanos. Adán y Eva, muy contentos, se comieron en poco tiempo toda la cabeza de plátanos.

Cuando terminaron de comer, Dios vino a ellos y les dijo: «Ya que ustedes no han aceptado la piedra negra, conocerán la muerte. Ahora los hombres nacerán, crecerán y morirán como los plátanos». Entonces apareció la muerte.”

“Los hombres vivían muy felices en la tierra y estaban tan contentos que no querían morir nunca. Un día, en una reunión decidieron mandar a Dios el tigre portador de una petición de inmortalidad. El tigre salió el mismo día porque tenía mucho camino que recorrer. A mitad del camino estuvo tan cansado que se durmió profundamente. Mientras dormía la culebra pasó por allí y lo vio. La culebra no quería al tigre. No le molestaba a

la culebra que los hombres fuesen eternos, pero ella no quería en absoluto que el tigre lo fuera. Ella decidió salir para llegar a Dios antes que se presentara el tigre. Cuando llegó al palacio celestial, pidió la muerte para todas las criaturas terrestres; Dios aceptó. Poco después llegó el tigre. Pidió a Dios la eternidad para los hombres y para él mismo. Dios le contestó que la culebra le visitó pidiendo lo contrario y que él había aceptado. Desde aquel momento los hombres odiaron al tigre y a la culebra y la muerte apareció en la tierra” (HIDALGO A, pag. 78).

4.6.3. Las coincidencias simbólicas

Existen coincidencias de hechos culturales entre los negros americanos, esmeraldeños, y ciertas culturas africanas. Pero esta coincidencia, según Bullotta Barranco & Yolanda Lhulier Dos Santos⁸⁶ no sustenta la mediación «afro» porque es independiente de la llegada histórica de los negros. Helda Bullota Barranco & Yolanda Lhullier Dos Santos(1978) afirman que Africa y América “son dos continentes bañados y no separados por el Océano Atlántico”⁸⁷ y fundamentan su afirmación en “la codification spécifique de la suite non-verbale que nous avons considéré fondamentale á presque tous les procédés communicatifs de la signification anthropologique dans ce sens, ayant pour point de départ ces deux continents -Afrique et Amérique- étaient étroitement liés bien avant les contacts maritimes du XVI^e siècle, et pour la séquence qui procède á travers des symboles communs comme: le scorpion, vase, goutte (n’importe quel élément arrondi), barbe, tissus spéciaux, les Jumaux ainsi comme les Pleiades”⁸⁸ “Une fois que nous sommes sûrs qu’il s’agit de deux aspects d’un et complexe problème originaire et qui nous permettra d’émettre cette affirmation, dans un futur bien prochaine: Afrique et Amérique sont deux continents baignés et non séparés par l’Océan Atlantique.”⁸⁹

4.6.4. Influjo de la simbología cristiana

Marcelo Naranjo en la obra citada afirma que “elementos africanos, nuevas creaciones simbólicas surgidas en la experiencia americana y ele-

mentos cristianos, se mezclan en una realidad histórica concreta”. Se trata de un proceso de sincretismo religioso en el que los mitos originarios dejan lugar a nuevas creencias para desvirtuar el rito en su experiencia religiosa profunda, hasta reducirlo, a veces, a meras manifestaciones folklóricas. En el mejor de los casos se produce una reinterpretación de las creencias y de símbolos de distinta procedencia. Es la perspectiva de «desintegración del rito» en que se pone Windergren.

Por eso, consciente o inconscientemente, Naranjo reduce a unas pocas las «matrices míticas» que llenan, justifican y dan razón de las creencias y los ritos esmeraldeños. Estas matrices son: “el sello monoteísta impreso por la influencia del catolicismo”; “la inclusión de una doctrina redentora” de origen cristiano; “la fe en la vida del más allá” y “la presencia permanente de una serie de dicotomías: bien-mal, alegría-tristeza, placer-dolor, confianza-temor” que visualizan la dicotomía fundamental, muerte-resurrección por un lado, divinidad-santos y demonio-malos espíritus del otro. Para Marcelo Naranjo, hablar de simbología esmeraldeña es hablar de simbología cristiana «adaptada» por los negros a un nuevo medio ecológico, filtro de adaptación cultural.

La fe en una vida del más allá y dicotomía bien-mal, muerte-resurrección son evidentes en los ritos funerarios que podrían ser asimilados también a ritos de iniciación en un sentido amplio, ya que pretenden iniciar al difunto en la nueva vida; a ritos del nacimiento que quieren reproducir la fuerza vital de acontecimientos como la Navidad, la muerte y la resurrección de Jesús; o a ritos apotropeicos, ya que los muertos son vistos como una esperanza para los que quedan con vida.

Marcelo Naranjo cita a Clastres para señalar que en las sociedades de la selva de América del Sur no existe propiamente un culto a los muertos: “La muerte, así como aniquilar el cuerpo, permite alcanzar la existencia autónoma del alma; esta se convierte en el fantasma del difunto... Los ritos funerarios propiamente dichos en lo que concierne al cuerpo muerto, están esencialmente destinados a separar de modo definitivo de los vivos las almas de los muertos, ya que la muerte libera con ella un flujo de po-

deres perniciosos, agresivos, contra los cuales deben protegerse los vivos... se concluye que no puede hablarse de culto a los muertos entre estos pueblos: lejos de soñar siquiera con celebrarlos, más bien se preocupan de borrarlos de su memoria”.⁹⁰ En esto los negros esmeraldeños se han alejado de ciertos rasgos culturales africanos donde conviven cultos a los muertos con ritos de tipo atropico como el citado *guterekera* y ritos de re-apropiación mitológica de los tiempos originales como el *kubandwa*, ambos de los barundi, por citar un ejemplo.

Por otra parte la contraposición binaria «vida-muerte» de la que brota como fruto espontáneo la revelación «vivos-difuntos» parece ser la «matriz mítica» del aparato ritual esmeraldeño. ¿Es ésta de origen africano y justifica el nominativo de «afro»?

Es evidente una correspondencia «africana» de esta contraposición binaria, ya que es frecuente la coexistencia en las culturas africanas de dos creencias contrapuestas: la negación de la resurrección y el culto a espíritus de muertos.

Esta contradicción se resuelve con la creencia en la supervivencia de los muertos a través de un doble mecanismo, su transformación en «espíritus» y el culto de los descendientes que los cuidan con el «recuerdo»: el olvido o el descuido es «castigado» por los difuntos, que envían a sus descendientes «males» para «recordarles» sus deberes.

Sin embargo, si creemos cuanto afirma Helda Bullota Barranco & Yolanda Lhullier dos Santos, esta clave mítica binaria se justificaría suficientemente con la correspondencia de simbología que se encuentra en un lado y otro del Atlántico independientemente de la llegada de los negros a América. Un ejemplo de esto es el mito del «albero de la vida» que “en la región sur y central de América del Norte, podemos encontrar en toda su integridad, como en las costas occidentales de África”.

De la misma manera, afirman las dos autoras, “podemos averiguar el mismo fenómeno en las formas particulares que encontramos en los dos continentes -americano y africano- como «vida-muerte», «día-noche»,

«luna y sol» y muchos otros que nacieron del código del «árbol de la vida»⁹¹ Por otra parte, ciertas orientaciones últimas de la antropología, como la estructura binaria de Levy Strauss, permitiría ver en la clave de «muerte-vida» de los mitos africanos una dimensión humana y universal más que la específicamente «afro» de la simbología negra en Esmeraldas.

Por fin, el binomio vida-muerte constituye la raíz misma de la fe cristiana y Naranjo en su obra no se cansa de repetir que la mayoría de los ritos de la cultura esmeraldeña son de origen cristiano, aunque “esta conceptualización resulta redefinida en el contexto religioso afro-esmeraldeño” y que la componente específica de «muerte-resurrección» no puede ser asignada a la religión cristiana ya que ésta no es la única que la pone como eje de sus creencias. Existen suficientes elementos para afirmar, entonces, que el retrotierra religioso, simbólico, ritual y «mítico» de la religión católica es por lo menos uno de los espacios culturales de los que el negro esmeraldeño ha succionado los contenidos de su simbología.

5. CONCLUSIONES

El propósito de esta monografía es averiguar si la terminología y la noción «afro» son el camino para fortalecer la identidad cultural de los negros de Esmeraldas.

Los datos terminológicos, históricos y culturales que hemos recogido conducen, por el contrario a la valoración e interpretación del «negro esmeraldeño» por caminos muy distintos de cuanto propone la genérica definición de «afroamericano». Estos datos reclaman un planteamiento mucho más profundo para un acercamiento a la cultura negroesmeraldeña que la repetición de estereotipos «afro-esmeraldeños» y solicitan un conjunto de acciones para su consolidación cultural mucho más serias que el mero aplauso a manifestaciones folklóricas consideradas «afroesmeraldeñas» por ser lindas y exóticas.

5.1. Terminología y noción arbitraria

Hemos constatado que la terminología «afro» y su misma noción son arbitrarias: no han brotado de una comparación entre la cultura actual de los negros esmeraldeños y de las culturas africanas para determinar entre ellas cual o cuales determinan la actual realidad cultural de los negros; ni han surgido de una toma de consciencia autónoma de los negros esmeraldeños que les haya llevado a asumir esta terminología como la respuesta adecuada a su búsqueda de identidad. Por otra parte, la falta de contraste que presenta el término «africano» hace que los contenidos culturales ac-

tuales de los negros se reduzcan a simples manifestaciones folklóricas al ser consideradas «afro» (música y bailes) a la vez que se descuidan otros hechos culturales más importantes, como veremos más adelante.

5.2. Repensar ciertas nociones

Para cumplir nuestro propósito es indispensable definir los conceptos básicos de «cultura», «cambio cultural» y «memoria cultural», por que hasta hoy, el acercamiento a la problemática cultural de los negros esmeraldeños se ha hecho sin aclarar los contenidos de estas nociones básicas.

La antropología define de distintas maneras el concepto de cultura. De una idea de «cultura» como elaboraciones estéticas elevadas y destacadas de una sociedad, se ha llegado a considerar «cultura» todo lo que hace la vida de un pueblo, y a diferenciar el concepto de cultura del de hacer cultura, que es producir las actividades o manifestaciones de una determinada cultura. Un análisis sociológico de las funciones de la cultura aclaró que sus elementos dentro de un grupo humano pueden ser canalizados en dos vertientes: la cultura dominante y la cultura popular o alternativa, y que no existen sociedades con una sola cultura. También es definida como una dinámica creativa que amalgama los elementos cotidianos de vida en función de los intereses de cada grupo. Nace del enfrentamiento de un grupo humano con la realidad; la dinámica sociedad-realidad produce cultura.

Cultura no son sólo los objetos de cultura y los procesos adaptativos, los rasgos culturales dominantes o alternativos, los productores de cultura y el espacio cultural en que se mueven los sujetos de cultura; cultura es también la cosmovisión, las representaciones mentales, los símbolos que se transmiten por medio de códigos, de persona a persona y de generación a generación porque ésto es lo que permite a una sociedad organizarse, a los miembros de una comunidad comunicarse entre sí y dar sentido a la práctica de lo cotidiano que la persona y la comunidad viven con un estilo específico y propio. De este conjunto de ideas y definiciones de cultura han nacido escuelas y corrientes antropológicas. Por lo tanto, es difícil hablar

de cultura «negra» y «afro» sin determinar desde qué perspectiva se emplean estos términos y sin antes aclarar de «qué» se está hablando y qué se entiende por «cultura».

A partir de una definición clara de cultura será posible establecer lo que se entiende por «identidad cultural» y «raíces culturales» de los negros americanos, y comprender en qué consiste y cómo actuó la «memoria cultural» de este grupo humano, así como las eventuales dependencias culturales existentes entre negros americanos y negros africanos para buscar una terminología que refleje estas dependencias.

Es de particular importancia establecer qué se entiende por «cambio cultural». La cultura como algo dinámico y sujeto a cambios continuos, es un proceso continuo de cambios.

Al mirar la historia de los negros de América, al valorar sus afirmaciones sobre una «pérdida de identidad» que culpabiliza a la esclavitud y al considerar las mencionadas rupturas de continuidad cultural, cabe preguntarse si no es posible hablar no sólo de «cambios culturales», sino de «cambio de cultura». Aunque sea indiscutible una ascendencia histórica de la raza ariana en la cultura europea, y de la cultura italiana sobre el Imperio Romano, actualmente sería difícil hablar sobre raíces arianas de la cultura europea y poco acertado definir la cultura italiana como euroromana.

5.3 Un acercamiento interdisciplinario

Si en toda búsqueda de identidad cultural, una persona, un grupo humano y aun la misma antropología deben preguntarse «por qué» y «para qué», en el caso de la búsqueda de identidad de los negros, estas preguntas son esenciales, porque no se trata de saber en qué «consistió» esta identidad, sino en qué «consiste ahora» y de qué manera puede ser fortalecida de cara al futuro.

Pero la antropología no puede “hablar” del hombre, descubrir el sentido de su búsqueda, revelar el por qué de las estructuras sociales y políti-

cas que se han dado en el transcurso de la historia, ni percibir la profundidad de sus adaptaciones a los distintos contextos ecológicos, sin antes saber en qué consiste el “proyecto hombre”, que impulsa cada individuo y cada comunidad humana (familia, clan, grupo, pueblo) hacia adelante. Los negros de América y Esmeraldas no pueden buscar ni encontrar una «identidad» sin saber a qué «proyecto hombre» se adhieren.

Muy distinta es la posición del antropólogo que busca en el pasado de un grupo humano los hechos culturales que éste ha vivido para definir en qué consiste su cultura y su posición, como en el caso de los negros que afirman que han sido despojados de su identidad cultural y luchan por recuperarla o forjarse una nueva. En este esfuerzo deben valerse, no sólo de la antropología, sino de todas las ciencias humanas que pueden asegurarle apoyo en este aspecto, especialmente la filosofía y la teología en la medida que éstas ofrecen una respuesta de conjunto sobre la realidad humana y el futuro que le espera al hombre.

Grahame Leman de la Universidad de Londres pone el problema en estos términos (*Guardian Weekly*, April 17, 1994-Notes & queries): “en los últimos 2.500 años, muchos de los mejores cerebros que el género humano ha producido, han estudiado los problemas de la filosofía. ¿Qué problemas relevantes de la vida diaria han resuelto?”. “El interrogador debería preguntar antes que nada, si él o ella hubiera sido capaz siquiera de plantear la pregunta en la ayuda de la filosofía”.⁹²

Si la antropología o un grupo en proceso de búsqueda negaran a la filosofía y a la religión la capacidad de un aporte, no sólo metodológico sino real, a la comprensión del hombre y del hecho antropológico, se excluye a sí misma de la posibilidad de comprender verdaderamente al hombre y de serle útil como individuo y ser social.

5.4 Una cultura nueva que se forja

El eje central de una cultura es la simbología y para las culturas orales los mitos asumen una función determinante. Para Mario Polia el eje de las religiones tradicionales (a las que pertenecen todas las culturas africa-

nas) es una «revelación» que viene «transmitida» y el mito es el vehículo de esa transmisión. Una función fundamental del mito es «tradere» una revelación. Estos mitos, al explicar cómo fue fundado el mundo, los ritos y las acciones, sacralizan el mundo y permiten entenderlo; lo hacen habitable. Es propio del mito ofrecer la clave de interpretación del mundo, por eso los mitos devienen lo que fundamenta la identidad cultural de una persona o grupo, al proporcionar los elementos por los que una persona se reconoce perteneciente a una determinada sociedad. “Los mitos y los símbolos fundamentan la posibilidad de un «lenguaje común» por medio del cual se expresa una tradición dada en todas sus formas”.⁹³ El conocimiento del mito permite el control del mundo y el control ético de la sociedad “tanto en el sentido vertical como en el sentido horizontal.”⁹⁴

Sin embargo, hemos constatado que los negros esmeraldeños han perdido el bagaje mitológico de sus orígenes por distintas razones: en primer lugar, la esclavitud; la variedad de culturas de las que provienen, por lo que la identidad «negra» que se encontraría en los supuestos «afros» sería la negación de las distintas identidades de sus pueblos de origen; las etapas de asimilación a las culturas encontradas, aceptadas o impuestas en su «nueva patria». ¿Cómo llamar «afro» al negro esmeraldeño sin analizar adecuadamente su simbología comparándola con las diversas simbologías africanas y americanas?

De los datos recogidos parece que la simbología actual del negro esmeraldeño, sea débil o fuerte, es «suya propia»: deudora de sus orígenes africanos, de su mestizaje con indígenas y blancos; de los cambios ecológicos, sociales y políticos de un país en movimiento como Ecuador, de la cultura «adveniente» producto de los mas media y de una religión cristiana impuesta o aceptada. Es deudora, así como «nueva» en el sentido que lo es toda cultura en un determinado momento de su historia -la italiana, la española, la americana, etc.-, pero en definitiva «nueva y propia», y merece ser estudiada por sí misma antes de ser etiquetada. Sería una lástima y un error que por ser condescendientes con una moda «afro» nos repleguemos sobre el pasado para negar todo el camino hacia el futuro de esta cultura que los negros forjaron con su sangre y su fatiga.

Las preguntas, ¿en qué etapa se encuentra el proceso de formación de esta «cultura nueva y propia»? ¿hacia dónde va? y ¿cuáles son las fuerzas que actualmente juegan un rol en este proceso? se vuelven determinantes.

5.5. Unas propuestas

Sin embargo, es ineludible una constatación: el «alma» del negro americano no es doblegada por los siglos de esclavitud ni por los repetidos cambios de cultura.

Mientras el indígena se ha replegado sobre sí mismo frente a las amenazas físicas y culturales y se ha construido una especie de doble personalidad cultural que por un lado, le ha permitido conservar a escondidas las matrices de su cultura y por otro, le ha sido fuente de múltiples muertes a lo largo de la historia, el negro siempre enfrentó abiertamente los avatares de su historia y con ella ha avanzado, retrocedido, sucumbido y resurgido. Mientras los indígenas fueron diezmados por la colonización, los «negros» se multiplicaron y son en la actualidad, en suelo americano, unos 90 millones contra los 42 millones de indígenas.⁹⁵

¿A qué se debe esto?

Según Humberto García Ortiz, una de las intuiciones de Julio Estupiñán Tello es definir “el rasgo distintivo del negro esmeraldeño en su apasionado apego a la libertad.”⁹⁶

“Lo que dio el negro al esmeraldeño fue su espíritu de lucha libertaria. Así lo encontramos en la Colonia, al mando de Sebastián Illescas; así en las guerras contra los conservadores al mando de Ramón Valdez y otros; así en las guerras contra Veintimilla a órdenes de Eloy Alfaro y sus capitanes por las causas liberales, y así también aunque engañando, en las duras contiendas de la Revolución Conchista.”⁹⁷

“Y es que nadie como el negro tuvo tanto brío, tanto coraje para luchar en las guerras por la independencia, porque en su sangre, en su antepasado había ansias contenidas, fiebre de libertad y de venganza, odio acu-

mulado en siglos de abyección y de miseria impuestos a su raza por el dominio del blanco”.⁹⁸ “Cuántas veces entre nosotros hemos execrado el nombre de Lastre el “chacal negro” de la revolución conchista, sin comprender que sus reacciones no fueron otras que las impuestas por la “vendeta” de su pasado racial... (su) salvajismo... muchas veces hemos criticado porque no hemos descendido a las profundidades de su alma, ni hemos considerado su papel de vengadores de su raza”.⁹⁹

Sería interesante profundizar en el tema para descubrir en qué sentido el «apego a la libertad» asume en la conciencia del negro esmeraldeño aquella fuerza de símbolo que mueve su pensamiento, sus decisiones, sus acciones.

Sin embargo, considero importante para que los mismos negros esmeraldeños puedan recuperar su identidad cultural o constituirse una nueva, partir de tres perspectivas básicas que formulo en términos de conclusiones o recomendaciones.

5.5.1. Fundamentar una visión del futuro

Theillard de Chardin, juntando sus conocimientos arqueológicos y teológicos preconizaba en dimensión ascendente: la hominización no es un hecho histórico pasado, es una etapa presente y lo que será la persona humana y la sociedad una vez realizada esta etapa «no» lo podemos saber por estudios etno-históricos de los escombros del pasado, sino por «intuiciones» sobre el futuro que, por definición, pertenecen a los «mitos religiosos».

El hombre, como sujeto de la historia, mira al futuro, vive y construye el futuro partiendo del presente. Los negros esmeraldeños deben buscar en su «vida presente» las semillas de su futuro: semillas que pueden definirse gracias al aporte de la antropología, la sociología, la religión pero que deben buscarlas «ellos mismos» porque solo ellos son negros americanos, artífices de su historia. Podrían, en un determinado momento, volver la mirada hacia atrás para «comprender» datos del presente, pero sobre todo deben tener su mirada vuelta hacia el futuro.

El mundo es un cementerio de culturas: ellas, como los seres humanos que las engendran y las viven, nacen, se casan, procrean y mueren cíclicamente; las culturas que nacen del matrimonio de dos o más culturas nunca son iguales a sus progenitores; las culturas son tales mientras sean expresión de todos los aspectos de la vida, es decir mientras sean vividas.¹⁰⁰

Todas las culturas actuales tienden a fundirse en una «cultura» ya extendida a nivel universal, común a la gran mayoría de aglomeraciones humanas y ninguna cultura particular tiene ya vigor o fuerza para sobrevivir a este proceso: la única oportunidad es la de sumarse a este proceso de manera consciente y libre. No hay negro en América Latina que viva una cultura realmente «suya»; muchas veces invocada sólo para defender debilidades o para servir a intereses particulares. No hay blanco ni europeo que viva realmente «su» cultura. Todos estamos en trance de ser «aculturados» hacia la nueva cultura universal, sea buena o mala: quizá lo suficientemente mala para exigir esfuerzos que la conviertan en espacio de libertad y dignidad para todos.¹⁰¹

En esta situación, ¿qué posibilidades concretas tienen los negros de hacer revivir una cultura propia que ellos mismos afirman ya perdida como consecuencia de la esclavitud?

El gran equívoco sería eludir el hecho de que todo el mundo ha entrado ya a vivir la fase de una sola cultura todavía en gestación y que continuará en perpetua evolución. El revivir culturas particulares es una actividad esencialmente de carácter político: la raza no produce cultura y es hoy conscientemente empleada como lobby de presión política. ¿Quién garantiza al negro que esta presión será usada en su provecho?

Los negros en general, pero de manera especial los negros de Esmeraldas, al ser una minoría deben reconocer que el pasado ha pasado, que la respuesta a sus exigencias está puesta en el futuro y que el espacio para los particularismos culturales será siempre más reducido y difícil de defender. Pero los negros podrían también tomar conciencia de una fuerza propia;

«gracias» al despojo sufrido, han sido injertados de un golpe en esta cultura adveniente -que, aunque occidente la propone como propia y se esfuerza de dominar en ella, no es europea sino universal-, y han sobrevivido. ¿No les convendría «anticiparse» a la cultura adveniente y ocupar los mejores espacios, ya que nadie ha llegado todavía al futuro?

Parafraseando el pensamiento de Albert Tevoédjre¹⁰² se podría decir que los occidentales están demasiado cargados de su pasado histórico para lanzarse libremente hacia la cultura universal del futuro sin intentar reducirla a sus parámetros y, por lo tanto, sin quedarse siempre rezagados. Pero no el negro ni otros grupos humanos que, despojados por la violencia y los avatares de la historia están «pobres» frente al futuro, pero también «libres» para emprender un camino nuevo y más rápido. Volver a los orígenes para arrancar desde el comienzo su camino, a más de presentarse imposible es también inútil porque nunca les permitirá recuperar los rezagos acumulados.

De hecho, casi la totalidad de los negros de América Latina han asumido el reto y viven esta cultura adveniente en evolución. Lo que no permite que se sitúen en ella es su falta de capacitación, que los ha relegado muchas veces al margen de los centros de mando político, social, económico y cultural, así como la obnubilización a la que induce la noción «afro», como si las soluciones radicarán en la recriminación sobre un pasado de esclavitud¹⁰³ y el recuerdo romántico de su vida africana ya perdida.

5.5.2. El cotidiano, eje de la cultura

La terminología y la noción «afro» han orientado la búsqueda de la identidad cultural de los negros esmeraldeños hacia el pasado. Se debe hacer, por el contrario a más de la perspectiva a futuro indicada, un esfuerzo por valorar el presente de todo cuanto es lo «cotidiano» de las personas y grupos negros en la sociedad de hoy. El «cotidiano» debe surgir como categoría de valoración y fuerza de autogénesis de la cultura como realidad vivida por el pueblo negro.¹⁰⁴

A diferencia de lo que ha pasado en otras partes -en las Antillas y en Brasil, por ejemplo-, donde los negros lograron reconstruir de alguna manera su «nación africana», y recuperaron cuanto pudieron de sus costumbres, religión y aun de su idioma africano, los negros de la Costa del Pacífico no lo lograron: aceptaron el idioma español y la fe católica como remedios necesarios para encontrar, en la dispersión y en el destierro, alguna unidad entre ellos, recibieron el anuncio del evangelio y aceptaron a Jesucristo y perdieron la memoria de sus raíces históricas, la tradición oral de su literatura y su arte; los ancianos, la verdadera correa de transmisión de la sabiduría africana, al no revestir un «interés comercial atractivo», fueron dejados en tierra africana o muertos al no resistir al paso de la travesía del océano.

El negro empezó a vivir una realidad nueva con otras categorías. Por lo tanto, es indispensable estudiar todos los aspectos de esta cultura como una realidad nueva insistiendo justamente sobre los aspectos que, como hemos visto, han sido descuidados. ¿Qué sentido tiene hoy el negro esmeraldeño del tiempo, del espacio, de su cuerpo, de la casa, de la ciudad, de las relaciones sexuales, del baile, de la religión, de la estructura social y familiar? Estos temas podrían muy bien constituir el objeto de una tesis de grado.

5.5.3 Recuperar la realidad histórica de los hechos

Es indudable que últimamente se está intentando estudiar y recuperar los hechos históricos de una «nacionalidad» dentro del proceso político latinoamericano, la nacionalidad negra. Este esfuerzo es determinante para lograr una identidad histórica que sirva de referencia a la búsqueda de una identidad cultural actual del negro esmeraldeño.

Este esfuerzo ya está dando frutos porque le permite al negro americano y al negro esmeraldeño situarse en una perspectiva histórica, valorar su aporte a la construcción del nuevo mundo y sentir el peso de su presencia en la política y la economía. Respecto a esto es interesante el libro de Angeline Pollak-Eltz (1972) que presenta una reseña histórica de los estudios sobre los negros de América.

Sin embargo, los negros de Esmeraldas debe conocer su historia y aceptar las enseñanzas de esta historia aunque no vaya en la línea de las reivindicaciones políticas actuales camufladas bajo la noción cultural «afro». Ya vimos cómo en la primera etapa de su presencia en Esmeraldas, la realidad histórica no corresponde al cliché del esclavo explotado y comprobamos que ciertas realidades culturales (culto a los muertos, por ejemplo) no son necesariamente indicativas de raíces culturales africanas. Vimos también cómo la categoría clave de la interpretación simbólica -vida y muerte en los ritos funerarios- podría reconducir a África en referencia a la religión cristiana. Hemos dicho también que la ligazón y la memoria de África se encuentra relegada al folklore (la música y la danza) más que en otros hechos culturales invocados como «afro».

Por todo esto, llegamos a la conclusión que la búsqueda de identidad cultural del negro esmeraldeño es una urgencia; que en este trabajo se ha hecho muy poco y se exige un esfuerzo renovado y libre de excesiva implicación política; que esta búsqueda debe ser fruto de una exigencia de los mismos negros esmeraldeños más que de programas sostenidos por instancias extrañas y que el camino «afro» no es una respuesta porque, en su concretización, es una fuerza reivindicativa eminentemente socio-política y no cultural, y porque los cambios culturales han sido tan significativos que inducen más bien a pensar que se está gestando una cultura nueva.

NOTAS

- 1 Robigatti Vitaliano, *Lezioni di scienza dell'opinione pubblica*, Roma, Edizioni Internazionali Sociali, 1977, pp. 203-204.
- 2 Angelina Pollack, *Panorama de estudios afroamericanos*, Caracas, Instituto de investigaciones históricas, 1972, pp.76.
- 3 Herskovits, *The Myth of the Negro past*, New York, 1941 Herskovits, *The Myth of the Negro past*, New York, 1941.
- 4 Angelina Pollack, *panorama de estudios afroamericanos*, Caracas, Instituto de investigaciones históricas, 1972, pp 6.
- 5 José Alcina Franch, *Penetración española en Esmeraldas, tipología del descubrimiento*, Madrid, *Revista de la Indias* Vol. Enero-Junio, 1976, números 143-144, pp. 59.
- 6 Marco Jaramillo, *Diagnóstico socio-económico de la provincia de Esmeraldas, Otavalo*, Instituto Otavaleño de Antropología, 1980, pp.595.
- 7 o.o. 23
- 8 o.o. 24
- 9 Manuel Loor, *La provincia de Esmeraldas*, Esmeraldas, 1993, pp.25.
- 10 Marco Jaramillo, *Diagnóstico socio-económico de la provincia de Esmeraldas, Otavalo*, Instituto Otavaleño de Antropología, 2 vols/,1980, pp.27.
- 11 *ibid*
- 12 Julio Estupiñán, *El negro en Esmeraldas*, apuntes para su estudio, Santo Domingo de los Colorados, Ed. El Pionero, 1976, pp.151.
- 13 Sabine Speicer, *Tradiciones afro-esmeraldennas*, Quito, Ed. Abya-Yala, 1989.
- 14 *Indios y esclavos negros en el valle del Chota Colonial*, en Savoia, 1988: 171.
- 15 *ibid* pp. 172.
- 16 *ibid* pp. 185.
- 17 *ibid*, pp. 186.
- 18 Luisa Báez, *Fecha del descubrimiento de Esmeraldas*, Esmeraldas, Ed. Luisa Báez, 1983, pp. 28.
- 19 Rafael Savoia, *El negro en la historia de Ecuador y del sur de Colombia*, Quito, 1988. (*Actas del I Congreso de Historia del negro en el Ecuador y sur de Colombia-Esmeraldas* 14 -16 de octubre 1988, Ed. Centro de Cultura Afro-Ecuatoriano, pp.18).
- 20 José Alcina Franch, *El problema de la población negroide de Esmeraldas*, 1974, pp. 2.
- 21 Julio Estupiñán Tello, *El negro en Esmeraldas*, Santo Domingo de los Colorados, Ed. El pionero, pp. 47.
- 22 Rafael Savoia, *El negro en la historia de Ecuador y del sur de Colombia*, *Actas del I congreso de historia del negro en el Ecuador y sur de Colombia - Esmeraldas* 14, 16 de octubre 1988, Ed. Quito, Ed. Centro Cultural Afro-Ecuatoriano,1988, pp.272.
- 23 *ibid* pp. 68.
- 24 *ibid*, pp. 69
- 25 José Alcina Franch, *El problema de la población negroide de Esmeraldas*, en *Anuario de Estudios Americanos*, Vol XXI, 1974, en *Apertura*, VAE, nº60, pp. 34, 35.
- 26 Julio Estupiñán Tello, *El negro en Esmeraldas*, apuntes para su estudio, Santo Domingo de los Colorados, 1976, Ed El Pionero, pp. 72, 75
- 27 *Cuadernos negros americanos*, 1er. Congreso de Cultura Negra de las Américas, Quito, Ed. C.C.A.E., 1989, pp. 83
- 28 Julio Estupiñán Tello, *El negro en Esmeraldas*, apuntes para su estudio, Santo Domingo de los Colorados, Ed. "El Pionero", 1976.
- 29 *ibid*, pp. 17
- 30 *ibid*, pp. 113
- 31 o.c. pp. 17
- 32 o.c. pp. 9
- 33 o.c. pp. 10
- 34 o.c. pp. 131 y ss
- 35 CELAM, *Los grupos afroamericanos, aproximaciones y pastoral*, encuentro sobre pastoral con grupos afroamericanos, Cartagena, Colombia, 1980
- 36 *ibid*, pp. 5
- 37 *ibid*, pp. 5

- 38 Rafael Savoia, El negro en la Historia de Ecuador y del sur de Colombia, Actas del Ier Congreso de Historia del Negro en el Ecuador y sur de Colombia - Esmeraldas 14, 16 de octubre de 1988-, Ed. Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, 1988
- 39 ibid, pp. 136 y 189
- 40 ibid, pp. 228
- 41 Palenque, Publicación del Centro Afroamericano, Quito, 1991, No. 1 del año 10
- 42 Angelina Pollak-Eltz, Panorama de estudios afroamericanos, Instituto de Investigaciones Históricas, Caracas, 1972, pp. 5.
- 43 Rafael Savoia, El negro en la historia de Ecuador y del sur de Colombia, Ed. Centro cultural Afro-Ecuatoriano, Quito, 1988, pp. 31.
- 44 ibid, pp. 32.
- 45 ibid, pp. 33.
- 46 ibid, pp. 37.
- 47 Julio Estupiñan Tello, El negro en Esmeraldas, apuntes para su estudio, Ed. el Pionero, Santo Domingo de los Colorados, 1976, pp. 47.
- 48 Rafael Savoia, El negro en la historia de Ecuador y del sur de Colombia, Ed. Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, Quito, 1988, pp 45.
- 49 o.c. pp. 32.
- 50 o.c. pp. 40.
- 51 o.c. pp. 42.
- 53 o.c. pp. 51.
- 54 o.c. pp. 52.
- 55 o.c. pp. 55.
- 56 José Alcina Franch, El problema de la población negroide de Esmeraldas, - en anuario de estudios americanos, Vol XXXI, 1974; en APERTURA, VAE, no1, año XVI, no 60, pp. 34.
- 57 Jean Rahier, La décima esmeraldeña, Ed. Abya-Yala y Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, Quito, sin fecha, pp. 7.
- 58 Marcelo Naranjo, Lacultura popular en el Ecuador, Tomo IV - Esmeraldas- Centro Interamericano de artesanía y artes populares, 1986, pp. 153 -154.
- 59 Rafael Savoia, El negro en la historia de Ecuador y del sur de Colombia, Ed. Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, Quito, 1988, pp. 44
- 60 ibid, pp. 54
- 61 Sabina Speicer, Tradiciones afro-esmeraldeñas, Ed. Abya-Yala, Quito, 1989, pp. 13.
- 62 Julio Estupiñan Tello, El negro de Esmeraldas, apuntes para su estudio, Ed. El pionero, Santo Domingo de los Colorados, 1976, pp. 51-56.
- 63 o.c. pp. 56.
- 64 Rafael Savoia, El negro en la historia del Ecuador y del sur de Colombia, Ed. Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, Quito, 1988, pp. 74.
- 65 ibid, pp. 76.
- 67 Rafael Savoia, El negro en la historia del Ecuador y del sur de Colombia, Ed. Centro cultural Afro-Ecuatoriano, Quito, 1988, pp. 87.
- 68 ibid, pp. 31.
- 69 Rafael Savoia, Realidad afroecuatoriana, en APERTURA, VAE, no. 4 1987, año XII no. 48, pp. 7.
- 70 Revista "Sin fronteras", n.161, noviembre 1994, pp. 13-14.
- 71 Rafael Savoia, Realidad afroecuatoriana, en APERTURA, VAE, no. 4, 1987, año XII no. 48, Esmeraldas, 1987, pp. 53.
- 72 Levy Strauss, c, El pensamiento salvaje, fondo de Cultura Económico, México, 1964
- 73 Learch, E, Problemas de terminología en cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos, Ed. siglo XXI, Madrid, 1985.
- 74 Victor Turner, Símbolos en el ritual Ndembu en la selva de los símbolos, Ed. Siglo XXI reportado en Mito, Rito, Símbolo. Lecturas Antropológicas, Ed. Instituto de Antropología aplicada, Quito, 1994.
- 75 ibid, pp. 174.
- 76 Marcelo Naranjo, La cultura popular en el Ecuador, Tomo IV -Esmeraldas- Ed. Centro Interamericano de artesanía y artes populares, 1986.

- 77 Marcelo Naranjo, *La cultura popular en el Ecuador*, Tomo IV -Esmeraldas- Ed. Centro Interamericano de artesanía y artes populares, 1986 pp. 119
- 78 Sabina Speiser, *tradiciones afro-americanas*, Ed. Abya-Yala, Quito, 1989 pp. 51.
- 79 Marcelo Naranjo, *La cultura popular en el Ecuador*, Tomo IV -Esmeraldas- Ed. Centro Interamericano de artesanía y artes populares, 1986 pp. 177.
- 80 Rahier Jean, *La décima esmeraldeña*, Ed. Abya-Yala y Centro cultural afro-ecuatoriano, sin fecha pp. 7.
- 81 Marcelo Naranjo, *La cultura popular en el Ecuador*, Tomo IV, -Esmeraldas-, Ed. Centro Interamericano de artesanía y artes populares, 1986 pp 182.
- 82 Rafael Savoia, *El negro en la historia de Ecuador y del sur de Colombia*, Centro Cultural Afro-americano, Quito, 1988, pp. 240.
- 83 Helda Bullotta Barranco & Yolanda Lhullier *Dos Santos Utopie, Mythe et communication* (Contribution á la symbologie africaine), Ebraesp Editorial Ltda, Sao Paulo, 1978.
- 84 *ibid*, pp. 14
- 85 Sabina Speicer, *Investigación realizada para VAE*, (Universidad de Regensburg-alemania), Ed. Centro Afro-Ecuatoriano, 195, apuntes pp. 36.
- 86 Helda Bullotta Barranco & Yolanda Lhullier *Dos Santos* 1978, Sao Paulo, *Utopie, Mythe et communication* (Contribution á symbologie africaine) Ebraesp Editorial Ltda, pp. 87
- 87 o.c. pp. 14.
- 88 *ibid* pp. 13.
- 89 “La codificación específica de la secuencia no-verbal que hemos considerado fundamental a casi todos los procesos comunicativos, en este sentido, de la significación antropológica y que tienen como punto de partida los dos continentes -Africa y América- eran estrictamente vinculados bien ante los contactos marítimos del siglo XVI y a través de la secuencia que deriva de los símbolos comunes: escorpión, vaso, gota (todo elemento redondo), barbas, tejidos esociales, los mellizos, los Pleyades”. “Una vez estemos seguros que se trata de dos aspectos de un mismo complejo problema originario que nos permitirá de emitir al siguiente afirmación en un futuro bien cercano: Africa son dos continentes bañados y no separados por el Océano Atlántico”.
- 90 Marcelo Naranjo, *La Cultura popular en el Ecuador*, tomo IV, -Esmeraldas- Centro Interamericano de Artesanías y Artes populares, Quito, 1986, pp. 167.
- 91 o.c. pp. 45-46.
- 92 En el transcurso de los últimos 2.500 años, una de las mejores inteligencias de la humanidad han estudiado los problemas relevantes de la filosofía. ¿Cuáles problemas relevantes de la vida cotidiana han solucionado?” “El que pone cuestiones debería preguntarse ante todo, si él o ella serían hasta capaces de ponerse preguntas sin el estudio de la filosofía.”
- 93 Mario Polia, *Naturaleza y Función del Mito en las Sociedades tradicionales: Una introducción*, en el Mito, Rito, Símbolo. *Lecturas Antropológicas*. Editorial Instituto de Antropología Aplicada, Quito, 1994, pp. 129.
- 94 *ibid*.
- 95 De estos «negros» se calcula que unos 50 millones son mestizos y unos 40 millones no mestizos repartidos en Brasil (14 millones, un 11% del total de la población), Haití(2,6 millones, un 45%), Colombia (7 millones, un 32%), USA(24 millones, un 12%). El grupo ecuatoriano y esmeraldeño es, entonces, una minoría en términos absolutos y relativos. Entre los definidos «negros», los mestizos son la mayoría y no siempre se autodefinen «negros».
- 96 Julio Estupiñán Tello, *El negro en Esmeraldas*, Apuntes para su estudio, Editorial El Pionero, Santo Domingo de los Colorados, 1976, pp. 10.

- 97 ibid pp. 18-19.
- 98 ibid pp. 37.
- 99 ibid, pp. 38.
- 100 También las culturas «negras», que han vivido hace siglos en Africa (Mali, Congo, etc...), ya existen, como ya no existe la cultura griega, romana, asiria, babilonense, celta, egipcia, etc. Estas culturas negras subsaharianas tuvieron desarrollo notable y correspondiente a las de los demás continentes hasta los siglos XII-XIII. Luego, posiblemente por la expansión del desierto sahariano, se quedaron aisladas del resto del mundo y se estancaron. Tan sólo en la costa oriental de Africa hubo contactos con otras culturas y continuó un desarrollo de tipo mestizos. El encuentro-choque con las culturas europeas del siglo XVIII relanza su desarrollo pero en una situación de colonización que no les permite progresar de manera autónoma y libre. Cuando un proceso político y democrático mundial abre espacios para la autonomía y la libertad, estas culturas se encuentran con una situación nueva: por los fenómenos propios del siglo XX (guerras mundiales, descubrimientos científicos, tecnología planetaria de comunicación, sistema económico multinacional, etc.) ya está en marcha una cultura universal, producto del mestizaje general en curso en todo el planeta tierra y conclusión de contactos y prestamos continuos de las culturas sucesivas y suma destilada de centenares de culturas o en los umbrales de su muerte.
- 101 Un ejemplo de esta cultura universal adveniente son las grandes ciudades de Europa, Asia, América, Africa, Nueva York. Que es un pulmón del imperio dominante que opera todavía con la ilusión de imponer «su» cultura a todo el mundo y de mantenerse como eje del mundo, está «culturalmente» nutrida -o carcomida- por 136 idiomas distintos, vehículos de otras tantas culturas.
- 102 Un libro de los años 80, obra del beninés Albert Tevoédjré, con el título «La pobreza riqueza de los pueblos» y publicado con las introducciones de Jean Timbergen, Premio Nobel de la economía en 1974 y de Dom Helder Cámara, defiende una tesis: la pobreza puede ser una riqueza para los pueblos. Su tesis está sustentada por afirmaciones que, revolucionarias entonces, aparecen consecuentes hoy: pobreza de lo superfluo; vivir la pobreza no lleva a justificar un sistema injusto, es escoger el camino de la autonomía porque la lucha contra la miseria y el capitalismo implica el rechazo a acumular bienes, etc. Analizando el occidente «desarrollado» descubre que está demasiado esclavo de su desarrollo para abrirse a un futuro de equilibrio económico en el que ciertos valores como el gozo de vivir, la dignidad de cada uno, la libertad de decidir del presente y el futuro puedan alcanzarse sin enfrentamientos traumáticos.
- 103 Esta historia de la esclavitud está también presentada de manera muy parcial el espacio Latino americano. No se habla casi nunca del dominio inglés y Holandés de marca protestante en el mercado de los esclavos; no se habla nunca de la presencia determinante del Islam en el trata de los esclavos ni de la contribución de los mismos rebanchismos tribales entre africanos ni de la esclavitud doméstica ya existente en Africa y que han posibilitado esta triste página de la historia de la humanidad
- 104 A partir de las dos últimas décadas, «el cotidiano» entendido “como una categoría articuladora de la existencia” (1987) y como articulador de la sociedad ha recuperado su espacio y su valor en el estudio de una cultura y no sólo es una categoría articuladora de la existencia, es la «existencia» misma, y, por lo tanto, es el lugar único en que se realiza, vive, se desarrolla y, en algunos casos, muere la cultura. Este cotidiano es también mediación, es decir, expresión simbólica,

como afirma M. Restrepo: “Lo cotidiano (como realidad efectiva de la existencia) no se presenta, no está a la vista, ni está ante los ojos, sino que es mediado por múltiples elementos, se puede encontrar su función simbólica expresada por lo plurisémico”. (Mariluz Restrepo, Ponencia en el Tercer Encuentro de AFACOM, Medellín, 1987, p 29). Exactamente porque lo cotidiano es la pluriforme manifestación de la única realidad vivida y comunicada, la existencia.

Las preguntas que se plantean son, entonces, del tipo: “¿cómo y dónde se dice lo cotidiano?”. Maliluz Restrepo afirma: “por cada hombre y cada mujer en su cotidianidad se concreta su vida” (ibid. p.31). El cotidiano es, por ende, también, “el espacio de su aprendizaje de su condición de ser humano, es el ámbito de su socialización” (ibid.). Y, ¿este espacio está ocupado por quién y cómo? El adulto encuentra «su cotidiano» en el trabajo y en la familia y en la escuela; el cotidiano invade lo económico, lo político, lo histórico, y es el espacio fundamental en que se forja el hombre del mañana porque, como bien lo expresa Lukacs “en lo cotidiano se compromete el hombre entero”

con pensamientos, sentimientos, percepciones y acciones. Más aún cuando este «cotidiano» es la herencia que una generación pasa a la otra, como memoria cultural del grupo. En este sentido podemos aceptar, como afirma M. Restrepo, que el cotidiano necesita «mediaciones» para acceder a él. “la vida cotidiana media entre lo privado y lo público” (ibid p.32).

Por eso - como afirma J. Martin-Barbero (Jesús Martín Barbero, conferencia dictada en la facultad de Comunicación Social de la Universidad Javeriana, Bogotá, 2 de Marzo de 1984, en la revista «Signo y pensamiento n° 11»- “la identidad cultural está en la «historia» y no en una esencia que estaría incontaminada en el pasado”. Para entender una cultura se vuelve determinante acogerse a lo que la gente vive y considera importante de lo cotidiano en el «hoy», estudiando lo que hace con ello y lo que vivencia, porque es la «gente» que «hoy» vive que es el «ente» creador y sustentador de la cultura, de «su» cultura. La «historia» no «dice» la cultura, sólo explica porque existe «hoy» aquella cultura.

6. BIBLIOGRAFIA

6.1. Antecedentes históricos y geográficos

ALCINA FRANCH, José

- 1976 *Penetración española en Esmeraldas*, tipología del descubrimiento, Revista de las Indias Vol. Enero-Junio 1976 (Año XXXIV números 143-144), retomado en APERTURA, VAE, N.3 -1992, año XVII n. 67, pp. 59. Madrid.

ALCINA FRANCH, José

- 1974 *El problema de la población negroide de Esmeraldas*, en Anuario de Estudios Americanos, Vol. XXXI - 1974, en APERTURA, VAE, N. 1 - 1991, año XVI N. 60, pp 34-45.

BAEZ PORTILLA, Luisa Raquel

- 1983 *Fecha del descubrimiento de Esmeraldas*, Ed. Luisa Baez, pp 66. Esmeraldas.

CELAM,

- Sin fecha ni lugar, *Los grupos afroamericanos, aproximaciones y pastoral, encuentro sobre pastoral con Grupos Afroamericano, Cartagena, Colombia -1980*, sin otras especificaciones, pp. 251

ESTUPIÑAN TELLO, Julio

- 1977 *Historia de Esmeraldas*, Monografía integral, Editorial Gregorio, pp. 196. Portoviejo.

JARAMILLO, Marco

- 1980 *Diagnóstico socio-económico de la provincia de Esmeraldas*, Instituto Otavaleño de Antropología, 2 Vols/ 595 pgs. Otavalo.

LOOR VILLAQUIRAN, Manuel

- 1993 *La provincia de Esmeraldas*, en APERTURA, Boletín oficial del VAE, N. 3 - 1993, año XVIII N. 71, pp. 12.

SAVOIA, p. RAFAEL, coordinador,
1988 *El negro en la historia del Ecuador y del sur de Colombia*, Actas del I Congreso de Historia del Negro en el Ecuador y sur de Colombia -Esmeraldas 14-16 de octubre 1988, Ed. Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, pp. 272. Quito.

SAVOIA, p. Rafael, coordinador
1990 *El Negro en la Historia, aportes para el conocimiento de las raíces en América Latina*, Conferencias del segundo Congreso XI Jornadas de Historia social y genealogía, Esmeraldas 7-9 septiembre 1990, Ed. Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, pp. 230. Quito.

SAVOIA, p. Rafael, coordinador
1992 *El Negro en la historia, Raíces Africanas en la Nacionalidad Ecuatoriana*, Conferencias del Tercer Congreso XVI Jornadas de Historia social y genealogía, Esmeraldas 20-22 noviembre 1992, Ed. Centro Cultural Afroecuadoriano, p. 245. Quito.

SAVOIA, p. Rafael
1987 *Realidad afroecuatorialiana* en APERTURA, VAE, N. 4 -1987, año XII N. 48, pp. 7). Esmeraldas.

VARGAS, p. José M.
1981 *Miguel Cabelo Balboa y su descripción de la provincia de Esmeraldas*, conferencia dictada en el III Congreso Nacional de Historia y Geografía, en APERTURA, Boletín oficial del Vicariato Apostólico de Esmeraldas, N. 3 - 1981, año VI N. 23 pp 12. Esmeraldas.

6.2 Marco teórico

BARBERO, Jesús-Martin
1984 *Conferencia dictada en la Facultad de Comunicación social de la Universidad Javeriana Bogotá 2 de marzo de 1984*, en la Revista SIGNO Y PENSAMIENTO N. 11, Universidad Javeriana. Bogotá.

BOAS, Franz
1967 *Cuestiones fundamentales de Antropología*, Ediciones Solar Hachette. Buenos Aires.

DANIELOU, Jean

1963 *Cultura y misterio*, Ed. Estela, pp. 70; Título original *Culture et mystère*. Barcelona.

DUMEZIL, Georges

1994 *Tiempo y mito*, en "Mito, Rito, Símbolo". *Lecturas Antropológicas*, Ed. Instituto de Antropología Aplicada, pp. 145-164). Quito.

"LA DECLARACIÓN DE BARBADOS",

1970 *Por la liberación del indígena*, tomado de Pedro Agostinho da Silva, La situación del indígena en América del Sur, Montevideo, Ed. Nueva Tierra, 1972.

LEACH, E.

1985 *Problemas de terminología en Cultura y Comunicación*. La Lógica de la Conexión de los símbolos. Ed. siglo XXI Eds (pp. 13-22). Madrid.

LEVI-STRAUSS, C

1964 *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económico.

LLOBERA, J.

1975 *Antropología como ciencia*, Postscriptum, Algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la antropología, Ed. Anagrama. Barcelona.

MALINOWSKI, Bronislaw

1967 *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*, Ed. Sudamericana. Buenos Aires.

MESLIN, Michel

1978 *Sobre los mitos* en "Aproximación a una Ciencia de las Religiones" Ed. Cristiandad. Reportado en *Mito, Rito, Símbolo*. *Lecturas Antropológicas*, Ed. Instituto de Antropología Aplicada, Quito 1994 (pp. 69-98). Madrid.

MESLIN, Michel

1978 *El simbolismo religioso* "Aproximación a una Ciencia de las Religiones" Ed. Cristiandad. Reportado en *Mito, Rito, Símbolo*. *Lecturas Antropológicas*, Ed. Instituto de Antropología Aplicada, Quito 1994 (pp. 287-311). Madrid.

MIRCEA, Eliade

1994 *La estructura de los mitos: la importancia del «Mito vivo»* en "Mito, Rito, Símbolo". *Lecturas Antropológicas*, Ed. Instituto de Antropología Aplicada, Quito 1994 (pp. 99-114). Quito.

- POLIA, Mario
1994 *Naturaleza y función del mito en las sociedades tradicionales: una introducción*, en “Mito, Rito, Símbolo”. *Lecturas Antropológicas*, Ed. Instituto de Antropología Aplicada, pp. 115-144). Quito.
- RADCLIFE-BROWN, A.E.
1975 *El método de la Antropología social*, Ed. Anagrama. Barcelona.
- RESTREPO, Mariluz
1987 *Ponencia en el III Encuentro de AFACOM*. Medellín.
- STAEHLIN, Baltazar
1980 *Lo indestructible en la experiencia de sí mismo*, en *La meditación como experiencia religiosa*, Ed. Herder, III cap. pp. 35. Barcelona.
- STROLZ, Walter
1988 *Adiestramiento en la serenidad*, en “La Meditación como experiencia religiosa”, Ed. Herder, VI c. pp. 22. Barcelona.
- TURNER, Victor
1980 *Símbolos en el ritual Ndembu en la Selva de los símbolos*, Siglo XXI reportado en *Mito, Rito, Símbolo*. *Lecturas Antropológicas*, Ed. Instituto de Antropología Aplicada, Quito 1994 (pp. 165-200). Madrid.
- WASER, Peter G.
1980 *Influjo de las drogas sobre el cerebro, la conciencia y la conducta*, en “La Meditación como experiencia religiosa”, Ed. Herder, V. cap. pp. 21. Barcelona.
- WINDENGREN, Geo
1994 *El rito, el Mito, Rito, Símbolo*. *Lecturas Antropológicas*, Ed. Instituto de Antropología Aplicada, (pp. 227-280). Quito.

6.3. Cultura y simbología esmeraldeña

- BARRERO, p. Jacinto
1979 *Costumbres, ritualismos y creencias en torno a los muertos en el campo de San Lorenzo*, en APERTURA Boletín oficial del Vicariato Apostólico de Esmeraldas, N. 2 - 1979, año IV N. 14, pp. 21. Esmeraldas.

BARRERO, p. Jacinto

1979 *Creencias y costumbres*, en Apertura, Boletín oficial del Vicariato Apostólico de Esmeraldas, N., 3- 1979, año p IV N. 15, pp. 16. Esmeraldas.

CUADERNOS NEGROS AMERICANOS,

1989 *1er Congreso de Cultura Negra de las Américas*, Pag. 83, Ed. C.C.A.E. Quito, Ecuador, 1989). Quito.

ESCOBAR KONANZ, Marta

1990 La frontera imprecisa, lo natural y lo sagrado en el norte de Esmeraldas, Ed. Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, pp. 128. Quito.

ESTUPIÑAN TELLO, Julio

1976 *El Negro en Esmeraldas, apuntes para su estudio*, Ed. "El Pionero". Santo Domingo de los Colorados.

HIDALGO ALZAMORA, Laura

1982 *Décimas Esmeraldeñas*, Artes Gráficas Señal, Ed. Banco Central del Ecuador, pp. 78. Quito.

NARANJO, Marcelo

1986 *La cultura popular en el Ecuador*, Tomo IV -Esmeraldas, Centro Interamericano de artesanía y artes populares (CIDAO), pp. 263.

RAHIER, Jean

Sin fecha. *La décima esmeraldeña*, Ed. Abya-Yala y Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, pp. 186. Quito.

SERRANO Quiroz, Daniel

1975 *El problema de la gente de color en Esmeraldas*, Ed. Artes Gráficas Quival, pp. 26. Esmeraldas.

SPEISER, Sabine y MOSQUERA, Carlos,

1985 *El arrullo en el contexto socio-religioso afro esmeraldeño*, en APERTURA VAE N. 3 -1985, año X N. 39, PP. 16. Esmeraldas.
La décima, poesía oral negra del Ecuador Jean Rahier, Abya- Yala, Quito.

SPEICER, Sabine

1989 *Tradiciones Afro-esmeraldeñas*, Ed. Abya-Yala, pp. 59. Quito.

SPEICER, Sabine

- 1985 *Investigación realizada para el VAE*, (Universidad de Regensburg-Alemania), Apuntes pag. 36, Archivo del Centro Afro Ecuatoriano). Quito.

WHITTEN, Norman E.

- 1965 *Class, Kinship, and Power in en Ecuadorian town, The Negroes of San Lorenzo*, Stanford University Press, pp 238. California.
- 1992 *Pioneros Negros - La cultura afro-latinoamericana de Ecuador y de Colombia*, Ed. Centro Afro-Ecuatoriano, pp 252, traducción al español. Quito.

6.4. Otros

BEALS, Ralph & HOIJER Harry,

- 1978 *Introducción a la antropología*, Editorial Aguilar, pp. 757. Madrid.

BULLOTA BARRANCO, Helda & LHULLIER DOS SANTOS Yolanda

- 1978 *Utopie, Mythe et communication* (Contribution a la symbologie africaine), Ebraesp Editorial Ltda, pp. 87. Sao Paolo.

HERSKOVITS

- 1941 *The Myhth of the Negro past*. New York.

PALENQUE, Publicación del Centro Afroamericano

- 1991 N. 1 del año 10, marzo 1991. Quito.

POLLAK-ELTZ, Angelina.

- 1972 *Panorama de estudios afroamericanos*, Instituto de investigaciones Históricas, pp. 63. Caracas.

ROVIGATTI, Vitaliano

- 1977 *Lezioni di scienza dell'opinione pubblica*, Edizioni Internazionali Sociali, pp. 350. Roma.

IDENTIDAD Y FRONTERA

*El caso de Santa Elena y
San José de Wisuyá-Sucumbíos*

Gardenia Chávez Núñez

INTRODUCCION

La identidad ha sido un tema de gran interés que atraviesa buena parte de las discusiones actuales en torno a los problemas del Estado, la nación y la cultura, sobre todo en cuanto al afán por comprender el papel que aquella juega en la organización y definición de los conflictos sociales, interculturales e interétnicos.

Hoy en día, cuando por la vía de la transnacionalización de la economía y de las transformaciones políticas, el mundo ha comenzado un agresivo proceso de ruptura y reorganización de las fronteras, el problema de las identidades y de su relación con éstas ha saltado al escenario y ha sido considerado en algunos casos incluso como el motor de algunos de los cambios.

En la región andina, vivimos los tiempos de la integración, la apertura de fronteras, la privatización en medio de una serie de conflictos interétnicos de gran escala, de violencia política y social, de profundización de los procesos migratorios dentro y fuera de las propias fronteras y una práctica sistemática de violación de los derechos humanos tanto colectivos como individuales.

Comunidades indígenas como las de San José de Wisuyá y de colonos como la de Santa Elena, cuyos habitantes son principalmente colombianos, hacen parte del bajo Putumayo, en la ribera ecuatoriana del río del mismo nombre, frontera con Colombia en el nororiente amazónico; son una de las tantas expresiones de aquellos grupos humanos que habitan las zonas fronterizas de todos nuestros países andinos.

Desenvuelven tesoneramente y con grandes carencias su vida cotidiana en medio de múltiples tensiones generadas por la violencia política y social, la ilegalidad, la subordinación a los modelos hegemónicos de acumulación económica basados en la explotación de los recursos naturales no renovables, la degradación del medio ambiente, y las poderosas cadenas internacionales de producción, comercialización y consumo de droga.

Lo anterior matiza y especifica los conflictos derivados del carácter fronterizo, en relación con la nacionalidad, lo étnico y lo cultural.

¿Cómo se conforma la identidad en estas condiciones, en particular en una zona fronteriza profundamente conflictiva y qué papel juega aquella en la construcción del futuro de estas comunidades? Es un aspecto vital en la discusión y elaboración de propuestas para el desarrollo de regiones apartadas y abandonadas como las que se consideran en este trabajo.

Aportar, es entonces, el interés que anima el presente trabajo, consciente de que en los procesos de construcción de las identidades colectivas se encuentran aspectos fundamentales para los cuales se debe buscar una contribución en lo que se refiere a reforzar y afianzar su cohesión, organización y propuestas de vida.

La presente exposición se compone de una breve revisión teórica alrededor de conceptos centrales como identidad, cultura, nación, frontera, región y estrategias de vida; la ubicación de la zona, su desarrollo histórico, la situación actual, la caracterización de las comunidades de estudio y una serie de reflexiones que integran todo lo anterior.

Para su desarrollo, se utilizó la revisión documental y el trabajo de campo, que dadas las condiciones geográficas y de distancia, fue limitado.

Dejo aquí constancia de mi agradecimiento a los pobladores y autoridades de San José Wisuyá y de Santa Elena, sin cuya colaboración no habría sido posible realizar este trabajo.

1. MARCO CONCEPTUAL

La Amazonia, compartida por todos los países andinos, durante siglos ha constituido un espacio de conflicto caracterizado por la voracidad de los procesos de explotación de recursos naturales, el etnocidio tanto físico como cultural y religioso y las disputas territoriales entre los países de la región. Esta situación igualmente impactó y lo sigue haciendo en todos los procesos de constitución identitaria tanto de nativos como de colonos con consecuencias en sus estrategias de vida, en su reconstitución permanente, en su movilidad y asentamiento.

Esta dinámica social se ha desenvuelto de manera diversa y compleja. Los Estados han delimitado las fronteras, principalmente por medio de la fuerza, y estas demarcaciones tanto físicas como normativas han supuesto un referente importante en la definición de tales acontecimientos socioculturales.

Cabe preguntarse hasta dónde los Estados, sus fronteras y las relaciones Estado-Nación logran referenciar y de qué manera se dan los procesos de vida de las distintas comunidades, sobre todo aquellas que se establecen en zonas de frontera y que no pueden escapar a las múltiples influencias de los países limítrofes.

En cualquier caso se forjan identidades y son éstas con sus múltiples facetas, las que reflejan cómo tales relaciones tensionantes y contradictorias producen, recrean y dan sentido en la historia y el día a día de las comunidades concretas a su particular modo de existencia.

1.1. La identidad

Intentar comprender los procesos de constitución y los ejes que dan dinamismo a la identidad de estas dos comunidades amazónicas ubicadas en la zona de frontera colombo-ecuatoriana, requiere situarnos teóricamente frente a una serie de aspectos interrelacionados que cobran un alto nivel de especificidad en el espacio y en el tiempo en los que se desarrolla la vida de estas poblaciones.

El concepto central es el de identidad, e interesa resaltar la relación entre ésta y territorio, frontera, estado, nación y cultura en el entendimiento que son elementos que se entrecruzan en los procesos de construcción de las identidades.

La identidad tiene varias interpretaciones de acuerdo con la postura epistemológica y las diferentes disciplinas de las Ciencias Sociales.

Una de las tendencias es aquella que ubica a la identidad como resultante de la tradición, un campo en el cual permanecen intactas las características que le confieren su especificidad y que son legados (mitos, ritos, expresiones artísticas y confecciones materiales) históricos superpuestos mecánicamente al territorio.

Si bien estos elementos son puntos de referencia importantes que aportan con el estudio minucioso de las tradiciones y los legados culturales, otra tendencia es aquella que plantea el movimiento, el dinamismo, la posibilidad creadora en cada momento histórico por parte de sujetos sociales concretos.

Paúl Little¹ al caracterizar la identidad de una manera más dinámica, señala que ésta es cambiante, contiene valoraciones culturales y siempre es una construcción en permanente movimiento resultante de las necesidades de grupos sociales concretos y de las situaciones en las que se plantean tales necesidades. Adicionalmente señala que las identidades son fragmentarias (etarias, género, inserción laboral, ocupación, etc.) por cuanto responden a dimensiones fundamentales pero distintas de la vida humano-

social y la unidad por tanto se forja en los puntos de intersección de la diversidad.

García Canclini² insiste, dentro del marco de la segunda tendencia, sobre la necesidad de desterritorializar y descoleccionar (cúmulo de piezas de museo, monumentos y datos de archivo) los aspectos constitutivos de la identidad, sobre todo si se entiende en el marco de la modernidad que se caracteriza por la transnacionalización de la información y de la migración. Esto supone una gran cantidad de posibilidades para la constitución de la identidad que trasciende las relaciones tradicionales entre territorio físico e identidad.

Quizá un enfoque que nos permite acercarnos de una manera más integral al problema que nos ocupa, es el desarrollado por Sánchez Parra.³⁻⁴

Los elementos más importantes que este autor desarrolla en torno a la identidad son los siguientes: El dinamismo, la historicidad y la multiplicidad cuando se piensa en los procesos de constitución de las identidades colectivas.

Es un enfoque ricamente dialéctico, en el que la identidad aparece como “la integración simbólica de toda diferenciación social”. Esta afirmación engloba una serie de aspectos entre los que destaca el hecho de que la identidad al no referirse solamente a lo propio, sino a la diferencia, privilegia la alteridad o el conocimiento recíproco del otro y desde el otro. Al mismo tiempo aquí puede estar uno de los puntos claves, se plantea que la identidad no se constituye como un simple inventario de coincidencias y diferencias en abstracto, sino más bien lo que debe caracterizarse es el tipo de relaciones que generan las diferencias entre grupos y colectividades.

Para adentrarse en una especie de tipología de relacionamiento se parte de los procesos de identificación, diferenciación y reconocimiento, como complementarios e interactuantes para establecer la modalidad por la cual un grupo social va constituyendo y transformando sus identidades.

La historicidad justamente reside en el hecho de reconocer que las identidades se transforman y esto se da por la acción de los grupos sociales, de tal manera que ni siquiera lo tradicional permanece indemne, como tampoco lo “nuevo”, más bien hay una relación productora y recreadora de tipo sincrético permanente.

De esta manera aquí se establece una noción fundamental, se trata de abordar la movilidad, la complejidad y variabilidad de los referentes constitutivos de las identidades colectivas en términos que éstas se construyen en relación con los actores y movimientos sociales y por lo tanto implican un nivel organizativo “de los significantes diferenciales” propios de una cultura a partir de la cual se estructuran complejos sistemas de adscripciones y alteridades.

De manera más general, “...toda producción de identidades da cuenta siempre, en primera instancia de determinadas relaciones sociales y de determinadas condiciones, las cuales a su vez proporcionan el orden significativo y simbólico, el orden imaginario que caracteriza dichas identidades”.⁵

Finalmente, siguiendo a este autor, el carácter múltiple de las identidades colectivas consiste en que “...todo individuo o grupo pueda asumir distintas identidades en sus múltiples relaciones de identificación”. Esto es, que bajo una rica y compleja articulación, los grupos sociales establecen identidades en muchos sentidos que dan cuenta de las necesidades actuales, de la historia y del nivel de intensidad de relacionamiento y conflicto que tengan con el conjunto de la sociedad.

De esta manera un mismo grupo puede portar identidades con mayores niveles de esencialidad y profundidad sin que esto sea un obstáculo para asumir identidades en otros campos de su vida ni una pérdida de la coherencia. Por ejemplo, las comunidades indígenas amazónicas se identifican como tales al interior de cada etnia y se diferencian por ello y sin embargo tienen una identidad en lo amazónico.

En torno a este aspecto, Paúl Little⁶ señala: “Las distintas maneras que un grupo determinado de personas emplean en sus nexos de interrelación

conducen a identidades culturales que no son únicas sino múltiples. Una persona lleva en sí, cotidianamente, numerosas identidades, individual, familiar, comunitaria, étnica, nacional, regional, etc. ...Entonces cada identidad cultural se comparte con un grupo siempre en forma parcial, aunque en diferentes grados de reciprocidad”.

Estos planteamientos que de una u otra manera corresponden a una visión más dinámica del problema de la identidad, nos permiten acercarnos con mayor flexibilidad a comunidades que histórica y espacialmente se integran en el forjamiento de sus identidades, múltiples procesos y por ello, variadas expresiones que dan cuenta de la manera cómo desde sus estrategias de vida, se integran en unas determinadas relaciones económicas, sociales, políticas, étnicas, culturales y sociales.

Con este marco referencial, entraremos a profundizar conceptos claves que se presentan para el análisis de la identidad en zona de frontera.

1.2. Identidad, nación y frontera

La noción de nacionalidad como expresión unificada del Estado y la cultura de los diferentes pueblos delimitados por la relación Estado-territorio, ha sido uno de los pilares ideológicos centrales en que se buscó sustentar el orden hegemónico actual. Los procesos que plantean el reconocimiento de varias nacionalidades dentro de una “nación” o de un estado nacional que sea pluricultural reflejan la complejidad de la relación entre estado, nación y cultura.

Definiciones como la de Sanguin 1981, citado por Alzate,⁷ que toman la nación como “un conjunto de poblaciones modeladas a través de los siglos por ideales sociales comunes y por unas actitudes y tradiciones también comunes” tienen limitaciones por dos vías, por un lado, no son aplicables únicamente “al conjunto estatal concebido como globalidad de soberanía, pues esas condiciones comunales de tipo social y tradicional se aplican también a grupos minoritarios de tipo étnico, lingüístico o cultural” y por otro lado, el reconocimiento de esta primera condición supone la existencia de “relaciones” y de “conflicto” permanente entre los grupos

considerados minoritarios por la sociedad hegemónica, y la organización general de un Estado, o de un grupo de estados cuando estamos en una zona de frontera.

Algunos plantean que parte de la crisis que se vive en Europa del Este, pero que también se ha vivido en el resto del mundo incluidos los países centrales con sus respectivas “minorías” y aún en América Latina, en los conflictos con las nacionalidades indígenas y las comunidades negras, es el hecho de que una relación totalizadora y homogenizadora entre el Estado y la Nación que se desenvuelve en un territorio delimitado haya fracasado, por cuanto aquellas verdades que fueron funcionales y definitivas para cierto período histórico sucumbieron ante realidades que se subordinaron a la fuerza y hoy, en un nuevo contexto, han eclosionado para especificar y concretar las nuevas situaciones que hacen parte de un orden mundial completamente distinto.

Los recientes cambios drásticos en Europa Oriental han mostrado la importancia de lo cultural minoritario, especialmente en las cambiantes líneas fronterizas.

En efecto, el Estado nacional moderno como expresión del sistema de contradicciones sociales a favor de los grupos hegemónicos desconoció y subordinó los desarrollos sociales, económicos, culturales y políticos de lo que denominó minorías.

De esta manera, no sólo por la vía de la negación del otro, del temor al reconocimiento de la diferencia en cuanto atentatoria de la unidad del Estado, sino también porque las prioridades del desarrollo económico, político y social de éste definieron mayores intensidades de relacionamiento con los diferentes grupos al interior de su territorio, se forjó una diferenciación en la cual las periferias, incluidas las zonas de frontera, salvo casos excepcionales y en las líneas de la defensa estratégica territorial, se han mantenido marginales y por ello sujetas con mayores niveles de autonomía, pero también de vulnerabilidad ante los diferentes Estados y sociedades que concurren en los límites y demarcaciones territoriales.

Para autores como Esteva, los Estados frente a las etnias minoritarias, en este caso las comunidades amazónicas de frontera, se comportan como expresión de un proceso de colonización interna que impulsa el desarrollo de cadenas de producción altamente dependientes y la superposición de modelos culturales, ambos procesos violentos y progresivamente ordenados al interior de una institucionalización dependiente de tal manera que “...los grupos étnicos sometidos, ...adquieran la conciencia de que no podrán vivir por sí mismos si les falta la integración con el Estado dominante”.⁸

Para el presente trabajo, interesa tomar como referencia el tipo de relación que establecen los grupos de indígenas y colonos que viven en una región fronteriza con las naciones y los Estados que de manera contradictoria están en la realidad comprendida al interior de una delimitación territorial, política y administrativa, en este caso Ecuador y Colombia.

El interés es poder establecer algunos parámetros de cómo estas relaciones afectan o son afectadas por las construcciones de identidad.

En este sentido la definición de frontera será aquella que según los estados está delimitada en lo geográfico y reglamentada por acuerdos binacionales.

“En Derecho Internacional es la línea divisoria del territorio de los Estados, y su exacta fijación tiene gran importancia, puesto que señala la extensión de la soberanía y los límites hasta donde alcanza la acción de las leyes. Se clasifican en “naturales” y “artificiales o convencionales”.⁹

No obstante lo positivo de estas definiciones que nos dan un primer punto de referencia para poder establecer lo que interesa en este trabajo, es necesario decir cómo los límites efectivamente demarcados en lo físico y sus implicaciones para el desarrollo de los respectivos Estados y de sus relaciones con la sociedad participan del proceso de configuración de la identidad de aquellas comunidades fronterizas.

En todo caso, preferimos un manejo dinámico e histórico del concepto de frontera, en términos de que ésta no comienza ni termina en la

delimitación física, sino que más bien como parte de la realidad, se va forjando y, buena parte de su estructuración concreta, tiene que ver con el tipo de desarrollo que tengan los Estados y naciones respectivas.

En el caso de la Amazonia, las fronteras, su trazo, su desarrollo y consolidación han pasado por diferentes momentos. Desde las primeras establecidas en otros términos y dimensiones por parte de las comunidades originarias, pasando por aquellas que las potencias europeas señalaron en el siglo XVIII y que buscaban la ratificación de la defensa estratégica de los puntos terminales, luego las marcadas por la conformación de los Estados-Nación en el siglo XIX y finalmente en los conflictos bélicos y sobre todo la superposición agresiva de las empresas capitalistas, la definición tanto física como socio-económica que hoy conocemos.¹⁰

En la actualidad, siguiendo la conceptualización de Esteva manejada por Alzate, la frontera hace parte de una región en la que viven comunidades fronterizas,¹¹ caracterizada por la presencia de poderes e instituciones en los diferentes niveles de lo internacional, lo nacional y lo comunitario.

Es decir que en una zona fronteriza amazónica en general, se entrecruzan y le confieren especificidad organismos internacionales y empresas transnacionales que reflejan un poder también internacional. Autoridades militares, administrativas y comerciantes de frontera junto con la burocracia central y regional; finalmente la frontera amazónica es entendida en el nivel comunitario con sus respectivas formas organizativas.

Si integramos la discusión que hemos llevado acerca de la identidad, se entiende que en las comunidades de frontera y en particular de la Amazonia, la construcción de identidades se hace compleja en la medida que son también múltiples los procesos, instituciones y sujetos que confluyen, así como las condiciones particulares en las que se da tal confluencia.

De esta manera, las comunidades que viven al margen de límites fronterizos a la vez que tienen identidad como etnias, pueden adscribirse por su historia, por su movilidad, por sus necesidades, por la intensidad de las normatividades y controles más a un Estado que al otro, más a una na-

ción hegemónica que a la otra. Y aun con esta complejidad, no resulta excluyente, puesto que la adscripción a un poder o un Estado no obsta para asumir posturas y comportamientos frente a otro, máxime cuando existen poderes reales desde la institucionalidad y la economía internacional y cuando los circuitos económicos, hoy más que nunca no se circunscriben a fronteras.

Lo que podemos reconocer entonces son los niveles en que las distintas determinaciones de las identidades operan las intensidades, los ritmos y las vigencias. Se trata de señalar de qué manera los Estados, los enclaves económicos, las instituciones, los conflictos, los sujetos de Colombia y Ecuador se han hecho presentes históricamente en la zona de frontera para interactuar y codefinir los rasgos de la actual identidad de las comunidades fronterizas.

1.3. Identidad, región y territorio

Dado el abordaje que asumimos desde la identidad, la cultura, la nación y la frontera, es de suma utilidad conceptualizar el espacio físico e histórico en el que se desenvuelven las comunidades de frontera como una **región** que es multideterminada, cambiante, pero que logra especificar en el territorio y en la coyuntura que se viven las formas como los constituyentes de las naciones, de las contradicciones Nación-Estado, de la cultura y las relatividades de la frontera entran a formar parte de los procesos de construcción de identidad.

La región, al permitir identificar los sistemas de contradicción que forjan la identidad y la cultura de los grupos permite también pensar en una realidad como la de frontera amazónica en la que hay “...unas nacionalidades subsumidas en otra que históricamente siempre será **coyuntural*** pues permanentemente estará sometida a las leyes de la integración étnica de la cultura, las que, en estas condiciones suelen ser más estables que la dada por el mismo Estado”.¹²

Caben aquí múltiples preguntas, sobre cómo Colombia y Ecuador han desarrollado tal proceso de integración étnica, hasta qué punto es co-

yuntural y, al establecer relaciones variables, qué tipo de adscripción realizan comunidades que están en uno de los países frente a los dos Estados limítrofes y qué diferencias se registran cuando una comunidad porta procesos de mestizaje y forma parte de colonizaciones claramente definidas de otra que es predominantemente indígena y en la colonización ha estado más a la defensiva.

Este manejo conceptual también permite tratar con mayor aproximación lo relacional que supone para unas comunidades desenvolverse en el “límite” de dos Estados, de unos modelos económicos relativamente similares, de una movilidad social y de sujetos sociales específicos en un telón donde un rasgo fundamental es lo amazónico. Debe observarse hasta dónde el poder político, el control militar, las redes de controles administrativos, que según Alzate, tan sólo suplen la debilidad de la cultura oficial definen el tipo de adscripciones y alteridades en las que se integran las comunidades.

El concepto de región, adicionalmente ofrece una perspectiva distinta y más amplia al **territorio**, en la medida en que lo recoge en toda su caracterización bioclimática y ambiental, pero lo contextualiza como un escenario cambiante por la acción de los sujetos sociales que con él interactúan. De esta manera al pensar la identidad, es posible reconocer la influencia que el territorio juega en la definición de la misma, pero al mismo tiempo, permite como lo afirma Canclini desterritorializar la identidad, y entender así el dinamismo que vía colonización, medios de comunicación, instituciones, se opera en los procesos de construcción de identidad. De qué manera una institución, un grupo o actor social asentado en el territorio de uno de los países juega un papel fundamental en la definición identitaria de grupos o comunidades asentados en el lado contrario; igualmente podemos indagar cómo la identidad étnica al interior de la región en territorios virtualmente divididos se mantiene y acrecienta como expresión de cohesión y elemento integrador frente a identidades diferenciales que supone aspectos como las normas, instituciones, poderes de los dos países distintos.

1.4. Identidad y Cultura

La cultura según, José Gonzales¹³ es “el conjunto de expresiones que objetivan, con mayor o menor plasticidad, el universo de mayor sentido generalizado en un determinado pueblo o grupo humano. O, dicho de otro modo el sistema integrado por las formalizaciones de un grupo social”

Para Campos Martínez¹⁴ la cultura sería el sistema integral (abstracción) de las normas y caracterizaciones de vida mediante la comunicación simbólica atributo específico del ser humano.

Para Sánchez Parga¹⁵ el concepto de cultura debe ir más allá de los rasgos culturales y las definiciones “sustantivas” para ser entendida como un proceso de formación socio-cultural” cuya especificidad radica en el sistema de “diferencias significantes”, por las que una sociedad, grupo humano o étnico, clase o sector social se distinguen de otros: de esta manera definen sentidos, valores y proyectos que se estructuran y desarrollan de manera relacional entre los diversos grupos sociales.

La relación entre identidad y cultura es estrecha puesto que en las construcciones socio-culturales es donde se van conformando las identidades que a su vez las caracterizan.

Esto es, que en la vida de los grupos humanos, la producción y reproducción espiritual y material es el campo donde se forja la noción de sí mismos, su diferenciación y relación con los otros: identidades que a su vez caracterizan a una cultura en su pasado y futuro.

Bonfil¹⁶ refiriéndose a las comunidades amazónicas fronterizas, plantea que en la “práctica cotidiana la identidad es el ejercicio del repertorio cultural propio, el cual se adquiere normalmente a través de los procesos socialización y endoculturación que se mantienen como canales de transmisión cultural interna bajo control del grupo...”

En el caso de las comunidades fronterizas, aspectos como la lengua, diferencias dialectales, referentes de patria, nación, música, pertenencia e

identificación con personajes, equipos, deportes, rituales, fiestas, preferencias, opciones y oportunidades de participación política constituyen elementos visibles a través de los cuales leer como lo regional modula la forja de las identidades.

1.5. Identidad, estrategias de Vida

Finalmente como un aspecto que en lo microsocio nos puede ayudar a revelar los procesos de constitución de la identidad, la utilización del repertorio cultural de la relación interétnica, plurinacional y con el Estado en una región concreta de la Amazonia, son las estrategias de vida.

Entendidas éstas como “la lógica y el conjunto de actividades que garantizan la supervivencia familiar y a la vez permiten la reproducción de la estructura social y cultural del grupo... que facilitará el poder comprender en espacios pequeños las conceptualizaciones y procesos más amplios”¹⁷.

Diferentes variables nos pueden ayudar a operacionalizar el concepto de estrategias de vida. Según Torrado, destacan, la estructura familiar (patrones en número, composición), si se trata de familias nucleares o extendidas, pequeñas o grandes, la distancia entre el nacimiento de los hijos, las formas de participación en la producción, apropiación y consumo de bienes que tienen los diferentes miembros de la familia y la comunidad, así como el relacionamiento con las redes más generales. Se resalta el tipo de participación de las mujeres, los ancianos, los jóvenes y los niños.

Las redes de cooperación y solidaridad, las formas organizativas y de participación, forman parte entre otros aspectos, de la configuración de las estrategias de vida.

2. UBICACION POLITICO - ADMINISTRATIVA

2.1. Zona ecuatoriana

La provincia de Sucumbíos se encuentra ubicada en el extremo nororiental del Ecuador, hace frontera con Colombia y Perú. Anteriormente su territorio pertenecía a la provincia de Napo, bajo las siguientes consideraciones: su desarrollo económico-estratégico, necesidades de descentralización de la administración de la zona y fortalecer la región fronteriza se crea en 1989 como jurisdicción de carácter provincial independiente.

Sucumbíos, con una población de 76.952 habitantes, según el censo de 1990¹⁸, se encuentra organizado en seis cantones: Lago Agrio, Gonzalo Pizarro, Putumayo, Shushufindi, Cascales y Sucumbíos.

De estos, el Cantón Putumayo, con 4.794 habitantes, limita con los dos países y tiene como cabecera a Puerto Carmen del Putumayo, que está conformado a su vez por cinco parroquias rurales: Santa Elena, Palma Roja, Puerto Bolívar, Puerto Rodríguez y Puerto El Carmen.

De estas parroquias, tres tienen registrada su población en el censo de 1990, Palma Roja, Pto. Rodríguez y Santa Elena.

La parroquia de Santa Elena tiene 674 habitantes, en su cabecera del mismo nombre se encuentran 12 y en el área dispersa rural 662 habitantes. En la realidad estos datos no reflejan una adecuada conformación de lo rural y urbano ya que las viviendas se encuentran inmersas en la vida del campo y no hay un centro urbano propiamente dicho. Esta parroquia está conformada por las comunidades de Real Cuembí, Angosturas, La Rosa, San José de Wisuyá, Santa Elena y Restrepo.

Esta parroquia por el norte limita con Colombia a través del río Putumayo y en su respaldo con el río San Miguel, también en su extremo occidental limita con territorio colombiano.

La comunidad de Wisuyá tiene 13 familias que suman 52 personas y Santa Elena 40 familias y 238 habitantes; están ubicadas en la ribera del Río Putumayo¹⁹.

2.2. Zona colombiana

El departamento²⁰ del Putumayo se encuentra en la región suroccidental del territorio colombiano. Adquiere su actual denominación departamental en 1991 a partir de una resolución de la Asamblea Nacional Constituyente, que elevó las anteriores divisiones denominadas Intendencias y Comisarías a la categoría de Departamento con el fin de facilitar el proceso de descentralización político-administrativo del estado colombiano y estimular el desarrollo de todas las zonas que hacen frontera con Venezuela, Brasil, Perú y Ecuador.

Según los datos del último censo de población en Colombia de 1985, registra una población de 110.657 habitantes. Este departamento se organiza en seis Municipios: Mocoa, Puerto Asís, La Hormiga, Orito, Sibundoy y Villa Garzón y tres Corregimientos: San Francisco, Colón y Santiago. Los Municipios de mayor importancia son Puerto Asís y Mocoa. El primero de ellos que limita con las comunidades de estudio, cuenta con cerca de 70.000 habitantes y su cabecera urbana, el puerto del mismo nombre con 33.418 habitantes.

Puerto Asís cuenta con trece Inspecciones de Policía, entre ellas Piñuña Blanca, donde se ubican las veredas y centros poblados vecinos de las comunidades del presente estudio. Se encuentra sobre los 250 m.s.n.m, con 27 grados centígrados en promedio.

En particular, el resguardo Siona²¹ de Buena Vista se encuentra ubicado frente a frente de la Comunidad de San José de Wisayá y la vereda de Lisberia en la misma relación con la Comunidad de Santa Elena.

3. LA REGION DEL BAJO PUTUMAYO

Las comunidades de Santa Elena y San José de Wisuyá del lado ecuatoriano y Buena Vista y Lisberia del lado colombiano, se encuentran en lo que se denomina Bajo Putumayo (desde el punto de vista de clasificación regional colombiana), lo que hace referencia a la zona amazónica, que se diferencia de las zonas de pie de monte y de sierra que corresponden al Putumayo Medio y Alto. Así mismo al tomar como referencia el curso del río Putumayo, dichas comunidades se encuentran en su curso medio (navegable por embarcaciones pequeñas) que aquel nace cerca de Puerto Asís al occidente de las comunidades dentro de la región del Bajo Putumayo.

Para efectos de este trabajo se hará referencia al Bajo Putumayo como *región que socio espacialmente reúne aspectos comunes desde el punto de vista histórico que superan los espacios actualmente delimitados como Putumayo Colombiano y Ecuatoriano.*

En esta breve revisión se pretende señalar aquellos aspectos que dan identidad a la región.

3.1. Antecedentes

Tanto la Provincia de Sucumbíos y el Departamento del Putumayo forman parte de las Cuencas de los ríos Putumayo y San Miguel, que constituyen un espacio socio-geográfico e histórico relativamente homogéneo. Esta región antes de la conquista española, estuvo habitada por varios grupos indígenas como los Mocoas, Tamas, Coreguajes, Encabellados, Orejones y otros, entre los que se destacan los Sionas, Cofanes, Huitotos e Inganos, todos emparentados con la familia lingüística Tukano Occidental que

abarcaba territorios amazónicos de lo que hoy es Colombia, Perú y Ecuador.

Estos grupos eran nómadas y seminómadas, dedicados básicamente a las actividades de caza, pesca y recolección de alimentos. Ocupaban y se desplazaban a través de trochas, quebradas y ríos como el Caquetá, Putumayo, Aguarico, Napo y otros que se encuentran tanto en territorio Ecuatoriano como Colombiano.

A través de los diferentes períodos históricos podemos ver cómo se organizaron las regularidades que caracterizan elementos de homogeneidad. Los siguientes períodos históricos son de consenso de varios como Parra Rizo,²² Chávez,²³ y Langdon.²⁴

3.2. Siglos XVII y XVIII

Este período se caracteriza por la dinámica de confrontación entre el proyecto misionero y evangelizador con la resistencia indígena. Como parte de la avanzada misionera en pos de la colonización Amazónica se establecen hasta 1739, 21 pueblos, territorio que actualmente corresponde a los Departamentos de Caquetá y Putumayo en Colombia. Por su parte en Ecuador, los misioneros procedentes de Quito avanzaron hacia lo que hoy es el Oriente ecuatoriano en las provincias de Napo y Sucumbíos principalmente.

Para 1721 se presenta en esta región una rebelión indígena generalizada que fue uno de los factores que junto con las epidemias, provocaron el debilitamiento del proyecto misionero, a tal punto que disminuyó su presencia en la región. Así también, fue diezmada la población indígena.

Como resultante de este período se dio lugar a una serie de modificaciones que la violencia logró imponer en medio de estas luchas, como el reacomodo territorial de los pueblos indígenas. Entre ellas se encuentran los cambios en el vestido, la desaparición de algunas lenguas, la transición de la poligamia a la monogamia, la celebración de matrimonios y otras ceremonias.

El nombre de Siona a finales del siglo XVIII logra constituirse en un elemento de identidad de lo que fueran varias naciones que en el proceso de enfrentamiento de los colonizadores conservaron su encuentro en la lengua.

“En conclusión, en este período la estrategia misionera consistió en lograr la uniformización de la lengua Siona para la región que nos interesa. Para tal fin los pueblos de Misión constituyeron los cimientos donde se edificó la tarea misionera”.²⁵

En esta época se dio una interrupción de la presencia física de la tarea misionera, pero queda un proceso de agresión-resistencia en cuanto al tipo de impacto de aspectos centrales de la vida de las comunidades y de su identidad.

3.3. Siglo XIX y mitad del siglo XX

El siglo XIX se caracteriza por el abandono de misiones como la de los Jesuitas en el Ecuador que se retiraron del Putumayo en 1788, y por el inicio de explotación de Quina y Caucho.

Al respecto, el momento más significativo se da en la época de explotación de quinina a partir de 1874, de caucho y madera alrededor de 1900, época que se extenderá hasta 1940.

Esto provoca la afluencia de los colonos blancos y mestizos que establecen el sistema del **patrón** que reclama para sí un territorio y obliga a los indios a volverse recolectores y los sujeta al sistema de deudas.

En efecto, en este período, el proceso productivo aparece como uno de los más violentos que tuvieron que enfrentar los habitantes originarios de esta región. Las enfermedades y la explotación alrededor del caucho, la quina y la madera, redujeron substancialmente la población.

Según Langdon,²⁶ se estima que, de 5.000 indígenas Siona en la región a principios de la conquista, se pasó a 1.000 a comienzos del siglo XX y en 1930 incluso llegaron a ser 300.

La dinámica de explotación-resistencia ocasiona nuevamente en este período el desplazamiento de la población originaria, lo cual es una de las estrategias fundamentales de sobrevivencia de las etnias de la región. Así, los Sionas pasaron de territorios del Alto Putumayo al Bajo Putumayo con un mecanismo de defensa y protección.

De hecho, la historia de la vida y reproducción para Sionas y Cofanes en particular se desarrolló primero en el Caquetá, luego en el Alto Putumayo y finalmente para los Sionas en el Bajo Putumayo.

El proceso de extracción intensa de productos naturales rentables y la presencia de colonos, especialmente del Perú, motivó la respuesta del Estado colombiano en el sentido de dar importancia a esta región fronteriza del Putumayo.

En colaboración, la Iglesia retoma las misiones con la presencia de los Capuchinos en 1896, que se hicieron cargo del Putumayo, Caquetá, Amazonas y Vaupés, estableciendo una misión en Mocoa. En 1904 se creó la Prefectura Apostólica del Caquetá que abarcaba territorios desde el Napo en Ecuador hasta el Guaviare en Colombia.

Esta misión tiene a más de su objetivo evangelizador, el de impulsar la política de afianzamiento del estado colombiano y la defensa estratégica con relación a este territorio de frontera y en especial en su relación con el Perú. Las siguientes notas son elocuentes:

“De nuevo la iglesia asumió el papel principal en la apertura del área y el dominio de los indios. Su trabajo estuvo orientado hacia el nacionalismo lo mismo que hacia la religión; su meta fue evangelizar a los nativos por medio del colegio para hacer de ellos “hombres útiles para la sociedad”. (Junta Arquidiocesana 1912: 122)²⁷

“ Las misiones en este período se orientaron no sólo a la catequización y conversión de los indígenas al cristianismo, sino también y principalmente a inculcar la “colombianidad”, con mira a intentar siquiera competir en la colonización del Putumayo con el Perú”.²⁸

De hecho es muy diciente que los misioneros funden Puerto Asís en 1912, luego de un pequeño conflicto entre Colombia y Perú, en nombre de Dios y la Patria. En el mismo año el gobierno forma la Comisaría Especial del Putumayo, entidad que le otorga mayores posibilidades político-administrativas en la región.

Durante la primera mitad del siglo XX se registran múltiples conflictos limítrofes (de tipo diplomático y militar) entre los países de la región que comparten territorios de la Amazonia, en este caso la cuenca del río Putumayo. Así se dio la actual delimitación de los países y vemos:

- 1904 entre Ecuador y Brasil
- 1922 entre Colombia y Ecuador
- 1932 entre Colombia y Perú
- 1941 entre Ecuador y Perú (armado)

Los nativos de la zona, entre ellos los Sionas, se vieron involucrados en la guerra entre Colombia y Perú, como lo señala Langdon, “...muchos jóvenes Siona sirvieron en barcos de patrullaje, o, en las bases navales del Putumayo, la mayoría volvió a casa cuando terminó el conflicto”.

Esta época tuvo como protagonista a la iglesia y a los militares que fortalecieron su presencia en diferentes puntos de la zona fronteriza como Puerto Ospina y Puerto Asís en Colombia y Puerto El Carmen a mediados de siglo en Ecuador.

Hacia los años 40 se inicia una versión distinta del proceso colonizador, esta vez, son campesinos del Departamento colombiano de Nariño los que, desprotegidos por la ley y bajo la presión violenta de los terratenientes sobre sus antiguas propiedades de tipo minifundio, se ven obligados a desplazarse hasta el Putumayo. Muchas de estas familias se instalan en lo que constituye la Cuenca del río Putumayo y reproducen el patrón minifundista, lo que ocasionó conflictos con los habitantes originarios por la tenencia de la tierra.

Esta avanzada provoca nuevamente un reordenamiento territorial de los pueblos indígenas del Putumayo. En particular las tres agrupaciones

Sionas que subsistían en Orito Pungo, Nueva Granada y Piñuna Blanco comienzan a concentrarse en lo que hoy es el único asentamiento: Buena Vista.

A finales de los 50, se inicia un incipiente proceso de colonización desde las provincias orientales del Ecuador, que comienzan a llegar a lo que hoy es Puerto El Carmen del Putumayo y a algunas de las comunidades que hoy forman parte de la ribera ecuatoriana del Río Putumayo.

3.4. La segunda mitad del siglo XX

En este período hay tres procesos de tipo económico que marcan el desarrollo global de la región y permiten explicar el ordenamiento social, cultural y político actual del Bajo Putumayo.

3.5. Colonización petrolera

En primer lugar, con el descubrimiento de las potencialidades petroleras de la región (de las más importantes a nivel de Colombia), la instalación de la Texas Petroleum Company en el Putumayo en 1950 y el desarrollo de todo tipo de infraestructura para el proceso de explotación del crudo en 1963, se abrieron trochas y caminos y con ello un vertiginoso proceso de colonización que involucró a gentes de todo el país, e incluso a extranjeros provenientes de Ecuador, Perú y Brasil.

Puerto Asís se fortaleció como punto fundamental de referencia para la zona, que para la década de los 50 ya tenía una carretera que le comunicaba con Nariño y de ahí a todo el país y para 1958, contaba con aeropuerto; todo lo cual le daba una relativa buena integración con el país, para tratarse de una zona realmente aislada del poder central.

No sólo el mejoramiento de las comunicaciones, sino también la instalación progresiva de todas las instituciones del Estado convertían a Puerto Asís en la década de los 60 en el puerto más floreciente de toda la región.

Puerto Asís surge entonces como baluarte de un proyecto colonizador y defensor de las fronteras, especialmente contra las avanzadas perua-

nas. “El movimiento colonizador del territorio infundió el respeto de las vecinas repúblicas... a Puerto Asís bien puede llamársele dique de contención y muro protector... salvaguardia de Colombia en el Putumayo, pues es el pueblo organizado más cercano a las fronteras de los dos países (Misiones Católicas)”.²⁹

Según el Ministerio de Agricultura de Colombia, Puerto Asís, que evidentemente es el punto de referencia más dinámico de la región del Bajo Putumayo, experimenta para las décadas del 70 y 80 un crecimiento de la población rural del municipio casi del 500% y se relaciona enormemente con los procesos de explotación petrolera, el intercambio comercial con el Ecuador y la actividad agropecuaria, sobre todo en el valle del Guamuez.

Para el Ecuador, el proceso de exploración y explotación se presenta más fuertemente a finales de los sesenta, y provoca una ola colonizadora que hace aparecer rápidamente múltiples centros poblados, entre ellos Lago Agrío que recién en 1974 nace y para 1985, ya contaba con 7.000 habitantes. La actual provincia de Sucumbíos concentra buena parte de la explotación petrolera ecuatoriana y tiene uno de los índices de movilidad poblacional con saldo positivo de inmigración más altos, con habitantes provenientes de todas las regiones del país, incluso del Perú.

Debe señalarse que la colonización petrolera y agrícola también incentivó la migración colombiana a diferentes puntos de la actual provincia, prueba de ello son los datos que arroja el censo de la ALDHU de 1991, que registra cerca de 4.000 personas, el 25% de las cuales se instaló en territorio ecuatoriano hace más de 15 años. Esto se observa en el siguiente cuadro:

**TOTAL POBLACION COLOMBIANA CENSADA EN LA PROVINCIA DE
SUCUMBÍOS Y CLASIFICACION POR GRUPOS DE ANTIGÜEDAD**

Cantón	pobl. reg.	0-5 años	6 y 10 años	11 y 20 años	21 y 30 años	+ de 30 años
Nueva Loja	1.681	603	443	88	76	47
Putumayo	1.502	547	248	271	77	19
Sucumbíos	657	25	35	101	54	14
Gonzalo						
Pizarro	209	58	37	39	0	0
Shushufindi	162	38	17	33	12	0
Cascales	19	4	12	2	0	0
TOTAL	4.230	1.275	792	534	219	80

Como se puede observar, esta población se distribuyó por toda la provincia, especialmente en Nueva Loja, con grandes asentamientos en la Punta y Lago Agrio, en el cantón Putumayo, Puerto El Carmen y la ribera del Río Putumayo; en el cantón Sucumbíos en la localidad conocida como La Bonita y en menor medida en Gonzalo Pizarro, Shushufindi y Cascales.

Por su parte, en el punto de referencia que se comienza a organizar desde mediados de siglo en el Ecuador, sobre la ribera está Puerto El Carmen, que siendo hoy la cabecera cantonal del Putumayo, no está registrada en el censo de 1964 y para 1974, consta con 300 habitantes.

3.6. Ampliación de la frontera Agrícola

A tiempo que la región adoptaba una nueva composición poblacional, fundamentalmente debido al proceso iniciado por la colonización petrolera, los campesinos que llegaban de manera importante desde los años 40 comenzaron a cultivar las tierras bajo un patrón de minifundio que permite en buena parte la autosubsistencia, pero que sobre todo establece una base de sustentación para Puerto Asís y todo el Putumayo desde el

punto de vista alimentario. Se inicia así una dinámica de comercialización que se impone en la vida productiva de la región.

Este proceso generó conflictos que terminaron en los desplazamientos de las comunidades indígenas ya mencionados.

La confluencia de estos procesos hace que Puerto Asís para la década de los 70 cuente con 16 barrios, telefonía nacional e internacional, 3 colegios de secundaria, 8 de primaria y guarderías para una población aproximada de 70.000 personas de todo el municipio.

Pero este desarrollo no fue heterogéneo y para esta época las diferencias sociales se acumularon, irrumpieron e hicieron conocer al Puerto ya no sólo en su papel con relación al petróleo y la defensa de las fronteras, sino por la pobreza que se va generando en medio de la “bonanza” y los alcances que podía tener la protesta social.³⁰ En 1973 se registra una gran movilización en el Puerto que demanda atención a los problemas sociales y que por la manera violenta como respondió el estado, marcó un nuevo período y una nueva versión de lo que durante los siguientes 20 años ha constituido un espacio de violencia como mediación de toda la vida social de la región, con lo que se estableció una línea de continuidad con los procesos violentos que se se han registrado desde siglos atrás.

3.7. La Economía Ilegal

En esta situación se insertó el tercer aspecto de la vida productiva que define al actual Putumayo: los cultivos ilegales y el narcotráfico alrededor de la marihuana en los setenta, de la coca en los ochenta-noventa y de la amapola en los últimos años. Entre los procesos que se agudizaron y desencadenaron, se encuentran la descomposición de formas tradicionales de producción, la deserción escolar temprana, la corrupción en todas las esferas, asesinatos, impunidad, consumo de droga, daño familiar, crisis de valores y el vivir en medio de una economía ficticia. Esta es una de las regiones en Colombia que participa de los procesos de producción y circulación de mercancía ilegal, con el agravante de que alrededor de ella se ha generado de manera importante el fenómeno conocido en Colombia como la guerra sucia.³¹

Esta economía ilegal resulta ser funcional al sistema económico general ya que permite la circulación de bienes, que sin este tipo de inyección no serían posibles. El comercio y movimiento económico en la región se dinamiza con los ingresos obtenidos en torno a la coca; la cosecha de ésta implica jornales y por tanto ingreso familiar y, es una de las principales ocupaciones de la zona al lado colombiano.

Debe insistirse sin embargo que en tal economía ilegal participan diferentes sectores de la sociedad de manera diferenciada, en la cual son los grupos de poder y las cúpulas de las mafias quienes detectan el manejo global del proceso y el resto de la sociedad tan sólo participa de manera subordinada y muchas veces inconsciente.³²

En cualquier caso se constituye en un poder, que por la fuerza de los recursos económicos, políticos y sociales que pueda aglutinar representa no sólo un proceso de acumulación económica, sino todo un ingrediente de la trama social colombiana y en especial de regiones como el Putumayo.

Es preciso considerar que un proceso de esta envergadura, no sólo involucra a los grandes centros internacionales de consumo, sino también establece encadenamientos de tipo regional, en lo que de alguna manera aún no documentada se encuentra involucrado el Ecuador y el oriente amazónico. Un dato elocuente en este sentido, es la presencia reiterativa de la DEA (Drug Enforcement Agency) en la región junto con de las fuerzas armadas, así como de la policía ecuatoriana en labores de prevención, control y represión del tráfico de drogas.

Es necesario sin embargo, diferenciar el nivel de participación y responsabilidad que tienen los sectores sociales en este tipo de procesos, a fin de no confundir lo que podría ser en un caso determinado la “única estrategia de sobrevivencia de una familia o comunidad regional”, como sucede con los campesinos de muchas regiones de los países andinos, con el lucrativo manejo y control del negocio. Cabe anotar que para los campesinos sembrar coca es la única alternativa para subsistir y demandan del Gobierno la creación de infraestructura para poder cambiar el tipo de cultivos y comercializarlos.

3.8. Violencia generalizada

Dentro de este contexto, el Putumayo en general es escenario de conflictos en diversos ordenes, entre los que destacan los de tipo político militar entre el Estado, los aparatos paramilitares y fuerzas insurgentes, con sus correspondientes consecuencias sobre la población civil y por otro lado lo que ha sido el manejo de la protesta social a través de la represión, la desaparición forzada, el asesinato, las masacres, el desplazamiento y refugio de población hacia otras partes de Colombia y de Ecuador.

El Estado Colombiano, al reconocer la complejidad y gravedad del asunto ha implementado a través del Plan Nacional de Rehabilitación, PNR, lo que constituye una estrategia gubernamental que apunta a superar las causas sociales del conflicto interno a lo largo y ancho del país en aquellas zonas donde la violencia se hacía muy presente. Para ello elaboraba diagnósticos y asignaba prioridades teniendo en cuenta tanto las condiciones socioeconómicas de las comunidades, como la presencia de hechos que alterarían el orden público.

El Bajo Putumayo no escapa a lo que significa este proceso que abarca toda la región del Putumayo y en general del oriente y suroriente colombiano, no obstante registrarse en el último año un clima más tranquilo en relación con el resto de la zona. Debe destacarse en todo caso que la economía ilegal alcanza a subordinar buena parte de la actividad económica de la región y se convierte en mediadora, a la vez que es mediada por el tipo de institucionalidad presente particularmente en lo que tiene que ver con las acciones de seguridad del Estado y los asuntos relacionados con la administración de justicia.

Buena Vista, uno de los referentes para esta investigación, comunidad situada en la ribera del río Putumayo, en frente de Wisuyá, está incluida como parte del Municipio de Puerto Asís dentro del PNR. Esta comunidad obtiene un gran puntaje de prioridad, a pesar de ser caracterizada como de buen acceso, buena continuidad interna con otras comunidades agrícolas, buena facilidad de mercadeo, una baja y casi inexistente concentración de la tierra, expresada en que el 97% de la población es propietaria. El PNR

establecía para ese año requerimientos en acueducto, ampliación de cobertura educativa y electrificación.

3.9. El Proceso de Integración

El Bajo Putumayo dentro de la zona amazónica ha sido objeto de algunas iniciativas que buscan el desarrollo integrado y binacional. Algunas de ellas son:

- 1978 Tratado de Cooperación Amazónica.
- 1979 Acuerdo de Cooperación Amazónica.
- 1985 Comisión mixta de Cooperación Amazónica Colombo-Ecuatoriana. Elaboración de un Plan de Ordenamiento y manejo de las Cuencas de los ríos San Miguel y Putumayo: para su ejecución se implementaron comisiones ejecutivas y técnicas y dos Unidades Técnicas, una en cada país, adscritas para el caso colombiano al HIMAT y en Ecuador a PRONAREG. El objetivo es poder impulsar un desarrollo regional binacional.
- 1991 Acuerdo entre las FFAA de los dos países para combatir el narcotráfico y la guerrilla.
- 1993 Encuentro de Cancilleres y la firma de siete acuerdos para normar e incentivar la integración (incluye acuerdos para el tránsito de personas, vehículos, comercio, información y seguridad), a más de los acuerdos para el desarrollo de infraestructura, como son dos puentes internacionales y sus vías de conexión.

Existe consenso sobre el poco y diferenciado cumplimiento de estas iniciativas, sin embargo es notoria la mayor presencia y dinamismo por parte de Colombia.

A manera de síntesis

El Bajo Putumayo, como espacio en el que se ubican las comunidades de estudio tiene elementos que le dan identidad y como hemos visto se constituye históricamente, bajo algunas regularidades.

En primer lugar destaca el hecho de ser parte de la Amazonia, con todo lo que ello significa desde el punto de vista de la geografía física y de bioclima. Históricamente es una de las puertas de entrada a la profundidad amazónica y de hecho las primeras misiones se constituyen desde lo que hoy es Ecuador y Colombia, para abrir espacios de llegada a la inexpugnada y misteriosa región.

En lo referente a lo económico y sociocultural se registran las siguientes constantes:

1. Es una zona originalmente de una alta dinámica de movilidad poblacional con la presencia de pueblos nómadas y seminómadas con una economía de subsistencia con especificidades étnicas, pero que comparten una raíz común de la lengua, la Tukano Occidental.
2. El territorio inicial ocupado por los grupos indígenas supera las delimitaciones fronterizas impuestas por los procesos de conquista y colonia, ya sea porque al comienzo eran desconocidas para los conquistadores o porque objetivamente era imposible, en los períodos de colonia y de comienzos de la vida republicana, establecer referentes y expresiones institucionales en tales zonas.

Incluso para las Misiones hasta casi mediados de siglo, la noción de extensión de su labor traspasa fronteras, a tal punto que a los Capuchinos les otorgan una Prefectura Apostólica que cubre desde el Caquetá en Colombia hasta el Napo en Ecuador, con la sede y punto de referencia en Puerto Asís y Puerto Ospina, en lo que tiene que ver con el Bajo Putumayo.

3. Los proceso de colonización y evangelización imprimen una constante de violencia que deviene en el permanente reacomodo territorial de los pueblos nativos, en la mengua y desaparición física de los mismos y en la progresiva transformación cultural de las comunidades originarias.

“El Bajo Putumayo se caracteriza, incluso antes de la conquista, por los *continuos desplazamientos territoriales que luchaban por la defensa y apropiación de espacios físicos y culturales.*”³³

4. Es una zona que sufre salvajemente el proceso colonizador alrededor del caucho³⁴ Casa Arana, la madera y la quina, lo cual profundiza al lado de las instituciones educativas y de la iglesia la destrucción de los pueblos nativos.
5. Con el tiempo, la organización definitiva territorial de los países, termina partiendo lo que es una sola zona históricamente constituida, en tres: Ecuador, Colombia y Perú.
6. Es una zona que ve desarrollar el Estado en función directa de lo que son la defensa de fronteras y la consecución y/o mantenimiento del monopolio sobre el manejo de recursos estratégicos, primero el caucho, quina y madera, luego petróleo. En este proceso y para la zona de estudio es el Estado colombiano el que lleva la iniciativa históricamente y el que logra una mayor presencia en la zona.
7. Es constante la resistencia (y una de las estrategias permanentes tanto para indígenas como en lo posterior para colonos) el desplazamiento forzado interno y externo como posibilidad de subsistencia material y espiritual ante la violenta inserción y posterior imbricación de procesos productivos.

Parra Rizo insiste “...en que la *reorganización y espacios territoriales* se convierta en una estrategia fundamental y permanente para poder dar continuidad a los mundos socioculturales de las comunidades en medio de lo que significa: Conquista, República, misiones, colonización, explotación recursos naturales”³⁵

8. Los pueblos del Bajo Putumayo que están ubicados actualmente en la frontera colombo-ecuatoriana, a los dos lados del río, se vieron inmersos en la delimitación de fronteras sin que se tomara en cuenta la unidad regional y los procesos específicos de desarrollo a su interior.
9. Si tenemos en cuenta el clima de violencia que se vive en el Putumayo Colombiano y el clima de inseguridad e incertidumbre en que se encuentra la población asentada hacia el lado ecuatoriano, se puede asegurar que no sólo ha sido una zona receptora de población despla-

zada, sino que en la medida en que evoluciona el conflicto global de la zona, en que: guerrilla, narcotráfico, paramilitares, organismos de seguridad de ambos países y organismos internacionales de represión al tráfico de drogas se enfrentan, se torna en zona de generación de nuevos desplazamientos forzados, con todo lo que ello implica en materia de derechos humanos. Es por tanto una zona de alta vulnerabilidad y riesgo para su población.

Por todas estas razones, el espacio socio histórico de referencia lo constituye el Bajo Putumayo.

4. CARACTERIZACION ACTUAL DE LAS COMUNIDADES UBICADAS EN LA RIBERA ECUATORIANA DEL PUTUMAYO

Las 9 comunidades que hacen parte del orden del cordón ribereño del Putumayo se ubican en el siguiente orden: desde el extremo noroccidental está la comunidad del Cuembí, que hace frontera terrestre con Colombia; continuando río abajo, se ubica la comunidad de Angostura, luego viene La Rosa, San José de Wisuyá donde predominan familias Sionas, Santa Elena y Restrepo Alto y Bajo; éstas pertenecen a las parroquias de Santa Elena. Posteriormente vienen Lorenzó y Montepa, que se extienden hasta llegar a la altura de Puerto Ospina, (Puerto Colombiano) en el punto de encuentro entre los ríos San Miguel y Putumayo; en la parte sur de estas comunidades está ubicado Puerto el Carmen del Putumayo.

Estas comunidades están en la parte del río Putumayo que facilita el asentamiento de población, porque el tramo que va desde Puerto Asís hasta Puerto el Carmen es navegable tanto para embarcaciones mayores como para pequeñas.

4.1. Población, grupos de edad y distribución por sexo

El total de la población del cantón en la que se encuentran las comunidades asciende a 1.502 habitantes, de los cuales el 77% son colombianos y el 23% ecuatorianos.

**DISTRIBUCION POR EDAD Y POR SEXO DEL TOTAL DE POBLACION
DE LAS COMUNIDADES DE LA RIBERA³⁶**

Comunidad	muj.	homb.	0-5 años	6-14 años	15-25 años	26-40 años	+41 años
Real Cuembi	58	65	10	36	26	27	18
Angosturas	28	35	4	17	12	13	8
Wisuyá	27	25	4	16	11	12	7
Santa Elena	120	118	14	62	45	48	31
Restrepo	75	102	10	41	30	31	21
Lorenzó	78	89	9	40	31	30	20
Montepa	21	37	3	11	9	9	6
Pto. El Carmen	324	300	32	137	99	103	69
TOTAL							
1.502	731	771	86	360	263	273	180

Casi el 80% de la población es bastante joven y en edad productiva, y se presenta una ligera mayoría masculina.

4.2. Estructura familiar

Encontramos que el 57% son familias cuya pareja progenitor es colombiano y que tienen en su mayoría descendencia también colombiana. Además el número de familias mixtas es elevado.

Son familias en general grandes y extensas en las que se incluyen miembros como primos, tíos, amigos, etc. , lo cual asegura lograr un margen mayor de beneficio en el conjunto de las actividades económicas.

ESTRUCTURA FAMILIAR SEGUN NACIONALIDAD

Comunidad	Nº famil.	Nº fam colomb.	Nº fam mixtas	Nº hijos hijos	hijos colom.	hijos ecua.
Real Cuembi	23	21	2	54	50	6
Angosturas	11	8	3	50	44	2
S.J. Wisuyá	12	10	2	40	38	2
Santa Elena	40	32	8	160	127	33
Restrepo	29	14	15	116	76	40
Lorenzó	28	14	14	92	58	34
N.Esperanza	9	8	1	40	23	17
Pto. el Carmen	118	48	70	472	325	147
Total	270	155	115	1.024	741	283

4.3. Migración

Si bien los colombianos de la ribera y Puerto el Carmen, proceden de cerca de 10 departamentos del país, el lugar de última residencia está ubicado en lo que es el Sur Occidente Colombiano, e integra elementos de sierra, costa, selva y llanura. Así, en su orden observamos que el 60% se ha desplazado desde el departamento del Putumayo, el 20% del departamento de Nariño, el 10% del Valle, el Cauca y el Huila y el porcentaje restante de otras provincias del país.

Aunque no existen datos sobre el origen de estos pobladores, el trabajo de campo permite afirmar que un porcentaje considerable de personas que proceden del departamento del Putumayo, se han instalado inicialmente debido a los procesos de colonización agraria (en particular los de Nariño) y el resto más ligados a los procesos de colonización petrolera.

Sin embargo, múltiples son las razones para considerar en la actualidad que lo que han sido procesos de colonización, se asemejan a lo que se denomina migración forzada, en la medida en que las regiones y zonas de

origen primario y secundario de los pobladores de la ribera ecuatoriana del Putumayo han sido zonas de violencia política y económica en Colombia durante los últimos 30 años.

PROCEDENCIA DE LA POBLACION COLOMBIANA QUE VIVE EN EL CANTON PUTUMAYO Y EN LA RIBERA

A.

Comunidad	Pob. colomb.	Putumayo	Nariño	Cauca	Tolima	Antioquia
Real Cuembi	117	54	49	9	5	0
Angostura	54	38	6	0	0	4
Wisuyá	50	49	1	0	0	0
Santa Elena	200	132	49	0	4	0
Restrepo	133	73	47	8	0	0
Lorenzó	132	80	45	7	0	0
Montepa	38	38	0	0	0	0
P. el Carmen	440	297	35	6	0	0
TOTAL	1.164	761	232	30	9	4

B.

Comunidad	Pob	Boyacá	Caquetá	Valle	Tolima	Huila
Real Cuembi	117	0	0	0	0	0
Angosturas	54	6	0	0	0	0
Wisuyá	50	0	0	0	0	0
Elena	200	0	15	0	0	0
Restrepo	133	0	0	6	0	0
Lorenzó	132	0	0	0	0	0
Montepa	38	0	0	0	0	0
P. el Carmen	440	0	29	59	9	13
TOTAL	1.164	6	29	59	9	13

4.4. Tiempo de permanencia

Aunque la información existente no permite discernir adecuadamente el tiempo de antigüedad de los asentamientos y la nacionalidad de los fundadores debido a que la población actual es mayoritariamente joven, se puede colegir de los datos que el 20% por lo menos vive más de 11 años y que un 10% habita en la zona desde que se conoce el origen y organización de las comunidades de hoy.

CLASIFICACION SEGUN TIEMPO DE PERMANENCIA DE LA POBLACION COLOMBIANA ASENTADA EN LAS COMUNIDADES

Comunidad	Poblac. regist.	poblac. indoc.	0-5 años	6-10 años	11-20 años	21-30 años	+de 30 años
Real Cuembi	123	117	62	38	17	0	0
Angostura	63	54	32	15	7	0	0
Wisuyá	52	50	20	10	12	8	0
Santa Elena	238	200	96	38	50	16	0
Restrepo	177	133	62	35	36	0	0
Lorenzó	167	130	55	22	27	26	0
N. Esperanza	58	38	8	6	7	2	15
P. el Carmen	624	440	212	84	115	25	4
TOTAL	1.502	1.162	547	248	271	77	19

4.5. Situación legal

Prácticamente el 100% de la población colombiana es indocumentada, y si consideramos que la población ecuatoriana es muy baja, es llamativo el hecho que ésta sea una región en la que no se ha logrado establecer en la práctica el marco legal que prevé el Estado ecuatoriano.

DISTRIBUCION DE LA POBLACION SEGUN SITUACION LEGAL

Comunidad	Población registrada	Población ecuatoria	Población colombiana	Población indocument.	Población document.
Real Cuembi	123	6	117	117	0
Angosturas	63	9	54	54	0
Wisuyá	52	2	50	50	0
Santa Elena	238	38	200	200	0
Restrepo	177	44	133	133	0
Lorenzó	167	35	132	130	2
N. Esperanza	58	20	38	38	0
P. el Carmen	624	184	440	440	0
TOTAL	1.502	338	1.164	1.262	2

Por otro lado, no sólo las personas, sino también las propiedades se encuentran en una situación en que la posesión y la permanencia otorgan el derecho sobre las tierras, pero queda como elemento de tensión permanente en la región el ordenamiento legal que asegure la propiedad a quienes han vivido y trabajado por años dichas tierras.

De la población ecuatoriana, un 20% posee documentos sobre sus tierras. Sin embargo en el caso de familias mixtas se utiliza la estrategia de poner el título de propiedad a nombre de quien es ecuatoriano

4.6. Producción

La actividad mayoritaria es la agricultura; se cultiva arroz, maíz, yuca, plátano y maní, de manera complementaria se realiza la pesca y la crianza de animales domésticos que permiten complementar la alimentación; pocas familias se dedican a la cría de ganado.

A pesar que los terrenos permiten un buen rendimiento, la producción está destinada casi en su totalidad para el autoconsumo, sólo una pequeña parte de maíz puede ser comercializado en Puerto el Carmen de Ecuador.

El problema de falta de vías de comunicación en la zona y de acceso a ellas afecta la potencialidad comercial.

La estructura ocupacional de la población colombiana en estas comunidades, que es en términos generales la misma de los ecuatorianos, es la siguiente:

ESTRUCTURA OCUPACIONAL DE LOS HOMBRES Y POR COMUNIDAD

Comunidad	Tot. hom.	Agri.	Comer.	Jorna.	Estud.	Ninguna
Real Cuembi	63	38	0	11	8	6
Angosturas	30	19	0	3	6	2
Wisuyá	24	12	0	2	7	3
Santa Elena	95	64	4	8	13	6
Restrepo	70	52	0	0	11	7
Lorenzó	69	35	7	12	11	4
Montepa	24	13	0	4	6	1
El Carmen	225	138	18	32	22	15
TOTAL	600	371	29	72	84	44

ESTRUCTURA OCUPACIONAL DE LAS MUJERES Y POR COMUNIDAD

Comunidad	Mujeres	Q.D.	Agric.	Comerc.	Estud.	Ninguna
Real Cuembi	54	41	4	0	5	4
Angosturas	24	17	2	0	3	2
Wisuyá	26	18	0	0	7	1
Sta Elena	105	85	0	0	12	8
Restrepo	63	50	3	0	7	3
Lorenzó	63	48	2	0	8	5
N. Esperanza	14	7	3	0	2	2
P. El Carmen	215	150	11	16	21	17
TOTAL	564	416	25	16	65	42

La población de las comunidades se dedica fundamentalmente a la agricultura, de sus tierras o como jornaleros, en segundo lugar a actividades comerciales. Las mujeres, principalmente al trabajo doméstico. Niños y niñas progresivamente acceden a la educación.

No obstante las dificultades en este campo en la zona, debe registrarse que la actividad económica de producción y comercialización es más fuerte del lado colombiano. Así, es muy frecuente que los jornaleros se desempeñen en el lado colombiano más que en el ecuatoriano.

A lo anterior contribuye el hecho del florecimiento de verdaderos poblados gracias a la actividad comercial y de servicios como es el caso de Piñuña Negro, situado más arriba de Lorenzó en el lado colombiano.

4.7. Servicios básicos

Las nueve comunidades carecen prácticamente de todo servicio, no hay agua entubada, menos aún agua potable; algunas familias tienen pozos, pocos aljibes y la gran mayoría se abastece del agua del río Putumayo y de pequeñas vertientes. Por las características hidrográficas del suelo, manifiestan los habitantes, podrían utilizar aguas subterráneas que son de buena calidad, pero no hay recursos para desarrollar estos sistemas.

No cuentan con electrificación pública ni privada, por lo que acceden a este servicio quienes utilizan plantas a combustible. No hay sistemas de eliminación de aguas negras, pocas viviendas cuentan con letrinas.

El transporte entre las comunidades y de éstas hacia los centros de comercialización y mayor influencia como Puerto Asís, Puerto Ospina y Puerto El Carmen es fluvial; las instalaciones portuarias son mínimas y las embarcaciones son poco adecuadas y están monopolizadas. El costo es elevado, por lo cual la salida desde las comunidades son las estrictamente necesarias.

En las comunidades mencionadas no hay un solo puesto de salud privado o estatal. Existen sin embargo promotores de la propia comunidad que han sido capacitados en primeros auxilios. El apoyo recibido es de par-

te de la Misión Carmelita y de ACOPSAS, Asociación de Colaboradores Voluntarios de Sucumbíos.

Las viviendas son construidas con material de la zona como madera, caña y hojas de palma para las cubiertas; poco a poco se ha ido introduciendo material de fuera como bloques, zinc, eternit.

En lo que se refiere a educación, hay cinco escuelas: en Cuembí, Restrepo Bajo, Lorenzó, Nueva Esperanza y Santa Elena; la de Angosturas se encuentra en proyecto.

La escuela de Santa Elena, a pesar de ser cabecera parroquial, ha estado cerrada, y se reintegró a sus labores este año. Los maestros, cuando los hay, reciben un salario demasiado bajo (pagado en sucres y gastado en pesos), que prácticamente se termina en transportes, ya que no son de la zona.

Las escuelas son en su mayor parte esfuerzo de los propios padres de familia y no cuentan con el material necesario. Pocas familias que están en capacidad económica envían a sus hijos a estudiar en el Colegio de la Misión, en Pto. El Carmen, por su carácter de internado.

Los pocos estudiantes que terminan una carrera técnica se ven enfrentados al hecho de no poder aplicar sus conocimientos por la falta de espacios de producción y recursos en la zona.

Vale la pena anotar que el desarrollo de infraestructura es bastante distinto en las comunidades vecinas del lado colombiano, entre las que se encuentran prácticamente tres comunidades con plantas generales de luz, Piñuña Negro, Piñuña Blanco y Buena Vista. Por otro lado, desde Puerto Asís hasta puerto Ospina, hay cerca de 18 escuelas, 3 puestos de salud con promotores financiados y capacitados, así como dotados con transporte por el Ministerio de Salud de Colombia. Así mismo en los últimos años el servicio de malaria, las campañas de vacunación y las brigadas de atención médica provienen de Colombia.

Finalmente, Piñuña Blanco, cabecera de la Inspección de Policía, y queda más abajo de Santa Elena en el lado colombiano, contará en pocos meses con telefonía nacional e internacional, al igual que Puerto Ospina y Puerto Asís, en tanto que Puerto El Carmen no dispone de este servicio.

Este contraste nos permite afirmar una mayor presencia de la institucionalidad colombiana en la ribera del río Putumayo con amplio impacto en la actualidad en la resolución de necesidades básicas de la población de la región.

Estas comunidades presentan una conformación particular, se encuentran frente a veredas en la parte colombiana, de formación anterior a las ecuatorianas. Quedan una frente a la otra separadas por el Río Putumayo. Unas mantienen, o son conocidas por el mismo nombre y otras tienen nuevos nombres; en ambos casos se dan relaciones estrechas, especialmente de parentesco.

5. SANTA ELENA

Como ya señalamos la comunidad de Santa Elena es la cabecera de la parroquia del mismo nombre y es el resultante de los períodos migratorios y asentamientos mencionados, de los cuales se han conformado las comunidades o veredas mencionadas en la zona.

De manera particular, la actual parroquia de Santa Elena se forma de lo que anteriormente fue una de las grandes haciendas de la zona que se crearon en los diferentes procesos de colonización.

Tanto de los testimonios como del taller³⁷ realizado con varias familias de la comunidad, se obtuvo la siguiente información ordenada, conforme fue trabajada, en tres niveles/épocas: pasado (herencia), presente (situaciones y conflictos) y futuro (las demandas y proyección).

5.1. PASADO - HERENCIA

En este nivel se destaca el proceso de asentamiento, conformación y construcción de la comunidad. Busca conocer a quienes habitan en la zona, quienes llegaron, cómo se fueron relacionando y cuáles fueron los comportamientos que se establecieron como aspectos para comprender la formación de elementos de identidad en relación con la delimitación fronteriza y la población colombiana.

Poblamiento

Las primeras familias de Santa Elena fueron colonos ecuatorianos que vinieron desde Montecristi (Napó) de donde salieron en 1950 hacia el

Aguarico, pasaron por los sitios denominados el Conejo, San Miguel, Pto. Ospina y llegaron a la zona de Santa Elena.

El espacio territorial al que llegaron y que hoy es la parroquia de Santa Elena, eran caseríos habitados por el grupo de los Sionas. Los puntos centrales estaban ubicados en el lado colombiano, en lo que hoy es Piñuña Blanca (frente próximo en Santa Elena), Buena Vista y Granada, sitios que se mantienen y cuya población es predominantemente perteneciente a este grupo indígena y se ha incrementado con la presencia de colonos colombianos llegados en las diferentes épocas mencionadas. Del lado ecuatoriano no había habitantes colonos.

Los Sionas manifestaban que son de un grupo diferente a los asentamientos en la parte ecuatoriana, conocidos como Sionas-Secoyas.

Las familias fundadoras

Las familias fundadoras de Santa Elena fueron Adolfo Pugache (fallecido), Jacinto Torres Narváez (cuñado del primo), Rodolfo Ron y Homero San Miguel que viajaron con sus respectivas esposas y familias. El viaje fue largo, de varios meses, ya que acamparon en diferentes zonas, en las cuales permanecían períodos de semanas o meses, dependiendo de las propias necesidades de organización y sostenimiento del grupo de viajeros.

Iniciaron el recorrido en busca de tierras para tomar en posesión, provistos de semillas, ganado, herramientas, etc. Los cuatro jefes de familia llevaron con ellos varias familias de indígenas quechuas del Napo de apellidos entre otros, Aguinda y Otavalo. Hay dos versiones sobre la cantidad de indígenas en el grupo: unos, entre ellos los familiares de los fundadores, dicen que no pasaban de diez, pero de varias conversaciones y testimonios hay versiones que fueron hasta unas cien personas, encargadas de llevar y cuidar los animales, llevar bultos, realizar servicios, etc. Se indagó para buscar precisión sobre este hecho pero no hay fuentes que registren este dato; se puede deducir que ninguna de las cantidades es exacta, especialmente la cantidad de 100, ya que el poblamiento sería mayor. Lo que sí

manifestaron es que la familias Pugache no revelan datos reales y que fueron más de 10 personas.

Un aspecto importante es la condición en que fueron traídos estos indígenas, como esclavos, en condiciones de trato y vida que van en contra de la dignidad humana. Esto ha provocado varias relaciones tensionantes entre los moradores de la zona, en especial entre los indígenas, con quien se encabezó la fundación de Santa Elena y quien fuera el propietario de la hacienda.

Construyendo la comunidad

Una vez ubicadas las familias, se dio lugar al proceso de establecimiento de las condiciones necesarias para garantizar su desarrollo y reproducción. Los trabajos de preparación del terreno para construcción de viviendas y para las actividades agrícolas ocuparon los primeros esfuerzos; el desarrollo de cultivos, crianza de animales y conformación de estrategias de vida en torno a éstas y caracterizadas por su nivel de autosubsistencia cubrieron los primeros años. El comercio fue muy limitado tanto por la carencia de amplios excedentes, como por la dificultad de comunicación hacia los centros mayores.

Paralelamente se fue construyendo el nivel organizativo social de poder y la construcción del cuerpo físico de la comunidad

La autoridad

El primer Teniente Político de la parroquia fue don Adolfo Pugache, cabeza de la colonización y fundador del caserío, quien fue nombrado en 1970 y duró 8 años. Esto permitió legitimar tanto su poder económico como el de referente de autoridad entre las familias.

Las escuelas

En 1965, luego de 15 años de vida, fundaron la primera escuela, el local fue construido con maderas y material del medio, con el trabajo comu-

nitario y no tenía nombre. Luego, en 1970, por deterioro del local antiguo y con el nombramiento de un profesor, construyeron otra escuela con materiales mixtos, llamada Azuay, ya que el profesor era de esta provincia; el 20 de diciembre de 1989 construyeron la tercera escuela que se mantiene hasta la actualidad. Esta escuela es reconocida oficialmente por el estado ecuatoriano. Durante los primeros años de funcionamiento las familias cubrieron la remuneración del profesor, posteriormente se obtuvo una partida presupuestaria.

El funcionamiento de las escuelas se ha caracterizado por su irregularidad y poca fuerza de institucionalización y crecimiento.

La casa comunal

En 1979 construyeron la casa comunal con apoyo del Municipio, en tiempo de Lucho Vega, autoridad en Lago Agrio. Anteriormente, habían ocupado el local escolar para reuniones de los moradores.

En la comunidad y en general en la zona hay poca referencia en torno a las autoridades nacionales, en la memoria colectiva se registran dos hechos en este sentido: la visita del Dr. Velasco Ibarra a Puerto El Carmen en los años 70, que constituye el primer momento de reconocimiento por parte de un gobierno ecuatoriano a los pobladores de la zona.

En 1986 fue el presidente del Ecuador, León Febres Cordero, junto con funcionarios de la INTERPOL y personal del ejército quienes realizaron un recorrido por toda esta zona fronteriza. En esta gestión quemaron las plantaciones de coca que empezaron a darse en el lado ecuatoriano. Esto provocó que varias familias campesinas (en su mayoría colombianos) que iniciaron este cultivo ilegal bajo presión de narcotraficantes colombianos, salieran de la zona.

Llegada de colombianos

La presencia de colombianos en el territorio ecuatoriano data de 1960, anteriormente la región del lado colombiano ya registró presencia de

migraciones internas en torno a la colonización y la presencia de polos económicos y desplazamientos internos. Los colombianos llegaron por la carretera a Pto. Asís, venían del Cauca y Nariño.

Los colombianos que se han radicado en el lado ecuatoriano proceden de varias partes de Colombia y luego de varios procesos migratorios, los lugares de procedencia son Nariño (Tumaco), Caquetá y Putumayo. Empezaron a llegar poco a poco desde hace unos veinte y cinco años por el atractivo de la explotación petrolera y la apertura de comercio y servicios.

Las causas sin embargo son varias para radicarse en Ecuador: en busca de trabajo, por acceso a las tierras, en busca de tranquilidad, huyendo de la violencia tanto económica como política.

La presencia de colombianos fue paulatina, lo que permitió una paulatina integración sin mayores dificultades en el Putumayo y en Santa Elena es más fuerte la llegada de familias colombianas desde hace unos 20 años.

De lo expresado por los habitantes ecuatorianos de Santa Elena, la relación con los colombianos ha sido buena, no se han presentado problemas en torno a la tierra, más bien hay diferencia por tierras entre los propios colombianos. Tampoco ha habido otro tipo de problemas en el relacionamiento cotidiano en torno a costumbres, nacionalidad, fiestas, etc.

Como podemos ver, el desarrollo de Santa Elena fue fundamentalmente basado en la supervivencia de las familias fundadoras y de aquellas que fueron incorporándose, que mayoritariamente fueron de procedencia colombiana. En cuanto a infraestructura, ésta se desarrolló en torno a lo indispensable, escuela y casa comunal. El relacionamiento con las estructuras de poder ecuatorianas es mínimo y se constituyó como una localidad que responde a sus propias circunstancias y realidad, sin mayor apoyo del poder regional y nacional.

5.2. PRESENTE - SITUACION Y CONFLICTO

En la actualidad los habitantes de Santa Elena la reconocen como cabecera parroquial, pero sin atención y sin que la provincia de Sucumbíos, su referente inmediato, le dé la importancia como tal. De la información levantada por ellos mismos registran 70 familias colombianas y 21 ecuatorianas en toda la parroquia; esto es, en la parte que se denomina central, escuela y casas vecinas (según los censos, mal llamada área urbana) y las fincas.

Formas organizativas

Gobierno parroquial

Existe una estructura de poder local en Santa Elena que actualmente está debilitada. Por elección periódica se forma una Junta Parroquial conformada por 7 directivos, mas la última Junta desde hace cuatro años no funciona porque poco a poco han dejado de reunirse y realizar gestiones para el adelanto de la comunidad.

Esto obedece a las diferencias entre grupos de familias que se han conformado, éstas son profundas y se remontan a la época de fundación de Santa Elena y el predominio de la familia Pugachi, a pesar de que el Sr. ya falleció, se mantiene discrepancia con uno de los hijos, que tiene una actitud de enfrentamiento y ambición de tierras. Actualmente, por medio del profesor de la Escuela y padres de familia, se busca la reorganización de la comunidad, hay una clara conciencia y demanda para la superación de estos conflictos que han provocado un estancamiento del avance como comunidad.

Otras organizaciones

Si bien no funciona la organización central como parroquia, las demandas organizativas se ubican en espacios más pequeños. Así se ha conformado un Comité de Salud con un promotor específico para estas tareas, Comité de Padres de Familia y un Delegado para asuntos de Derechos Humanos. Estas agrupaciones funcionan en torno a la resolución de problemas puntuales en cada área y permiten espacios de comunicación y rela-

cionamiento entre las familias de Santa Elena, especialmente de la parte céntrica.

La escuela juega un papel dinamizador, tiene actualmente un profesor y 17 alumnos hasta el tercer grado. En este año se ha revitalizado su funcionamiento gracias al apoyo de la Misión Carmelita.

El balance organizativo que realizan es de avance, luego de estos años en que no han realizado reuniones, gestiones y marcados por los conflictos internos. Rescatan que se encuentran organizados, y esto gracias al apoyo de la Iglesia (Misión Carmelita) los programas de salud, de autogestión en la producción, educación y el propio campo pastoral, los que han permitido dinamizar las actitudes de las familias de Santa Elena.

Una demanda grande se presenta hacia las autoridades regionales y centrales, por el abandono y poca importancia de Santa Elena. Una muestra de esto es, a más de la carencia de todo servicio, que a pesar de existir una partida presupuestaria para que en la Cabecera Parroquial funcione la Tenencia Política y Registro Civil, ésta se encuentra funcionando en Puerto El Carmen; al respecto han realizado varias gestiones pero no hay respuesta.

Religión

En Santa Elena todos sus habitantes son cristianos y se encuentran divididos entre evangélicos y católicos. Una particularidad que se advierte es que ser evangélico les permite un cierto espacio de relativa tranquilidad en relación con las varias expresiones de violencia presentes en lado colombiano y que afectan a la región. Esto se da por cuanto los evangélicos son considerados personas de poca participación “no se meten en nada”; es una especie de estrategia porque a ellos no les considera el ejército como base de la guerrilla o vinculados al narcotráfico.

Un hecho importante es que en Santa Elena no hay fiestas de la parroquia ni patrono, no se realiza ninguna ceremonia en la localidad.

Los matrimonios y los bautizos se realizan en El Carmen, pero no es una práctica permanente, sino cuando hay posibilidades. Los funerales no se realizan, ya que se entierra a los muertos en el campo.

Identificación ecuatoriano colombiana

En lo cotidiano, las familias ecuatorianas de Santa Elena tienen y se relacionan con expresiones colombianas, esto es, especialmente en el hablado y la utilización del peso, que es la moneda oficial en la región. Además, las relaciones de abastecimiento y comercio se dan con mayor importancia hacia Pto. Asís y en segundo lugar en Puerto El Carmen. Frente a la interrogación sobre estos particulares el siguiente testimonio es elocuente:

“Todas las costumbres de los colombianos se han aprendido en la zona, si alguien que es ecuatoriano va para Ecuador piensan que es colombiano”.

Podemos ver que la misma expresión de “...va para Ecuador...”, para referirse cuando salen hacia Lago Agrio y muy esporádicamente hacia Quito, es muy dicente puesto que viven en territorio ecuatoriano. Esto da cuenta de que la identidad de la región es predominante sobre las nacionales.

5.3. FUTURO - PROYECCIONES

Las aspiraciones y proyecciones que se plantean se resumen en la búsqueda de “prosperidad para Santa Elena”, esto significa que sea una parroquia completa, que cuente con las dependencias necesarias y con el apoyo de los poderes regionales y del gobierno. Esperan que cambien de ideas y apoyen a estos sectores que han permanecido abandonados.

A nivel interno los planteamientos están orientados hacia la superación de los conflictos entre grupos de familias, que se acaben las divisiones, dejar la hipocresía para organizarse, colaborar y elegir una nueva Junta que realice gestiones para el bien de todos.

El registro de los niños no es preocupación inmediata, y cuando lo realizan lo hacen indistintamente en El Carmen, los que son ecuatorianos y en Pto. Asís los que son de origen colombiano, en algunos casos a pesar de haber nacido en Ecuador.

6. SAN JOSE DE WISUYA

Para comprender a la comunidad de San José de Wisuyá, es necesario comprender la conformación y características del Resguardo de Buena Vista del lado colombiano, puesto que Wisuyá es una extensión en el lado ecuatoriano de éste. Además porque en la práctica diaria, familiar, religiosa, cultural, política y organizativa, Buena Vista y Wisuyá funcionan como una sola comunidad. Nos cuentan lo siguiente:

Buena Vista

6.1. PASADO- HERENCIA

Primeros pobladores

En el último de los desplazamientos de grupos Siona, se cuenta que María Isolina y Francisco Piaguaje fueron de los primeros en asentarse en lo que hoy es el resguardo de Buena Vista en el año de 1932 y fundaron esta vereda, venían del sector de Comandante (a dos Km., 20 minutos en motor, 2 horas a pie), primero pasaron a la Rosa y luego llegaron al sitio actual, la decisión fue tomada luego que el padre, Don Arsenio Piaguaje falleció. Los hijos viajaron y vino también Don Pitarsenio, Don Ricardo, el cuñado Cipriano, Don Feliciano Maniguaje y Yaiguaje (cuando Doña María Isolina tenía 6 años). Luego llegó Luis Payaguaje, yerno de taita Arsenio, el hermano Estanislao Yaiguaje.

La motivación para el viaje fue la búsqueda de tierras para poder garantizar su supervivencia a la presión de los colonos que afectaba su reproducción en el sitio anterior.

Los integrantes del Resguardo de Buena Vista, que mantienen recuerdos claros sobre el pasado inmediato y las repercusiones que muchos hechos provocaron en su cultura, manifiestan:

Somos nativos de esta zona, toda esta parte del Putumayo era habitado por indígenas, hasta el sector de San Antonio de las Cruces, se tiene información desde 1910-20.

Desde 1912 hasta 1928 fue la época de mayor fuerza de evangelización de los misioneros Capuchinos, fue la época más dura. Ellos estuvieron hasta 1950.

Como aspecto central del proceso evangelizador, la Misión de los Capuchinos instaló un internado en Pto. Asís donde les llevaban, muchas veces obligados luego de recorridos por las viviendas, a estudiar. Les enseñaban otra lengua, otra forma de vestirse y otra religión. Manifiestan que en este período “perdimos gran parte de nuestra cultura”.

Los niños en el internado hacían la primaria en Pto. Asís, “siempre se infundía a los indígenas la religión católica y a través de eso, me acuerdo que los padres capuchinos y la comunidad se formó una capilla” la cual ya no existe. De la religión anterior no resta ningún conocimiento; desde inicio de siglo es la católica.

Las agresiones sufridas

Lo que es de nosotros también nos prohibían, la bebida del yajé, púchicas, decían que éramos hechiceros, que por aquí que por allá, eso también nos prohibían... pero siempre y cuando como no vivían con ellos, seguían tomando, pero cuando les encontraban les castigaban... ahora hasta ellos también quieren tomar.

De lo propio de nosotros todas las creencias que decían que dios es siempre él, yo me recuerdo que tomado yajé era el dios que me enseñaron la religión, tomaban yajé y hablaban con él... otros ponen de dios a cualquier otra clase (luna, sol), aquí directamente a dios... se encargaba de ayudar y castigar.

Eso viene desde el tiempo de nosotros, cuando estuvimos en el convento, nos prohibían hablar el lenguaje de nosotros, que teníamos que hablar sólo en español, cuando nos poníamos a hablar entre indígenas nos cogían y nos daban fuate, pero nosotros entre nos, por ahí escondidos, conversábamos, como éramos indígenas conversábamos pero donde nos encontraban nos daban fuate... pero ahora ya están diciendo que quieren ponernos escuela bilingüe porque ya se están dando cuenta que falta el lenguaje, eso fue en 1929, cambiaron desde que se fueron los Capuchinos, ahora estamos alejados de los nuevos, no vienen ni vamos... ya no es como antes, antes los Capuchinos siempre venían a visitarnos cada seis meses o en el año tres veces y en el tiempo de vacaciones, cuando llegaba el tiempo de clases, ellos mismos nos recogían y nos llevaban a los niños al convento internados un año... luego los padres les venían a llevar... uno llegaba sólo hasta el quinto de primaria, de allí para allá ya no pasaban... que eran indios, que pa' que más, para no más del saludo ya es suficiente, ya pueden contar el dinerito y tras el saludo y ya saben conversar, para no dejarse engañar y ya conocen la religión cómo es... y ya no necesitan los indios más estudio... religión.

Los funerales ya no son los antiguos, se vela un día, hay aporte de toda la comunidad para los gastos, para hacer el ataúd y lo entierran en el cementerio de la comunidad de Buena Vista, a veces toca donde sea, cuando no hay medios para trasladarlos, que además el cementerio sirve para otras familias del sector y comunidades. No llaman al sacerdote, y cuando es mayor asisten todas las familias, los que entienden de carpintería hacen el ataúd, realizan oraciones como el rosario realizados por ellos mismos, es grande la cantidad de puestos.

La llegada de colonos

Luego empezaron a llegar (1965) otras personas desde Mocoa y Orto por falta de tierra, salieron también por la presencia de la guerrilla y el ejército, en busca de tranquilidad, esto hasta 1986. No hubo problemas con ellos.

También llegaron en 1951 a la zona desde Ecuador, del Aguarico y Montecristi con familias quichuas como esclavos. Fue el hacendado Adolfo Pugache. Un año y medio de viaje. En la escuela les prohibían hablar Siona.

Los Sionas eran tímidos al relacionarse con la nueva gente que llegaba, se fueron integrando poco a poco por medio de matrimonios y compadrazgos, fueron tomando confianza.

Las autoridades

Hasta 1960 este grupo de Sionas tenían como cacique a Arsenio Yai-guaje. El cacique constituía la máxima autoridad ritual y organizativa en la agrupación, falleció el 7 de julio de 1961. Fue el último cacique.

Luego de él se reinicia la organización de indígenas por medio de líderes, esto dio lugar a un cambio en la forma de conducción y actividades. Se empezó con el trabajo comunitario, esta costumbre la adquirieron de los indígenas quichuas que llegaron a la zona. Se acostumbraba que las mujeres lleven la chicha y que los hombres realicen el trabajo comunitario dirigido por Don Luis Payugaje.

Durante este período de replantamiento de los referentes de conducción organizativa y simbólica, toma consistencia la influencia de la Misión Capuchina y de las autoridades seccionales "...los curas pusieron los comisarios y el Gobernador, mandados por los Capuchinos, después fue del comisario de Mocoa".

La conducción por medio de líderes tomará otro rumbo con el reconocimiento como Reserva y luego Resguardo Indígena. Paralelamente a esto, se da la constitución del cabildo como forma organizativa y de poder.

Gobernadores y propuesta de reserva indígena

En 1967 fue Francisco Piaguaje quien inició las gestiones y trámites para el reconocimiento como Reserva. En 1969 viajó junto con otros para Mocoa para formarse como Reserva Indígena. Luego se convirtieron es

Resguardo Indígena, (terreno delimitado por el gobierno) y el trámite se realizó en Pto. Limón; el P. Jorge Herrera dio una recomendación para el Intendente de Asuntos indígenas e hicieron una llamada al encargado de Asuntos indígenas en Santiago.

En septiembre llegó el Dr. Ignacio Salomón Rodríguez por primera vez. Trajo la propuesta de formar la reserva indígena, *habló con los mayores y se aprobó*; la reserva se demarcó para formar un territorio sólo para indígenas, forma que se mantiene hasta ahora.

En el Resguardo cada familia posee 50 has. para cultivo. No hay propietarios grandes como en otras veredas, cuando se casan, el nuevo matrimonio solicita al cabildo y demarca la parcela.

Origen del cabildo, autoridades y funciones

Por sugerencia del Dr. Salomón Rodríguez para formar el cabildo, con recomendación del Padre Herrera se nombró al primer gobernador, Don Francisco Piaguaje en 1969. “Era ser como un Inspector, dar cuenta de todo para que adelante el caserío, pidió al gobierno para caminos vecinales (5 Km.), la escuela, etc. y fue 4 veces reelecto”, sus funciones consistían en dar informes al Inspector y al Intendente en Mocoa. No había conflicto para los trabajos.

El Gobernador es la primera autoridad, de manera autónoma, tiene la legislación indígena, tiene Secretario, Comisario y se encarga de organizar el trabajo (mingas, puentes, cementerio, casa comunal, caminos, etc.), buscar mejoras y bienestar social (solucionar problemas como riñas, peleas, malos entendidos, especialmente por embriaguez, en los matrimonios, luego de que los padres han hablado con la nuera o yerno, etc.).

Se nombra también Alcalde mayor que representa al Gobernador cuando éste no está (por enfermedad o viaje), el Alcalde cumple las mismas funciones y dos Alguaciles que se encargan de comunicar y citar al trabajo (tanto al casco urbano como a las casas distantes que quedan hasta 45 minutos a todas las familias). El Comisario Mayor trabaja en común acuerdo con el Alcalde Mayor.

El nombramiento de las autoridades se registra en Mocoa en la Secretaría de Gobierno, puede ser también en la Alcaldía o Inspección de policía. Duran un año calendario y se eligen en el mes de diciembre por medio de voto secreto, pueden ser reelegidos.

Las reuniones de Cabildo se dan según las necesidades en torno a los trabajos y en otros casos para informar las actividades; según la época puede llegar la periodicidad hasta cada ocho días.

En la actualidad se mantiene la organización en torno al Cabildo. Don Felinto Piaguaje es hoy el Gobernador de los Siona, tanto para Buena Vista como para Wisuyá, con el significativo particular de que su residencia se ubica en el lado ecuatoriano.

Otras formas de organización

También hay la Junta de Acción Comunal que de manera similar dirige a los dos lados, dirige Don Hermógenes Piaguaje y apoya el trabajo de obras de beneficio comunal, lo que llaman obras públicas, construcciones, puentes, arreglos, etc., fomenta el desarrollo. Está conformada por el Presidente, Vicepresidente, Secretario, Fiscal, Tesorero y dos Vocales, tiene también comité de apoyo. Los miembros de la directiva viven en los lados. Los integrantes de la Junta de Acción se definen por afiliación, sin embargo trabajan para toda la colectividad.

Además, hay un Puesto de Salud del Ministerio y un Comité conformado en torno a su labor, con un promotor; Comités de Deportes (hay dos equipos de fútbol y uno de indor, realizan un campeonato interveredal), de Padres de Familia, de educación.

Si bien se encuentran en el lado ecuatoriano un promotor de comunicación vinculado a la radio Sucumbíos del ISAMIS (Iglesia de San Miguel de Sucumbíos) y ésta aún no tiene alcance hasta territorio colombiano, las acciones que en torno a este campo desarrolla Don José Francisco Piaguaje, promotor de comunicación, abarca la comunidad y otros hechos de la zona.

Por otro lado, mantienen relación con la organización indígena regional, la OZIP (Organización Zonal Indígena del Putumayo); ésta es positiva y mantiene una buena participación.

Es más, en 1987 algunos delegados de los Sionas estuvieron entre los fundadores de la OZIP que se inició con 29 cabildos y ahora son 68. Trabajaron en el espacio de la directiva por el lapso de dos años y manifiestan que:

Como organización tiene problema con el gobierno porque les atacan duro debido a que los indígenas nos vamos organizando, vamos reclamando los derechos que nos pertenecen y ya no nos sentimos como anteriormente cuando nos decían que nosotros éramos unas personas menores que nos desconocían que teníamos el modo de pensar... nos están atacando muy duro a los indígenas. El problema principal es la pobreza.

Los servicios

Educación

En el 69 fundaron la primera escuela en base al trabajo comunitario, fue hecha con madera y techo de paja, duró dos años, la profesora fue Cleofé Galarza y solicitó para la construcción actual el apoyo de la Intendencia. Ahora cuenta con dos profesores pagados por el gobierno colombiano y hay 57 alumnos hasta el 5to. de primaria.

Mantienen todavía su lengua nativa y plantean la educación bilingüe con apoyo de la ONIC y OZIP para no perder uno de los aspectos culturales de importancia. No hay personas preparadas.

El ILV apareció con la propuesta de enseñar la Biblia y capacitar a profesores bilingües, pero no han cumplido. Hace tres años otro intento por medio de la Cooperación Autónoma del Putumayo, CAP, les llevó hasta el Mitú en capacitación, pero luego se suspendió por los costos.

La electrificación

Tienen luz desde 1984 con el apoyo de Luis Carlos Galán Sarmiento (ex candidato liberal para la presidencia, asesinado) cuando hizo campaña. La planta funciona con diesel, que es entregado por el Municipio del Pto. Asís. Presta servicio desde las 6 a las 10 p.m.

El proyecto de vivienda

Las viviendas fueron conseguidas por medio de un programa de la Corporación de hace cuatro años en el cual les entregaron los materiales, dos motosierristas, dos carpinteros más la alimentación de los trabajadores, y el trabajo fue comunitario; fueron construidas 38 viviendas.

Salud y saneamiento

Como se mencionó tienen un Puesto de Salud y cuentan con pozos sépticos en cuya construcción les apoyó la Cooperación y Saneamiento Ambiental.

6.2. PRESENTE

En la actualidad, según sus censos, son un total (en los dos lados) de 63 familias, 9 viven en Ecuador, a las que se han unido unas cinco familias de colonos ecuatorianos. El balance de su situación actual es el siguiente:

Ahora ha quedado la vergüenza sobre las costumbres propias y pérdida del respeto humano y tenemos problemas por las tierras comunes

En el aspecto organizativo han avanzado, se encuentran organizados y forman parte de la COICA (Central Indígena de la Cuenca Amazónica) cuyo dirigente es Valerio Grefa.

Todos los Siona hablan ahora el castellano, desde la fundación de la escuela (70), “los niños de esa época, como que les fue dando vergüenza y ya dejaron el idioma propio, el siona, de ahí ha habido un cambio de que alguno de nosotros, los jóvenes de este tiempo ya no nos casamos con las

indígenas de aquí sino de otras partes y tal vez a causa de eso ya se fue desapareciendo la lengua de aquí la lengua nativa se ha ido perdiendo y solo hablan en el interior de las familias, quienes mantienen esta tradición son los mayores”.

Los matrimonios son con las mujeres que se presenten, indígenas o no, antes había prohibiciones pero ahora se casan con Quechuas, con Co-fanes, Huitotos, etc.

Los matrimonios se realizan aquí mismo pero aprovechando que venga el cura... aquí ritos de los indígenas no se hace... se terminarían más o menos en el año 50, no recuerdo cómo era la ceremonia... toca por medio del cura, el registro civil, toca en Pto. Asís... pero aquí sólo con la ceremonia del cura, el resto no

En el año realizan por lo menos tres visitas desde Pto. Asís hacia las veredas ubicadas en el lado colombiano, para las comunidades ecuatorianas, las visitas se realizan desde Puerto El Carmen de parte de la Misión Carmelita.

Las familias de Buena Vista salen esporádicamente para Ecuador. Todas sus relaciones comerciales, de abastecimiento, aspectos jurídicos y religiosos y otros, están referenciadas hacia Puerto Asís.

6.3. FUTURO

Los planteamientos centrales se ubican en la búsqueda de no vivir olvidados, mejorar en salud, alimentación y vivienda, propiciar y consolidar la unificación y entendimiento entre todos los miembros del Resguardo, mantener su identidad como Sionas participando en sus organizaciones regionales y amazónicas, poder rescatar la propia historia, mantener los trabajos realizados y mejorar la comunicación. Desean tener profesores de las propias comunidades para aportar a este proceso.

Buscan una vida comunitaria, donde haya igualdad y los mismos derechos, necesidad de cambio, seguridad y auto estima.

6.4. SAN JOSE DE WISUYA

Desde 1947 varias familias han pasado para Ecuador, también se presentaron casos de retorno a Buena Vista. Sobre las motivaciones para estos desplazamientos manifiestan: “Nosotros nos sentimos directamente como indígenas y nosotros reconocemos que tal vez nosotros como indígenas no tenemos fronteras, eso desde antes de hacer la política nosotros ya existíamos, nuestros abuelos, por eso me parece que para nosotros no hay fronteras”.

El nombre de San José de Wisuyá (quebrada de la chontilla) se tomó desde 1991 en reunión general de lado colombiano y ecuatoriano, asistió también el padre José Luis, misionero. El nombre de Wisuyá se debe a la quebrada del sector y San José porque es el patrono, fue sugerencia de la Hna. Rosa Velasco de la Misión Carmelita de Pto. El Carmen.

El autoreconocimiento central es como indígenas, con derecho a la libertad de movilizarse; es más, los Sionas realizan desplazamientos desde la época de la colonia entre lo que hoy es el Caquetá Colombiano, la parte Alta del Putumayo hasta llegar a las zonas actuales de asentamiento.

Su vida en Ecuador está caracterizada por débiles relaciones que no mantienen niveles de participación con las organizaciones indígenas ecuatorianas, no tienen adjudicación de tierras, no se encuentran documentados. La relación con los colonos presenta ciertos conflictos. “Hay algunos desacuerdos, ellos sí muestran ambiciones en la tierra, por un cm. ellos ya están quejándose, nosotros no tenemos ese egoísmo”.

No obstante su situación frágil en Ecuador, señalan que no han pensado regresar al lado colombiano, porque “Ecuador es más tranquilo”, a pesar de que a veces se presentan problemas con los colonos y con los militares por los abusos a las familias cuando les quitan los productos.

Hay un proceso de unidad y necesidad desde hace tres años con el apoyo de la Misión de Puerto El Carmen, hay trabajo en torno a la salud, la vivienda, alimentación, cursos de catequesis, agronomía, etc., es un despertar.

Uno de los problemas centrales para los colombianos en territorio ecuatoriano es su situación de indocumentados, al respecto manifiestan: “ahora sí se ve, porque en este caso son tres años que han venido los de derechos humanos y nos han dicho que tenemos que ser legalizados, ahora sí estamos viendo algún... en el proceso hay 29 personas, una sola tiene carpeta, el resto les toca en otra etapa”.

Cómo se identifican los sionas

Los siguientes testimonios dan cuenta de la presencia que el aspecto de identidad y cultura tiene en la población indígena de los Sionas. Cómo se relacionan en torno a la nacionalidad, legalidad, frontera y otros grupos de población:

Aquí todavía no ha habido ningún desconocimiento, nosotros hasta ahora nos sentimos como Sionas, no ha habido ningún problema en esto.

Lo único que yo dijera pues que conservar la cultura y la lengua, y también la tierra puesto que nosotros los indígenas decimos que es la madre de todos nosotros, sin la tierra nosotros no podemos vivir porque es la que nos da el sustento ya para la cacería, ya para pesca y también para productos cotidianos.

En cómo se identifican como Sionas, anotan que es importante cómo ven ellos su cultura.

La cultura es en cuanto a la alimentación, en cuanto a la organización de trabajo, en cuanto a la costumbre de la medicina tradicional y la lengua y los apellidos.

...pues como somos indígenas Sionas tenemos que ser Sionas, como vamos a pasarnos a otra tribu u otra sombra, y cambiarnos de lema, no pues... la tribu Siona no hemos cambiado hasta el presente de apelativo, pero en cambio los corehuaje, los huitotos, todos ya llevan los apelativos de blanco, en cambio nosotros los sionas llevamos nuestros propios apelativos apelativos de los antiguos, no hemos cambiado nada nada... todos tenemos nuestras costumbres como comer nuestra yuca rallada, el

casabe, el casaramano, que decimos el agua de yuca que se le echa pescado con ají y una hojita que se llama el coquindo en castellano y nosotros en lenguaje decimos mutocoa... es la cebolla del indígena... es curativa para solar mal aire... los indígenas del alto acostumbran tener...

En cuanto a la alimentación mantienen la bebida del YOCO que es un bejuco que raspan y preparan y es bebida general para trabajar, es un poco amarga.

La RAYANA se prepara con pescado, plátano verde rallado, cocinado hasta que espece. Es parte de la dieta la ORUGA, GUARA o guanta, que son variedades de guatusa. De la DANTA, cerillo o zaíno, mico, venado, se mantiene la caza pero hoy es menor, no hay mucho ganado mayor. Se mantiene el casabe, el rallado, el coquindo en la cacería y el pescado. Se invita a varios, eso ayuda como en las cosechas.

En artesanías se mantiene la elaboración de canastas, hamacas, mochilas, coladores, los molinillos, bateas, es para la casa ya que hay un buen comercio para eso.

Apellidos

YAIGUAJE	Hombre tigre
PIAGUAJE	Hombre ají
MANIGUAJE	Hombre pez (mojarra)
PAYOGUAJE	Hombre cuervo, gallinazo
COCOGUAJE	Hombre agua
SENSEGAJE	Hombre saíno

Guaje significa hombre o gente.

Otros apellidos son Erazo, Murcias, Maruñeros, Ruiz, Abigailo (pe-ruano). De los indígenas Paeces hay Yule, Pulcue, Quinamis, Ramos.

En relación con la legalidad en zona de frontera, se asumen comportamientos propios para buscarla.

Hay unos hijos que inscriben en Ecuador en Pto. El Carmen, otros en Colombia, no se siente la diferencia, hay que esperar la opinión de ellos.

Tienen cédula colombiana todas las familias, con las autoridades no han tenido problemas, nos hemos identificado como indígenas y por ese caso no han habido...

Se diferencian del grupo denominado Siona-Secoya, sobre el cual plantean que “los Secoyas son del Cuyabeno, son diferentes, eran de un mismo grupo pero allá tienen otra forma de hablar”.

Como parte de su identidad como etnia, al relacionarse con los colonos, expresan: “En la zona hay más indígenas que colonos, entre ellos, sean colombianos o ecuatorianos, no se ve diferencia”

La moneda como factor de identidad de la comunidad en medio de dos países se expresa en la utilización exclusiva de la moneda colombiana, incluso en territorio ecuatoriano:

Sólo se maneja el peso... el sucre no, aquí solamente se maneja el peso... me parece porque aquí está muy baja la moneda, aquí desde el principio no se ha llegado a manejar el sucre, nosotros manejamos sures solamente cuando nos vamos para Lago Agrio, por allá sí, por acá no, desde que uno llega a la 14, pues ellos... anteriormente nos exigían que lleváramos sures, pero como ahora me parece que ya están dándose cuenta que vale más el peso, pues ahora prefieran recibir pesos y no sures... hasta la gabarra está circulando el peso

En relación con un elemento sustancial constitutivo de la cultura Siona, la medicina tradicional se mantiene en muchas de sus manifestaciones, aunque se vive un período en el que la influencia institucional externa juega un papel importante en la dinamización y mantenimiento de tal práctica.

Es el curandero de la zona, sabe las plantas medicinales y está implementando un proyecto apoyado por COLCULTURA para trabajar 10 has. plantando todo tipo de plantas medicinales, actualmente ha iniciado el trabajo en 2 has. y el objetivo es poder mantener esta práctica y difundir estos conocimientos a otras personas interesadas. Plantea a la medicina tradicional como complementaria a la medicina occidental ya que hay cosas que ellos no pueden curar.

La medicina tradicional se mantiene... si dios quiere en estos meses sigo trabajando un jardín botánico... con una inversión que me vino ahora, tengo que seguir trabajando estos... me da el gobierno, solo él, no, hay otras naciones como de Canadá, ...hay como cinco naciones, Alemania también, Colombia, Venezuela... yo estuve en una conferencia de antropología en Bogotá y tuve la oportunidad de solicitar, porque aquí vienen muchos universitarios que se dieran cuenta sobre los remedios de plantas curativas... entonces me están ayudando en eso y ya me llegó el plan de inversiones de todo, ya lo tengo, casualmente... la semana recibí una carta de Bogotá... ya tengo unas dos hectáreas tumbadas...

Dentro de todas las tradiciones que identifican a la comunidad Siona, se encuentra la relacionada con el consumo del yagé, que ha constituido un ritual ligado a las relaciones de trascendencia, de ordenamiento político, organizativo y de cohesión de ésta.

“El yagé es como para ver visiones y puede tomar el que esté interesado”.

Por los procesos de transformación cultural, el yagé ya no ocupa un papel central en la vida de los Sionas, esto ha modificado a su identidad, y son otros aspectos los que van tomando importancia, como la permanencia de los apellidos, la defensa de la tierra y la organización indígena.

En este tiempo se ha dado intercambio entre los quichuas y los Sionas en el idioma, formas de alimentación y música. Uno de los aportes significativos ha sido la minga que era desconocida para los Sionas. Se escucha bastante la música de los blancos, como el Vallenato.

7. CONCLUSIONES

1. La región del Bajo Putumayo, donde se ubican las comunidades de estudio, históricamente se constituye como una zona de regularidades por su espacio geográfico de Amazonia de las cuencas del Río Putumayo y San Miguel, por ser una zona de alta movilidad poblacional (con expresiones violentas), ocupado inicialmente por grupos indígenas, que se fueron relacionando con colonos colombianos y ecuatorianos, por la ampliación de la frontera agrícola, la extracción de recursos naturales no renovables, la presencia de proyectos evangelizadores y el Estado (especialmente de Colombia), el desarrollo de factores de violencia y economía ilegal; todo ello hace que esta región se convierta en un área vulnerable, especialmente para la población campesina, sea indígena o mestiza, donde la actual delimitación de frontera es relativa por el desamparo estatal y por cuanto las estrategias de vida de la población son afines.

Estos antecedentes históricos son un proceso que subyace a la formación de las identidades comunitarias, regionales y nacionales y se presenta de manera diferencial tanto para colonos como para indígenas, en cuanto a procesos organizativos, sociales y la forma de autoperibirse.

2. La forma de vida propia de la zona ha sido cambiada sensiblemente. La población indígena ha visto llegar constantemente oleadas de colonos ecuatorianos y migrantes colombianos. La presencia de explotación petrolera, la producción agrícola y ganadera por parte de los colonos, la presencia de cultivos ilegales en el lado colombiano, la explotación forestal y minera, los cambios en la infraestructura y las actividades de seguridad nacional, configuran nuevos tipos de comportamientos como respuesta a estos procesos.

En este contexto, para los indígenas la identidad profunda es ser Siona y amazónicos, en segundo lugar de importancia se identifican como colombianos. Para los colonos de Santa Elena también está en primer orden ser amazónicos y luego la pertenencia a Colombia o Ecuador.

Esto nos especifica aún más el carácter relativo de la frontera, que frente a la identidad opera como un referente insuperable cuyo peso en cambio no reside en su formalidad o en su aparente carácter de discontinuidad territorial, sino en la manera como participa en el proceso de construcción y sobre todo de expresión de las respectivas identidades que frente a cada necesidad, proyecto, o perspectiva emergen para las comunidades de frontera.

3. La distancia de la zona, lo precario de la infraestructura y la inexistencia de servicios básicos son realidades difíciles que deben sortear. Se suman las propias condiciones naturales como los fuertes inviernos y el crecimiento del río, que provocan inundaciones llamadas “conejeras” que por lo general destruyen gran parte de los cultivos.

Tal situación define también el tipo de estrategias que se desarrollan en la zona de frontera y por las condiciones de la región, la tendencia es a resolver, aunque sea parcialmente, las dificultades apoyándose en las redes familiares y comunitarias del lado colombiano y recibiendo, dada la supremacía en cuanto a oferta de servicios en la ribera y poblados colombianos, la influencia en este sentido del vecino país.

Esto, por supuesto, afianza en el proceso de construcción de identidades una relación predominante de asimilación de elementos identitarios provenientes de la sociedad hegemónica colombiana y de los grupos sociales regionales con mayor fuerza residentes en Colombia.

4. La relación entre las familias de una misma vereda o comunidad no es muy frecuente pero sí intensa, ya que las parcelas están unas distantes de otras y los cultivos están más lejanos aún de los sitios de vivienda. Ello no ha sido un obstáculo para el desarrollo de formas organizativas como la junta comunal (estilo colombiano similar a los cabildos o comités prome-

jas), comité de padres de familia, promotores de la salud y derechos humanos. En cuanto a la organización han recibido apoyo de las misiones Carmelitas que viven en Pto. El Carmen y cubren esta zona dentro de su acción pastoral. Al mismo tiempo en estos procesos han jugado un papel importante las organizaciones sociales y las instituciones del Estado Colombiano.

De esta forma, si bien hay un conjunto de elementos externos y endógenos que permiten consolidar procesos fundamentales constitutivos de la identidad como la organización, la tendencia es alimentar tal estructura cohesionante con un predominio en la concepción y funcionamiento de las mismas que en primer lugar (sobre todo en Wisuyá) da cuenta de su identidad como comunidad y etnia, y luego de manera pragmática, dependiendo de las necesidades, momentos y normativas se adscribe más a las dinámicas predominantes en Colombia, tanto en lo Estatal, como en lo comunitario mismo.

Esto es particularmente cierto para la comunidad de los Sionas, cuya forma organizativa da cuenta de su tradición como etnia en relación predominantemente consigo mismos y al ordenamiento jurídico del Estado Colombiano. De hecho luego de las reformas constitucionales del año 90 en Colombia se ampliaron los espacios de participación y reconocimiento de los pueblos indígenas, la comunidad en su conjunto por encima de la frontera organiza buena parte de sus estrategias de vida en función de esta posibilidad. Igualmente sucede con el movimiento social indígena, con el cual se mantiene una relación más estrecha.

De otra manera, la dinámica de constitución de la relación entre Estado Colombiano y Nación es la que hasta nuestros días domina el escenario de tensiones étnicas y alrededor del cual se producen por resistencia y por asimilación los elementos de identidad de las comunidades que habitan la cuenca.

En este marco lo que predomina es la noción de colombianidad como nación y al interior de ella se desarrollan las contradicciones entre pueblos indígenas y entre ellos y colonos, y entre ellos y nación ecuatoriana.

5. La frontera tiene importancia diferenciada. Para los colombianos el vivir en el Ecuador representa, por un lado, facilidades, tranquilidad y por otro, no se encuentran con un cuerpo social e institucional que acentúe esta diferencia. La poca presencia estatal, de familias ecuatorianas y la debilidad del encadenamiento con el conjunto de la provincia de Sucumbíos en todo orden, no constituye un tejido que norme o condicione de manera importante la presencia extranjera. En este sentido, se reproducen las prácticas de vida que utilizan en la región y en la zona de origen en Colombia.

6. En toda esta franja ecuatoriana de frontera con Colombia circula el peso, es la moneda legitimada aunque no oficializada que se convierte en un referente material y simbólico de múltiples procesos y que implica un reconocimiento de un ordenamiento económico. El sucre es desvalorizado y prácticamente nadie lo maneja cotidianamente, lo usan para cuando salen a Pto. El Carmen (en menor medida porque también circula allí el peso), Lago Agrio u otro punto más adentro de Ecuador. Es considerado como una moneda de poco valor.

La utilización del peso conlleva un referente hacia el nivel y forma de vida colombiana y un rechazo o marginación del nivel de vida ecuatoriana.

El transporte, los productos de venta y compra se comercializan por medio de pesos y los costos son los mismo fijados en el lado colombiano, pero no se establece una equivalencia. Se ve una gran diferencia entre el precio de un producto en las comunidades y el precio del mismo en Lago Agrio.

Este aspecto está relacionado con las distancias y la relativa facilidad de acceso. Es más fácil llegar a Puerto Asís, que es el eje comercial, para vender productos y abastecerse de los artículos indispensables, que viajar a Puerto El Carmen, que es un poblado pequeño, de comercio limitado, o viajar un día a Lago Agrio con el mismo objeto.

La utilización del peso no sólo se debe entender porque la mayoría de familias son colombianas y utilizan e imponen su moneda; circula el peso

por todo el proceso de presencia institucional del poder colombiano y por el proyecto de nacionalidad impulsado varios años antes que se desarrolle un poblamiento significativo del lado ecuatoriano. La minoría ecuatoriana se ve inscrita en esta dinámica sin mayor posibilidad de reacción (pasa del malestar a una protesta no escuchada), y mucho menos de cambiar esta situación.

7. Hay varias expresiones sobre el ecuatoriano para calificarlo de lento, demasiado tranquilo, conformista, callado, poco expresivo, que se guarda lo que piensa, etc.

El colombiano se califica como más impulsivo, emprendedor, audaz, más avanzado, etc.

Hay varias actitudes de los colombianos de rechazo a las formas de hablar del ecuatoriano, el acento y expresiones. Se priorizan las formas colombianas sobre las ecuatorianas.

Por ejemplo se utilizan los términos veredas y juntas comunales y no recintos y comités promejoras.

Por su parte los ecuatorianos reconocen los aspectos que califican al colombiano y además, lo ven violento.

Estas formas de percibir al otro tienen menos peso en la propia ribera del río y toman más importancia a medida que la relación se da entre la población ubicada más adentro del territorio ecuatoriano.

En estos momentos emerge como elemento identitario la adscripción a una sociedad “mayor”, hegemónica -la Colombiana- que si bien les es ajena en la práctica para la promoción y apoyo de un proceso integral de desarrollo, sí proyecta una imagen que confiere seguridad, proyección en el ámbito internacional y si se quiere “compañía”.

8. La frontera como expresión del desarrollo del Estado Nación va cobrando fuerza en la medida en que se debilitan los elementos de identidad de una comunidad concreta. La desaparición de toda la cultura de yagé, in-

cluida su expresión de resistencia ante la colonización y opresión, puede marcar los ritmos de los procesos mencionados arriba.

En este sentido, se podría afirmar que si bien para las comunidades, especialmente para los Sionas, su identidad más profunda está referenciada a su mundo étnico cultural, en la medida en que el sincretismo con una sociedad más presente como la Colombiana ha sido más fuerte, la transformación de muchos de sus elementos vertebradores como indígenas se subordinan progresivamente a lo que es el mundo contradictorio de las relaciones Estado, nación y territorio Colombiano.

9. El proceso que va acumulando y diversificando factores de violencia marcan un comportamiento en respuesta a esta realidad. Los habitantes de la zona deben realizar sus actividades productivas y reproductivas en un marco complejo, de indefensos, para lo cual se desarrolla más la solidaridad y reciprocidad a fin de garantizar su vida y seguridad.

En medio de esta complejidad las familias tienen que desarrollar varias estrategias para garantizar su integridad, más aún porque se encuentran **indocumentados** en Ecuador. Deben aprender a convivir con el paso de las pirañas (deslizadores armados del ejército colombiano) y sus ametralladoras desde el río.

En este aspecto, lo regional, la reivindicación como indígenas, campesinos, habitantes del río son expresiones para su defensa.

Se puede advertir que coexisten varias expresiones de identidad con diferentes niveles de identidad como el ser indígenas o mestizos en zona de frontera (nacionalidad, territorio) pero el acercamiento a la región permite arriesgar la conclusión de que un aspecto ordenador de tales intensidades y ritmos de expresión de la identidad y la cultura ha sido en el último período la violencia tanto económica como política y social y que, progresivamente, las estrategias de vida y las nuevas construcciones identitarias deben dar respuesta a una situación que pone en peligro la vigencia de los derechos humanos y que ponen la migración forzada al orden del día.

10. Es necesario lograr un mayor acercamiento a esta región y en particular a las comunidades de la ribera del Río Putumayo, a fin de contribuir desde los Estados y la sociedad civil a reforzar los elementos de cohesión, a defender los recursos naturales y a promover intensamente los procesos que conducen a la satisfacción integral de necesidades de estos pueblos, a fin de que lo que es realmente una Frontera Viva, se mantenga como tal, dando racionalidad y futuro a una región que se encuentra gravemente amenazada por el impacto que producen las redes nacionales e internacionales de explotación de recursos naturales, de economía ilegal y de violencia y represión.

De la misma forma se debe propiciar que la presencia de la iglesia, que es de las más fuertes en la región, forme parte de un proyecto de desarrollo regional que recoja integralmente la situación y el contexto en el que se desenvuelve la vida de estas comunidades.

NOTAS

1. Little, Paúl. *Identidades Sociales, una Guía Básica* en revista Cántaro, No, 3 Dic. 1992, Cuenca.
2. García , Canclini, *Las Culturas Híbridas*, México, 1989.
3. Sánchez, Parga, José, *Actores y Discursos Culturales*, Ecuador, 1972-88.
4. Sánchez, P. José. *Producción de identidades, e Identidades Colectivas*, en Identidades y Sociedad, Varios autores, CELA/PUCE, Quito, 1992.
5. *Ibid*, pg.27.
6. Little, P. *Identidades Amazónicas, e Identidades de Colonos, El Caso de Tarapoa, Ecuador*.
7. ALZATE, A, Beatriz, *Identificación Nacional. Identidad*.
8. ESTEVA, 1984: 110:112, citado por ALZATE, B. op.cit.
9. ENCICLOPEDIA SALVAT. Monitor., Tomo 7, pg. 2810, España 1965.
10. Alzate, op. cit.
11. Se toma por comunidad amazónica a la "unidad social situada en un territorio dividido por una línea limítrofe establecida convencionalmente, que tiene características étnicas comunes reconocidas por los habitantes de las orillas con interconexiones económicas, políticas y culturales, influenciadas por instituciones y poderes nacionales e internacionales pertenecientes a unidades administrativas del área amazónica. (Alzate)
12. ESTEVA, en Alzate, op cit, pgs, 509. * la negrilla es del autor.
13. GONZALEZ, José Luis y BELTRAN, Francisco, *El Hombre Latininoamericano y su Mundo*, Bogotá, 1990.
14. CAMPOS MARTINEZ, Luis, *Antropología, OFFSET ECUADOR*, Quito, 1982.
15. SANCHEZ - PARGA, José, op. cit.
16. BONFIL (1986: 43) citado por Alzate, op. cit, pg. 507.
17. Susana Torado en su trabajo sobre las mediaciones entre lo macro y lo micro, desarrolla un estudio importante sobre la relación de las formas de producción y reproducción familiar y social y los ritmos de la reproducción biológica de los individuos y las familias. Ver "Clases sociales, familias y comportamiento demográfico: orientaciones metodológicas", PROELSE, 1976.
18. INEC, *V Censo de Población y IV de Vivienda, Provincia de Sucumbios*, 1990.
19. ALDHU, ISAMIS, Diagnóstico 1992.
20. Departamento: de la división político - administrativa colombiana, equivalente a la Provincia de Ecuador; así mismo sucede entre Municipio y Cantón; entre Inspección de Policía y Parroquia; y entre Vereda y Recinto o Vereda y Comunidad.
21. Resguardo indígena es una figura jurídica asignada por el Estado colombiano para territorios y jurisdicciones indígenas con una normatividad especial.
22. PARRA RIZO, Jaime Hernando, *Etnohistoria del Bajo Putumayo de sobrevivencia de las tribus Siona, Kofán, Ingano y Huitoto*.
23. CHAVEZ, Margarita, *Colonización del Territorio Siona y formación de una Zona de refugio*, Ponencia presentada al primer seminario de antropología amazónica colombiana.
24. LANGDON, Jean, *Estudio Socio-económico del Resguardo Buena Vista, ICMR-INCO-RA, 1973, Colombia*.
25. Chávez, Margarita, *Colonización del Territorio Siona*. Op. Cit.
26. LANGDON, Jean, Estudio socioeconómico. op. cit.
27. LANGDON Jean, *La Historia de la Conquista de acuerdo a los Indios Siona del Putumayo*, Colección 500 años.
28. CHAVEZ Margarita, *Colonización del territorio Siona*. Op. cit.
29. Patiño C. Pablo. *Bonanza y migración, Puer-*

- to *Asís-Putumayo, 1912-1985*, Provincial Padres Redentistas, SIBUNDOY, Colombia.
30. Al respecto, es muy dicente esta expresión de Patiño, C, Pablo: Es menester que la nación comprenda que no es fácil ser frontera y extremidad de la patria. Quizá a los 75 años de existencia, ya es hora de que Puerto Asís y el Putumayo, como territorios, sean tratados de manera distinta a un bolsillo del que se acuerda uno, sólo cuando se necesita dinero o cuando hay peligro de que se metan manos ajenas” pg. 3.
 31. La guerra sucia constituye la expresión de un proceso de adquisiciones económicas, políticas y socioculturales al interior de la sociedad colombiana, que se canalizan a través de mecanismos para institucionales, con el aval de la institucionalidad del Estado para resolver, de manera violenta, mediante la eliminación directa ó indirecta a los opositores políticos y sociales. Ha significado para Colombia la desaparición, asesinato, desplazamiento (interno y externo), refugio y la muerte en masacres de miles de personas, de manera importante a partir de la segunda mitad de la década de los 80.
 32. “El control del manejo productivo coca-cocaina (proceso de narcoindustria que va desde la siembra de la hoja de coca, la cosecha, refinación y distribución del clorhidrato de cocaína) se lo ejerce en forma vertical por parte de la narcoburguesía colombiana (Páez, A. 1990). En su accionar condensa una serie de actores sociales que van desde el campesinado cocalero, pasando por especialistas en las diversas etapas de producción, hasta un sistema de fuerzas paramilitares, necesarias para su funcionamiento (Castillo, F,1991). Tomado de la Violencia en el Putumayo, Diagnóstico preliminar, ALMEIDA y col.
 33. PARRA, Rizo, op,cit.
 34. Diversos autores se han referido al enclave cauchero de la Casa Arana, de conocimiento general, como punta de lanza de la colonización del siglo pasado para los países que conforman el Trapecio Amazónico y como uno de los episodios más sangrientos que recuerda la historia de la región.
 35. PARRA RIZO, op. cit.
 36. Todos los cuadros utilizados en el trabajo tienen como fuente el censo realizado por ALDHU en 1991 y su elaboración fue realizado por la autora.
 37. Testimonios y taller realizados en la semana del 17 al 21 de Mayo-93. El taller se realizó tomando como reflexión tres ejes: el pasado, presente y futuro de la comunidad, en relación con el significado de la frontera y presencia de población colombiana; la metodología fue entregar la información de los testimonios y realizar colectivamente una interpretación histórica desde la propia comunidad. Participaron unas 15 personas y el profesor de la escuela. De similar manera se realizó en la comunidad de Wisuyá.

BIBLIOGRAFIA

- 1 ALDHU, ISAMIS.
1992 Mimeo, *Diagnóstico de comunidades*.
- 2 ALZATE, A, Beatriz,
Identificación Nacional vrs. Identidad.
- 3 CAMPOS MARTINEZ, Luis,.
1992 *Antropología*, OFFSET ECUADOR.
- 4 CHAVEZ, Margarita,.
Colonización del territorio Siona y formación de una zona de refugio,
Ponencia presentada al primer seminario de antropología amazónica colombiana.
- 5 ENCICLOPEDIA SALVAT,
1965 Monitor, Tomo 7, pg. 2810, España.
- 6 GARCIA CANCLINI, Nestor,
1989 *Culturas Híbridas*, Ed. Grijalvo.
- 7 GONZALES ALVAREZ, Luis y col.
1992 *El sentido de nuestra Cultura*, En el hombre latinoamericano y su mundo, Editorial Nueva América.
- 8 INEC,
1990 *V Censo de población y VI de vivienda, Provincia de Sucumbíos*.

- 9 LANGDON, Jean,
1973 *Estudio Socio-económico del Resguardo Buena Vista ICMR - INCO-
RA, Colombia.*
- 10 LANGDON, Jean,
*La historia de la conquista de acuerdo a los indios Siona del Putuma-
yo, Colección 500 años.*
- 11 LEVI-STRAUSS, Claude,
1987 *Antropología estructural*, Ed. Siglo XXI.
- 12 LITTLE, Paúl,
1992 *Identities sociales: Una guía Básica*, en Revista CANTARO N° 3.
- 13 LITTLE, Paúl,
*Identities Amazónicas, e identities de Colonos, El caso de Tara-
poa, Ecuador.*
- 14 PARRA RIZO, Jaime Hernando,
*Etnohistoria del Bajo Putumayo, Estrategias de sobrevivencia de las
tribus Siona, Kofán, Ingano y Huitoto.*
- 15 PATIÑO C. Pablo,
*Bonanza y marginación, Puerto Asís - Putumayo, 1912 - 1985. Pro-
vincial Padres Redentoristas, Sibundoy, Colombia.*
- 16 PRZEWORSKI, Adam,
1982 *Teoría Sociológica y el estudio de la población: Reflexiones sobre el tra-
bajo de la Comisión de desarrollo y población de CLACSO.* En Refle-
xiones teórico-metodológicas sobre investigaciones en población,
El Colegio de México y CLACSO.
- 17 QUINTERO, Rafael, SILVA Erika.,
1983 *Estado Nación y Región en el Ecuador*, En Revista Ecuador Debate
N° 3 CAAP, Quito.

- 18 SANCHEZ-PARGA, José,
1988 *Actores y Discursos culturales Ecuador: 1972-88*, CAAP, Quito.
- 19 SANCHEZ, P. José,
1992 *Producción de identidades, e identidades Colectivas*, En *Identidades y Sociedad*, varios autores, CELA/PUCE. Quito.
- 20 TORRADO, Susana,
1976 *Clases Sociales, Familia y comportamiento demográfico: orientaciones metodológicas*, Seminario teórico-metodológico.
- 21 UTC, UTE,
1989 *Diagnóstico Regional ARFO*, Bogotá.
- 22 VEGA DELGADO, Gustavo,
Migración y Nueva identidad, Mimeo s/f.
- 23 ZEMELMAN, Hugo,
Problemas en la explicación del comportamiento reproductivo (sobre las mediaciones), en *Reflexiones teórico-metodológicas*. Op. cit.

EL NEGRO EN SUCUMBIOS
Migración, Cultura e Identidad

Pablo Aníbal Minda Batallas

INTRODUCCION

El presente estudio sobre el negro en Sucumbíos, su migración, cultura e identidad, tiene como antecedente y razón de ser el trabajo que tanto en el campo organizativo como pastoral se ha venido desarrollando en Sucumbíos con este grupo humano.

El trabajo consta de dos partes: la primera, abarca desde la migración hasta el proceso organizativo de la población (afro ecuatoriana), y la segunda que abarca la cultura, identidad, mecanismos de producción de la identidad, relaciones inter-étnicas y la acción de la Iglesia con respecto al pueblo negro (afro ecuatoriano). Sin embargo, estas dos partes guardan una unidad y lógica interna que las vuelve inseparables la una de la otra.

Por ser una monografía que se enmarca dentro del campo de la antropología he querido conformarla con datos empíricos recogidos, por medio de encuestas o por entrevistas a informantes, sobre todo esto último. El objetivo en este sentido es que las personas sobre las que se escribe, que son los que han vivido la experiencia la cuenten, dejándole al antropólogo (o cualquier otro profesional de las ciencias sociales) la tarea de ordenar e interpretar los hechos. Esto explica la cantidad de citas que hacen referencia a entrevistados.

Para la elección de informantes especialmente calificados, hemos hecho una selección muy rigurosa. Nos hemos asegurado que el informante sea una persona que en primer lugar, tenga un lapso largo de residencia en el lugar y luego, que tenga conocimiento de la problemática que se trata.

No obstante pienso que los resultados del estudio no son concluyentes ni definitivos. Debe profundizarse más en las cuestiones de análisis y de sustentación teórica. En ese sentido pretendo que este estudio aporte los datos básicos para una posterior profundización y comprensión de la cultura y la identidad del negro en Sucumbíos.

Es necesario indicar que se dejó de lado voluntariamente el aspecto de la familia y del parentesco, por cuanto no estuvieron planteados en el proyecto y porque ése es un aspecto que amerita un estudio separado y de haberlo asumido aquí, habría desbordado el alcance de esta investigación. Creo que sí, que es necesario emprender un estudio sobre este campo, con el fin de comprender las problemáticas y transformaciones que sufre esta institución básica en toda cultura.

Creo además necesario aclarar el uso del término negro y afro ecuatoriano que aparecen juntos a lo largo del trabajo (aunque el segundo va en paréntesis).

El término “negro” es el comúnmente utilizado para denominar a este grupo humano y hace alusión a la pigmentación de su piel, y a veces también es usado como un despectivo; mientras que el término afro ecuatoriano quiere abarcar no sólo la pigmentación de la piel, o el lugar de origen, sino también su cultura que, como sostenemos en el estudio, tiene un fuerte componente africano. Además creemos que el concepto afro ecuatoriano se ubica en una perspectiva étnica, mientras el concepto negro hace mayor referencia a lo biológico.

Finalmente, quiero agradecer a todas las personas que hicieron posible este estudio. De manera especial a la Licenciada Lourdes Endara Tomacelli, primeramente por aceptar dirigirlo y luego por los aportes valiosos que ha hecho en el desarrollo del mismo.

A Monseñor Gonzalo López y al Padre Jesús Arroyo que me impulsaron a trabajar con mi gente (tu gente dicen ellos) y luego a escribir toda esta experiencia.

Especial mención merece el padre Rafael Savoia, Director del centro Cultural Afro Ecuatoriano, quien generosamente me ha apoyado desde que preparé mi monografía de bachiller sobre el Negro en el Ecuador.

A Verónica Cañas (mi esposa) quien ha hecho las funciones de secretaria en todo momento y sin cuyo valioso concurso este trabajo no se hubiera aún transcrito.

Pero sobre todo, este esfuerzo no hubiese sido posible sin la apertura incondicional de toda esa gente, “mi gente” que siempre estuvo dispuesta a hacerme conocer un poquito más de su vivencia, de su sufrimiento, y sobre todo de sus luchas.

Sin embargo, me hago responsable por todas las limitaciones y errores que éste contenga.

PRIMERA PARTE

MIGRACION
DE LOS AFRO ECUATORIANOS
A SUCUMBIOS

1. LA PROVINCIA DE SUCUMBIOS

1.1. Ubicación geográfica

Sucumbíos se encuentra ubicada al Nororiente del Ecuador, entre las coordenadas 0,45' Latitud Norte a 0,45' Latitud Sur y de los 75,25' de Longitud Oeste, siguiendo la línea de frontera con Colombia, hasta los 75,50' de Latitud Oeste.

Se localiza en el sector norte de la región amazónica del Ecuador, sus límites son: al Norte, ríos San Miguel y Putumayo, límites fronterizos con Colombia; al Sur, limita con la provincia de Napo; por el Occidente, limita con las provincias de Carchi, Imbabura y Pichincha; y al Oriente, limita con Colombia y la línea demarcatoria del Protocolo de Río de Janeiro.

La provincia tiene una extensión de 18.642 km² y una población de 76.952 personas.

En cuanto al clima, éste tiene una gran variedad; que va desde el frío-húmedo en la parte alta de la Sierra, el templado –muy húmedo en las estribaciones de la cordillera, a un tropical– lluvioso en la cuenca amazónica. La precipitación oscila entre 2.000 a 6.000 mm.¹

El mayor desarrollo de la provincia, junto con los asentamientos humanos ha tenido lugar en la cuenca amazónica, que es conocida como llanura amazónica u hoya amazónica, cuya altura varía entre los 240 m.s.n.m. y los 600 m.s.n.m. Las otras sub-zonas son: la vertiente oriental de la Cordillera de los Andes que alcanza una altura de 4.000 a 4.500

m.s.n.m., la zona sub andina que tiene una altura de 2.500 m.s.n.m. y las llanuras de esparcimiento y terrazas aluviales que se caracterizan por ser planas, de material arenoso y origen volcánico, como el río Aguarico en la región de Shushufindi; son zonas que no han logrado el mismo nivel de desarrollo.

1.2. Población

Sucumbíos cuenta con una población de 76.952 habitantes; según el V Censo de Población de 1990, el 55.1% son hombres y un 44.9% son mujeres.²

El 26.6% del total de la población provincial vive en el área urbana y el 73.4% en el área rural.

La provincia tiene 6 cantones: Lago Agrio, Gonzalo Pizarro, Shushufindi, Cascales, Putumayo y Sucumbíos. De éstos el más poblado y con mayor desarrollo comercial es Lago Agrio.

La población de la provincia en un porcentaje elevado proviene de procesos migratorios, que se originan en la Sierra y en la Costa. La población originaria de Sucumbíos alcanza un 30%.³

La población originaria, se refiere aquí, no a los indígenas (que son en rigor los originarios) sino, a la población que se conformó con procesos migratorios anteriores, que datan de la era del caucho, y que posteriormente devino en el proceso de formación de haciendas. Esta población corresponde a Putumayo (lado ecuatoriano) y al Cantón Sucumbíos que se ubica en la Sierra.

También puede entenderse por población originaria a los hijos de los primeros migrantes que han nacido aquí y que hoy deben tener entre 24 a 28 años de edad.

El mayor número de inmigrantes corresponden a las provincias de Loja, Bolívar, Pichincha y Manabí, con el 10.9%, 9.7%, 7.9% y 5.1% respectivamente.⁴

En este porcentaje de migrantes no está tomada en cuenta la población afro ecuatoriana como etnia, debido a que el Censo no toma en cuenta esta categoría. Dicha población alcanza entre unas 2.000 a 2.500 personas que se encuentran ubicadas en Lago Agrio (la mayoría), Shushufindi y Putumayo, y que son procedentes de Esmeraldas, Guayaquil, Imbabura y Colombia (Departamento de Nariño - Municipio de Barbacoas).

El mapa poblacional de Sucumbíos se completa con las 5 etnias indígenas que habitan la provincia que son: Sionas, Secoyas, Cofanes, Shuaras y Quichuas, las cuales se encuentran ubicadas en las orillas de los principales ríos de la provincia, como el Aguarico, el San Miguel y el Putumayo, y que en conjunto suman unas 12.000 personas (se adjuntará posteriormente un mapa en el cual están ubicadas las etnias).

Como se puede observar, Sucumbíos es una amalgama poblacional de distintas procedencias, lo que supone un mosaico cultural y de costumbres, donde aún no se ha plasmado una identidad sucumbiense. Esto representa una dificultad el momento de emprender grandes proyectos de beneficio social, pues la mayoría está pensando en volver a su lugar de origen. Este hecho es de vital importancia, porque las mismas autoridades de la provincia tienen sus intereses en otras ciudades del país, lo que determina que Sucumbíos sea un lugar de paso para hacer fortuna y salir.

Lo mismo ocurre con la mayoría de profesionales que laboran aquí. Vienen, ejecutan bien o mal los trabajos y regresan a sus lugares de origen (este hecho tiene que ver básicamente con el sector petrolero que se vincula sobre todo con un cierto nivel económico, determinante eso sí para que la ciudad de Lago Agrio tenga un desarrollo comercial). No existe una vinculación real con el medio y su proyección histórica.

1.3. Situación socio-económica

No cabe duda que la actividad petrolera es la de mayor importancia en la provincia y fue bajo su impulso que se gestó todo el modelo de desarrollo existente.

Existen 1.500'000.000 (mil quinientos millones) de barriles de petróleo de reserva probados, lo que alcanzaría para 15 años de explotación.⁵ Esto significa que por mucho tiempo más el petróleo será el eje de la economía de la provincia y consecuentemente su aporte a la economía del país continuará siendo muy importante lo cual implica que Sucumbíos seguirá actuando como polo de atracción para nuevas migraciones, con lo que el problema de la identidad seguirá siendo complejo.

La producción bruta de la provincia, considerando solamente el petróleo y agricultura, en 1989 fue un 15.39% del PIB nacional, mientras que en 1990 fue de 18.31%.

Otro rubro importante en la economía del sector es la palma africana, junto con la actividad comercial que cada vez es más dinámica, estimulada sobre todo por el intercambio que existe con Colombia, cuya frontera con Lago Agrio dista solo 19 km.

Lo anotado anteriormente a pesar de todo, puede proporcionar una imagen falsa de la realidad.

Sucumbíos tiene un modelo de desarrollo anárquico, desarticulado y en general dependiente de la actividad petrolera. Algo muy diferente es la situación de los campesinos y de las personas que no están articuladas a la producción petrolera.

La población en general carece de servicios básicos como agua, luz eléctrica, salud, educación y telecomunicaciones. Cuando existen estos servicios son parciales y deficientes. La violencia ha ido poco a poco desarrollándose en la provincia, sobre todo en las ciudades de Lago Agrio y Shushufindi. Aún está cercana la ola de secuestros que tuvo lugar en Lago Agrio.

La situación de violencia se complica porque no existe un efectivo control policial en la frontera, lo que facilita que muchos colombianos, al huir de Putumayo (Colombia), donde impera una guerra no declarada, puedan refugiarse aquí sin mayor problema. Otra causa para la violencia es la presencia del factor droga, tanto el consumo, como el tráfico.

Es en este contexto donde vive y se desarrolla el hombre afro ecuatoriano.⁶ Llegó aquí en el momento de auge de la exploración y explotación petrolera, con la ilusión de trabajar en petróleo, ganar dinero y regresar a su lugar de origen. Eso en muchos casos no se ha cumplido.

Actualmente la situación del afro ecuatoriano en general es de marginalidad (aunque existen raras excepciones). Dedicado a los trabajos duros y eventuales no ha podido mejorar sus condiciones de vida, ni superar los prejuicios y estereotipos que mantiene acerca de él la sociedad no afro ecuatoriana.

No obstante esto, desde hace mucho tiempo se ha tenido el deseo de gestar una organización para enfrentar de mejor manera estos problemas.

2. EL HOMBRE ECUATORIANO EN SUCUMBOS

2.1. La migración

Para efecto de este estudio vamos a entender por migración al desplazamiento de grupos humanos de un lugar a otro, de manera temporal o definitiva. Puede ser dentro de la misma provincia o fuera de ella, dentro del territorio de un país determinado o fuera de él. También puede ser de carácter interprovincial. De campo–campo, campo–ciudad, etc.

Las causas pueden ser varias: situación económica, falta de trabajo, catástrofes naturales (sequías, terremotos) o fenómenos sociales (guerras, invasiones masivas, etc.), o puede deberse al medio (poca producción del suelo, agotamiento de los recursos, etc.).

Sea como sea, lo cierto es que nuestro país ha sufrido constantes procesos migratorios, tanto a la Costa, como a la Sierra y al Oriente.

Estos procesos migratorios, que en algunos casos pueden ser causa de trastornos sociales y económicos en las poblaciones receptoras de los migrantes, suelen estar estimulados por dos fenómenos adversos. Por un lado, se produce lo que se podría definir como fenómeno de expulsión de la población migrante: pobreza, escasez de recursos, epidemias, etc., y por otro lado, el surgimiento de polos de desarrollo que ofrecen mejores condiciones de vida y de trabajo, o por lo menos lo segundo.

En este sentido el oriente ecuatoriano, particularmente Lago Agrio, desde el año 1970 se vuelve escenario de asentamientos de poblaciones migrantes que han llegado de todas partes del país e incluso de Colombia.⁷

Las razones son obvias. El 29 de marzo de 1967 se perforó el primer pozo de petróleo de la zona, con lo que se comprobó la riqueza hidrocarbúrica de la zona.

Posteriormente, en 1970 se terminó la carretera Lago Agrio–Quito, con lo cual se facilitó el acceso de las personas vinculadas directamente con la explotación petrolera y explotación maderera, así como de campesinos que llegaban a colonizar las tierras supuestamente baldías pero que, en realidad eran de propiedad de los grupos indígenas que las habían poseído desde hace miles de años.

“El ambiente que se vivía en esa época en Lago Agrio era un ambiente de trabajo febril. Se trabajaba en la construcción de caminos, apertura de líneas de prospección sísmica, perforación de pozos, construcción de campamentos, etc”.⁸

Todo esto hacía de Lago Agrio un nuevo emporio de riquezas que atraía a mucha gente tanto por los altos sueldos que pagaban las compañías petroleras, como por la posibilidad de conseguir tierras para colonizar. Se diría que un nuevo “El Dorado” se hacía presente ante la mirada de la gente que, compelida por la difícil situación económica que vivía el país, miraba en el Oriente ecuatoriano una salida salvadora para su situación.

Es en este contexto histórico que el hombre afro ecuatoriano hace su aparición en Sucumbíos (antes provincia de Napo).

Interesa por esta razón, conocer en este estudio las implicaciones que la migración ha tenido para este grupo humano, tanto a nivel cultural, como a nivel de su identidad y en qué forma ésta ha sido definida y creada por el grupo.

2.2. Causas de la migración

Como se indicó antes, en el fenómeno de la migración influyen los factores de expulsión de la población y otros de recepción de la población migrante. Para el caso que nos ocupa, Lago Agrio, que en esa época corres-

pondía a la provincia de Napo, se había convertido en un polo de atracción de poblaciones desplazadas por catástrofes naturales como en el caso de lojanos y manabitas, que se vieron afectados por persistentes sequías, así como los lojanos que estaban desplazados desde 1941 debido a la guerra con el Perú y de bolivarenses que migraron por cuestiones de tenencia de la tierra.

En el caso de la población negra (afro ecuatoriana), cuando se ha averiguado la causa de la migración y de acuerdo con la encuesta que se aplicó para el estudio, el 80% de la población dijo haber migrado por razones de trabajo, el 12.5% por razones de familia, especialmente las mujeres y el 7.5% de los encuestados vinieron por conocer entre otros motivos, pero a la larga terminaron quedándose.

Me parece importante con el fin de comprender el fenómeno de la migración negra (afro ecuatoriana) a Sucumbíos, conocer qué era lo que ocurría en su lugar de origen.

La provincia de Esmeraldas, de donde proviene mayoritariamente la población negra (afro ecuatoriana) que hoy se encuentra en Sucumbíos, es una provincia que se ha caracterizado por tener períodos de auge y caída de ciertos productos que le han permitido conectarse al mercado nacional e internacional.

Estos productos han sido la tagua, el caucho, el tabaco, la madera, el banano, y últimamente las camaroneras y el turismo. Se pueden señalar los siguientes ciclos económicos:

- Hacia 1880 decae tanto la producción del tabaco como del caucho; éste último por las técnicas irracionales de extracción.
- 1880-1945 el principal producto de recolección–exportación es la tagua.
- 1936-1941 repunta nuevamente el caucho por una mayor demanda a causa de la Segunda Guerra Mundial.

- A partir de 1948 se inicia el auge bananero a nivel nacional, en el cual participa Esmeraldas tardíamente en los años 60.⁹

A cada etapa de caída de los productos que han estado en auge, ha correspondido un proceso de emigración más o menos fuerte. Esto se corrobora si se toman en cuenta dos datos censales: para 1962 la provincia de Esmeraldas registra una emigración de 11.064 personas y para 1974, 26.480, mientras que para 1982 se registran 44.868 emigrantes.¹⁰

Las dos primeras cifras guardan relación con la caída de la producción bananera de la provincia y un cambio en la tenencia de la tierra. “...Con esto no queremos postular una única causalidad entre colonización espontánea y expulsión o migración de la población nativa, ya que las mismas épocas cubiertas por las cifras causales están caracterizadas por auges y crisis económicas que funcionaron como polos de atracción y expulsión y que generaron procesos de concentración de tenencia de tierra que a la vez deben relacionarse con los progresos migratorios”.¹¹

Existen otras causas que obligan a la población negra (afro ecuatoriana) esmeraldeña a migrar a otras partes del país; estas causas pueden ser la difícil situación de salud que existe en la zona norte de Esmeraldas, donde enfermedades como la oncocercosis, malaria y otras son mortales así como puede influenciar el hecho que el Estado no da seguridad en la tenencia de la tierra a la población negra que la ha poseído ancestralmente desde hace más de 450 años, desde su llegada al país, que según Luis Cabello de Balboa data de 1553.¹²

Es ilustrativo el número de inmigrantes que para los mismos años llegan a la provincia. Así para 1962 llegan 15.832 personas, en 1974 llegan 40.108 inmigrantes y en 1982, 52.835.¹³

En el caso de la tierra por ejemplo, recién en la última Ley de Desarrollo Agrario se hace constar el derecho que los negros (afro ecuatorianos) esmeraldeños tienen a la posesión ancestral de la tierra. Mientras, las tierras de las comunidades permanecían sin legalizarse y por esa razón eran consideradas baldías por el Estado. Esto ha dado lugar a invasiones de

colonos y de compañías madereras en los terrenos de las comunidades, que en el caso de la comuna Río Santiago suman 62.000 hás. y cuenta con 25.000 comuneros, dos comunas en el río Onzole cuentan con 13.000 hás., la Peñita y Río Bogotá cuentan con 319 hás. y 1.500 hás. respectivamente.¹⁴

En todo caso, estos datos se utilizan con la finalidad de demostrar que existía un fenómeno socio-económico de expulsión y atracción de personas en la provincia de Esmeraldas. Quien esté interesado en este tema puede profundizarlo.

En Colombia, Departamento de Nariño, Municipio de Barbacoas, de donde es originario el otro segmento de población negra de Sucumbíos ocurría una cosa similar. Ahí históricamente, los negros estuvieron dedicados al trabajo de las minas lavando oro y la situación continuó después de alcanzada la libertad y creada la República.

*Nosotros trabajamos la mina y teníamos que venderle el oro al patrón (dueño de la hacienda), pero no le vendíamos todo, había una partecita que escondíamos para venderle a los otros comerciantes que venían al pueblo a comprar, porque no nos alcanzaba. Por eso salimos de Barbacoas y nos venimos a Putumayo, cultivábamos el maíz pero sufrimos mucho porque no daba, no alcanzaba. Entonces fue cuando oímos de Lago Agrío, que estaba el trabajo y nos venimos, y para qué, trabajando y sufriendo aquí estamos. No nos ha ido mal.*¹⁵

Otros testimonios son similares:

Bueno aquí en el oriente estoy trabajando desde hace unos 20 años. En ese tiempo, usted ya sabe muy bien que a la raza negra siempre le gusta coger un billetito bastante ¿no? En ese tiempo era el empalizado,¹⁶ que era lo más importante hasta la vez, porque yo, ahora inclusive a la mayoría de los negros no le gusta trabajar así en compañía, porque en primer lugar la raza negra vive muy humillada por algunos jefes, y para no tener problemas, mejor ellos buscan su trabajo por contrato ya. Entonces el problema ya existió, o sea desde que yo llegué aquí, yo también entré a empalizar; bueno, de todas maneras y así fui yendo,

*fui yendo hasta que ahorita trabajo en una compañía, una compañía pongamos nacional de mantenimiento de petróleo, yo trabajo en mantenimiento ¿no?. Mantenimiento, por ejemplo se riega el crudo, recogemos, hago mantenimiento del jardín y así cositas varias ¿no?*¹⁷

Esa ha sido la realidad. El negro llega al oriente atraído por el nuevo boom económico que se abría lleno de grandes expectativas para el país. El oriente dejó de ser lugar de confinamiento incluso para los delincuentes incorregibles y para los políticos opositores al mando de turno, para convertirse en la región de donde saldrían los petrodólares que harían posible la transformación del país en el Ecuador “moderno” que hoy conocemos.

En este contexto, si bien es cierto que en Lago Agrio existía gran cantidad de trabajo que se abría en el sector petrolero la población negra (afro ecuatoriana) migrante, no logra insertarse en ese sector. Se inserta más bien como mano de obra no calificada en las compañías subsidiarias o en las compañías madereras que se dedicaban a la explotación de madera para llevarla posteriormente a Quito. Este hecho se explica por dos razones:

- a) La población afro migrante no poseía la formación técnica que se requiere para trabajar en el área de la explotación petrolera.
- b) El trabajo de la madera era un trabajo que, de una u otra forma, la población migrante ya conocía y en el que tenía experiencia. Este trabajo siempre fue realizado en forma eventual, lo que no brindó seguridad a la población negra (afro) del sector y explica en gran medida la situación social y económica en que vive el negro actualmente en Lago Agrio, tal como se verá en el análisis de la situación económica.

2.3. Tipos de migración

De acuerdo con la encuesta citada anteriormente, el 73.68% manifestó que se asentó directamente en Lago Agrio, mientras el resto se ubicó primero en el Coca, o pasaron por Guayaquil antes de radicarse en la provincia de Sucumbíos.

El dato estadístico anterior nos puede llevar a la idea de que se trata de una migración directa interprovincial de acumulación de población, pero no es así. La gente normalmente llegaba, estaba un tiempo trabajando, ganaba dinero y volvía a su lugar de origen. Una vez que gastaban el dinero ganado, nuevamente regresaba a Lago Agrio. Así se daba lugar lo que podría definirse como una migración pendular de ida y vuelta.

En general, la población afro se ha afincado paulatinamente. Primero llegaron los hombres solos y luego trajeron a sus mujeres y toda su familia. Esto, a nivel familiar ha tenido consecuencias negativas, pues durante el tiempo que el hombre se encontraba solo, con regular frecuencia establecía una nueva relación de pareja, de la cual en muchos casos habrá quedado hijos. Esto también ha repercutido en la ubicación de la vivienda, en la búsqueda de terreno para vivir, etc.

No pensábamos quedarnos, nuestra idea era ganar un poco de dinero como aquí se ganaba bastante, regresar a nuestra tierra, pero no fue así, poco a poco nos fuimos quedando, hasta ahora que estamos aquí.¹⁸

Nos quedamos fue por el trabajo, porque aquí de todas maneras sí se encuentra... ¿qué hacemos con volvernos? La situación allá ya no es fácil, el terreno que teníamos en el norte hasta ya lo habrán cogido.¹⁹

En síntesis, se puede afirmar que se trata de una migración interprovincial de campo a campo y que la población migrante conforma un grupo importante en la configuración poblacional y cultural que ha logrado la provincia de Sucumbíos.

Hoy en día se pueden distinguir fácilmente tres grupos de inmigrantes afros:

- a) El grupo inicial que llegó entre 1969-1972 y que hoy es una población fija en el sector.
- b) Los que llegaron a partir de 1980 y que se encuentran en un proceso de asentamiento definitivo, mayoritariamente en Shushufindi y que llegaron atraídos por los trabajos de Palma Africana.

- c) Los inmigrantes que han llegado últimamente atraídos por la posibilidad de trabajar en los nuevos campos petroleros, particularmente en los de la MAXUS y en el oleoducto que construyó esta empresa desde Lago Agrio hasta Limoncocha por intermedio de la subsidiaria Conduto.

Este grupo, al no ser admitido en las compañías petroleras, ha empezado a organizarse en Shushufindi con la finalidad de acceder al trabajo en las distintas empresas que operan en el sector.

Un punto adicional que se debe anotar es que gran parte de la población establecida en Lago Agrio, constantemente debe desplazarse al Coca, Shushufindi y El Auca en busca de trabajo, lo que ha dado lugar a un nuevo proceso de migración interna de carácter temporal.

Estos datos, más los referentes al origen de los migrantes, van a tener una importancia significativa en el momento de definir el tema de la identidad, las relaciones entre afros y la vivencia cultural de grupo.

2.4. Origen de los migrantes

Un aspecto importante para comprender la cultura y la identidad de la población afro de Sucumbíos es su lugar de origen.

Del total de la población, respecto a la nacionalidad, el 78.12% es ecuatoriano y el 21.88% es de origen colombiano. Dentro del porcentaje ecuatoriano el 96% es originario de la provincia de Esmeraldas y dentro de la provincia de Esmeraldas el 40% proviene del cantón San Lorenzo. Los otros provienen del cantón Limones, Quinindé, Eloy Alfaro y Esmeraldas. Existe un grupo, llamado Virgen del Carmen, que en su totalidad es originario de la parroquia Urbina del Cantón San Lorenzo.

Otra forma de categorizar la población es por medio de los ríos cercanos a su lugar de proveniencia, especialmente entre los grupos del norte de Esmeraldas; que vienen desde los ríos Cayapas, Onzole, Playa de Oro, etc. (soy de tal río dice la gente).

En cuanto a la población colombiana el 57.1% dijo ser del Departamento de Nariño, Municipio de Barbacoas. El resto corresponde al Putumayo, Tumaco y otros.

Sería interesante estudiar a profundidad la complejidad que se puede inferir por los distintos orígenes al interior de la población afro de Sucribíos; los conflictos, tensiones y cómo se resuelven éstos en aras de definir una identidad más amplia como grupo negro, que es como ellos se definen y que es lo que estudiaré en el capítulo correspondiente a la identidad. Pero los sub grupos y sus particularidades, es un tema que dejo enunciado y que espero que otros se interesen por él o sea motivo de un próximo estudio más prolijo por mi parte. Aquí sólo dejo planteado el problema.

3. EL NUEVO ESPACIO DE LOS MIGRANTES

Si partimos del hecho que la gran mayoría de la población afro migrante que reside en Sucumbíos procede de Esmeraldas, podemos advertir que de alguna manera son medios geográficos parecidos.

Esmeraldas por ejemplo, se caracteriza por tener una variedad de micro climas que son: húmedo, con una pluviosidad anual de 800 a 1.200 mm.; muy húmedo con una pluviosidad anual de hasta 2.000 mm. y super húmedo con una pluviosidad que alcanza los 5.000 mm. por año.²⁰ La provincia en general tiene una temperatura promedio de 25°C, que varía entre cálido seco y cálido húmedo según la zona.

Una de las cosas que se debe resaltar aquí es la existencia del bosque húmedo tropical, sobre todo en los cantones de San Lorenzo y Eloy Alfaro, con una rica y extensa red hidrográfica que le permitió al hombre afro esmeraldeño encontrar su sustento gracias a una adaptación genuina al medio y el mercado, por medio de una combinación de la economía, de subsistencia con la economía de mercado, mediante la cual se articula a la economía nacional.

Otra situación clave del medio original de los migrantes es la existencia del manglar, que es un estuario rico en producción de crustáceos que sirven tanto para la alimentación de la familia, como para la venta en el mercado.

Con lo anotado anteriormente, no se trata de decir que el afro esmeraldeño sólo ha vivido de una economía recolectora, como erróneamente

se lee en algunos textos.²¹ Lo que quiero afirmar es que el afro esmeraldeño ha combinado la utilización de los recursos existentes en el espacio ecológico, el trabajo para ganar dinero y el cultivo de la tierra para asegurar su alimentación en momentos de crisis. La siguiente cita puede aclarar lo afirmado:

*Las agrupaciones negras e indígenas desarrollaron estrategias de supervivencia vinculadas tanto a la agricultura para la subsistencia, la caza y la pesca, como a las redes de comercio dentro de los confines de una economía de auge y caída. La expansión negra a costa de los indígenas parece basarse en el éxito relativo de la gente negra dentro de la economía política más amplia, apoyada por una población creciente caracterizada por la movilidad.*²²

Sucumbíos por su parte, aunque presenta una gran variedad de climas (como ya hemos visto) en la llanura amazónica, posee un clima que corresponde al tropical lluvioso, con una precipitación que oscila entre los 2.000 a 6.000 mm. por año, con una temperatura de 27°C y una altura que varía entre los 240 m.s.n.m. y los 6.000 m.s.n.m. Esto supone la existencia de un bosque rico en especies maderables y una flora y fauna igualmente variada y rica, de donde se podrían extraer muchos recursos para la subsistencia y para la venta.

Por supuesto, uno de los recursos con que los migrantes se encontraron fue la madera, en cuyo trabajo ya tenían experiencia.

Según Don Carlos Vernaza²³

...Los negros estaban dedicados aquí a trabajar en la madera porque como usted conoce, ese trabajo lo han realizado por ser fuertes. Porque ahí hay que tener fortaleza para poder hacer ese trabajo de la madera, o sea empalizar, y ellos ya saben pues, el movimiento del trabajo maderero. No todos, ahora ya saben en esta temporada porque han estado rozando con unos y otros y han aprendido los demás: los mestizos y los mulatos.

De acuerdo con este testimonio fueron los negros quienes enseñaron a los demás el trabajo de la madera, que no sólo consiste en empalizar, si-

no en tumar los árboles, hacerlos trozos y sacarlos hasta la carretera donde llegan los carros (grandes plataformas) y embarcan los troncos que serán transportados a las empresas madereras de Quito para su transformación.

Pero no sólo la madera era un recurso que se podía explotar; estaba también la cacería y en abundancia.

Yo no vivía sólo de la madera. Cuando me faltaba dinero, cogía mi carabina y me iba al monte, ahí por lo menos me cazaba mi tigre o mis dos, con eso sacaba la piel, les vendía a los gringos de la compañía que pagaban bien.²⁴

Lo anterior supone que el nuevo medio no era del todo extraño al medio original de los migrantes, por lo que se facilitó su adaptación y convivencia.

Es evidente que existen factores que no están en el nuevo medio y que existían en el original, por ejemplo, el manglar. Pero justamente son estas circunstancias que demuestran su capacidad de adaptación y la posibilidad de continuar con un estilo de vida hasta cierto punto similar al que traían desde su lugar de origen, que con el tiempo, ya sea porque el paisaje geográfico ha cambiado, o por la presencia mayoritaria de inmigrantes de otras partes del país, se ha visto conflictuado y ha obligado a la población afro a realizar cambios en sus estrategias de relación con el medio, así como de su propia perspectiva del futuro.

Citaré dos ejemplos que ilustran la situación:

- Hoy ya no se dispone de un bosque abundante y cercano que provea madera y caza, y que brinde recursos para la alimentación y la venta.
- La población afro actualmente constituye un número considerable que debe definirse en relación con el futuro.

Estas inquietudes se aclararán cuando se trate el problema de la identidad y la situación socio-económica.

4. EL PROCESO DE ASENTAMIENTO DE LA POBLACION NEGRA (AFRO ECUATORIANA)

4.1. Los primeros migrantes

Como se indicó anteriormente, la población negra (afro ecuatoriana) no llegó en un sólo momento, sino que lo hizo poco a poco. Los primeros migrantes llegaron por las únicas formas que era posible hacerlo. Por avión desde la Shell hasta Santa Cecilia (antigua parroquia del cantón Lago Agrio), o por vía terrestre hasta Misaguallí, para navegar por el río Napo aguas abajo, hasta Francisco de Orellana (Coca) donde emprende una jornada de dos o tres días a pie hasta Lago Agrio.

Cuando llegaron a Lago Agrio se establecieron en diferentes lugares: unos en Santa Cecilia, otros a orillas del río Aguarico, y algunos, según el testimonio de Don Carlos Vernaza, se radicaron en Putumayo.

En general se trata de un primer momento cuando la gente se ubica fundamentalmente en las cercanías de los lugares de trabajo, es decir, en las carreteras que se abrían, ya sea la vía Lago Agrio–Coca o Lago Agrio–Tarapoa e incluso la vía Lago Agrio–Quito así como en los lugares donde se extraía la madera para transportarla hasta Quito. Se trataba de asentamientos provisionales, la gente vivía en chozas o ranchos que construían con material del medio. “...yo los veía vivir así de manera tan sencilla, con tan poco, en casi todas las carreteras que se han abierto aquí en el Oriente”.²⁵

De este período es difícil determinar quiénes fueron los primeros migrantes que llegaron, pero para el año 1970 ya se habla de Wilfren Valencia, que era contratista de la Williams Brother, Enrique Castillo, el Cabo Chala (ya fallecido), Pedro Ortíz y otros.

El proceso de asentamiento definitivo en barrios surge después.

4.2. El surgimiento de los barrios

Los barrios aparecen posteriormente (a partir de 1972) y surgen como resultado de dos procesos que se dan al mismo tiempo. Por un lado, el crecimiento de Lago Agrio como centro poblado que aglutina a la población migrante ubicada en lugares cercanos a su área de influencia y, por otro, el aumento de la población negra (afro ecuatoriana) que se establece de manera permanente en Lago Agrio.

Actualmente es fácil reconocer la existencia de por lo menos tres barrios donde habita la población negra (afro ecuatoriana), estos son: el barrio “Guayaquil” (que es el primero que se creó), el barrio “Esmeraldas Libre” y el barrio “Virgen del Cisne”. Hay otros barrios donde existe un número considerable de familias negras, tal como ocurre en el barrio “El Mirador” y en los barrios que se denominan el “Sector Norte”.

A más de estos núcleos urbanos existen dos grupos rurales ubicados en la parroquia Pacayacu, que dista 42 km. de Lago Agrio en la Vía Lago Agrio–Tarapoa.

Veamos de manera sucinta la historia de los barrios (los tres más importantes), Guayaquil, Esmeraldas Libre y Virgen del Cisne y de los asentamientos rurales.

4.2.1. *El Barrio Guayaquil*

Este no es un barrio poblado en su totalidad por afro ecuatorianos, pero existe un sector que está habitado por esta población. Este sector corresponde al “Estadio Carlos Vernaza”, en torno al cual viven unas 20 familias.

Lo primero que se construyó fue la cancha y posteriormente se ubicaron las viviendas.

Don Daniel Alarcón, fundador del barrio y actual presidente de la “Asociación de Esmeraldeños residentes en Lago Agrio” nos cuenta la historia de este barrio:

Bien, para empezar con esta narración, pues de lo que yo me acuerdo desde el año 72, si mal no me recuerdo, pues aquí en el barrio Guayaquil había unas pocas casas, empezaban a sacar una carretera que conducía por esta vía hacia el Aguarico, porque en ese tiempo esta vía no estaba habilitada todavía y se daba el cruce por donde es el batallón. Recuerdo que había una casa ubicada aquí a la entrada del estadio, una casa pues, que el IERAC tenía para guardar sus materiales, y no permitían que nadie se acercara a estos sectores, a hacer casas porque prácticamente esa zona era de ellos, prohibían, al respaldo estaba pues, la Sra. Luz Calderón, quien tenía una platanera en este sector y al otro lado ya eran dueños los señores militares de un fundo de terreno bastante amplio.

Recuerdo que en el tiempo que yo llegué Juan García, ya era un morador de este lugar, donde tenía una casita. En ese tiempo empecé también y reuní un grupo de personas y en ese lado, en el lado del margen derecho había una malla, entonces ese lugar cogimos entre cuatro personas y empezamos a parar unas casas, pero como el IERAC estaba metido en todos los lugares, empezaron a prohibirnos y a denunciar a Texaco en ese tiempo, para que desalojaran a las personas que estábamos ubicadas. Vinieron los gringos pero nosotros seguimos necios por la ansiedad de tener un pedazo de tierra, porque prácticamente era lo fundamental.

El señor Enrique Castillo me acuerdo que en ese tiempo vivía hacia la bomba, a la altura de la bomba, de la bomba de Texaco, y fue así como un buen día empezamos a formar un club y le denominamos pues, el club del mismo nombre Guayaquil. Y surgió la idea de prácticamente comenzar a tener un campo donde recrearnos las tardes, conversar, dialogar y poder hacer un poquito de deporte también.

Como le iba contando, entonces habíamos logrado reunir un grupo de siete personas las cuales empezamos a trabajar, a hacer un campo allí, pero había la prohibición del IERAC para que nosotros respetemos el lugar, pero nosotros también necios y deseosos pues, de seguir adelante con el campo deportivo buscamos a las autoridades competentes pues, invitamos al mayor de Santa Cecilia quien estuvo atento a eso pues y compartió con nuestra idea. Entonces allí habíamos solicitado a Don Carlos Vernaza en ese entonces teniente político de la parroquia para que nos diera consiguiendo un tractor para poder sacar unos árboles que habían pues que no podíamos arrancarlos así a mano y él nos dio consiguiendo esa máquina, una máquina pequeña y nos dio abriendo lo que hoy es el estadio pues, que se lo denomina Carlos Vernaza, bueno no sé ese nombre por qué le pondrían, porque nosotros no le habíamos puesto nombre.

Entonces después de ello vino el asentamiento de las casas que se encuentran al respaldo, a la cual ya hay unas once familias asentadas en este lugar, pues yo no tuve esa buena suerte de poder tener un lote aquí porque tuve que irme en esa temporada. Me fui a Quevedo y cuando regresé ya estaba todo repartido. Mi terreno que tenía también al frente yo dejé con mi hermano, bueno él había dispuesto de él, bueno, que eran cositas secundarias ¿no? porque entre familias no podemos llevar rivalidades. Entonces es parte de la historia de este barrio Guayaquil que yo prácticamente le puedo narrar con respecto a lo que yo he venido viviendo en este lugar...”²⁶

Como se puede ver, una de las cosas que determina el surgimiento del barrio es la cuestión deportiva. Este será un elemento importante a tomar en cuenta al momento de mirar los ejes sobre los cuales la población negra (afro ecuatoriana) articula su identidad.

Y surgió la idea pues de prácticamente comenzar a tener un campo donde las tardes recrearnos, conversar, dialogar y poder hacer un poquito de deporte también ha dicho en la entrevista Don Daniel Alarcón.

Pero no sólo crearon el estadio en torno al cual nació el barrio, sino que formaron un club al que le pusieron el mismo nombre que al barrio.

El club lo formaron en 1972 entre algunos compañeros pues, que nos reunimos porque nos gustaba el deporte, entonces nos reunimos, sacamos un club que se llama Guayaquil, el mismo nombre de este barrio, porque los compañeros que hicimos este estadio como está sabe usted, alguien le debe de haber dicho alguna cosa, razone que es Don Juan García, Don Daniel Alarcón, Don Luis Enrique Castillo el que habla, Agustín Gómez, Don Erazmo Quintero, Don el señor Aragón y así algunos más que nos acompañaron a hacer este estadio, y ahora pues estamos, todavía pensamos en eso, en nuestro estadio propiamente, pues usted sabe que cada equipo en cualquier parte del país tiene su estadio cuando puede hacerlo, tiene su estadio propio.

Ahora estos señores de la, como ya es provincia, de la Federación Deportiva Provincial se han sacado abusivamente escrituras de nuestro estadio propio, de nuestro barrio, de nuestro club que es el que llama Guayaquil, entonces pues, ahora nos han dejado sin, no tenemos derecho del estadio porque un presidente saliente de la Federación fue automáticamente, lo decimos así a sacar la escritura. Este estadio no es hecho de Municipio, no es hecho de Consejo, no es hecho de Junta Parroquial, solamente este estadio es hecho de nosotros, con nuestros esfuerzos propiamente. Eso es lo que le puedo decir y explicar yo y le puede preguntar a cualquiera del pueblo que sabe. Nosotros hicimos este estadio para la juventud, no es para nosotros ya los avanzados de nuestra edad, para la juventud. Ahora la Federación hasta mezquina el estadio, no deja ni jugar.²⁷

Lo señalado por los informantes permite comprender la importancia del deporte en la lucha por crear el barrio y la cancha, que bien puede considerarse un espacio simbólico así como la lucha para mantener y defender ese espacio que, como manifiesta Don Enrique Castillo, la Federación Deportiva arbitrariamente ha sacado sus escrituras, privándole al barrio de ese lugar de recreación y encuentro. No se trata sólo del estadio donde se juega fútbol, sino de un espacio donde la vida de la gente toma una dimensión social, donde las vivencias se vuelven comunitarias por medio del encuentro y el diálogo.

Este espacio le permitía al negro (afro) recrear una vieja costumbre practicada en su lugar de origen: el encuentro en la plaza, donde el grupo socializa por medio de la conversación, la narración de historias, etc.

4.2.2. Barrio Esmeraldas Libre

Este barrio es producto de una invasión masiva, que empezó en el año 1976 y su promotora fue Norma Vera. Fueron desalojados por los militares debido a que se trataba de terrenos que la Texaco Company tenía en reserva.

Posteriormente, en el año de 1979 Norma Vera vuelve al barrio, en un lote que le regaló la señora Edith España. Tres días después se le unió José Rivera, ocho días después, Zulia Castillo, Daniel Alarcón e Hilda Angulo. Vivieron tranquilamente hasta 1982.

A partir de esta fecha las cosas toman un giro diferente y la historia del barrio se convierte en una lucha por la tierra.

Nos contó la historia Don Daniel Alarcón que, igual que en el barrio Guayaquil, ha sido fundador y dirigente de éste.

... pues voy a comenzar una historia muy larga que es agradable y también desagradable. Muchos de ustedes ya conocen la trayectoria que hemos cruzado al venir aquí al oriente. Decíamos anteriormente que el oriente era una selva donde venían a sucumbirse las personas que prácticamente estaban desalojándoles de otro lado, pero ha sido muy mentira.

Empiezo diciéndoles pues, que mi venida fue primeramente en el año 72 aquí a Lago Agrío, cuando Lago Agrío era pues prácticamente solo un pequeño caserío que se componía de 18 casas, 18 viviendas. En ese entonces trabajé en una compañía llamada Contrasa por el largo de 8 meses, después de eso me retiré, me vine aquí a Lago Agrío, trabajé largo tiempo en madera. Luego de eso me aburrí viendo que Lago Agrío era un pueblucho que no tenía desarrollo, que no tenía crecimiento, era un

Lago donde prácticamente para caminar había que remangarse los pantalones, me largue me fui a Quevedo, puedo llamarlo mi tierra porque allí crecí mucho.

Luego de unos cuatro años de estar nuevamente en Quevedo dije pues voy a buscar otros recursos y me trasladé nuevamente al Oriente, ahí en ese entonces ya me vine con toda mi familia. El motivo clave de estar aquí en este barrio fue, un cierto día me encontré con un amigo y me comentó de que había lotes en una parte que era una cacaotera en ese tiempo, no había ni camino por donde entrar, sólo había un pasito que se cruzaba apartando unas ramas de café, pero no me importó, porque el ansia que tenía de tener un terreno para construir un techo para sombrearme con mi familia pues, era una preocupación para mí. Luego de eso me encuentro con la Sra. Norma Vera a quien doy mi agradecimiento porque fue la primera moradora de este barrio que hoy se llama Esmeraldas Libre. En ese tiempo no se denominaban porque había sólo dos casas apenas.

Y allí me enseñó un lote de terreno, prácticamente me gustó, construí una casita. Al tiempo de eso apareció el dueño del lote, me dijo pues que ese lote era de él y que quién me había mandado a posesionarme. Pues ni corto ni perezoso le dije pues señor yo necesito para construir una vivienda para vivir con mi familia, porque mi familia vea donde está y yo no puedo dejarla que se esté mojando día a día. Entonces el señor es bien gentil, también hicimos negocio, le compré en 4.000 sucres el lote de terreno, eso le hablo del 79.

Bien luego de eso empecé ya a llamar gente para que hagan o sea un poblado ¿no? Pero como no había por dónde entrar, la gente decía pues, qué vamos a hacer a esa montaña, no podemos. En ese tiempo Estrella del Oriente ya era un barrio, ya era un barrio pero ellos no tenían salida sino que salían por los tanques de Texaco, en ese tiempo la compañía Texaco. Entonces había un señor que tenía los solares en toda la entrada donde ahora es la calle, llamado Pilfu, ¿qué hice yo? conversé con la Sra. Norma Vera, el señor Newton González y el señor Jorge Viva. Dialogamos y dijimos pues vamos a ir donde el señor Vizqueta en ese

tiempo encargado de la presidencia de Putumayo, para que nos dé abriendo una calle y así fue. El señor pues nos dijo: si ustedes tienen ya deslindado por donde va a entrar la calle, yo llevo la maquinaria y les hago la calle. Tal fue así que metimos la maquinaria una noche, porque por el día no había como porque el señor estaba cuidando su propiedad. Hicimos el camino, un caminito de unos cuatro metros de ancho. Al otro día el señor nos cerró el paso, bueno tuvimos serias discusiones.

En ese entonces surge la polémica también con el señores de Estrella del Oriente, que nos manifestaban que esos terrenos donde estábamos posesionados eran propiedad del barrio de ellos, porque ellos tenían plano y estaban en su propio derecho. Pero nosotros les supimos manifestar a los señores que prácticamente nosotros estábamos unidos entre ocho personas de la clase negra y no queríamos inmiscuirnos con ninguno de ellos; fue nuestra respuesta. Al ver esto los señores tomaron una revancha y quisieron sacarnos por la fuerza. Intervino la policía ya, pues fue guerra sin control porque ellos más de setenta posesionarios en ese entonces en ese barrio Estrella del Oriente, nosotros ocho familias. Pero salimos beneficiados nosotros porque ganamos el pleito y nos quedamos independientes. En ese entonces todavía no habíamos pensado en ponerle nombre al barrio ni nada porque ya no nos podían, no nos podían reconocer como barrio el caserío. Entonces se nos vino la idea de formar una pre-directiva a la cual le denominamos Presidente a la Sra. Norma Vera, quien habla Vicepresidente, señor Newton González secretario y señor que se me escapa el nombre era primer vocal. Se componía de cuatro dirigentes, porque no había personal pues, para completar la directiva.

En una sesión que tuvimos un buen día se vino una idea que fue del señor Newton González secretario, me acuerdo muy bien, la cual era de ampliar la población para poder formar un barrio. Entonces bien venida sea la idea, entonces nosotros la cogimos y la aplaudimos porque era beneficiosa para todos. Entonces allí surge también la moción por parte mía porque batallábamos para ponerle nombre a ese sector que prácticamente se desconocía qué nombre le podíamos poner, o qué apo-

do le podíamos averiguar. Entonces se me vino la idea de ponerla Esmeraldas Libre, como en ese entonces éramos puros esmeraldeños los que vivíamos ahí en ese sector y bien se aplaudió también la idea y se queda con el nombre de Esmeraldas Libre. Para esto me habían comisionado a mí para que me encargue de buscar socios como ya se había hecho, se había resuelto la ampliación del sector, entonces me encaminé y en el plazo de 15 días reuní 70 socios. Ahí estuvo lo bueno cuando ya se reunieron los 70 socios, bueno ahora sí planifiquemos cuál es el sitio donde nos vamos a posesionar. Entonces surge la idea de alguien por hay dice vean compañeros, dice, aquí hay unos terrenos que desconozco cuál será el dueño, pero prácticamente hay unos terrenos que están como para lo que queremos hacer. Bien, entramos a conocer.

Como yo trabajaba en madera mi tiempo era un poco limitado y conocimos el terreno y me despreocupé. Los compañeros que ya habían conquistado un cierto día caminaba por el pueblo y me llaman la atención y me dicen qué fue pues, mentiroso, mentiroso, por qué me llaman mentiroso, ¿los he mentido yo, no? Lo que nos propuso. Ah ya dice espérese hasta el día de mañana, que el día de mañana le llamaré, y así fue. Llega un cierto día en el mes de octubre, el día 20 de octubre, les digo compañeros vamos a posesionarnos y fue así, a las 7 de la mañana estuvimos posesionados las 70 personas en el lugar, pero al llegar las 10 de la mañana se habían anexado unas 30 personas más a nuestra congregación, pero como las bolas inmediatamente ruedan, no sé quién avisó al señor dueño de las tierras, que éste vivía en Santo Domingo. Había un señor recomendado y se enteró de que estábamos posesionados, entonces quizo sorprendernos pero nosotros pues, ya no nos sorprendía absolutamente nada porque el capricho nuestro era de formar un pueblo. Pasaron las horas y al decir las dos de la tarde estuvo el dueño visitando. No sé en qué se vino, si vendría en camino, se vino en avión pero a las dos de la tarde llega el dueño de los terrenos. Este, para esto pues que le cuento ya llega, no a dialogar sino que llega con la policía a querernos sacar, pero ya la gente estaba pues con sus carpas puestas. Habíamos botado una cafetera, una linda cafetera que era en este lugar, le habíamos arrasado, pero mi propuesta fue de que prácticamente no tumben las

matas de café, pero usted sabe que la gente no entiende esas cosas. La gente querían me contestaron nosotros queremos para vivienda no para cafetera. Entonces pues haga lo que usted menos, mejor les convenga.

Y fue así, entonces le hemos dicho señor nosotros no tenemos dirigentes. En verdad los dirigentes que habían eran del pequeño sector que estaba allá. Aquí no habíamos formado todavía una directiva, pero me habían puesto a mi al frente para que yo haga las veces pues como dirigente, porque la presidenta era mujer y decía pues yo no tengo valentía para enfrentarme a ellos. Bien, entonces eso le hemos manifestado al dueño, señor nosotros no tenemos dirigentes, cosa que por lo tanto no tenemos ningún derecho a seguirlo a usted porque no sabemos quién es. Si usted viene y se identifica como dueño de las tierras podemos dialogar, pero no en estas condiciones con la fuerza pública. Salió el señor por las mismas se regresó, después de una media hora viene con 30 policías y un documento que nos mostraba que tengo la orden de desalojo, pero vuelta nosotros decíamos a qué horas le dieron la orden de desalojo si tiene que viajar a Quito. Bien, entonces en esto llama nuevamente la policía, ya dice por las buenas, bueno señores queremos que nos acompañen la Directiva. No tenemos dirigentes, por segunda vez, no tenemos dirigentes, si es que ve conveniente llevarnos a todos, todos nos iremos.

Para esto ya habíamos dialogado con todas las personas que estaban, ya habíamos formado en grupo, entonces nuestra idea era si viene nuevamente la policía, un grupo de 30 a 40 personas caminamos, y fue así emprendimos la marcha hasta la delegación de policías pero el capitán que estaba al mando cuando vio que era una multitud de personas, hombres y mujeres, nos dijo: hasta ahí no más lleguen, hasta ahí no más lleguen. Qué es lo que desean ustedes. Mi capitán nos ha mandado a llamar y aquí estamos. No, dice he mandado a llamar a los dirigentes no a esta congregación. Pues mi capitán, no tenemos dirigentes somos una sola masa y aquí estamos para que nos meta presos si es que tiene orden de encarcelarnos, o si tiene orden de desalojarnos, desalojémos, pero aquí estamos todos los que estamos posesionados en el terreno.

Para esto usted sabe que el pueblo siempre es curioso, y si nosotros íbamos 40 personas de aquí de este terreno, nos hicimos 100 al llegar hasta la prevención, entonces dijo: retírese por favor y el dueño de los terrenos que vea cómo arregla con ustedes, no tengo ninguna orden de apresar a nadie ni desalojar. Qué más queríamos nosotros, emprendimos nuevamente la marcha a los terrenos.

Bien, en esto ya pensamos como mente fría en que teníamos que reunirnos y formar una directiva para poder encaminarlos, pues ya legalmente, fue así como el siguiente día tomamos las riendas, nos reunimos, para esto en la casa de la Sra. Norma Vera porque hasta ese entonces pues no teníamos sitio donde reunirnos y allí formamos la directiva, pues la máxima dirigencia había recaído en mi persona, que yo ni corto ni perezoso la acepté porque mi decisión era tan tajante que prácticamente el dialogo que ha mantenido era de no mover un dedo de aquí de los terrenos y esa fue nuestra posición. Nos reunimos, hicimos la directiva y ahora sí nos encaminamos a formar una pre-cooperativa, desde ese entonces ya se denominó pre-cooperativa.

Y la lucha siguió, al día siguiente el señor viene ya queriendo hacer las paces, porque vio que el camino que seguía pues no era conveniente para él. Nos llama hasta la Jefatura política, donde establecimos un acta transaccional, la misma que decía de que en 30 días contando desde la fecha 20 de octubre del 82, nos daba treinta días de plazo para que nosotros contestáramos si hacíamos negocio o no hacíamos negocio. Para esto el señor ya había pensado en cuánto nos iba a vender esa propiedad y nos sale con un disparate que, prácticamente pues nosotros, para nosotros no era conveniente, nos pide dos millones de sucres, en la cual para nosotros era difícil reunirlos, pero están bien, firmamos el acta transaccional, pero como usted sabe que siempre también al que obra por el camino legal, el que va con la gracia de Dios al frente siempre El mismo lo guía.

Más o menos al pasar, pasaron unos quince días. Vienen y nos dicen que el señor estaba queriendo seguir juicio contra nosotros, o sea violando prácticamente la regla que ya estaba puesta y siguiendo su ca-

mino para cuando nosotros le dijéramos al señor aquí tenemos el dinero, cerrarnos las puertas. Visto esto pues, también nosotros seguimos el camino que creímos conveniente. Se trasladó una comisión hasta la ciudad de Quito, donde hablamos con un abogado, el Dr. Jaime Hurtado González, en ese tiempo legislador nacional, y él nos ofreció todo el apoyo y la ayuda necesaria para que nosotros permanezcamos al frente de los terrenos y podamos salir adelante. Y fue así cumplimos nuestro convenio y nuevamente nos posesionamos en los terrenos, justo ese mismo día llega el señor, ya con una orden directamente del Ministerio de Gobierno para desalojarnos, no para hacer el negocio tal como habíamos quedado. Entonces nosotros también ya nos habíamos asegurado, teníamos la presencia del Dr. Jaime Hurtado ya aquí en Lago Agrio, porque sabíamos lo que él estaba tramando. Entonces ya allí fue la lucha incontenible ya, nos negamos a hacer el negocio por la patraña que el señor prácticamente nos había hecho, y continuamos ahora sí con manos duras a la posesión y allí ya el terreno no nos quedó bueno, tuvimos que encaminarnos a otros terrenos, entonces allí como ya habían unas 250 personas tuvimos que ampliarnos hasta la altura del Colegio Pacífico Cembranos, donde hasta allí tenemos nuestra planificación.

Entonces yo quisiera que aquí sí los compañeros me acompañen, me pidan algunas explicaciones para yo poder ampliarme un poco más con conocimiento de causa.

P: Primero usted decía que compró su casa en 4.000 sucres ¿verdad?

R: *Así fue, así fue.*

P: Entonces ¿no fue aquí, en esta parte?

R: *No en esto, fue en otro lado.*

P: Luego se posesionaron de un terreno y después de otro. Entonces esto es como la tercera...

R: *O sea así se lo denomina, porque ahora lo hemos denominado sector uno, sector dos y el sector tres.*

P: Pero es el mismo...

R: *Uno solo.*

P: En ese tiempo yo conocí, creo que le estoy hablando del 82, un puentecito de madera que había sobre el estero...

R: *Sí, ese puentecito de madera en el estero, sí... para eso pues.*

P: ¿Cómo trabajaron el puente?

R: *Ese puente nosotros, allí ya habíamos dialogado con los señores de Estrella del Oriente porque ellos no tenían entrada. Entonces habían venido los señores, habían llegado hasta donde nosotros y nos habían manifestado que ellos también querían la salida. Entonces en lo que nos quedó, fue el último recurso que nos quedó unirnos y planificar. Allí planificamos hacer un puente, entonces nos cortamos unos troncos de madera por ay, hicimos un puentecito donde primeramente pasaban sólo camionetas nada más. De allí ya fuimos, con el pasar del tiempo se fue ampliando, se hizo la carretera, ya nos lastraron. Entonces para esto siguiendo con la misma charla como se amplió ya el problema, ya se hizo un problema, el señor nos enjuició por sea, un juicio civil, nos plantó un juicio civil. Se adherió también una señora Rosa Delgado de Vega, también nos plantó otro juicio, pero nosotros hubiésemos querido que los juicios nos hubiesen plantado pues a la pre-cooperativa, pero no, los señores encabezan los juicios contra mi persona, aduciendo de que el Sr. Daniel Alarcón está formando una organización fantasma, pero sin documentos legales, lo cual para esto ya no era fantasma porque ya estábamos con documentos legales.*

Para no alargarle ese caso, el juicio se amplió y se hizo un poco largo, en la cual, en una asamblea general pido yo a la asamblea el respaldo para mi persona para poder continuar en la defensa de los juicios, y la asamblea me respaldó. Entonces continuamos con los problemas, los juicios hasta que este señor pues, quiso jugar sucio a la organización, pero el creyó que tal vez yo me iba a vender por algo pues barato que él me

ofrecía. Y así fuera sido que me fuera ofrecido los millones que fuera, que me fuera ofrecido yo no podía traicionar, porque estaría traicionando a mi patria. Ya figúrese que traiciono a mi patria, se ve que yo fuera traicionado a mi gente, que prácticamente que con tanto sacrificio estaban posesionados aquí. Y allí me ofrece el señor la cantidad de 50.000 sucres, le hablo del 82 todavía, que fue en el mes de diciembre en ese entonces, 50.000 sucres y tres lotes de terreno que los escoja al que me guste, lo mismo la Sra. Rosa Delgado me ofrece un lote de terreno y 20.000 sucres. Ya era una cantidad de 70.000 sucres que yo podía hacerme una casa en ese tiempo con 70.000 sucres, y cuatro terrenos que eran escogidos a mi criterio, le digo señor Carlos Vega Escobar, señora Rosa Delgado. Algo que se me iba escapando, también el señor Gobernador en ese entonces, el señor Ing. Villacís, que era gobernador del Tena, tenía mando pues en toda esta localidad porque también pertenecía a este sector del Tena, y el señor Gobernador como éramos amigos, que él tenía un carrito donde me transportaba la madera, quiso cogerme por las buenas a ver si me podía convencer, pero no fue muy fácil, no me dejé convencer fácilmente y empecé a caminar...

Para esto el señor Dr. Jaime Hurtado ya tenía cerrada todas las oficinas legales, había puesto siete abogados para la defensa de las 250 personas en ese entonces que estábamos posesionados. Y fue así como en el mes de febrero del año 83 se dio fin prácticamente al caso, saliendo favorable de nuestra cuenta y habiendo establecido ya el negocio con el señor Carlos Escobar en 750.000 sucres por 10, 8 hectáreas de terreno. El señor Plácido Cuenca pues, fue un hombre muy gentil porque no quiso meterse en problemas y nos vendió también su propiedad en 225.000 sucres. Entonces con eso ya nosotros nos quedamos un poco más tranquilos y seguimos adelante.

P: ¿Cómo hicieron para el pago de esos terrenos?

R: Pues bien, buena pregunta. Para el pago de esta cantidad de dinero nosotros habíamos planificado en una asamblea y hicimos un cálculo más o menos de cuántos solares salían y cuánto nos costaba la propiedad, y cuánto dinero tenían que aportar cada socio. En ese entonces se había

hecho un cálculo más o menos aproximadamente de 7.000 sucres por lote para cada socio, pero no imaginándonos que se iban a demandar más gastos, iban a haber gastos de otra índole y ese presupuesto nos quedó corto. Entonces se amplió el presupuesto y llega a costar estos terrenos para los socios fundadores la cantidad de 12.000 sucres en este sector, y en el otro sector la cantidad de 10.000 sucres. Entonces allí se pudo reunir esa cantidad para poder quedar bien con los negocios ya establecidos.

P: O sea que llegó bastante gente en ese primer momento.

R: *Así es, entonces con el tiempo, iba transcurriendo el tiempo, iban aumentando la cantidad de socios. Ya los terrenos llegaron casi a coparse en su totalidad y nosotros empezamos ya a reservarnos también, porque había que tener una reserva porque el barrio quería progresar y quería tener un futuro, quería tener un futuro, pero como nadie pues de, éramos expertos en la materia no planificamos en ese entonces de que las calles nos podían costar dinero, de que la luz nos podía costar dinero y por eso es que nuestro barrio se queda corto en el presupuesto. Las calles, las pocas calles que se han abierto siempre ha sido con la ayuda, siempre fue con la ayuda del Consejo Provincial, en ese entonces el Consejo Provincial de Tena. Venían las campañas políticas y nosotros aprovechábamos para abrir aunque sea una calle, porque decir que nos van a dar la maquinaria para que permanezca en el barrio un tiempo no se podía, nosotros nos llegamos acoplando a como ellos también nos ponían las condiciones.*

Bien, para esto en el año 86 se termina mi período, bueno le digo se termina mi período, porque no sé si tal vez era por agradecimiento o por qué sería de que cuando presenté...

Quiero terminar con una anécdota un poquito más, claro que les voy a quitar unos dos minutos pero creo que también es parte de la conclusión de esta historia. Sucede que el barrio siempre venía en el propósito de continuar haciendo sus casas pero ya decían que queremos qué, trabajar con el Banco de la Vivienda y fue así como una vez nos visita un señor del Banco de la Vivienda y dice vamos a poner un Banco de la

Vivienda y queremos que ustedes también se asocien a nosotros y fue así, pero para esto surge la inquietud de que nosotros no teníamos la escritura, entonces esto le digo, fue en el año 90, el año 90 yo en ese entonces no tenía nada que hacer en la Directiva y de aquí de la sala comisionan a mi persona, la Sra. Vera y Arq. Marco Haro del Municipio para que seamos las personas que lo encaminemos al trámite de escrituras. Como este problema con el señor se había finiquitado de esa manera, el señor ya se fue, esos terrenos tenían escrituras y nos deja en el aire sin poder sacar un documento porque eran terrenos escriturados. Para esto hubo que hacer una serie de trámites para hacer la nulidad de las escrituras que habían los títulos de propiedad, en la ciudad del Tena en ese entonces, y fue así como encaminé a seguir esa lucha, que fue otra lucha también tremenda porque hubo que encontrarse con muchos obstáculos, donde prácticamente una barrera que nos ponían que no nos querían dejar pasar, y fue así como se finiquitó el asunto.

Después de unos meses que ya estaban la legalizados los trámites, vuelta reaparece una nueva ley en la que se nos prohíbe continuar con los trámites de escrituras, el señor Notario Público no quería continuar con las escrituras porque decía que era ilegal. El señor Registrador de la Propiedad también decía de la misma manera. Entonces nuevamente a continuar con los trámites porque estaba encargado prácticamente del asunto, y fue así pues como se finiquitaron, se pagó al IERAC una cantidad de 242.000 sucres valor, ese valor del derecho de tierras para poder continuar nosotros con nuestros trámites de escrituras, y de allí de lo que se pagó a transcurrido ya tres meses y recién nos dan una esperanza que se van a continuar con las inscripciones de las escrituras el 15 de el mes de febrero del año 92, entonces yo creo que hasta allí la lucha está un poco ya dominada, está vencida y hemos concluido, hemos cruzado una barrera más de los obstáculos que han venido a nuestro barrio.

Entonces es algo de lo que yo les puedo narrar acerca de esta historia que en verdad tiene sus momentos difíciles, pero también los va a tener agradables en algún momento, porque nosotros no perdemos la esperanza, creo que es lo último que deberíamos perder. Estamos e' si-

guiendo adelante con la voluntad de Dios y creo que debemos de mantenernos unidos a como estamos aquí en esta sala para poder tener un futuro mejor en los días venideros. Gracias a todos ustedes”²⁸

La lucha del barrio Esmeraldas Libre por adquirir la tierra, se va a repetir con todos los grupos negros (afro ecuatorianos) ya sea en la ciudad o con los grupos rurales. Esta historia nos muestra el nivel organizativo que el grupo puede desarrollar.

En este caso concreto, primero se trata de un movimiento de mazas, inorgánico, sin directiva, donde todos se movilizan, y mediante esta movilización presionan a la policía de Lago Agrio y al dueño del terreno, pero cuando éste cambia de actitud y rompe las “reglas” del acuerdo y los quiere desalojar, ellos también se movilizan; nombran su directiva y acuden a uno de los primeros órganos de poder del Estado: El Congreso Nacional, donde el Dr. Jaime Hurtado González juega un papel importante apoyándoles en la defensa de esa tierra.

Es probable que la actuación del Dr. Hurtado haya supuesto también una alianza política con el grupo que, ya sea por convicción ideológica o por afinidad racial con Jaime Hurtado, en esa época respaldaron al MPD (Movimiento Popular Democrático).

Queda clara también la capacidad para sortear, primero, los intentos por corromper al dirigente y luego para negociar y reunir el dinero para pagar el terreno, y finalmente, para superar las dificultades y trampas impuestas por los organismos encargados de legalizar la tierra.

En síntesis podemos decir que, a la luz de la historia del barrio, es posible advertir la capacidad de la población para organizarse y luchar. En esta lucha quedan al descubierto las alianzas realizadas entre afro ecuatorianos y mestizos en aras de un mismo objetivo, la tierra; pero también quedan claros los momentos de conflicto entre ambos grupos, así como el deseo de agruparse entre afros en un sitio determinado. Esto puede ser un elemento importante el momento de comprender la identidad de los afro ecuatorianos en Sucumbíos, tal como lo analizaremos en el capítulo de este estudio correspondiente a la identidad.

Actualmente el barrio cuenta con unas 40 familias negras (afro ecuatorianas). Se mantiene una directiva que lucha por lograr adelantos para el barrio, etc. Como parte de esta organización existe un grupo de baile de marimba que realiza sus presentaciones en las fiestas. Este barrio tampoco es exclusivo de la población afro, pero existe un alto porcentaje de ella.

4.2.3. Barrio Virgen del Cisne

Este barrio se encuentra situado al norte de la ciudad, en el sector periférico. Fue creado en el año de 1987 y al igual que el barrio “Esmeraldas Libre”, también es producto de una invasión.

Aquí viven aproximadamente 33²⁹ familias perenecientes a la población negra, que constituyen el 40% del barrio, muchas de las cuales son procedentes de Colombia, del Departamento de Nariño, Municipio de Barbacoas.

“La población negra empezó a entrar al barrio” porque el centro donde vivían como arrendatarios, cada vez era más caro y difícil de pagar.

Sin embargo, la población no se asentó en un solo momento, sino poco a poco en un proceso. El primer negro (afro ecuatoriano) que se estableció aquí fue Don Fausto Mina, que ha sido presidente del barrio y vicepresidente del club deportivo (fútbol).

Verá aquí en el barrio “Nuestra Señora del Cisne” prácticamente tengo como unos 7 años, entonces, claro desde luego cuando yo vine, pues esto era tal vez así como está ahora, era un poquito, una montaña digamos así; solamente con lo que se contaba era con tres casitas. De ahí yo ya vine y hablé con el señor que era presidente de ese entonces, era el Sr. José Intriago, él fuimos grandes amigos, entonces nos pusimos a dialogar y que con el fin que cambiara el barrio ¿no? Pero ya después, justamente poco a poco ya fue creciendo, en ese entonces ya fue todo distinto y mejoró la cosa porque en primer lugar tuvimos el caso de la energía eléctrica que no teníamos, y gracias a Don Jorge Añazco cuando era pre-

*fecto pues nos ayudó y él andaba en campaña justamente, lo que prometió, cumplió.*³⁰

Es en este proceso de crecimiento del barrio que la población negra (afro ecuatoriana) ha conformado paulatinamente los centros poblados.

*Verá, el caso es como ahí en el barrio donde yo vivía que fue ahí en la Manabí y 9 de Octubre (centro de la ciudad), ahí vivían algunos de mis compañeros justamente de raza morena, entonces al saber que yo me venía, ellos también buscaron ese mismo rumbo de venir a vivir acá y esa gente pues tenía familias afuera y cada vez pues que los llegaban a visitar, era el caso de que llegaban a este barrio y como les gustó también entonces vino que se radicó la familia de gente negra.*³¹

Este es otro hecho que nos permitirá más adelante comprender la identidad y la cultura del pueblo negro (afro ecuatoriano); el vivir juntos, el agruparse en torno a la familia ésta sea consanguínea o política.

En este barrio, pese al liderazgo que los negros (afro ecuatorianos) tienen ya sea como dirigentes o como deportistas (el equipo “Estrellas del Gol” que está conformado en un 98% por negros, fue campeón provincial en la categoría barrial y finalista a nivel nacional) o incluso en el aspecto religioso (la animadora de la CEB³² es negra) y pese a haber convivido durante 7 años en el mismo espacio geográfico, y aunque en determinados momentos han luchado juntos por la legalización de la tierra y por adelantos para el barrio, se dan problemas de relaciones entre negros y mestizos.

*...Pero verá aquí, aquí viene el ..el clase de, cómo le digo, de un pequeño racismo ¿no? en cuanto a los que son blancos y nosotros la clase negra, de que hay un, quieren haber un distingo de raza qué sé yo, pero hasta la actualidad pues no se ve una mejora directamente por ese caso, porque no nos ayudamos, digamos así para que el barrio salga, progrese, esa es la razón que, siempre quizá no haya el mayor progreso, para que el barrio salga adelante, pero llegando el caso de que todos fuéramos unidos sería una mayor forma en que, el ...el barrio progrese y que como dice el dicho que unidos somos más.*³³

Estos problemas de convivencia se manifiestan en los incumplimientos de compromisos adquiridos respecto a asuntos del barrio, en el deseo de formar otro equipo de fútbol, en el desconocimiento implícito que se hizo a la reina del barrio por ser negra, etc.

A la pregunta de si es posible la unidad entre mestizos y negros en aras del adelanto del barrio, negros y mestizos respondieron que sí, pero

...claro compañero, sí pero su forma de ser nunca le olvida a las personas que tienen su distingo de raza ¿no? En este caso de los blancos, ellos en un acuerdo que siempre se tiene, digamos así en el momento de la hora, de frente dicen sí, después extorsionan, por detrás ya dicen que no, que las cosas no son así, que mejor buscan su destino, que prácticamente ellos quieren salir, o sea, sobresalir quizá por su propia raza.³⁴

Esta situación de división racial ha determinado que los negros (afro ecuatorianos) busquen formas de salir adelante, ya sea estableciendo alianzas puntuales con algún partido político o participando en la organización afro, que es la “Asociación Afro Ecuatoriana Conciencia de Sucumbíos” (AECS).

El siguiente testimonio aclara este tipo de alianzas:

Claro compañero, efectivamente desde ese entonces estoy muy agradecido del señor Luis Gutiérrez,³⁵ que fue una persona que era presidente del consejo y que yo justamente ventilé el caso que en este barrio no había, una identificación digamos así, de calle, y yo le hablé sobre este punto y él me dijo que cumpliría con ese caso. En ese mismo momento con la ayuda de todos los compañeros, porque en ese entonces no puedo negarlo de que todos sí colaboraban conmigo, hice un plan de trabajo y salimos en comisión y conseguimos 600 metros de carretera, lo cual pues que desde ahí ya empezamos a distinguirnos por... por la forma de que ya el barrio estaba formándose calles, las calles. Ya después hubo la lastrada y que ahora lo que faltaría sería un poco de presión para que sigan en adelante las calles, ya que en ese particular sí estamos bastante atrasados ya que no hay, no hay paso al legal.³⁶

De todas maneras, los negros y los mestizos en muchas ocasiones se unen para luchar juntos en la solución de los problemas del barrio como la luz, el lastrado de las calles y sobre todo la legalización de la tenencia de la tierra porque, como ya se dijo, son tierras invadidas.

Esto demuestra que pese a existir problemas de relaciones entre los dos grupos humanos existen también necesidades básicas y situaciones concretas que les unen (esto se ampliará cuando se traten las relaciones inter-étnicas).

En general, los barrios en que viven los negros (afro ecuatorianos) son los más atrasados. Carecen de los servicios básicos indispensables y prácticamente, a parte de la luz eléctrica no existen otros servicios.

Clemente Paz, Concejal de Lago Agrio respecto al atraso de los barrios manifestó:

Sí verá, yo considero que el Municipio en sí, actualmente, se ha estado preocupando parcialmente de lo que son los barrios pobres, marginales, parcialmente, no le digo totalmente. Porque con el respeto que se merecen el cuerpo colegiado, son pocos los concejales que se preocupan, a excepción del Sr. Alcalde que siempre se ha preocupado, son pocos los que se preocupan por darle un mejor bienestar a estos barrios.

En cuanto a la gente, donde vive la gente negra, eso sí quiero yo ser consciente de que el barrio Esmeraldas Libre, el barrio Estrella del Oriente son barrios donde viven más gente, esos son los barrios más atrasados que hay. Y eso se ha debido a dos cosas. Primero, el primer sentido es de que falta de organización, la propia población se ha despreocupado de exigir a las autoridades de que se les dé los servicios básicos. Y en segundo lugar, de acá se ha escuchado también siempre de que son barrios de puro negro, puro negro, y poca importancia le dan. Y el momento de que a lo mejor viene un grupo, y lo dirige un negro, a veces como que no le dan nada de importancia, ¿no? Yo eso me he dado cuenta cuando han venido las comisiones. Viene un negro y a veces bueno, no puede expresarse un poco bien ante el cabildo, y a veces no se le

da mucha importancia, porque a veces el administrador necesita que le elogien, son no sé como le puedo decir, ¿no? Son vanidosos, exactamente.³⁷

Ahora veamos una realidad un poco diferente, me refiero a los grupos rurales de afro ecuatorianos asentados en Sucumbíos.

4.3. Grupos rurales Afro Ecuatorianos

4.3.1. Grupo Virgen del Carmen

Este grupo cuenta con una historia muy rica y conflictiva a la vez. Como ya se dijo, está ubicado en la Parroquia Pacayacu del cantón Lago Agrio a 42 Km. de la capital provincial y a 3 Km. del centro poblado de Pacayacu.

El grupo tiene una característica especial y es que todas las mujeres de las 7 familias existentes son parientes entre sí; cinco son hermanas, una es prima y la otra es la madre. Así se dio origen a un grupo con un tipo de matrimonio exógeno de residencia matrilocal. Esta forma de residencia ha sido rota por algunas de las mujeres, durante un corto tiempo, al cabo del cual han vuelto al lado de los otros. En total son 53 personas permanentes y el número aumenta cuando llegan familiares a visitarles, o cuando van los hijos varones con sus mujeres.

Por la riqueza que representa, escuchemos la narración de la historia de este grupo por uno de sus miembros:

Nosotros al Oriente llegamos en el año 1979. Vino mi papá en busca de empalizado porque por la zona de Esmeraldas en el cantón San Lorenzo, Parroquia Urbina, no se encontraba trabajo simplemente el ocupo que tenían ahí era de sacar durmientes pero ya se agotaron los palos y sucedió que aquí en el oriente había buen trabajo y se vino a buscar trabajo. Trabajó en pocos días, se hizo un buen dinero, fue y nos fue a ver a todas las hijas que vivíamos por allá, que teníamos compromiso,

que nos vengamos a trabajar con él. Nos vinimos y comenzó bastante el empalizado y ahora al tiempo ya se agotaron los empalizados, nos quedamos sin trabajo, inclusive que ya se acabaron los empalizados comenzaron las compañías y las compañías salieron muy racistas que no nos querían dar trabajo a los negros.

P: Doña, cuando llegaron aquí ustedes ¿se asentaron primeramente en la zona de Lago Agrio o en la zona del Coca?

R: *Nosotros nos asentamos en la zona de Lago Agrio, vía Tarapoa en un punto llamado Pacayacu, en una vía, un vial que se llama Secoya. Ahí estuvimos viviendo aproximado a seis años más o menos, de ahí hubo un proyecto que salió un trabajo a Cuenca, de ahí todos mis papás, mis cuñados, todos se fueron a trabajar a Cuenca, mi persona no se fue. Ellos se fueron a Cuenca, en Cuenca estuvieron trabajando un buen chance, de ahí ya no hubo más trabajo. Cuando ya se terminaron los trabajos, se regresaron con rumbo a llegar a Urbina pero la plata que llevaban era muy poca. Alcanzaron a llegar hasta Esmeraldas, llegaron a Esmeraldas y ahí se bararon. Yo fui en busca de mis hijos que se habían llevado, se habían llevado mis tres niños y llegué y los encontré en una situación bien pobre, pobre, que no conseguían pero ni para la comida. Yo me regresé de Esmeraldas y llegué al Oriente, como tenía un compañero que es mi marido ahora, el Sambo, vine y le dije que me diera un dinero que era en ese tiempo 30.000 sucres valía. Me dió los 30.000 sucres, que eso fue en el 87, me fui y traje los, les traje a todos otra vez, les di el pasaje a todos ellos, nos regresamos, pero en ese tiempo del 87 parece que había un problema de un derrumbo grande que había, el terremoto del 5 de marzo, no pudimos cruzar por aquí por el Lago Agrio, cruzamos por Misahuallí saltando al Coca. Llegando al Coca, había bastante trabajo de resaltamiento de lanchas, tantas cuestiones, pero como en el Coca estaba trabajando el Sambo que es mi marido y yo vivía ahí con él, ellos también se arrimaron ahí, se quedaron ahí, de ahí nos quedamos y ellos pasando mal tiempo consiguieron trabajo de empalizado, ya de ahí mi papá, después de eso se salió al pueblo, siempre se pegaba los tragos, tuvo un accidente de una puñalada y de ahí se hizo amigo con los padres,*

los curas, las monjas del pueblo del cantón del Coca y le ayudaron mucho a mi papá. De ahí sí llegaron todos los hijos que eran Lindi, Agosto, los yernos, las hijas y vivíamos junto con él en el Coca. Ahí en el Coca tuvimos más o menos como unos cinco años más o menos, de ahí también nos fue algo mal. Ya a lo último que ya se acabaron los trabajos en el Coca, echábamos mal y esta vez recogimos acá a la vía Tarapoa donde vivíamos más antes.

De ahí llegamos a la vía Tarapoa y precisamente no había pero ninguna clase de trabajo para los negros, simplemente había trabajo de compañía y no les querían dar trabajo a los negros. Vivíamos aislados en una parte de la vía en unos 30 metros que le pertenecen a la vía, ahí hicimos ranchuelos y ahí estábamos y un día aproximadamente pasa Gonzalo el Monseñor que nos ha visto ahí y le ha dado mucha pena ver la cantidad de niños que teníamos, aproximadamente 40 y pico de niños entre las 6 familia. Entonces de allí ellos trataron a una compañera que era misionera llamada Martha Cuadrado y ella se hizo amiga con nosotros y por medio de ella nos dijo que nos íbamos a hacer amigos de un señor llamado Pablo Minda, que es nuestro líder, que nos ha guiado hasta ahorita. Y esa situación que vivíamos al lado de la vía botados, casi casi vivíamos metidos en la vía, con él conseguimos amistad, conseguimos confianza y él nos ayudo a dirigir el grupo porque éramos vivíamos falta de experiencia, falta de personalidad, a la final, que ahí habían algunos que entendían, otros que no entendíamos, unos estaban metidos en la droga, otros metidos en el aguardiente y por el estilo, que pasábamos totalmente mal, y de ahí nos propuso Pablo Minda que querían conseguirnos unas tierras para que vivamos, porque ahí donde vivíamos estábamos mal viviendo, casualmente que seguíamos con él la cantidad cerca de dos años, luchando siempre con él. El nos visitaba más del tiempo, siempre nos ayudaban con algo económico y ahora últimamente nos consiguieron la tierra, nos compraron la tierra y en la tierra estamos viviendo más o menos un año siete meses, y en esas tierras que ellos nos compraron ya tenemos trabajo, estamos cosechando plátano, maíz, café, yuca y más o menos nuestra situación que teníamos ha cambiado. La idea de nuestros hijos que estaban casi al borde de la muerte

*ya no están en ese riesgo, ya viven más tranquilos, viven felices ellos por ahí por la finca se van a coger café, cortan su plátano, comen al gusto que ellos quieren, ya no comen a la medición como vivíamos más antes.*³⁸

La narración de la señora Oristela demuestra la situación de pobreza extrema en que este grupo humano está viviendo y todas las peripecias que el grupo ha tenido que vivir, una vez que se quedaron sin trabajo. Este es un trabajo que en primera instancia les atrae y les brinda posibilidades, pero que cuando se termina les deja en la miseria, viviendo prácticamente en la vía pública, sin opciones a futuro, enfrentados a una situación de violencia con los colonos del sector y, como ella dice, sin acceso al trabajo en las compañías. Más allá del problema del racismo que ella anota y que es real como veremos a continuación, se trata también de la falta de formación técnica de los negros (afro ecuatorianos) que, como se dijo, no les permite ingresar en el mundo del petróleo que exige un cierto conocimiento técnico.

Sin embargo, como ella dijo y se verá adelante, el inicio de un proceso organizativo y la adquisición de la tierra ha cambiado sus vidas y les ha permitido aspirar a un mejor futuro.

El encuentro con el Obispo ocurrió en el año de 1991 cuando la Pastoral Negra del Vicariato ya estaba en marcha (se explicará en el capítulo correspondiente). A partir de entonces se empezó un proceso con el grupo. Lo primero que se hizo fue conversar con los involucrados sobre las causas que originaban la situación y las posibles soluciones.

Fueron analizadasn dos situaciones:

- a) Las históricas, en las que se incluye la esclavitud y la manumisión de los esclavos.
- b) La participación de la población negra (afro ecuatoriana) en el conjunto de la sociedad ecuatoriana como grupo subordinado, que no ha tenido posibilidades de desarrollarse, lo que ha dado como conse-

cuencia la marginalidad y la pobreza extrema en que se desenvuelve la mayor parte de la población.

Todo esto generó en el grupo un nuevo nivel de conciencia sobre su realidad. En cuanto a las soluciones, se pensó que el acceso a la tierra podía ser una forma de resolver en parte los problemas que estaba atravesando el grupo. Fue un proceso de un año de reflexión con la comunidad. Este proceso fue acompañado por la Misión Carmelita, por medio del encargado de la Pastoral Negra.³⁹

Sin embargo, cuando se tomó la decisión de comprar la tierra, surgieron inconvenientes con la población mestiza del sector, que se oponía a tener como vecinos a los negros, a los que acusaban de todos los delitos y defectos imaginables.

Para conseguir el objetivo planteado, los moradores de Pacayacu se organizaron en comisiones que se delegaron donde el Obispo (Monseñor Gonzalo López Marañón), el IERAC, el FEPP, la Gobernación, etc. Todas estas comisiones estaban acompañadas de sendos oficios que incluían firmas de responsabilidad, como se se puede ver en la transcripción textual que hacemos de los mismos:

Pacayacu, a 21 de julio de 1992.

Señor Representante de la Misión Carmelita,
Nueva Loja.

De nuestras consideraciones:

Por cuanto hemos llegado a tener conocimiento de que la Misión Carmelita que Ud. está interesada en comprar unos terrenos en el sector de la Pre-Cooperativa Los Laureles, para entregar a un grupo de morenos que deambulan por estos sectores, sin tener domicilio fijo, únicamente cometiendo toda clase de delitos que van desde hurtos y robos hasta asesinatos y violaciones, lo cual ha hecho que se ganen el repudio de toda la gente de esta zona, nosotros sabemos que ustedes cumplen una labor cristiana y no nos oponemos a que regalen aunque sea todo lo que posee la Misión Carmelita, ni queremos hacernos pasar por santos y justos, para de esta manera segregarse a otras personas, pero lo que si no aceptamos y no lo haremos por ninguna manera es permitir que se les ubique junto a nuestra pre-cooperativa, ya que estamos dispuestos juntos todos los miembros a defendernos aún a costa de nuestras vidas, porque como tener que vivir amenazados de estos individuos y en cada momento estar sujetos que cometan cualquier delito en nuestra contra preferible es morir pero con honor. Ustedes como guías de la Iglesia lo que primero deberían hacer aunque está por demás indicarle, es hacerle recapacitar a esta gente, y a su vez entender que si se han ganado ese repudio es porque no trabajan y únicamente viven del robo y el hurto, y esto no porque sean enfermos o no haya fuentes de trabajo, sino porque desde pequeños son creados con esa mentalidad, y nunca tratan de dar un cambio a pesar las múltiples oportunidades que se les ha dado, pero siempre abuzan de la confianza y cometen sus fechorías, a más de que dichos terrenos que le pretenden dar no le va a durar sino escasos días ya que en seguida terminarían vendiendo, para gastarse el dinero y seguir con su vida de andantes e inestables.

Por todo lo antes expuesto pedimos que se abstengan de comprar dichos terrenos y si quieren ubíquenlos pero lejos en un lugar donde no hagan daño a nadie, por lo que suscribimos en espera de ser atendidos todos los moradores de la Pre-Cooperativa Los Laureles.

Atentamente,

Alfredo Delvicies
Enrique Carrillo
Milton Chamorro
Jaime Condo
Carmen A. Jima
Bartolo Alvarez

Luis A. Casseto
Gleicer Puente
Daniel Alvarez
Ernestina Solorzano
Horacio Alvarez
Polivio Alvarez

Rosa Jara
Juan Granda
Gustavo Condo
Hugo Leas Vera
Santos Alvarez
Esperanza Velez

Pacayacu, 15 de agosto de 1992

Monseñor

Gonzalo López Marañón

Obispo de San Miguel de Sucumbíos (ISAMIS)

Nueva Loja.-

De nuestras consideraciones:

A nombre de la Pre-cooperativa y Población de Pacayacu por medio del presente nos permitimos dirigirnos a usted, para presentarle un cordial y afectuoso saludo, a la vez desearle éxitos en su vida religiosa.

Estamos enterados, que por su intermedio está tratando de ubicar a muchas familias de raza negra en nuestra pre-cooperativa esta gente a demostrado por largo tiempo malos antecedentes de diferente índole en nuestro sector.

Por lo tanto nosotros no vamos a permitir ni estamos de acuerdo que se les de asentamiento cerca de nuestra pre-cooperativa, donde esta naciendo un pueblo que pretende tener tranquilidad y seguridad.

Nosotros conjuntamente con la población nos vamos a organizar para evitar a como de lugar la presencia de las familias antes mencionadas. Por tal razón le rogamos que de oído a nuestra petición y trate de ubicarlos en otro sector de lo contrario los acontecimientos serán de su responsabilidad.

Para una mayor coordinación le invitamos a tener un diálogo en nuestra población.

Y para mayor constancia adjuntamos firmas.

Seguros de contar que nuestra petición sea aceptada, nos suscribimos de usted muy atentamente.

Segundo Argüello

Flor Samaniego

Luis Carreño

Reinaldo Montenegro

Luis Granda

Amado Quiñónez

Rosa Cedeño

Gustavo Castillo

Fernando Arboleda

Zoila Narváez

Marcia Romero

Alfonso Ortíz

Carlos Castillo

Georgina Castillo

Homero Granda

Rocío Rodríguez

Gilbert Cifuentes

Algobina Torres

Pablo Cedeño

Manuel Torres

Rosa Rollez

Martha Ortíz

Alfonso Ordóñez

Gina Saltos

Dora Solano

Imelda Montenegro

Bolívar Campoverde

Sonia Ríos

Miguel Astudillo

Eleuterio Torres.

Guarumo 19 de julio de 1993

Señora
Vilma Sandoval
Gobernadora de la provincia de “Sucumbíos”

Presente

De nuestras consideraciones:

...pedimos comedidamente se proceda mediante la fuerza pública a sacarlos de este lugar y enviarlos a su lugar de origen para tranquilidad de todos los que formamos parte de esta Parroquia.

Esperando ser atendidos con este pedido que lo creemos por demás justo, nos suscribimos de usted.

Atentamente

DIOS, PATRIA Y LIERTAD

Manuel Arboleda	Augusto Pauta	Víctor Erazo
Oscar Bravo	Raúl Jiménez	José Sánchez
Ramiro Ordóñez	Manolo Vásquez	Mauro Zumárraga
Deifilia Torres	Cornelia Torres	Nélon Torres
José Cedeño	Martha Fuentes	Pablo Cedeño
Jhon Arboleda	Segundo Samaniego	Angel Bautista
Edgar Fuentes	José Muñoz	Rosa Mendoza
Bolívar Guillén	Hipólito Villa	Antonio Cano
Darwin Peralta	Carlos Sierra	Walter Torres
Jaime Pacheco	Nélon Puga	Jonny Acosta
Iván Mejía	Bolívar Cano	Margarita Daza
Yadira Hinojoza	César Simbaya	Ingrid Fuentes
Omar Hinojosa	Luis Erazo	Alicia Piloso
Fabián Caicedo	Marina Castillo	Gleicer Villacrés

Pese a las muestras de racismo recalcitrante que éstos oficios contienen, el proceso continuó, y en junio de 1992 se reúnen Javier Villaverde, Coordinador del FEPP Regional Lago Agrio, Monseñor Gonzalo López, y el representante de la Pastoral Negra (que más tarde pasaría a trabajar en el FEPP) y se acuerda que el FEPP otorgará un crédito de S/.7'500.000,00 del fondo de tierras que opera a la "AECS" para la compra de una finca para el grupo Virgen del Carmen. El Obispo actuó como garante y responsable del crédito.

Conjuntamente entre el grupo y el Obispo se fijaron los criterios que guiarían la compra de esta tierra.

Los criterios fijados fueron los siguientes:

- Debía ser una finca con tierra de primera calidad.
- La finca deberá permitir al grupo continuar con el desarrollo de sus hábitos culturales. Esto presupone la existencia de un río medianamente grande y un espacio para cazar.
- La modalidad de uso sería de tipo asociativo, donde se pudieran combinar las iniciativas individuales con las prácticas comunitarias del grupo.

Posteriormente se elaboró un proyecto donde se fijaron los siguientes objetivos:

Objetivo general

Buscar que el grupo afro–ecuatoriana se organice, acceda a la tierra y pueda mejorar sus condiciones de vida, sin abandonar sus pautas y referentes culturales.

Objetivos específicos

- a) Facilitar el acceso a la tierra, para que mediante su cultivo se mejore y se asegure la alimentación tanto de niños como de adultos.

- b) Estimular el desarrollo socio cultural del grupo con actividades propias de su acervo cultural, para que se integren de manera armónica, aunque diferenciada del resto de la sociedad.
- c) Apoyar iniciativas en el campo educativo con los niños.
- d) Propiciar el avance organizativo del grupo para que logre en forma progresiva autonomía frente a los agentes externos.
- e) Tratar que al final del proyecto, el grupo pueda acceder a un espacio más amplio de tierra y que lo maneje por sí solo.⁴⁰

Los resultados esperados que se anotaron fueron tres:

1. Durante el primer año de ejecución del proyecto se espera cultivar 12 hás. con productos de la zona (plátano, yuca, maíz, etc.).
2. Al final del proyecto el grupo debe haber mejorado sus condiciones de vida. Esto se medirá tomando en cuenta cuatro aspectos: vivienda, nutrición, organización y capacidad para autogestionarse.
3. Se espera realizar una experiencia de etno-educación con los niños.

La finca se compró el 12 de noviembre de 1992 al Sr. Daniel Pauta. Sin embargo, los problemas y el hostigamiento del pueblo de Pacayacu no cesaron; más bien recrudecieron. Se hizo necesario que el 18 de enero de 1993 asista a una reunión en Pacayacu el Director Ejecutivo del Departamento de Pastoral Afro Ecuatoriana de la Conferencia Episcopal del Ecuador, Padre Rafael Savoia, el Jefe Político de Lago Agrio, el Teniente Político de Pacayacu, los dirigentes de Pacayacu, la mayoría de la población negra, y el representante de la Pastoral Negra de la Misión Carmelita.

La discusión fue áspera y cargada de acusaciones contra los negros. Sin embargo, éstos aprovecharon la presencia de las autoridades civiles y religiosas para sostener que los causantes de los robos y la violencia de que se los acusa es causada por los mismos mestizos.

Son ustedes mismos los que compran lo robado, o cuando no hacen eso mandan a robar, en todo caso la violencia ha provenido de los mestizos; pues han sido cinco las personas negras que han sido asesinadas en Pacayacu en tres años, dos de ellos miembros del grupo Virgen del Carmen que habían venido luchando por adquirir la tierra.⁴¹

Todos estos crímenes han quedado en la más completa impunidad, las autoridades no se han interesado en investigar los móviles que han motivado los crímenes, ni quiénes son los criminales.

A partir de noviembre de 1993 las relaciones han mejorado notablemente. Han realizado actividades conjuntas, como la limpieza del cementerio y otras (el análisis de estos hechos se realizará en el capítulo correspondiente a relaciones inter-étnicas).

4.3.2. Asociación de Esmeraldeños San Antonio

Este grupo se encuentra ubicado junto al pueblo de Pacayacu. Antes se hallaba establecido en la “Y” de Harberth a 2 km. de Pacayacu.

Está formado por personas que llegaron al oriente en el año de 1980 y se dedicaron a empalizar. Formaron un grupo de empalizadores alrededor de Rusbel Banquero Cortez, más conocido como Don Cortez, que era el contratista, que representaba al grupo ante las compañías. Ellos han trabajado en casi todas las compañías, pero su mayor relación de trabajo se ha dado con el Cuerpo de Ingenieros del Ejército y FOPECA.

En el año 1992 empezaron a organizarse y pensaron en la adquisición de tierras para cambiar su forma de trabajo y de vida.

Tuvieron la primera reunión con este fin el día 21 de mayo de 1992 cuando se trazaron los objetivos siguientes:

La finalidad de organizar esta agrupación de negros residentes en el lugar, es con el fin de unirse y poder luchar en comunidad, juntos para así conseguir tierras y poder trabajar en ellas y así lograr mejores días

en el futuro para todas las familias mediante la ayuda de la Misión Carmelita.⁴²

El deseo de conseguir la tierra queda reflejada en estas palabras de la Sra. Yolanda Cuero:

... Todavía no teníamos la tierra y por ahí ya nos fuimos incentivando para conseguir la tierra porque andábamos como gitanos. El empalizador es, la vida del empalizador es similar a la del gitano, a donde tiene el trabajo, tiene que armar su carpa y irse a trabajar, ahí como, ahí vive, ahí hace todo. Bueno por eso fue el incentivamiento de conseguir la tierra.⁴³

Las tierras fueron adquiridas el 17 de enero de 1993. Las casi 200 hás. costaron S/.34'500.000,00. Al igual que con el grupo Virgen del Carmen, el préstamo fue realizado por el FEPP y de la misma manera que sucedió en el caso anterior, se trató de impedir la adquisición de la tierra, esta vez, quienes formaban parte de la Asociación de Esmeraldeños San Antonio. Para eso pusieron un impedimento de venta en el IERAC y en el Registro de la Propiedad. Como eso no surtió efecto y la compra se realizó, intentaron por medio del Municipio expropiar un pedazo con el pretexto que se trataba de la ampliación del pueblo. Como esto tampoco funcionó, intentaron convertir la finca en basurero; tanto las compañías como los moradores del pueblo aprovecharon la existencia de una carretera que cruza la finca hasta el río Aguarico, con lo cual a más de contaminar la finca se contaminó también el río.

De todas maneras el grupo se estableció en la tierra y hace respetar sus derechos sobre la propiedad. Ha logrado impedir el paso tanto para botar basura, así como para explotar la mina de ripio que existe en el río; sólo se permite la explotación cuando es para beneficio de la comunidad.

En general, como se puede observar, el proceso de asentamiento de la población negra (afro ecuatoriana) no ha sido fácil; ha sido un proceso de lucha permanente y a veces hasta doloroso. Pero la gente ha resistido y, están ahí con su vida y sus luchas, con su aspiración a seguir construyéndose como un pueblo diferente, con su cultura y su identidad propias.

5. SITUACION SOCIO-ECONOMICA

La encuesta realizada dentro de la población sujeto de este estudio nos permite conocer datos sobre escolaridad, trabajo, vivienda y salud. Los resultados no son alentadores (Ver anexo encuesta).

En cuanto a educación, sabemos que el 53.12% de la población tiene instrucción primaria, de este porcentaje más del 60% no ha terminado sexto grado; el 21.87% cuenta con instrucción secundaria y sólo el 6.25% tiene instrucción superior, y el 18.75% de la población no tienen ninguna instrucción.

La situación de baja escolaridad incide en la colocación laboral del negro en Sucumbíos.

Sobre el trabajo, se puede apreciar que el 75% de la población realiza trabajos eventuales; el restante 25% se divide entre los que trabajan por cuenta propia en la tierra recientemente adquirida, otros que tienen trabajos fijos en las compañías y unos pocos que laboran en el sector público.

En lo que se refiere al trabajo eventual, éste consiste para los hombres en estibar bultos (cargador) o empalizador; las mujeres mayormente son lavanderas, cocineras, empleadas domésticas o, cuando han conseguido un pequeño capital, se dedican a la venta de comida en las calles, en una especie de restaurante nocturno de tipo provisional.

Puesto que el trabajo de empalizado es el que más ha realizado el negro (afro ecuatoriano) merece que diga algunas palabras sobre él.

Este trabajo consiste primero en tumbar el árbol (antes se hacía con un hacha, hoy se utiliza la motosierra), luego se lo parte en tiras de 10, 15 ó 20 cmts. de diámetro por 5 mts. de largo; cuando ya se dispone de las tiras, hay que cargarlas hasta la trocha que ha abierto el tractor y se las coloca en sentido vertical, sobre las tiras se coloca el lastre para afirmar las carreteras o las plataformas de los pozos petroleros.

Este trabajo se paga por metros (4 ó 5 tiras de 20 cmts. de diámetro dan un metro). Este material ha adquirido un valor considerable. En 1970 el metro costaba S/.8,00 generalmente, sólo la Willian Bro-thers pagaba S/.13,00 el metro; en el año 1.986 el metro se pagaba S/.120,00; en 1.991 la compañía FOPECA pagaba S/.1.100,00 el metro y el Cuerpo de Ingenieros del Ejército S/.750,00 el metro. Hoy el metro se paga a S/.4.500,00.

Se debe aclarar que este es el precio que recibe el contratista; los trabajadores reciben menos. Contratista es la persona que hace de jefe del grupo de trabajo y es el que se relaciona con la compañía para fijar precios, realizar cobros y otros aspectos contractuales. Desde el punto de vista legal, él es el responsable ante terceros. Esta es una maniobra de las compañías para no reconocer las prestaciones sociales a los trabajadores.

Este trabajo, que es el que más han realizado, es sumamente peligroso y fuerte. Son muchos los accidentes que han sucedido. El más frecuente es el que un árbol caiga sobre una persona, los cortes, las lesiones en la columna vertebral por el peso constante que se tiene que cargar, etc. A más del peligro, tiene el problema que siempre está lejos del lugar de residencia del empalizador, lo que supone que la familia está durante un tiempo abandonada. A todo esto debe agregarse otro problema y es que, una vez terminado un trabajo, los pagos no son inmediatos, ni tampoco está previsto otro trabajo. Tienen que esperar un mes, a veces hasta tres meses para que se efectúe el pago. Mientras tanto, el empalizador ya habrá gastado lo que ganó y probablemente se habrá endeudado.

Junto con este trabajo se da el de corte y extracción de árboles para venderlos por metros cúbicos a las empresas madereras ubicadas en Quito.

Este sistema de trabajo no ha permitido que el hombre negro (afro ecuatoriano) mejore sus condiciones de vida, por lo que se ubica en la escala social más baja de Lago Agrio y muchas veces la situación se agrava con problemas de alcoholismo y consumo de drogas, atravesado por un fuerte prejuicio racial hacia el negro que, como ya se dijo, no le ha permitido mejorar su situación social.

Mucha gente, especialmente mestizos, sostienen que no es que el negro no gana dinero, sino que todo lo que gana se gasta en fiestas y borracheras.⁴⁴ Los negros sostienen que no es cierto, que no es tanto lo que se gana; que los que más han ganado son dos personas que trabajaron en la época de la Willian Brothers como contratistas.

*Los demás siempre hemos trabajado así, fíjese lo que quedaba por carro enviado de madera, eran 4.000 u 8.000 sucres que uno ya se los había comido.*⁴⁵

La vivienda es otro de los graves problemas que tienen que afrontar los afro ecuatorianos, primero porque existe una gran cantidad de personas que viven en lugares arrendados y segundo, si tuviesen casas, éstas están en malas condiciones y carecen de los servicios básicos indispensables. De tal manera es la situación que la Misión Carmelita por medio de la Pastoral Negra ha preparado un proyecto tendiente a resolver este problema básico de la población. Para lograr este objetivo se tiene previsto realizar un trabajo de auto-construcción, en el que se pueda edificar las casas de acuerdo con las necesidades de la familia negra, que por lo general es numerosa.

En el campo de la salud, los datos tampoco son alentadores. El 4 de diciembre de 1992 se realizó un control médico a los niños comprendidos entre 0-14 años, donde se obtuvieron los siguientes resultados:

Informe ⁴⁶

El presente trabajo se realizó el 4 de Diciembre de 1.992 a una población total de 30 niños en edad de 0-14 años. En el chequeo se realizó:

Exploración odontológica
Hematocrito
Análisis de heces
Medidas antropométricas
Examen médico

Tras este chequeo quedaron como resultado los siguientes datos:

1) Odontología:

De un total de 27 niños con dentición:

No presentaron caries	16 (59%)
1-2 piezas con caries	7 (26%)
3 o más piezas con caries	4 (15%)

Estos datos, dada la edad y en comparación con la población colona del mismo sector, están indicando una gran diferencia marcada por estado dental en general y a pesar de la poca costumbre del hábito del cepillado después de las comidas.

2) Hematocrito:

De un total de 28 muestras:

Anemia en	15	(53%)
Normal en	12	(42%)
Alto en	1	(5%)

Entre estos datos cabe destacar que tan sólo una niña presentaba anemia. Ojo falta texto

3) Análisis de heces:

De un total de 25 muestras recogidas:

Sin presencia de parásitos	1 (4%)
1-2 clases de parásitos	5 (20%)
Poliparasitosis de 3-4 o más	19 (76%)

Si bien la presencia de parásitos abarca al 96% de la población infantil, lo cual no difiere mucho de los porcentajes de otras escuelas, lo que destaca en forma importante es el gran número de clases por persona, lo cual es un indicativo de la ausencia del consumo de antiparasitarios durante años y condiciones higiénico-sanitarias bastante deficientes.

4) Medidas antropométricas:

Hemos separado los niños en dos grupos de edades según correspondan a la edad preescolar o a la escolar:

Preescolares	(Menores de 6 años)	Total 14	
	Sobrepeso	1 (7%)	
	Peso Normal	7 (50%)	57%
	Desn. Leve	2 (14%)	
	Desn. mediana	3 (22%)	
	Desn. grave	1 (7%)	43%
Escolares	(de 6 a 14 años)	Total 16	
	Peso:		
	Peso Normal	3 (19%)	
	Peso Bajo	8 (50%)	69%
	Desn. Leve	2 (12%)	
	Desn. Media	3 (19%)	31%
	Talla:		
	Talla Normal	9 (56%)	
	Talla Baja	—	
	Talla Muy Baja	7 (44%)	

En el grupo de escolares que subdividimos según el sexo los datos son:

	<i>P.Normal</i>	<i>P.Bajo</i>	<i>D.Leve</i>	<i>D.Media</i>	<i>Total</i>
Hombres	—	6	2	3	11
Mujeres	3	2	—	—	5

	<i>T.Normal</i>	<i>T.Baja</i>	<i>T.Muy Baja</i>	<i>Total</i>
Hombres	4	–	7	11
Mujeres	5	–	–	5

Todo esto indica una disminución de la desnutrición en la etapa escolar y una mejor nutrición de las mujeres. En la totalidad de la población estudiada los niveles de desnutrición son inferiores a los de la media nacional, que está en 56%.

5) Examen médico:

En el momento del chequeo a los 30 niños estudiados se les diagnosticó:

Hernia umbilical	9	(30%)
Hongos oídos	6	(20%)
Soplo sistólico	6	(20%)
Piodermatitis	2	(6%)
Paño blanco	2	(6%)
Amigdalitis	1	(3%)
Eczema	1	(3%)
Polidactilia	1	(3%)

Destaca la alta frecuencia de hernias de ombligo así como la polidactilia, ambas de origen genético.

Como puede verse, la situación de desnutrición y presencia de parásitos es alta y aunque los datos provenientes de este grupo no pueden ser generalizados, bien puede ser un indicador de lo que sucede con la salud de los negros (afro ecuatorianos) en Sucumbíos, particularmente en los niños.

En el campo social, ya lo he dicho antes, el negro (afro ecuatoriano) en su conjunto está ubicado en las escalas más bajas de la estratificación, es víctima de todos los prejuicios y es acusado a menudo de robos, violaciones y todo acto antisocial que se comete. Una de las consecuencias que

tiene esta situación es el continuo abuso de la policía. Son muchos los negros (casi todos), que son detenidos sin la boleta constitucional de detención. Ha habido casos que, en el colmo de la aberración jurídica, se ha llegado a girar una boleta de detención sin el nombre del que va a ser detenido, haciendo constar que se detendrá al que el portador de la boleta considere sospechoso.⁴⁷

No estamos discutiendo el hecho real de personas negras que por razones obvias se involucran en el mundo del delito. Lo anómalo de esta situación es que por ser negro una persona tiene que ser sospechosa de ser delincuente.

No obstante la situación de adversidad y marginación, el negro ha luchado por superarse y escalar a posiciones de importancia en el quehacer político-administrativo provincial. Son muy conocidos los nombres de Don Carlos Vernaza, primer Teniente Político de Lago Agrio, que tuvo que organizar al pueblo y luchar contra el IERAC para que la ciudad se construya en el lugar donde está; el Dr. Humberto Arce Páez, que ha sido asesor del Municipio de Lago Agrio, Gonzalo Pizarro; fue el primer presidente del Tribunal Electoral Provincial de Sucumbíos, y organizó las primeras elecciones seccionales en esta novel provincia, pero sobre todo, es pieza fundamental en el aspecto jurídico para la creación de la provincia, como miembro de la comisión jurídica que se formó para esa finalidad.

Se conoce también el caso de la Sra. Enma Camacho que fue Jefa Política del Cantón Shushufindi y posteriormente Diputada alterna de la provincia, pero el caso más significativo por su proceso personal de lucha y resistencia es el de Clemente Paz quien nos cuenta su experiencia:

P: Sr. Paz, interesa conocer un poco su experiencia desde la perspectiva negra en el campo social y político. ¿Desde qué puesto se inició Ud. en la política como autoridad en Lago Agrio?

R: *Bueno yo, desde el año 1983, cuando comencé en uno de los primeros partidos políticos que fue la Izquierda Democrática, me vinculé al campo social y político aquí en Lago Agrio.*

A partir del año 84 comencé como mis primeros pasos como cobrador de impuestos, luego en poco tiempo pase a ser jefe encargado de la oficina de recaudación del mismo Municipio. Mi proyección seguía adelante, iba teniendo una buena apertura en el campo social.

Luego pues que estuve encargado de la Jefatura de Recaudación me dieron el cargo de comisario municipal en el cual estuve dos años. Este puesto me permitió mucho más vincularme a todo lo que es el marco de la sociedad comercial, la sociedad jurídica, del campo, de la clase baja incluso. Y es allí donde yo me hago conocer en Lago Agrio como autoridad municipal en el área legal.

A partir del año 88 ocupo la función de Director del Registro Civil, también un área que me permitió vincularme al área del campo especialmente. Estuve allí un año. Luego de esto salgo, trabajo en la Notaría Primera del cantón Lago Agrio y en varios juzgados en calidad de ayudante de ciertas oficinas legales.

A partir de eso tuve un receso donde salí a la capital de la República, estuve un año por allá. Luego, en el año 91, regreso nuevamente a Lago Agrio y por ser una persona ya conocida dentro de la administración pública, la Democracia Popular me dió la apertura para salir de candidato a concejal. Y es así que en el año 92 consigo ser elegido candidato a concejal que hasta la presente fecha estoy actuando en esa calidad.

Yo quiero hacer mención de que en estos años especialmente de la Consejalía, dado lugar a que yo pueda especialmente como gente negra, pueda dejar sembrado en las personas de raza mestiza y blanca, una posición bastante notable, una posición de capacidad, de honradez, una posición que haya permitido de trabajar incansablemente por defender los derechos tanto de negros y blancos, y eso me siento bastante orgulloso y eso quiero seguir demostrando ante el pueblo especialmente de mi raza, para que sigamos en ese camino y así pues poder ir ubicándonos en un sitio mejor donde la sociedad nos permita seguir dando esos pasos y sigamos así construyendo una sociedad más democrática y participativa.

- P: Señor Paz, dos preguntas. Cuando Ud. dice lo último, sobre demostrarle a la gente una capacidad, una honradez, una responsabilidad y un servicio a todos sin ver si son negros o blancos, ¿es por decirlo así, una construcción, una forma distinta de demostrarle a la gente lo que es el negro, en contraposición a lo que siempre se piensa que es el negro?
- R: *Sí, o sea, porque hemos visto, hemos visto especialmente yo, hablo de Lago Agrio, porque aquí me he criado en los 23 años que tengo, de que una persona, especialmente hablando de la raza negra que no tenga un oficio, que no se preocupe de trabajar en comunidad, que a lo mejor no demuestre una honradez patente, es difícil que pueda construirse socialmente, así sea el más guapo, así tenga el dinero que tenga pero si es que no se ubica dentro de estos parámetros, aquí en Lago Agrio estará siempre dentro de los escalones más bajos. Esto lo digo por experiencia, porque en Lago Agrio la situación del negro es muy difícil. Por eso es que yo hablo de ir construyendo una posición de conocimiento, de una profesión, de una participación dentro del campo de la sociedad, demostrando honradez, trabajo. Entonces con esto demostramos y hacemos demostrar a la gente de que el negro tiene capacidad, de que el negro si puede, de que el negro es uno más de cualquiera de las personas, intelectuales más que todo. Y es dentro de este campo de que yo siempre he imbuido a mi gente para que siga el camino que no sigo yo, sino que siguen muchos de los que Ud. incluso haya entrevistado en la ciudad de Nueva Loja.*
- P: Sr. Paz, en esta trayectoria ya de diez años de vida pública, por ser Ud. negro ha tenido problemas, le han querido serruchar el piso, le han discriminado quizá en algunas ocasiones, sobre todo en lo último, en el campo político donde es una batalla difícil de lidiar. ¿Ha tenido problemas por eso?
- R: *Bueno sí, en el campo político es una parte, pero en el campo de ser empleado es más difícil todavía. Yo en todo este tiempo he batallado mucho. Le doy gracias a Dios que me ha dado esa vocación, ese entendimiento para yo poder involucrarme dentro de las áreas legales, jurídicas para poder defenderme.*

Es tan difícil que vean a un negro ser empleado, tener una posición, o tener, o que un negro sea jefe. Para la gente que se dice blanca se le hace tan difícil, que desde el momento de que el negro le da una orden de acuerdo a lo que le corresponde, se sienten tan mal que desde ese momento comienzan a serrucharle el piso.

Yo, como comisario tuve muchos problemas con mis subalternos, y no tanto con mis subalternos, sino con personas fuera de mi área departamental. Como Director del Registro Civil tuve muchos más problemas con mis propias secretarías porque no querían saber nada de un negro como jefe de ellas. Tuve que batallar bastante, a buena hora que pude salir adelante, aunque en algunas veces, no fracasé, pero si fui bastante afectado por esta situación maligna de la gente.

En el área política, ha sido duro pero también he aprovechado de la democracia, porque eso me ha permitido a mí hablar lo que yo puedo dentro de los parámetros de la ley. Mucha gente dentro del campo del cuerpo colegiado me ha querido desbaratar. A veces han querido hasta destituirme por mantener una tesis de trabajo, una tesis de defensa de los propios valores del negro especialmente, porque la flecha, el embate ha venido contra un hombre negro, que nunca aquí en Lago Agrio ha habido un hombre negro.

Como decía, ha sido tan difícil la situación en el cabildo, pero a buena hora vuelvo a repetir, mi pequeña experiencia en el campo de la administración me ha permitido a mí salir airante de todo esto, demostrando ante el pueblo, demostrando ante personas que son intelectuales también de que no es cuestión de decir este negro es tal, este es cual, es ambicioso, es, incluso hasta de ladrón me habían tratado, he demostrado claramente, y yendo a la luz pública, ante los medios de comunicación, en grandes debates, se ha reconocido de que el negro Paz en este caso que me dicen ha tenido la razón. Primero que defendiendo la economía de las clases medias para abajo en caso de predios urbanos, en caso de arreglo y mantenimiento de vías y todo eso.

Por otro lado ciertas reformas o constitución de leyes que permitan a la administración trabajar eficientemente. En segundo lugar, cuando se ha rechazado la inoperancia de quien está al frente de una administración y de quienes trabajan al servicio del público. Y así un sinnúmero de actos que yo había rechazado porque van en contra del pueblo. Entonces, por ese lado pues, quiero indicarle de que hemos luchado bastante, he luchado y hay aquí bastante gente negra que también ha sido solidaria conmigo y hemos luchado para defender la posición del negro, porque eso es lo que buscamos de que el negro se identifique, aparte de identificarse con lo que es la cultura y todo eso no, se identifique como persona. Dar a conocer de que el negro es el mismo que cualquiera, y que somos inteligentes, tenemos toda la capacidad, tenemos la honradez. Entonces, eso es lo que queremos que el negro se identifique como tal y demuestre que tiene capacidad, que tiene humanidad, que tiene un corazón humano, que es el mismo, que también queremos luchar por toda la sociedad. Eso señor.⁴⁸

Es la experiencia dura de un hombre que quiere superarse y encuentra una serie de obstáculos y caminos cerrados sólo por su color, porque como él mismo dice en otra parte de la entrevista, su cultura, su modo de ser, por vivir tanto tiempo aquí es igual a la de los mestizos. No obstante, él mismo da ciertas pautas del camino que el negro debe seguir para salir adelante y sobrepasar para demostrar que somos iguales a todos en capacidad e inteligencia. El ve en la educación una vía de salida al problema.

De todas maneras, este no es un problema que se da sólo en Lago Agrio, es una problemática a nivel nacional (como se verá más adelante en una encuesta de informe confidencial), donde la lucha del negro (afro ecuatoriano) por superarse y construir su propia identidad se ve casi siempre atacada por una sociedad blanco-mestiza, que se caracteriza por la intolerancia al otro, al diferente. Esto no ocurre sólo con el negro, ocurre también con el indígena.

Este temor, como se verá, tiene dos causas que son: el desconocimiento que se tiene del otro y la inseguridad en uno mismo, como afirma Xavier Villaverde (Cifra Infra).

A pesar de estas luchas y aportes de los negros (afro ecuatorianos) a la sociedad de Sucumbíos ésta no acepta su presencia. Todavía está fresca la campaña de desprestigio que organizaron en contra de la profesora Wilma Sandoval, cuando tenía que posesionarse de gobernadora de la provincia. La campaña consistió en recoger firmas para que ella no se posesione y, mientras se efectuaba el acto de posesión en el edificio donde funciona el Consejo Provincial, un partido político organizó una marcha de campesinos negros en el centro de la ciudad. Esto ocurrió el 10 de agosto de 1990. La razón es que la Sra. Wilma Sandoval es negra (más bien mulata).

En síntesis se puede decir que la situación del negro en Sucumbíos es muy diferente a la del resto del país. Esto tiene su razón de ser, no en cuestiones de tipo racial o cultural como muchos quieren hacer aparecer, sino en una situación de la estructura social que tiene su origen en la esclavitud y que se ha mantenido en la República, donde el negro ya no es esclavo, pero ocupa los últimos sitios de la escala social, donde es despreciado no sólo por pobre sino por negro.

“En primer lugar hay que tener en cuenta que durante toda la historia de la conquista española y a lo largo de la historia lo blanco fue el término de referencia en las relaciones de dominio, y todo el mundo quería, obviamente acceder a esas relaciones, al status superior, aspiraba a integrarse dentro de la clase blanca. En el momento de la independencia ese dominio del blanco pasa a ser el dominio del criollo, del mestizo, pero una preponderancia muy fuerte del blanco continúa vigente, ¿no?

En ese sentido, hay que tener en cuenta que el indígena se convierte desde el momento de la conquista en el elemento conquistado, en el elemento sometido al que hay que explotar, a través de todo tipo de relaciones; tanto en las relaciones mineras como en las relaciones que se establecen a través de las encomiendas, etc. Y todavía esto tiene un agravante en el elemento negro, porque llega plenamente esclavizado. El esclavismo que marca la presencia del negro en América es lo que marca su desprecio, es la no persona. Es la negación de todo derecho y de todo reconocimiento en sus valores como persona.⁴⁹

Desde este punto de vista el desprecio al negro tiene un origen histórico que es la esclavitud, en cuya ideología aún se manifiestan las relaciones sociales de nuestra sociedad, donde el negro ya no es esclavo, pero es marginado y explotado. En esta perspectiva la identidad del negro (afro ecuatoriano) supone una conflictividad, por cuanto trata de ser persona en una sociedad que no le reconoce como tal, o en el mejor de los casos lo menosprecia como tal.

6. PROCESO ORGANIZATIVO DE LA POBLACION NEGRA (AFRO ECUATORIANA) EN SUCUMBIOS

El proceso organizativo de la población negra, en Sucumbíos ha tenido un desarrollo; trata de dar respuestas a los problemas concretos que se viven. Se pueden distinguir claramente dos etapas.

La primera etapa se inicia en 1974 con los intentos de crear una Asociación de Esmeraldeños residentes en Lago Agrio y llega a su fin cuando esta iniciativa definitivamente fracasa. Es también la etapa en que se crean prácticamente todos los barrios donde vive la población negra (afro ecuatoriana).

Veamos lo que nos cuenta al respecto un protagonista de los hechos:

...prácticamente me acuerdo en el año 74, eh ...había un grupo de gente negra aquí en Lago Agrio, y ya se había pensado de que el negro tiene pues, que organizarse para poder marchar, eh, seguir adelante, porque siempre en las compañías habían obstáculos. Decían que el negro pues era revolucionario y no querían prácticamente abrirnos las puertas para que pueda trabajar. Entonces pensábamos en esa organización fundamentándonos en que si establecíamos una colonia de negros aquí en Lago Agrio podíamos marchar un poquito mejor y fue así pues como se empezaron a continuar con los trámites en ese entonces, pero yo creo la gente pues estaba un poco sin conocimiento de causa a dónde podíamos llegar y esos trámites quedaron plasmados.

Entonces nuevamente en el 79 reapareció nuevamente otra inquietud por parte de las gente esmeraldeñas, quien vieron conveniente pues continuar con estos trámites y ahora sí nos encaminamos a una lucha continua que después de pocos meses a pesar de haber tenido a una persona que nos estuvo asesorando, quien vivía en Santo Domingo en ese tiempo y con el apoyo también del Dr. Chiriboga esmeraldeño también pues habíamos continuado hacia adelante. Pero nuevamente fracasamos en este intento cuando ya en verdad teníamos los estatutos en la mano para su aprobación. Me acuerdo que en dos ocasiones se leyeron los estatutos y algo pasó, algo pasó ahí que no me recuerdo muy bien pero la cuestión es que su tercera lectura no se le dio porque habían unos puntos creo que la gente no quería acatarlos, entonces no se llevó a cabo su aprobación. Total fue que esta organización desapareció, nuevamente desapareció. Entonces es cuanto puedo informarle pues, con respecto a lo que pasó prácticamente, que aconteció en ese tiempo.⁵⁰

Fueron impulsores de esa idea Colón Benalcázar, Juan García, Enrique Castillo, Erazmo Quintero, Norma Vera, Daniel Alarcón y otros.

Según Pablo Gallegos,⁵¹ a más de los motivos con los que cuenta Don Alarcón, lo que movilizó a la gente a organizarse fue el hecho que todos los actos de violencia que se cometían en Lago Agrio eran imputados a los negros.

La segunda etapa inicia en el año de 1989 y tiene como orientación el MAEC (Movimiento Afro Ecuatoriano Conciencia) que está vinculado a la CEE (Conferencia Episcopal del Ecuador). Este movimiento tiene por objetivo estudiar y difundir la cultura afro americana en general y afro ecuatoriana en particular y apoyar el desarrollo integral del hombre afro ecuatoriano.

Aquí en Lago Agrio, el MAEC nace en mayo de 1989, con la visita del padre Rafael Savoia y Juanita Francis, el objetivo fue buscar la promoción del hombre negro, para caminar hacia un proceso de organización mediante la valoración y desarrollo de sus prácticas culturales.

Esta iniciativa organizativa nace apoyada y casi inspirada por la Iglesia de San Miguel de Sucumbíos (ISAMIS). De tal manera que, en un primer momento, las actividades organizativas y pastorales coinciden plenamente.

Desde el principio se puso énfasis en conocer la realidad concreta en que se encuentran los afro ecuatorianos, para a partir de esa realidad, trazar una estrategia para cambiarla. Con ese fin se optó por realizar visitas a los barrios donde viven los afros. La visita tenía una doble finalidad. Por un lado se promocionaba la nueva organización, y por otro se llenaba una ficha que contenía datos sobre:

- Lugar de origen
- Tiempo de residencia
- Trabajo (eventual o estable)
- Casa: propia o arrendada
- Material de la casa
- Estado de la casa
- Servicios que tiene la casa
- Composición de la familia
- Cuántos trabajan en la familia
- Necesidades que tienen las familias
- Lo que esperan tanto de la Pastoral así como de la Organización.⁵²

Como resultado de esta observación se obtuvo como conclusión que los problemas más graves de la población negra (afro ecuatoriana) eran: la falta de trabajo, el mal estado de la vivienda, una marginalidad social muy grande y una especie de subvaloración de sí misma.

Esto llevó a determinar que se debía avanzar por dos caminos paralelos pero convergentes a la vez; uno era el de realizar un trabajo educativo con énfasis en la historia del pueblo negro, los valores culturales y una revalorización de la religiosidad propia. Pero junto a esto había que pensar en alternativas económicas que le permitan al negro (afro ecuatoriano) vivir con dignidad.

Entonces se pensó en la adquisición de la tierra para el grupo Virgen del Carmen.

Entonces, no se trataba sólo de defender la cultura, sino que fundamentalmente el énfasis se encontraba en el hombre que la produce y la vive.

Todo este trabajo de conocer la historia, de valorar la cultura y la religiosidad, dio como resultado la conformación de un grupo de marimba que realizó varias presentaciones en el pueblo.

En esta coyuntura fue clave el apoyo de Radio Sucumbíos (emisora del Vicariato) con la difusión de un programa radial preparado por el CCA (Centro Cultural Afro) sobre la historia de Africa y del negro. Posteriormente se difundió otro programa denominado “Cantemos y hablemos con el pueblo negro”, donde se pasaban entrevistas realizadas a personas de la comunidad negra (afro) de Lago Agrio, a más de música propia de la población, como la marimba y la bomba del Chota.

En ese momento existía una identificación total entre Pastoral y organización, lo que no le permitió a la organización tener su propia identidad y realizar actividades de tipo legal sin el apoyo del Vicariato. Es entonces cuando se toma la decisión de conformar una organización que tenga personería jurídica para así lograr mayor independencia en las actividades propias de la organización.

La organización se constituyó oficialmente el 19 de diciembre de 1992 con 17 socios, y se le dio el nombre de Asociación Afro Ecuatoriana Conciencia de Sucumbíos “AECS”. En esa reunión se nombró la directiva provisional que quedó conformada de la siguiente manera:

Presidente	Pablo Minda Batallas
Vicepresidente	Clemente Paz Lara
Secretario	Neris Valencia
Tesorero	Duquer Nazareno
Vocales	Norma Vera, Nelly Cortéz, Fidel Casierra. ⁵³

Esta directiva tuvo la misión de buscar la legalización de los estatutos de la organización. Una vez legalizados los estatutos, la misma directiva quedó electa para el ejercicio de un año.

Entre los *Objetivos* más importantes señalados en los estatutos tenemos:

- Adquirir por medios legales tierra rústica agropecuaria.
- Buscar la asistencia técnica y los créditos necesarios para la ejecución de sus programas de desarrollo, ya provengan de organismos estatales o particulares, nacionales o internacionales.
- Establecer tiendas comunales, programas de comercialización de sus productos, con más productos y más servicios necesarios para el mejor cumplimiento de sus finalidades, etc.

La legalización de los Estatutos de la organización se dio el 18 de diciembre de 1992 mediante acuerdo ministerial N° 005366 del MBS (Ministerio de Bienestar Social), publicado en el Registro Oficial 142 del 8 de marzo de 1993.

Con este instrumento jurídico se logró legalizar las tierras de los grupos Virgen del Carmen y Asociación de Esmeraldeños San Antonio, así como establecer convenios de comodato con el Consejo Provincial de Sucumbíos para la adquisición de un VHS equipado y 12 video cassetes para la educación de la comunidad negra.

El mes de noviembre del año 1993 se realizó una evaluación conjunta entre la organización y la Pastoral Negra de ISAMIS en la que se determinaron los avances y dificultades que se han tenido durante el proceso. Los resultados fueron los siguientes:

Avances:

- Creación de la Asociación con personería jurídica.

- Destinación por parte de ISAMIS de un salón parroquial para la Asociación y el grupo de Pastoral Negra.
- Apoyo y acompañamiento a los grupos Virgen del Carmen y Asociación de Esmeraldeños San Antonio en el proceso organizativo y adquisición de las tierras, con crédito del FEPP y apoyo de ISAMIS.
- Creación de un grupo de marimba y adquisición de instrumentos musicales.
- Lucha por la defensa de los derechos humanos, que incluye visitas a la cárcel y asistencia a enfermos.
- Charlas sobre historia del pueblo negro.
- Participación en los barrios.
- El diagnóstico médico realizado que permitió conocer más a fondo nuestra realidad.
- Participación en la radio, etc.
- Realización de fiestas.
- Reuniones con el fin de revalorizar nuestra raza y nuestra cultura que teníamos perdidas. Este es el punto más importante de todos.

Limitaciones:

- Hay momentos que el grupo no está unido, falta motivación y seriedad en algunos socios.
- No se ha logrado definir todavía un proyecto que aglutine a la gente del pueblo. Se ha priorizado el trabajo con los grupos Virgen del Carmen y Asociación San Antonio.
- Los dirigentes tienen muchas ocupaciones y no tienen tiempo para el cumplimiento de sus responsabilidades.

- Desánimo cuando un proyecto no sale adelante rápidamente.
- Falta de aspectos religiosos en las reuniones.
- Falta de agilidad en el manejo del presupuesto de la Pastoral, que es el que apoya a la organización, etc.⁵⁴

A más de los logros y limitaciones que cita la evaluación, se deben resaltar varios aspectos:

- a) El nivel de conciencia organizativa que va logrando la población negra (afro ecuatoriana) que está luchando por conseguir un futuro mejor.
- b) Tanto la Pastoral Negra como la “AECS” se han convertido en dinamizadores para el surgimiento de nuevas experiencias organizativas.

Así tenemos que, a más de los grupos Virgen del Carmen y Asociación de Esmeraldeños San Antonio, ha surgido una asociación en Shushufindi. Esta tiene la finalidad de presionar a las compañías petroleras para que les concedan trabajo. También en el Coca (Francisco de Orellana–Provincia de Napo) ha surgido un grupo que está empezando un proceso similar al de Lago Agrio. Esto es acompañado por el MAEC y la Misión Capuchina.

- c) Pero lo más importante tal vez sea el hecho que la antigua “Colonia de Esmeraldeños residentes en Lago Agrio” ha vuelto a organizarse con una nueva propuesta operativa que tiene que ver con la adquisición de una gran cantidad de tierra, para que, por una parte, se pueda explotar la madera con un plan de manejo racional del bosque que incluya la reforestación con sistemas agro-forestales y silvo-pastoriles, y por otra, propiciar una base humana que sería de la colonia.

...Hay una finalidad, pues, a la cual pues es la enmarcada en nuestros principios, nuestros objetivos, pues no podemos ampliarnos así, porque decir ampliarnos es abarcar demasiado pero yo creo si nosotros vamos a enmarcar en este objetivo, vamos a cumplir a cabalidad y lo vamos a ha-

cer bien. Nuestro objetivo principal es nuestra mayor preocupación, es la reforestación de la zona en Lago Agrio, o sea en la provincia de Sucumbíos, o sea por decir deforestación y reforestación en la zona es empujar hacia adelante la industria maderera pues, a la cual pues, en nuestro medio de esta provincia no existe prácticamente ese organismo que vaya a beneficiar prácticamente a la zona. Porque mire usted de que la zona está deforestándose y no hay una institución que empiece ya en una reforestación formalmente de la zona, porque si seguimos al paso que vamos algún rato podemos tener problemas, pues ya con la sequía pues, también en esta provincia. Entonces esas son las miras a las cual nosotros caminamos, a reforestar la zona para que prácticamente no acontezca lo que acontece por la provincia de Manabí, por la provincia de Esmeraldas, por otras zonas que prácticamente pues, ya no hay nada que hacer con madera.

P: Eso pasa por la adquisición de tierras; es decir, si se va a reforestar con una explotación racional del bosque esto debe pasar por la adquisición de tierras. Ustedes tienen prevista la zona de ubicación porque ahí sería donde se asentaría la colonia. ¿Cuántas hectáreas se han propuesto con alguna autoridad del gobierno?

R: *Sí, hasta aquí prácticamente nosotros estamos haciendo los contactos buscando una zona para tener el asentamiento legal de esta colonia pero no hemos hecho todavía los contactos con las autoridades competentes porque queremos primeramente ver el sitio donde podemos tener esa ubicación, porque lo que pedimos nosotros para este trabajo, o sea para el asentamiento de esta colonia no es son pocas hectáreas, pedimos eh, un una ampliación de por lo menos sean diez mil hectáreas de tierra, para poder nosotros ampliarnos y tener una zona como poder trabajar. Porque si pensamos ahora que nuestra organización se compone de unos treinta familias negras, yo creo que a partir del tiempo nuestra organización se, ya tendría unas mil familias negras, entonces nosotros pensamos en el futuro de esta organización, pensamos en el futuro porque prácticamente, si es que llegamos con esta propuesta al gobierno central, yo creo que si el gobierno nos va a apoyar, tenemos esa fe, esa plena con-*

fianza que el gobierno sí nos va a apoyar. Y ese asentamiento que buscamos nosotros de esta colonia es con beneficio hacia el futuro no sólo de la familia negra, sino de toda la provincia de Sucumbíos porque nosotros vamos es a beneficiar a la provincia de Sucumbíos, ése es el caso.”⁵⁵

Como se ve, esta propuesta organizativa plantea una situación nueva en la tierra, pero no sólo la tierra para explotarla, sino para recrearse como pueblo, y sobre todo para cuidarla por medio de la reforestación. Esto implica una concepción de desarrollo basada en el manejo racional y sustentable de los recursos, con una proyección a futuro donde no sólo los afros se vean beneficiados sino toda la provincia.

Ellos tienen la experiencia de haber organizado en 1981 una asociación de pequeños madereros (todos negros). En esa época hicieron el pedido de 10.000 hás. al MAG, lo cual fue aceptado en principio, luego el área que iba a ser entregada en la zona de los Tetetes (vía Tarapoa) fue declarada Parque Nacional, por lo cual no pudieron posesionarse. Después de esto, conjuntamente con el Ing. Jiménez, en ese entonces director del MAG en Lago Agrio, recorren la zona de Ollín–Loreto, pero no se quedaron debido a que el terreno era muy quebrado y con poca madera.

En conclusión, esta segunda etapa organizativa de la población negra (afro ecuatoriana) es cualitativamente y cuantitativamente diferente; tiene una mayor organicidad donde los contenidos étnico–culturales están presentes. Y son estos elementos los que muchas veces animan y dinamizan el proceso. Hoy no se trata de crear una organización de manera aislada, sino que se piensa y se habla del pueblo negro y su capacidad para valorarse.

*Reunirnos para valorizar nuestra raza y nuestra cultura que la teníamos pérdida, éste es el punto más importante de todos.*⁵⁶

Junto a esto está la lucha por la tierra, la revalorización de la cultura por medio de la música (marimba, realización de fiestas); el apareamiento de varias organizaciones de negros (afro ecuatorianos), etc. Estas parecen ser las claves del nuevo proceso.

El papel del FEPP en el proceso organizativo de los afro ecuatorianos de Sucumbíos

Junto al MAEC y el ISAMIS que han apoyado el proceso organizativo de la población negra (afro ecuatoriana) aquí en Sucumbíos, está el FEPP (Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio), institución que se especializa en el desarrollo campesino y que en Sucumbíos (antes Napo) está desde el año de 1987.

El apoyo del FEPP al proceso organizativo de la población afro y específicamente a la “AECS” ha ido más allá del apoyo puntual, con crédito para la compra de la tierra para los grupos Virgen del Carmen y San Antonio, aunque ésta fue una de las primeras actividades.

El FEPP, debido a que en su Programa Regional de trabajo (1992-1995), no tenía contemplado trabajar con la población afro, tuvo que primero realizar una reflexión al interior del equipo y luego establecer una metodología de acompañamiento a este proceso organizativo.

Esta metodología comprendía entre otras cosas:

- a) Una vez que la gente había adquirido la tierra era necesario apoyarla, ya sea con crédito o con otra modalidad, de tal manera que esa tierra pudiera producir. Esto implicaba que los técnicos del equipo (agronomo, zootecnista, técnico forestal, encargado de comercialización, etc.) debían buscar conjuntamente con los grupos involucrados alternativas para la producción.

Esto determinó que en Virgen del Carmen se ponga énfasis en el cultivo de plátano, maíz, yuca y café, y que en San Antonio se opte por un proyecto de cultivo de arroz y maíz (que no tuvo mucho éxito) a más de la cría de ganado vacuno. El seguimiento organizativo estuvo a cargo del capacitador social; la promotora de la mujer se encargó de empezar un proceso con las mujeres del grupo Virgen del Carmen.

- b) En Lago Agrio se acompañaría a los grupos urbanos en la búsqueda de alternativas para la consecución de fuentes de trabajo. Se pensó entonces en una micro empresa de fabricación de bloques, teja y tubos y bases de hormigón. Este proyecto fue planeado con el fin de dar trabajo directo a doce familias. El financiamiento del mismo, que debía darlo el FISE (Fondo de Inversión del Ecuador), al final no se dio.

De todas maneras el FEPP a partir de julio de 1994 decidió apoyar con la cantidad de S/.200.000 mensuales a la “AECS”, dinero que está en parte destinado a cubrir un porcentaje del sueldo de una maestra de corte y confección que lleva un taller con 14 mujeres negras de la ciudad. La otra parte está destinada al promotor que intenta llevar adelante el funcionamiento de una escuela con el grupo Virgen del Carmen y que tiene la intención de convertirse en una experiencia etno-educativa.

Así mismo, se contribuyó para que el abogado de la Institución (César Solórzano) termine los trámites de inscripción del nacimiento de personas del grupo Virgen del Carmen y otros particulares.

- c) Todo este proceso debía ser llevado en coordinación con el ISAMIS y la “AECS”.
- d) Este apoyo debía ser global, con el fin de profundizar el nivel organizativo, para, a partir del siguiente Programa Regional que debía iniciarse en julio del 95, sean tomados en cuenta desde el principio. Esto intenta integrar al grupo al proceso de desarrollo humano y económico que a mediano plazo le permitirá caminar de manera autónoma. Para esto se tiene previsto organizar una serie de cursos, talleres, asambleas, etc.

Xavier Villaverde, coordinador regional del FEPP en Sucumbíos, nos cuenta las motivaciones que impulsaron el apoyo a este proceso organizativo:

Los motivos por los cuales se ha apoyado este proceso de autogestión son varios: uno de ellos es la situación de marginación que estaban vivien-

do los compañeros a los que hacemos referencia. Eran grupos altamente marginados, sin tierra, lo cual es una circunstancia muy especial en la Amazonia, donde hasta los campesinos venidos de las más remotas partes del país han podido acceder aun en situaciones límites a un poco de tierra.

Por el contrario la población afro ecuatoriana se encontraba sin tierra; se encontraba también en una situación de trabajo asalariado, en la última base de la escala social; eran los que realizaban los empalizados, un trabajo sin ningún tipo de seguridad, ni de estabilidad. También estaban considerados en una situación de alto desprecio social, eran lo ínfimo.

Los negros son considerados vagos, maleantes, peligrosos, delincuentes, violadores, etc., y esta situación tiende a una marginalidad sin esperanza para estos grupos, en la cual se ha querido invertir.

El otro aspecto clave es la confianza en que realmente no hay ningún tipo de traba ni problema por cuestión de raza, es decir, que los negros no son vagos ni son maleantes, por ser negros, sino en todo caso por una situación de marginación que les obliga a vivir una circunstancia determinada. Entonces nace la confianza en que efectivamente, al utilizar unos mecanismos adecuados y los instrumentos que permitieran que estos grupos iniciaran su propio proceso de autogestión, empezará un proceso que sea a la vez sostenible. La opinión de que esto era posible es lo que impulsó a ponerlo en marcha, y obviamente los resultados que se han conseguido permiten suponer que es posible, que es factible.

Entonces se da la conjunción de dos puntos claves; por un lado la situación de marginalidad prácticamente extrema, que está rozando con la delincuencia, en la perspectiva que se estaba poniendo a los miembros del grupo y por otro lado, el pensar que efectivamente, ésta no tiene por qué ser la situación, porque no hay ningún tipo de determinismo que obliga a que esto sea así, y que puestos en circunstancias favorables, con un poco de apoyo y enrumbados en un proceso autogestionario y sustentable, ellos son capaces de salir adelante. Estas dos son las claves de las motivaciones que nos han impulsado.

SEGUNDA PARTE

CULTURA E IDENTIDAD DE
LOS AFRO ECUATORIANOS
EN SUCUMBIOS

1. LA CULTURA

1.1. Marco referencial

Pese a la existencia de una gran variedad de definiciones del término cultura, en este estudio vamos a asumir aquel que hace referencia a la capacidad que un grupo humano tiene para adaptarse y responder a las condiciones tanto del medio, como sociales, en una triple relación que implica la relación con la naturaleza, con los hombres y con lo trascendente, y la forma de simbolizar estas relaciones.

Esta definición de cultura nos permite comprender cómo la población afro ecuatoriana, que es de origen africano, al llegar al Ecuador, tanto a Esmeraldas como al Chota, ha creado una nueva cultura que, si bien es cierto tiene profundas raíces africanas, ha incorporado también elementos propios de los medios que le ha tocado vivir. Esto se puede observar en la cantidad de elementos que los afro ecuatorianos han adaptado a su cultura, creando así una nueva cosmovisión.

El caso de la poesía oral es un ejemplo. La décima es una poesía española cuya composición es de diez versos, sin embargo, los afro ecuatorianos llaman décima a una composición de 44 versos. Es decir, se ha tomado el instrumento de la décima española, para hacer una poesía afro ecuatoriana con manifestaciones propias de su acervo cultural y su situación socio económica.

Lo mismo ocurre con la marimba, instrumento musical propio de África; aquí se debieron hacer adaptaciones con respecto al material que se

utiliza para su construcción: en Africa se utilizan calabazas para obtener el sonido, aquí se usa caña de bambú (guadúa).

En el aspecto religioso ocurre algo semejante. En muchos casos los santos católicos son un pretexto para trasladarse a los dioses africanos, o en otras situaciones se trata de un auténtico sincretismo. En las fiestas de Semana Santa, y de algunos santos católicos, los cantos y las danzas muy poco tienen que ver con los cantos oficiales de la iglesia. Los alabados, arrullos y chigualos son un ejemplo de lo anotado (esto se verá más claramente en los siguientes capítulos).

Estos hechos se oponen hasta cierto punto a lo adoptado por J. Melville Herkovits, quien basándose en la teoría de la continuidad cultural, busca en la población afro americana sus rasgos culturales de origen africano, porque esta cultura sería la continuación de la que los negros practicaban en Africa. Herkovits anota: “Debemos reconocer en nuestros estudios que los grandes grupos de población negra en el Nuevo Mundo, africanos de origen, africanos en varios grados por sus rasgos físicos y, mucho más de lo que se ha sospechado hasta hoy, africanos por su tradición, deben ser considerados como parte integrante del campo de investigación de los africanistas”.⁵⁷

Esta afirmación es negada por Jean Rahier (y es también mi posición) cuando sostiene: “En Ecuador los negros de las dos comunidades existentes tienen su cultura original compuesta de elementos de orígenes distintos: amerindio, africano, europeo. Aquellos elementos, ellos los integraron en una totalidad, haciéndoles sufrir, inconscientemente algunas transformaciones formales o de interpretación. Los distintos orígenes de los elementos de su cultura no les causa ningún desgarramiento del alma”.⁵⁸

Este mismo punto de vista al cual me adscribo, es compartido por otros autores: María Teresa Ruiz por ejemplo, hace aportes importantes sobre la recreación de los esclavos en las plantaciones, cuando sostiene que, como un esfuerzo de consolidación de identidad de cohesión y digni-

dad, el grupo dominado conservó ciertos valores culturales, formas de organización e institucionalización en un proceso permanente de reproducción y recreación de estos valores.⁵⁹

Y en otra parte de la misma obra afirma: "...Más que perseguir las huellas de Africa, hay que ver cómo grupos sociales africanos, europeos, asiáticos e indoamericanos, bajo fuerzas económicas concretas, crearon sociedades diversas de sus formas componentes".⁶⁰

Es decir, los afro americanos han creado una cultura propia al incorporar elementos de su medio dentro de una situación concreta, de esclavitud primero y marginación después; esta cultura se basa en su relación con el medio, lo trascendente y el hombre, y la actitud simbólica y ritual ante la vida y la muerte.

Por eso Norman Whitten, Jr. afirma que: "Los gestos físicos, las maneras de llevar niños (en la cadera o en la espalda) y algunas cargas (en las cabezas de las mujeres), la costumbre de evitar el contacto visual cuando uno pide un favor, junto con los patrones musicales, el papel de ciertos santos como San Antonio, y algunos temas del folklore son quizá tan africanos aquí como en cualquier región del Nuevo Mundo. Pero no es una cultura africana la que perdura, sino algo que yo he decidido llamar, en un sentido lato, "la cultura negra". Cualquiera que sea la configuración de eventos y de status, cualquiera que sean las relaciones particulares entre los esquemas materiales, sociales y mentales, el sentido general que se comunica es el de una sociedad vibrante con fuertes raíces en Africa y Europa, pero al mismo tiempo, muy del Nuevo Mundo".⁶¹ Lo cual hasta cierto punto podría ser dicho muy del Ecuador.

Con este marco referencial previo, se anotarán algunas manifestaciones de la cultura afro ecuatoriana, para luego intentar una aproximación analítica de la misma.

1.2. Principales manifestaciones de la cultura afro ecuatoriana de Sucumbíos

a) Sentido de la libertad:

Este es un elemento clave en la cultura del afro americano en general y del afro ecuatoriano en particular. Este sentido de libertad ha sido el que le permitió liberarse de la esclavitud, así como organizar otros aspectos de su vida. Respecto a la familia por ejemplo, al afro ecuatoriano de la costa del pacífico no le gusta contraer matrimonio; lo mismo que en el trabajo, él prefiere aun en condiciones desventajosas un trabajo que no le ate a un sueldo o a un jefe que le controle todos los días.

Prueba de esto es que, en pleno régimen esclavista, los negros huían y formaban los famosos palenques, en los cuales organizaban la vida de acuerdo con sus valores y costumbres, donde se vivía en libertad. Aún existen varios de estos palenques, como el de San Basilio en Colombia; también fue famoso el Quilombo de Palmares en Brasil, donde incluso tuvieron un rey, el rey Sumbi; o Esmeraldas que ha sido considerada hasta el siglo XVII una república de sambos, como lo dice Juan García (en una conferencia con dos capacitadores del FEPP, Borbón, 11 de abril de 1994). Según este historiador desde Cartajena-Colombia, hasta Manabí-Ecuador, entre 1620 y 1680 se crearon 120 palenques.

b) Alegría

Muy unida al sentido de libertad está su alegría. Esta es tan grande que no se pierde casi nunca. Lo único que le trastorna y le pone triste al negro (afro ecuatoriano) es la muerte de un ser querido.

Esto deriva en un sentido festivo de la vida que se expresa en su cotidianidad. Es muy común escuchar a los afros reirse a carcajadas desde grandes distancias, lo mismo ocurre cuando hablan (uno piensa que son 50, cuando en realidad no son más de 10 personas).⁶²

Pero esta alegría alcanza su mayor grado de expresión en las fiestas, ya sean de tipo religioso o pagano (hablaré de las fiestas cuando trate los mecanismos de producción de identidad).

Estas dos características, libertad y alegría, determinan en el hombre negro (afro ecuatoriano) una forma diferente de concebir lo que la sociedad blanco–mestiza llama el futuro. El vive fundamentalmente el presente, no deja para vivirlo después, por eso se dice que no piensa en el futuro, que no es ahorrativo.

La alegría es expresada normalmente con música y fiesta, lo que al final puede derivar en un mecanismo de resistencia. Lo he visto en las comunidades de Sucumbíos (grupo Virgen del Carmen, Asociación San Antonio, barrio Guayaquil) y en algunas de Esmeraldas, donde a veces falta para el sustento diario, pero si hay que organizar una fiesta, ésta se organiza. Este es un rasgo que aparecerá como característica del negro (afro ecuatoriano) descrita por los mismos afros cuando sostienen que son alegres, buenos para el baile, dicharacheros, etc.

c) Sentido de la comunidad y la comunicación

No se trata de la comunidad andina por cierto. Es otra cosa, es la convivencia, el ayudarse, el reunirse para hablar, para contar cuentos, etc. Este sentido de comunidad está muy ligado al de solidaridad. Se ayuda a los enfermos, se cuida a los viejos y a los niños. Pero esto se hace especialmente notorio cuando alguien ha muerto.

A más de lo anotado, el sentido de comunidad se manifiesta en pequeños gestos como visitarse o ayudar cuando alguien está enfermo. Concretamente aquí en Sucumbíos existe en la pastoral negra un grupo de personas que se denomina “el ministerio de pobres y enfermos”, que se encarga de visitar a los enfermos, a los presos, etc. Otro aspecto de este rasgo cultural es la capacidad de acogida que el negro tiene; su casa acoge al que llega. Por esta razón, en Lago Agrio a los mestizos no les gusta arrendar su casa a gente negra porque dicen que enseguida llega toda la familia.

Y finalmente se expresa en la vivencia de todos los días, tal como se puede inferir de lo dicho por los informantes del barrio Guayaquil.

d) La relación con la tierra:

Por parte del afro ecuatoriano, igual que para el indígena, la tierra no es concebida de la misma manera que por el mundo capitalista. No se la considera una mercancía. Es el lugar donde se vive, donde se extraen los recursos para la subsistencia. Se considera que la tierra es un don de Dios, y se la debe cuidar y por eso, de acuerdo con su mentalidad se hace muy poco por legalizarla. Si es un don de Dios, qué tiene que hacer en esto el Estado.

Lo que la tierra significa para el negro puede sintetizarse en esta afirmación de la Sra. Yolanda Cuero, cuando dice:

*A medida de que va pasando el tiempo, la gente del grupo también se va dando cuenta que la tierra, después de Dios, es pues la Madre Tierra y esa tenemos que cuidarla y cultivarla, y si no tenemos, obtenemos la tierra, entonces no tenemos nada.*⁶³

Esto es un indicio de la tenaz lucha que han mantenido los negros por la tierra tanto en Sucumbíos como en el resto del país y de América, y que ha dado sus frutos, cuando por fin el Estado ecuatoriano ha reconocido mediante una Ley el derecho de los afro ecuatorianos al asentamiento tradicional.⁶⁴ Lo mismo ha ocurrido en Colombia.

La cuestión de la tierra es tan importante para los afros que incluso la Asamblea del Episcopado Latinoamericano reconoció que es necesario la legítima defensa de sus tierras.⁶⁵

La tierra en la cultura afro tiene otras connotaciones, pues está directamente conectada con la selva y para relacionarse con ella es preciso tener un conocimiento especial, ya que, a más de las fieras naturales, ahí se encuentran muchos espíritus que pueden causarle daño al hombre (esto se verá más adelante).

e) La tradición oral

Es el elemento clave de transmisión de los valores tradicionales que pasan de generación en generación. Esta función les corresponde básicamente a los mayores, tanto hombres como mujeres, que han guardado los conocimientos para transmitirlos a las nuevas generaciones. Según ciertos investigadores de la cultura afro, la tradición oral tiene una confiabilidad del 90%.⁶⁶ Por eso, cuando muere un mayor en la cultura afro, lo que realmente desaparece no es un hombre, sino una biblioteca, un archivo viviente.

f) El sentido sagrado del mundo y de la vida

El hombre negro (afro ecuatoriano) tiene un sistema sencillo y a la vez complejo de ver el mundo, la vida y la muerte. Para él, todo se explica por la creencia en Dios, que es el ser superior, el supremo hacedor de las cosas. El tiene poder sobre el bien y sobre el mal. Sin embargo, esta creencia en Dios, está muy influenciada por la religiosidad africana. Dos serían las razones para realizar esta afirmación:

- a.- Para el negro, el problema de Dios no es un problema conceptual que se discute a nivel de ideas y de abstracciones. Para él es un asunto vital, existencial. Se cree y de acuerdo con eso se organiza la vida (claro está, se cree a su manera, muy alejado a veces de los preceptos oficiales de la Iglesia, como el matrimonio eclesiástico o la misa dominical que en su vida tiene poco sentido), especialmente en la Costa.
- b.- La creencia en Dios está llena de mediaciones e intermediarios. Estos intermediarios son:

Jesucristo que a veces se confunde con el Dios Padre.

Las vírgenes: la Virgen María, Madre de Dios, La Virgen del Carmen, Santa Rosa y otras que varían de acuerdo con el lugar.

Los santos, que son San Antonio, San Jacinto, entre otros.

A los santos mencionados se les profesa una devoción especial que se manifiesta en un momento especial: las fiestas que se realizan en su honor.

A parte de esto se da un verdadero culto a los muertos cuyas manifestaciones se expresan desde los rituales que se realizan para el sepelio. Estos rituales comprenden el velorio, el traslado, el novenario, la misa de cabo de año, etc. y sobre todo el respeto y a veces el temor que se tiene a los muertos; de ahí que, cuando muere una persona, sus parientes y amigos dejan cualquier compromiso para acompañar al difunto.

Si uno no hace eso el muerto puede enojarse con uno, y eso no es bueno porque puede asustarlo por el camino.⁶⁷

La mejor expresión de esta relación con lo sagrado es que el negro es un ser religioso por excelencia; para todo nombra a Dios, o a los santos de su devoción y todo lo que le sucede lo encomienda a Dios.

Cabe anotar que los funerales difieren mucho cuando se trata de un adulto que cuando se trata de un niño. Cuando se muere un niño, normalmente se lo arrulla. Esto consiste en cantar canciones acompañadas de bombos, cununos, etc. Se trata de una auténtica fiesta. No así cuando muere un adulto. Entonces todo es severo y grave, pues no se tiene la certeza que el alma del finado vaya al cielo. Sin embargo, y tal vez por esa razón, este es un momento sumamente importante en la vida de la comunidad, donde se reafirman muchos lazos. Se fortalece la amistad y sobre todo se activan las redes de parentesco. Todos los familiares se preocupan de la viuda o del huérfano, si es el caso.

g) Creencia en espíritus y fantasmas

Aunque con fines de análisis estas creencias se presentan separadas, en realidad están profundamente relacionadas con las anteriores hasta formar un todo articulado y unitario.

Los principales espíritus en los que creen son:

EL DUENDE: Es un joven de baja estatura, simpático, vive en la selva y gusta de enamorar a las jovencitas.

LA TUNDA: Es un genio maligno de la humanidad. Se presenta bajo la figura de una hermosa mujer o de un ser familiar para seducir a los niños o jóvenes y llevarlos al campo donde ella vive. Para rescatar a los niños o jóvenes es necesario que se presenten los padrinos y toquen el bombo mientras riegan agua bendita por el camino, con esto la Tunda se asusta y huye dejando libre al cautivo.

EL DIABLO: Este es un espíritu que hace siempre el mal, su nombre es Luzbel. Se encuentra en todas partes y está fuera del control del hombre.

Dentro de la cultura afro, principalmente en la costa, existen otras visiones o fantasmas que en Sucumbíos se nombran muy poco, éstos son:

EL RIVIEL: Fantasma que se aparece a los navegantes en canoas, provoca susto y pérdida del habla.

LA SIRENA: Mitad mujer y mitad pez, enamora a los hombres con su melodiosa voz; por eso es que en Semana Santa se tiene temor de bañarse y nadar en los ríos.

LA GUALGURA: Se presenta en forma de pollito que pía para llamar la atención. Se transforma en fantasma y deja sin conocimiento a la persona que intenta atraparla, el que logra atraparla se hace millonario.

1.3. Una aproximación analítica a la cultura afro

Es importante partir de algunas premisas para poder realizar una aproximación analítica de la cultura.

- a) La cultura es un todo armónico que está en constante movimiento y cambio, por eso no es estática, sino viva, y no es fácil hacer separaciones entre sus distintos componentes.

- b) Hemos asumido a la cultura como la capacidad de adaptación y respuesta de un grupo tanto al medio como a las condiciones sociales en una triple relación, y la forma en la que este grupo simboliza estas relaciones. Por eso, más allá de hacer un registro de las cosas, importa ver el sentido que los productores de la cultura dan a esas cosas y relaciones.
- c) La cultura afro ecuatoriana es una cultura producida y vivida por un grupo humano marginado, no original del país, sino transportado a la fuerza como esclavo. Por eso, su contenido tiene mucho de sus referentes originales. Esta cultura es normalmente rechazada, o mirada como no cultura, como algo que tiene que ser cambiado y civilizado.

No obstante estas anotaciones previas, únicamente para efectos del análisis voy a dividir la cultura afro ecuatoriana de los negros de Sucumbíos en dos grandes campos. La relación con lo trascendente y las relaciones sociales y con el medio.

1.3.1. *Relación con lo trascendente*

En este campo englobamos todo lo que corresponde a lo sagrado, creencias en espíritus, culto a los muertos, etc.

Para Monseñor Enrique Bartoluchi, Obispo de Esmeraldas,⁶⁸ el mundo sagrado y religioso de los afro ecuatorianos (particularmente esmeraldeños) está profundamente marcado por su origen africano.

“Sin perder su mentalidad -casi diríamos alma africana- y evitando el escollo del sincretismo religioso y lingüístico, supieron conservar muchos valores de su cultura negra, asimilando, al mismo tiempo, elementos nuevos”.⁶⁹

El asimilar elementos nuevos puede concebirse como asumir una nueva religión, pero posiblemente el sentido que se le da no es propiamente el que el rito católico tiene, sino la significación corresponde a la de su

religión original africana. Esto es tan cierto que más adelante Bartoluchi señala “En la cultura bautu (de la que se cree son originarios los negros de la costa del Pacífico) ciertamente Dios está presente, su poder lo invade todo. Dicen: “Dios es grande, Dios es bueno y piensan: Pero no se preocupa mucho por nosotros y no vale la pena que nosotros nos preocupemos mucho por él”.

En cambio es necesario ganarse la benevolencia de los espíritus intermedios; sobre todo hay que defenderse de los espíritus malos. Algo de esta mentalidad queda en el afro americano cristiano. Se ocupa mucho de los intermediarios: la virgen, los santos, los difuntos. Tiene miedo a los malos espíritus. El culto a los santos y a los difuntos relega a un segundo lugar a Cristo. Y continua Bartoluchi: “Por la misma razón, si se exceptúa el bautismo, no da mucha importancia a los sacramentos; en cambio hace uso abundante y hasta exagerado de los sacramentales. Atribuye mayor importancia a las imágenes del “Niño Dios”, del Cristo crucificado y de los santos, que a la Eucaristía”.⁷⁰

Esto nos llevaría a plantear una hipótesis inicial que deberá ser profundizada posteriormente, en el sentido de que el actual mundo de lo trascendente del negro tiene como medio de expresión ciertos ritos católicos, que estarían simbolizando otra cosa, que bien puede ser una expresión del mundo trascendente africano.

Por eso es que el negro no se casa por la iglesia, y el bautizo de los niños tiene varios rituales que empiezan con el riego del agua, para posteriormente proceder al bautizo oficial.

Para comprender esta relación miremos de manera esquemática la espiritualidad africana y su similitud con la afro ecuatoriana.

Religiosidad africana:⁷¹

EL SER SUPREMO	Divinidades menores	
	Los Espíritus (intermediarios)	
	Divinidades cerca de los hombres	
EL HOMBRE	Animales, plantas	Seres vivos
	Seres inorgánicos	

Las características de esta religiosidad serían:

- La religión es para la comunidad, no para el individuo.
- Las creencias no están codificadas en dogmas, cada individuo tiene la Ley en su corazón, donde conserva la historia que se comunica por transmisión oral.
- La creencia en el Ser Supremo marca la vida del pueblo, etc.

Similitudes de la espiritualidad afro ecuatoriana con la religiosidad africana:⁷²

- Es una comunidad, lo cual se expresa en la visita a los enfermos, fiesta de los santos, velorios.
- La creencia en el Dios de la vida: se ve la presencia de Dios en todo, a él siempre se dan las gracias y el futuro es mirado con optimismo.
- Respeto a la familia nuclear (abuelos, padres, tíos, hijos).
- Los santos son intermediarios: cada santo tiene una función intercesora, influyen en la imposición del hombre.
- La existencia de espíritus buenos y malos.

- Creencia en la protección de los parientes muertos.
- Se considera a la naturaleza madre que da sustento para la vida, en ella se respetan animales y cosas.
- La religión es parte de la tradición que se transmite.
- Se mantienen símbolos y gestos africanos en la música.

A manera de síntesis se puede decir que el mundo de lo trascendente del afro ecuatoriano está fuertemente penetrado por la cultura original, aunque para su expresión se utilicen los ritos católicos. Esto sin embargo no es puro.

1.3.2. *Relación con el medio y lo social*

Un análisis a este nivel debe partir de un hecho clave para la comprensión de la cultura afro, que es su profundo amor y sentido de la libertad. Este sentido de libertad está presente en todos los actos de su vida y es el que marca sus relaciones con los otros hombres.

Esto ha impulsado al negro a lo largo de su tortuosa historia a luchar por su libertad y dignidad. Testimonio de estas luchas son los cimarrones y palenques que formó, con el fin de recrear su estilo de vida, lejos de la esclavitud.

Este mismo sentido de libertad, conectado a la alegría y al sentido festivo de la vida, le dan una relación especial con el resto de la sociedad y con la economía. El negro no tiene la disciplina del obrero capitalista, por eso se le contrata muy poco en las empresas. Tampoco maneja el concepto de plusvalía, que es clave en una economía capitalista. Esto hace que lo que gana en un mes de duro trabajo, puede gastarlo en un par de días. Para él, dentro de su esquema mental y el conjunto de sus valores, es más importante una fiesta, divertirse con sus amigos en un salón y bailar, que ahorrar unos cuantos sures en un banco.

No es que no piensa en el futuro, ni que no ahorra, como dicen muchos (se verá en el capítulo de identidad); lo que sucede es que la proyección a futuro es realizada (si cabe el término) creando a su alrededor una red de amigos y parientes que, cuando él necesite algo, tenga alguien a quien acudir para pedir un favor o un servicio.

Desde mi punto de vista esto es explicable. El negro no está totalmente sumergido en el mundo capitalista, aunque participa en él de manera marginal. Esto hace que tampoco tenga los recursos económicos suficientes para generar un excedente y ahorrar; por eso, más que confiar en el dinero o en el mercado que es lo que corresponde a la lógica capitalista, él confía en la comunidad y en su ingenio para asegurarse la vida. Esto bien puede ser denominado lógica ancestral en lenguaje de Muamba Tujibikile.⁷³

Así vemos que el sentido de libertad en el negro es un principio fundamental que desemboca en la comunidad y no como ocurre en el capitalismo, donde la libertad genera el individualismo.

“Si hay algo que puede matar al negro (ya africano, ya afro americano) es la soledad. El negro busca a la gente, no la rehuye. Para su equilibrio psíquico y físico, necesita estar amparado por la comunidad. Para vivir feliz necesita estar con los demás. Fuera de su pueblo, de su tribu, el negro se siente perdido, como pez fuera del agua” y sigue “El concepto de ‘Ubumwe’ –unidad, solidaridad– es tal vez uno de los tesoros más peculiares del humanismo negro”.⁷⁴

Esta unidad se hace extensible no sólo a los vivos sino también a los muertos y a los que vendrán en el futuro. De ahí nace otro elemento vital de la cultura afro: la procreación y el no hacerla es una traición a los antepasados y a la comunidad.

Lo que se ha dicho de la comunidad no significa que no haya problemas y dificultades dentro de las comunidades negras. Los hay, pero a pesar de eso la gente se mantiene firme y se ayuda. Los problemas a veces se dan por malos entendidos o porque un grupo quiere hacer las cosas de una

manera diferente a la de los otros. En la organización de las fiestas es donde más conflictos suceden. Esto se da porque en sus distintos lugares de origen las cosas eran realizadas de tal o cual manera. Sin embargo, los problemas se resuelven y la comunidad continua unida.

Lo que queremos destacar es que las relaciones inter-comunitarias no son algo ideal, perfecto, ni que, por el contrario, sólo existen conflictos y problemas. El interés que tenemos es enfatizar que, a pesar de estas situaciones, los afro ecuatorianos y afro colombianos en Sucumbíos se unen, se apoyan e intentan vivir su negritud, tal como dijo la señora Yolanda Cuero.

2. LA IDENTIDAD

2.1. Definición

Entendamos la identidad como el sentido de pertenencia a un grupo étnico, de clase social, cultura o cualquier otra clase de agrupación. Esta identificación supone la apropiación, participación e internalización de los valores y símbolos que caracterizan una identidad determinada.

José Sánchez Parga apunta al respecto: “Las identidades se fundan en un sistema de identificaciones diferenciales, pero sólo se construyen plenamente en el reconocimiento de y por el otro. Es la relación de reconocimiento la que produce identidad. En otros términos, la cuestión del “otro” aparece como constitutiva de toda identidad, definiendo así, su carácter relacional”.⁷⁵

Por lo tanto, la identidad se define por el reconocimiento del “otro”, del diferente y una adscripción al grupo, en un proceso continuo de relaciones. En este sentido, el proceso de relación con el otro tiene una historia, y como consecuencia de esa historia, la identidad no puede considerarse algo estático, definitivamente dado, sino como algo que se construye sobre distintos ejes.

En este sentido el hombre negro (afro ecuatoriano) ha tenido que definir su cultura en base a dos grandes parámetros. El uno, que se relaciona al como es visto y definido por el “otro”; el “otro” en este caso es la sociedad compuesta por los no negros, no afros (mestizos, indígenas, etc.), y el otro parámetro es la adscripción a su grupo ya sea por la historia, la pigmentación de la piel, la cultura, etc.

Ahora, tomando en cuenta que los negros (afro ecuatorianos) en Sucumbios son producto de un proceso migratorio, vamos a analizar cómo este proceso ha incidido en la producción de identidad de los afro ecuatorianos.

Veamos cómo son definidos los negros por los “otros”, para posteriormente ver cómo el negro define a los otros y cómo se define él mismo.

2.2. Cómo son identificados los negros⁷⁶

Las respuestas se concentraron en las siguientes definiciones:

- No trabajan, son vagos, ladrones.
- Son fuertes, alegres, buenos para el deporte y el baile.
- Son problemáticos.
- Son poco constantes.
- No buscan las tierras para trabajar.
- Son personas, igual que nosotros.

En esto existen también quienes matizaron sus respuestas:

Por ejemplo, para el Hermano Isidro Rodríguez,⁷⁷ rector del Colegio Pacífico Cembranos, los estudiantes varones son peores estudiantes que las mujeres (se refiere a los negros). Casi todos reprueban los años, no así las mujeres. Sin embargo existen excepciones, como el caso de Francisco Ordóñez, que fue abanderado del colegio.

Para él este problema se deriva de la conflictividad familiar que es casi general y la causa de esto sería la falta de un trabajo estable. También sostiene que:

- Son poco estables en el trabajo. No afrontan los problemas, prefieren darles la vuelta y no resolverlos.

- Parecen violentos, no porque se pegan, sino porque usan la violencia verbal.

Pero también anota:

- Son muy buenos actores, tienen simpatía y extroversión. Son liberados de prejuicios sociales, tienen mayor espontaneidad. Son exigentes en todo aspecto.
- El deporte les permite movilidad social. Aptos para sobrevivir.
- Les falta una visión de futuro. Los hombres son quemimportistas, si el estudio no sale, sale otra cosa; son menos prácticos que las mujeres.
- Físicamente son mejores que la media normal, en fuerza, agilidad, resistencia y estatura.

Jaime Vegal, indígena quichua,⁷⁸ en su opinión, comparte algunas de las características ya anotadas, como el hecho de que el negro no busca la tierra, que se lo ve siempre errante. Pero él piensa que eso se da porque existe un desprecio muy grande hacia el negro, que no le permite encontrar oportunidades para salir adelante.

Estas definiciones sobre el hombre negro, a las que se suman las que constan en los oficios antes citados, obedecen a una visión etnocéntrica occidental, que por desgracia atraviesa todos los estamentos de nuestra sociedad.

Aunque parezca inverosímil, en el Documento de Trabajo preparado por la Conferencia Episcopal Ecuatoriana para la aplicación del Documento de Santo Domingo a la Iglesia del Ecuador, realizado en Quito del 23 al 25 de noviembre de 1993, se puede leer lo siguiente:

Aspectos negativos de la cultura Afro Ecuatoriana:

Conformismo y sentido fatalista, dependencia (intromisión de fundaciones); inestabilidad y desorganización familiar, unión libre, po-

*ca constancia en el trabajo, dejadez, poco sentido del esfuerzo, despreocupación, inmediatismo, hedonismo, alcoholismo; violencia y agresividad; superstición.*⁷⁹

Lo triste y contradictorio de esta violenta manifestación de desprecio y racismo es que el Papa, en el Documento de Santo Domingo pide perdón por los pecados cometidos contra el pueblo negro, como consta en el mensaje a los Afro Americanos.

2.3. Cómo definen los negros a los “otros”

2.3.1. A los Mestizos

- a) Son racistas (no quieren a los negros).
- b) Son bastante orgullosos, se creen superiores y a nosotros nos creen inferiores.
- c) Son malos porque les gusta burlarse de nosotros. Nos dicen tunda, nos llaman hediondos.
- d) Son hipócritas (90% contestó esto); cuando necesitan del negro le buscan, cuando no lo necesitan lo ignoran.
- e) Creen que el negro es cualquier cosa.
- f) Son ignorantes de la diversidad cultural, por eso son así (pero puede haber unos que sí conozcan y son los que nos ayudan).
- g) No conocen nuestra historia, por eso se comportan un poco mal.
- h) Son gente entreverada entre blancos e indígenas, por eso son así resabiados (mal carácter), por el cruce de dos razas.

Aquí también existen los matices. Unas personas constataron que los mestizos son:

- Como cualquier persona: trabajadores, capaces, responsables; unos acogen a los negros, otros no. Todos no son los que nos atacan.

- Son buenos en algunos casos, nos hemos ayudado (sobre todo en las comunidades cristianas).

Una sola persona manifestó que el problema entre negros y mestizos es que no nos conocemos. “Yo para definir a otra persona tengo que conocerme a mi misma”.

2.3.2. *A los indígenas*

- a) Son fuertes, luchadores y organizados.
- b) Son igual que nosotros de marginados; a nosotros nos marginan por nuestro color, pero al indígena, será por su forma de vestir, por su idioma.
- c) Son gente pobre (económica, social, educativamente).
- d) “Ellos no tienen mucha confianza con nosotros, ellos no quieren hacerse grandes con nosotros; lo que pasa es que no tenemos muchas relaciones”.
- e) Son cariñosos y nos tratan de hermanos (comunidades cristianas) y dicen que nos podemos ayudar.
- f) Son bastante humildes y no tienen eso de racismo.
- g) “Son personas bastante revolucionarias, no son tan conformistas como los estudiantes, son personas que luchan cada día por salir adelante, y que luchan por el rechazo constante, es por ejemplo el paro de la reforma Agraria que se está realizando, se ve que hay una unión total no, lo que no existe en nuestra raza. Nosotros somos un poco diferentes, nosotros no existe unión cuando es de luchar por una causa justa ¿no? Sin embargo, estas personas se mantienen constantes y muchas veces pierden la vida porque ellos creen que estando unidos, solamente así pueden vencer todos esos obstáculos”⁸⁰

- h) Un 20% de la población encuestada dijo no conocer nada de los indígenas, y otro 25% dijo que pensaba que los indígenas no confiaban o que miraban mal a los negros y una sola persona manifestó tenerles temor por la muerte de Monseñor Alejandro Labaca y de la Hermana Inés Arango.

2.4. Cómo se identifican los negros a sí mismos

El negro se define a sí mismo como:

- a) Alegre, trabajador, capaz, inteligente, útil a la sociedad.
- b) Es una raza dura (fuerte, resistente), pero también humanitaria, no es racista; le gusta compartir con todas las personas; la gente negra tiene el espíritu bien alto.
- c) Somos muy unidos, independientes, nos gusta ser libres.
- d) Somos orgullosos de ser negros, donde quiera nos sentimos orgullosos de nuestra raza. Pero hay personas que se acomplejan de su color y se vuelven aduladores de los mestizos.
- e) El negro es violento cuando le topan el lado malo, se resiente cuando le traicionan.
- f) El negro es cariñoso, etc.

Cuando se averiguó las principales características del pueblo negro dijeron:

- a) Religioso, respeta a los muertos.
- b) Es cazador, deportista.
- c) Nos gusta la fiesta, la música, el baile, el negro es enamorado.
- d) Desprendido del dinero, reclama las injusticias.
- e) Somos unidos, solidarios.

- f) Resistencia a todos los desmanes a que nos han sometido.
- g) Trabajador.
- h) El pueblo negro tiene su propia cultura que le da sus cualidades. Un ejemplo es el caso de Jaime Hurtado que tranquilamente puede ser presidente, etc.

Como puede verse, el negro se define a sí mismo de una manera diferente a la que es definido por los “otros”, y es evidente que lo que para los otros es defecto; para él esto puede ser virtud.

Es muy notorio el desconocimiento y prejuicio existente entre los tres grupos. No existe un conocimiento de las costumbres de los demás y menos aún respeto. De todos modos, se nota una mayor cercanía entre negros e indígenas; tal vez porque los dos grupos son marginados en la sociedad nacional, en la que los mestizos son mayoría y detentan el poder y quieren imponer a todos los valores que ellos practican.

Ahora es necesario mirar los mecanismos o ejes productores de la identidad de la población negra de Sucumbíos.

2.5. Mecanismos de producción de identidad de los negros en Sucumbíos

2.5.1. La adscripción a su cultura y raza

Me parece que éste es un primario elemento en la producción de identidad. Por lo anotado tanto en la identificación como en las características, queda claro que existe una identificación plena con los ejes principales de la cultura. Se habla de la religiosidad, la alegría, el compartir, el respeto a los muertos, las fiestas, desprendimiento del dinero, etc.

Se puede hablar de una continuidad cultural; y aunque mucha gente asegura que no han cambiado en nada sus costumbres, otros dicen que hay cosas que en Sucumbíos ya no se hacen. Por ejemplo, los arrullos a los san-

tos en el pueblo no se hacen; cuando se mueren los niños tampoco se los arrulla (en los grupos rurales sí se mantienen estas prácticas). Algunos manifiestan que ya no realizan estos festejos por dos razones:

- a) No existen los instrumentos
- b) La gente se burla y los que lo han hecho, ha sido de forma discreta, casi escondida.

El año pasado (Navidad) se realizó una novena en las comunidades, en la que sí se cantaron arrullos. Se ha cantado arrullos también en el salón de la Pastoral y de la Asociación, pero en las casas no. Las otras prácticas se mantienen.

Cuando hablan de “nuestra raza” me parece que se refieren más a la pigmentación de la piel que a la fuerza y la forma de ser, pero eso crea identificación, se trata de ser y sentirse negro.

Aquí cabe una explicación, y es que el término cultura con el contenido antropológico que éste tiene, es nuevo en la población negra. Ellos siempre han hablado del negro, de la raza negra. Es sólo a partir de 1989 que se empieza a explicar que cuando se habla del hombre es mejor hablar de cultura y no de raza, por cuanto la raza hace referencia a los rasgos físicos externos genéticamente transmisibles, comunes entre sí y diferentes de otros grupos. Entre los más importantes se toman en cuenta el color de la piel, la configuración del cabello (forma, color, pilosidad) y el color y la forma de los ojos.⁸¹ No obstante, en la población negra existe una identificación entre raza y cultura que produce una identificación social determinada.

2.5.2. *El deporte*

Este es otro mecanismo que le ha permitido al afro ecuatoriano en Sucumbíos crear su identidad; como hemos visto ante, el barrio Guayaquil nace con el estadio y el club. Fue Don Enrique Castillo, entre otros que conjuntamente con el sacerdote Pablo Gallegos crearon la Liga Deportiva Cantonal.

Hoy en día en el barrio Nuestra Señora del Cisne existe un club “Estrella del Gol” conformado en un 95% por negros. El año pasado este equipo quedó campeón provincial y fue finalista a nivel nacional. Por ese motivo ha tenido conflictos en el barrio, donde ha surgido un nuevo club conformado por jóvenes mestizos.

Al margen del éxito casi total que los negros han tenido en el deporte, no sólo en Sucumbíos, donde conforman las selecciones de fútbol, atletismo, box, basket, etc., está el hecho de saberse importante, de reunirse para conversar, charlar, etc. Después de un partido de fútbol, ya pierdan o ganen, siempre hay una fiesta entre jugadores y acompañantes.

Así se expresó una de las mejores basketbolistas de la provincia:

Bueno, me parece que es otro papel importante aquí en nuestra provincia ¿no? Porque como tú sabes, todavía vivimos con ese complejo de inferioridad, que somos personas inferiores que no podemos participar en la vida de un pueblo; en cuanto al campo deportivo, me parece que es un ente positivo que nosotros participamos en los diferentes campos deportivos, especialmente yo me siento muy orgullosa de que me tomen en cuenta aquí en la provincia, de ser una de las personas que siempre está colaborando con nuestro deporte, con nuestra juventud, y considero que todas las personas negras que están participando en los campeonatos barriales de fútbol, de basket, también se sienten contentos, se sienten orgullosos y de ser así, pues, me parece que la juventud renaciente también va a tomar esa iniciativa y es un campo por el cual nosotros podemos superarnos y salir adelante, ... siempre hay campeonatos que nos toca salir a otras partes, a otras provincias, hacemos amistades con todo tipo de personas, nos relacionamos con diferentes amigos, compañeros; es en sí como se va dando a conocer cada una de las personas; nos vamos dando a conocer a nivel nacional y que sepan que los negros también somos el ente positivo de esta provincia.⁸²

Por su parte, otros informantes como Daniel Alarcón y Fausto Mina entre otros, también opinan lo mismo; esto es, que el negro por medio del deporte llega a ser reconocido y tomado en cuenta por la sociedad. Por eso,

el deporte para el negro es una especie de símbolo en el que se reconoce y reconoce a los demás negros.

Esto les hace opinar y no sin razón: “Pelé es el más grande de todos los jugadores del mundo. De Pelé para abajo se puede hablar de los otros”.⁸³ Lo mismo dicen de Mohamed Alí (a pesar que, por lo general desconocen la actitud política de Alí frente a Vietnam o al problema racial de los EE.UU.).

En este caso Pelé y Alí son símbolos en los que el negro se reconoce como un grupo humano que también puede llegar a niveles de importancia social, lo que fortalece así uno de los ejes constitutivos de su identidad.

2.5.3. *Lucha por la tierra*

Como hemos visto a lo largo de este estudio, el negro (afro ecuatoriano) en Sucumbíos ha mantenido una lucha tenaz por tener un lugar donde construir su vivienda en unos casos y en otros, con una proyección mucho mayor, por instalar una colonia de afros en un gran espacio de tierra.

De todas maneras actualmente existen dos grupos afros que han tenido acceso a la tierra. Veamos lo que nos dicen al respecto:

En la vida de nosotros, tener tierra ahorita es un valor para el negro, un valor para nosotros, el descrédito que teníamos de que éramos vagos, que éramos tales, ahora nosotros nos sentimos alegres, es un orgullo tener tierra; inclusive, ahora dicen, de antes decían los negros vagos, los negros no tienen nada, y para nosotros tener tierra sí nos sentimos contentos, feliz y alegre de que ahora los que siempre trataban que los negros eran vagos, los negros eran tal, que a los negros no había cómo comprarles finca, ahora mueren por comprarnos el producto, no simplemente cuando lo traemos a Lago Agrio, ni es que en cuenta los estamos tomando para venderles a ellos, y ellos salen a rogar a los negros vagos, inclusive llegan adentro a la finca de nosotros a comprar por camionadas de verde, ahoritita tenemos compromiso con la compañía Cupper, ellos nos reciben el verde, todos los verdes y un quintal de yuca,

*y entonces para mí lo que es tener tierra, es una valoría más para el negro.*⁸⁴

Para la señora Yolanda Cuero, la tierra es el espacio que les permite vivir y recrear las costumbres que tenían en Esmeraldas, ya sea en el cultivo de productos como maíz, plátano, arroz, cacao, etc. como en la celebración de sus fiestas, como San Antonio, Semana Santa, Navidad, etc. Si a esto agregamos lo que la misma informante manifestara acerca de que el empalizador es como un gitano (vida errante, sin lugar fijo de residencia), concluimos que para estos grupos la tierra es fundamental para la vida, por cuanto les permite trabajar y ganarse el sustento. La tierra también les ha permitido demostrar que el negro no es vago (según nos dice Oristela Mina), que puede trabajar y hacer su vida. Pero hacer su vida, para el negro es más que trabajar, producir y vender; es también la posibilidad de celebrar las fiestas, encontrarse con los demás. Es, hasta cierto punto un elemento de resistencia porque les permite ser lo que siempre han sido.

*Celebrar la fiesta en la tierra o en la finca que hemos conocido, nosotros ya la pusimos más a fondo y más costumbre, como por una devoción, más que todo lo hacemos de la manera que sea por el apoyo, o darle más valor a la tierra o a nuestra finca, por el medio de nuestro arrullo, porque por el medio de nuestra costumbre, de nuestra celebración, va mucha gente a conocer las tierras donde vivimos ahora, las tierras que cultivamos nosotros.*⁸⁵

Por todo esto se sostiene aquí que la tierra es un eje importante de la creación de identidad en los negros (afro americanos).

2.5.4. *La celebración de fiestas*

Este es un elemento productor de identidad por excelencia entre los afros de Sucumbíos. Primero, porque en las fiestas, sean estas religiosas o no, existe un desborde de alegría y es el momento propicio para encontrarse entre parientes, amigos y vecinos.

En general, se pueden distinguir dos tipos de fiesta: las de tipo religioso y las no religiosas (hablaremos de las primeras), aunque tampoco existe una división radical entre las unas y las otras, o por lo menos, algunas fiestas religiosas no son solamente religiosas, como veremos en seguida.

Las fiestas religiosas que más se celebran aquí son la de San Antonio (realizada por la Asociación de Esmeraldeños San Antonio) y la de la Virgen del Carmen (realizada por el grupo Virgen del Carmen).

2.5.4.1. *Fiesta de la Virgen del Carmen*: se realiza el 15 de julio y es celebrada en honor a la Virgen del Carmen. La fiesta dura una noche y un día y tiene dos aspectos bastante definidos: la parte religiosa, que empieza con la preparación del altar donde se le pone a la Virgen y continúa hasta la realización del velorio que dura hasta las 04h00 (4 de la mañana), que consiste en cantar arrullos (echar arrullos dice la gente). Los arrullos son canciones largas que entonan acompañadas por instrumentos musicales propios de la cultura afro ecuatoriana: uno o dos bombos, dos cununos (bombo de una sola membrana), guasas y maracas. Las maracas normalmente son tocadas por las mujeres. El bombo y el cununo corresponden a los hombres. De manera especial, el que toca el bombo debe ser un experto, de forma que pueda obtener los sonidos adecuados para acompañar a las cantoras o cantores. Si este instrumento es mal tocado, probablemente que el velorio saldrá mal.

El bombo y el bombero (persona que toca el bombo) son importantes en esta parte de la fiesta, al punto que no es cualquier bombo el que se utiliza, sino que debe tener una membrana de cuero de venado por un lado y de saíno por el otro. Hembra y macho, respectivamente.

No existe un número preciso de músicos y cantores; pueden participar todos los presentes si así lo desean, pero siempre existe una persona que da inicio al arrullo (planta el arrullo) mientras los demás lo acompañan respondiendo los estribillos.

En los arrullos se alude a los santos y a la Virgen, pero también se insertan refranes que hablan sobre la vida diaria de la gente, sus sufrimien-

tos, penas, alegrías, etc., todo esto dentro de un ambiente de mucha alegría y movimiento, en el que existe un derroche impresionante de energía y vitalidad, pero también en una actitud religiosa de mucho respeto.

Durante la noche del velorio no se bebe alcohol de manera exagerada, sino moderadamente. Alguno de los organizadores es el encargado de servir la bebida tras intervalos convenientes. La bebida es preparada especialmente para esta ocasión y consiste por lo general en un hervido de canela, naranjilla, azúcar y aguardiente. A media noche se sirve la comida (arroz, carne, plátano verde y chicha). Después de la comida la fiesta continúa con los arrullos hasta casi el amanecer.

Terminada la comida se pasa a la parte no religiosa de la fiesta. Se da vuelta la cara al santo, se levanta el altar, se nombran los priostes (quienes cogen a cargo la organización de la fiesta) para el próximo año y empieza el baile.

En cuanto a música, se baila preferentemente salsa, aunque otros ritmos también están presentes. En esta parte de la fiesta se bebe más, muchas veces hasta embriagarse.

La organización de la fiesta está a cargo de la comunidad y de los priostes. Este tipo de priostes no tiene nada que ver con los priostes tradicionales de la Sierra. Son más bien devotos del santo y no persiguen prestigio social. Ellos se encargan de arreglar la casa donde se va a realizar el velorio, invitan a los amigos y vecinos y tienen todo listo para la fiesta.

2.5.4.2. *La Fiesta de San Antonio*: Está dedicada a San Antonio y es celebrada por el grupo devoto de este santo. En general, la estructura y contenido de la fiesta de San Antonio es igual a la de la Virgen del Carmen.

No obstante, en la fiesta realizada el 13 de junio de 1994 se notaron algunas variaciones:

- a) Primero se trasladó al santo, desde el lugar donde antes se realizaba la fiesta, en procesión hasta la finca del grupo, donde se celebró la fiesta (a 2 km.); la procesión estuvo acompañada de arrullos y lanzamiento de voladores.

- b) Antes de empezar a cantar los arrullos se celebró la misa (dentro de ésta se pudieron observar muchos símbolos evidentemente pertenecientes a la cultura negra afro ecuatoriana).
- c) Durante el día, antes del velorio, se realizaron juegos deportivos.

Fuera de estas variaciones, la fiesta se desarrolló de la misma manera que la anotada en la fiesta de la Virgen del Carmen.

Más allá de realizar una descripción detallada de las fiestas, interesa conocer cuál es el significado que sus realizadores le dan para que sea un eje productor de la identidad en el pueblo afro. Existen dos constataciones básicas: la primera es que todos los informantes concuerdan en señalar que es una costumbre que aprendieron de sus padres y por lo tanto, forma parte de su acervo cultural y su universo religioso. La segunda es que el negro (afro ecuatoriano) no establece diferencias radicales entre lo que podríamos decir contextos sagrados y contextos no sagrados; él lo celebra junto todo. Es cierto que existe un momento para el santo, pero es en la misma fiesta que hay también un momento para el baile y la alegría; todo esto concebido como un aliciente en la búsqueda de fortaleza para seguir luchando.

Este es el testimonio de la señora Yolanda Cuero:

...o sea pues, nosotros primero como humanos pues, como cristianos pues que somos, bautizados por la Iglesia; primero nosotros creemos en Dios y de ahí en nuestro santo que es San Antonio, en nuestras creencias pues todo... después de nombrar a Dios, después de alabar a Dios y todas las cosas pues, de ahí es nuestro San Antonio, en él creemos y en él... Hacemos la fiesta de San Antonio, la celebración pidiéndole a Dios y a él (San Antonio) que nos ayude pues para seguir adelante y así tener más fuerza y dinamismo para sacar nuestra cultura y, y el trabajo mismo.⁸⁶

Otro informante responde:

Bueno, para nosotros el celebrar una fiesta, como decir, celebrar a la Virgen del Carmen, San Antonio, significan una costumbre de noso-

tros los esmeraldeños porque esto no lo venimos viendo desde ahorita, sino desde que yo tuve la edad de cinco años que ya más o menos nos veníamos dando cuenta que nuestros abuelengos (bisabuelos), no había un año o no había un tiempo de costumbre de que debía de caer esa fiesta y que no deberían hacer estos, esas reuniones donde se complica echar arrullos, echar versos, reunirse con varia gente; entonces para mí y me doy cuenta que y lo pienso que esto ya viene desde muchos años atrás desde los abuelengos de nosotros.⁸⁷

De estos dos testimonios se puede colegir que en la fiesta existen muchos elementos implícitos y explícitos. Religión, creencias, tradición, que el grupo, al volverlos a vivir en cada fiesta, los recrea y potencia. Por eso considero que la fiesta por todo su significado material y simbólico, es un eje productor de identidad en su función de mantener viva la memoria colectiva e histórica del grupo.

2.5.5. *La historia*

La historia, sea oral o escrita, es fundamental en el momento de hablar de la identidad de un pueblo. No obstante, no podemos decir que el pueblo negro (afro ecuatoriano) tenga un gran conocimiento de su historia y esto se debe a razones conocidas por todos. El sistema educativo nos cuenta una historia alejada de la verdadera historia de los pueblos y contribuye con la imposición de modelos nacionales donde los actores de la historia son militares o héroes que mayoritariamente corresponden al grupo blanco-mestizo-dominante.

Sin embargo, el pueblo negro conoce de su historia algunos hechos que pueden ser fundamentales para definir su identidad. El 80%⁸⁸ conoce que “fuimos” traídos de Africa, que “fuimos” esclavizados y maltratados; saben también que a los esclavos les sometieron a trabajos fuertes y que el negro es un ser marginado.

El resto de la historia les es desconocida. Por eso, cuando se pidió que citen cinco personalidades afro americanas, el más nombrado fue Nelson

Mandela, Pelé, Jaime Hurtado, Humberto Arce y sólo un porcentaje muy pequeño habló de personajes históricos como: Alonso de Illescas, Antón, Angela Davis, Desmond Tutu y Marthin Luther King.

La mención de Mandela es entendible, pues él es actualmente el presidente de Sudafrica y se puede conocer este dato por la prensa o la televisión.

A pesar del desconocimiento que existe sobre la historia del pueblo negro, creemos que el reconocimiento que se tiene un origen común (Africa) y que se ha vivido una situación histórica concreta (esclavitud y marginación) crea una identidad que le diferencia de los demás y crea un sentido de pertenencia al grupo.

3. ANALISIS DE LAS RELACIONES INTER-ETNICAS ENTRE AFRO ECUATORIANOS Y LOS NO AFROS

Como hemos visto a lo largo de este estudio, las relaciones entre negros (afro ecuatorianos) y mestizos sobre todo, está marcada de alguna manera por la agresividad y el conflicto.

El punto más alto de esta conflictividad se ha dado en Pacayacu. A través de las cartas que constan en el estudio se puede advertir el grado de prejuicio que esa población tiene hacia los negros.

Sin embargo y como hemos señalado en otra parte, esta actitud abierta de hostilidad y racismo hacia el negro no es permanente, ni por parte de toda la población. Lo único permanente es una actitud que a fuerza de permanencia se ha vuelto normal. Esa actitud cotidiana consiste en considerar al negro vago y asociarlo con el mal, con el peligro, con la delincuencia, etc.

Esta situación no se da únicamente aquí en Sucumbíos, sino que es un problema en el conjunto de la sociedad ecuatoriana. Tal como revela la encuesta realizada por Informe Confidencial, publicado en el diario Hoy de Quito, los datos son los siguientes:

Racismo en Ecuador
Encuesta realizada por Informe Confidencial - Diario Hoy / 1994

1) Ud. estaría contento, se disgustaría o sería indiferente si su jefe fuera:

		<i>Quito</i>	<i>Guayaquil</i>
Negro:	Contento	12%	43%
	Disgustado	14%	16%
	Indiferente	74%	40%
Indio:	Contento	13%	45%
	Disgustado	12%	16%
	Indiferente	74%	40%

2) Su hija le dice que se casa con un:

Indio:	Contento	13%	39%
	Disgustado	23%	23%
	Indiferente	63%	37%
Negro:	Contento	12%	35%
	Disgustado	36%	25%
	Indiferente	52%	39%

3) Si vive en un barrio de mayoría:

Negros:	Contento	12%	42%
	Disgustado	36%	20%
	Indiferente	52%	39%
Indios:	Contento	12%	44%
	Disgustado	16%	17%
	Indiferente	71%	39%

Las causas para que entre negros y no negros exista este tipo de relaciones pueden ser dos:

- a) Existe un desconocimiento del otro, del diferente, al cual se juzga desde los valores de uno (del que juzga), y todo lo que no cuadra con nuestra cultura se descalifica y se ve como negativo y malo. Este desconocimiento es patente cuando hemos observado la forma de definir a los negros que tienen los mestizos y viceversa; aunque el negro por ser un grupo marginado sea calificado como lo inferior.

Esto tiene como base subyacente un discurso oficial de país unitario donde el eje de la nacionalidad ecuatoriana es lo blanco-mestizo, sin dejar espacio para que otras manifestaciones culturales puedan ser expresadas. Este discurso ha permeado todas las capas sociales del país y se ha instalado incluso entre los sectores más pobres de la sociedad (los moradores de Pacayacu son pobres en su mayoría).

Para Xavier Villaverde es importante reconocer lo diferente, al otro, porque:

...En el momento que uno siente la diferencia y aprende a valorar al otro también como diferente, sin pretender por eso imponer un solo valor o que lo impongan, eso marca un poco la comprensión de que no se puede buscar unas sociedades que sean idénticas, similares, en las que no haya diferenciación. Porque ese proyecto por ejemplo de Estado, de sociedad o de país como el de Ecuador en realidad luego no funciona, porque a pesar que digan que todos los ecuatorianos son iguales, luego el hecho de la discriminación con el negro es patente, aunque no sea un racismo tan enconado o tan virulento como en los EE.UU. o al que se daba en Sudafrica, pero no hay duda que eso se da, se da esa relación de racismo.

Entonces no puede ser real desde el momento que no se reconoce la diferencia y como tal diferencia se valora. No digo que se considere superior, sino que simplemente se valora la diferencia; porque el reconocer que el otro es diferente, es también reconocerle como persona, el reconocer que el otro pertenece a una cultura, a un pueblo, a una etnia o a una nacionalidad diferente, significa también reconocerle en su entorno.⁸⁹

Es el respeto al otro y su diferencia lo que aquí no existe; aunque en momento afros y mestizos hayan realizado actividades conjuntas en Pacayacu, no es menos cierto que en enero de 1993, cuando el grupo Virgen del Carmen organizó la fiesta de Reyes, que consiste en disfrazarse y darle un trastoque al manejo del poder, pese a que el grupo tuvo autorización del teniente político para realizar la fiesta, la gente dijo que se disfrazaba para robarles.

- b) Las consecuencias de la esclavitud que el negro ha sufrido y que hoy le convierte en un grupo social subordinado tienen un peso muy grande aún. “La apariencia exterior y la cultura del indígena y del negro serán estigmatizadas en la historia como inferiores. Estos conceptos trascenderán la vida colonial, vivirán en las nacientes Repúblicas y serán parte integrante del nuevo sistema económico, permeando los valores y las relaciones dentro de los diferentes grupos sociales. No será difícil convencer, en especial a los mismos indígenas y negros, de su supuesta inferioridad natural. Los teóricos del desarrollo no dudaron en afirmar que “una de las causas del subdesarrollo de los países latinoamericanos y caribeños tenía sus raíces en lo heterogéneo de su población, dentro de lo cual la presencia de la población indígena y negra tenía un papel negativo”.⁹⁰

Es decir, el problema de la subordinación tiene un origen histórico y son causas económicas las que lo han impulsado. Por tanto, nuevas relaciones inter-étnicas deben partir de la superación de esos prejuicios y del establecimiento de relaciones económicas más equitativas.

...No se puede entender un racismo contra los negros, sino es desde el profundo miedo de la gente blanca. El miedo que sienten ante lo desconocido, ante lo que no han podido dominar, y tengamos en cuenta que ese miedo sale precisamente de las relaciones de esclavitud, o sea, en el momento que se esclaviza al negro, esta esclavitud degrada tanto al esclavizado como al esclavizador y en ese momento el esclavizador pierde, en primer lugar su buena conciencia por más que lo quiera justificar y en segundo lugar pierde su seguridad; lo confiese o no lo confiese, se da

cuenta que está actuando mal y eso le crea temor, le crea inseguridad y le crea también un sentimiento de rechazo.

Entonces en la base del racismo está precisamente el temor, el temor al otro, el temor al oprimido.⁹¹

En este caso el temor y rechazo al negro ha sido introyectado también por las clases pobres, un temor que, como he dicho nace en las clases dominantes y se infiltra en todos los estamentos sociales. Tal vez porque consciente o inconscientemente sienten temor de una alianza entre los sectores dominados que ponga en peligro su Estado unitario y dominante. En consecuencia, las razones para que se den relaciones inter-étnicas conflictivas no son sólo culturales sino, consecuentemente, también económicas

4. EL PAPEL DE ISAMIS EN LA ORGANIZACION DE LA POBLACION AFRO ECUATORIANA EN SUCUMBIOS Y SU PROPUESTA DE PASTORAL PARA APOYAR SU CULTURA E IDENTIDAD

ISAMIS inició su preocupación pastoral por la población negra (afro ecuatoriana) en el año de 1989 (como ya se indicó antes). Su inspirador fue Monseñor Gonzalo López Marañón, Obispo de la Iglesia de San Miguel de Sucumbíos (ISAMIS), acompañado por el padre Jesús María Arroyo, su provicario.

Tanto Monseñor López, como el sacerdote Jesús Arroyo son españoles, muy sensibles a los problemas de los sectores populares y fuertemente influenciados por la corriente de la Teología de la Liberación, cuyos cultores han sido Gustavo Gutiérrez con sus obras “Teología de la Liberación”, “El Dios que nos libera”, “Beber en su propio pozo”, etc., Leonardo Boff, Clodobis Boff, Pablo Richard, Juan Luis Segundo, entre otros.

Existen otros factores que influirían en el nacimiento de esta pastoral, como el que Monseñor Gonzalo López llegue al Ecuador en 1971. En 1965 se terminó el Concilio Vaticano Segundo, donde entre otras cosas, la Iglesia opta por reinsertarse en el mundo y evangelizar a partir de las culturas. En 1968 tuvo lugar la Conferencia de Medellín, donde se constata la pobreza extrema de grandes grupos humanos del continente y en 1971 tuvo lugar la reunión de Misioneros en Iquitos (Perú) donde, tanto sociólogos como antropólogos y demás científicos sociales critican a la Iglesia y sus

misiones, bajo la acusación de destruir las culturas por no ejercer una línea correcta de evangelización.

Todos estos hechos influyen y determinan la línea pastoral de ISAMIS, cuya política enfatiza la importancia de las CEB's (Comunidades Eclesiales de Base) y las Organizaciones Populares. Pero la formación definitiva de su "utopía" se logra en el año 1983, después de 15 años de hacer un camino de acción-reflexión iluminada por el Evangelio.

Esta formulación se hizo en el marco de una Asamblea de Misioneros, que contó con la presencia de Monseñor Leonidas Proaño y quedó redactada de la siguiente manera: "Liberación integral del hombre desde los pobres, por causa del reino".

A partir de esto ISAMIS se plantea desarrollar una pastoral de conjunto. Esta pastoral supone dos condiciones:

- a) Que abarque todos los aspectos posibles de la realidad, si queda un aspecto de esta realidad fuera, ya no es pastoral de conjunto.
- b) Que todos los aspectos que se están trabajando en la pastoral se coordinen entre sí.

En este caso, uno de los aspectos que quedaban fuera era el problema de los negros que, al ser un grupo suficientemente extendido con su cultura y problemática propia, no era pastoralmente atendido.

Desde el año de 1986 se empieza a pensar en serio en esta pastoral, pero es sólo en 1989 que llega a Putumayo Betty Ayoví en condición de misionera seglar, a quien se le pide "ejercer su vocación misionera" con "sus hermanos" negros en Lago Agrio.

Betty y otras personas conformamos un grupo de Pastoral Negra (no afro, este término se adoptó después), para visitar los barrios y auscultar el ambiente. El grupo se reunió varias veces con el obispo para diseñar el perfil de esta pastoral. El 19 de julio de 1989, con la presencia de Monseñor

Gonzalo López, Lady Angulo, María Luisa Quiñónez, Margarita del Castillo y el suscrito, se elaboró el objetivo específico de esta pastoral, que es “Hacer una pastoral completa con los negros, a partir de la línea de ISAMIS y con un compromiso de fe, teniendo en cuenta las condiciones de vida y socio-culturales”.⁹²

Esto implica tener un conocimiento profundo de la realidad del mundo negro, y ante todo, tener una actitud de mucho respeto por sus manifestaciones culturales, las que se convierten en las premisas básicas de las que obligatoriamente hay que partir si se quiere realizar un trabajo de promoción humana y espiritual con ellos.

Por eso, una de las cosas que ha hecho ISAMIS es formar un equipo de pastoral conformado por negros (afro ecuatorianos) para que ellos, desde sus propias costumbres realicen la evangelización entre sus miembros.

Una segunda propuesta ha sido apoyar todas las iniciativas que en el campo social y cultural ha realizado la “AECS”, de manera especial las acciones tendientes a la consecución de la tierra y la realización de eventos culturales, fiestas, etc.

El tercer elemento ha consistido en incorporar un grupo de cuatro personas en el consejo de 24 personas que de manera colegiada dirigen la marcha de ISAMIS. Las otras 20 personas son representantes de los campesinos, de los centros urbanos, de los indígenas, de los religiosos y de los misioneros laicos.

Con esto se busca que el grupo negro forje su propio camino, sin interferencias externas, en medio de la pluralidad de la Iglesia y la sociedad.

Monseñor Gonzalo lo explica así:

La idea de implicarnos en esta Pastoral es realmente tardía, es un descubrimiento casi lejano a nuestra voluntad. Y tiene que ver, tiene que ver con el descubrimiento de unos grupos pequeños de migrantes veni-

dos de Esmeraldas que de repente se encuentran aquí en el oriente viviendo una vida evidentemente marcada por una pobreza extrema, ¿no? En todo caso, nosotros teníamos como idea clave, de que la pastoral negra debería empezar limpia desde su fuente, movida por los propios paisanos, de manera que el cuidado y asistencia de los misioneros fuera un tantito como animadora, acompañadora, que ellos se vean que no están solos; pero que el camino y los pasos que se den, vayan marcados por la propia complicidad en el buen sentido, de los migrantes negros de Ecuador y Colombia que tenemos aquí, ¿no? Esto lo hemos salvado hasta el momento creo yo, al menos lo hemos luchado, ¿sí? y me parece que desde ese punto de vista las cosas van marcando un ritmo en el cual los pasos van siendo dados por los propios negros, me parece muy importante esto porque eso no se puede decir de los indígenas, ni de los campesinos, ni de los urbanos, porque están siendo una experiencia interesante aquí.⁹³

Esta propuesta de pastoral tiene dos implicaciones tanto a nivel eclesiológico como teológico.

En el campo eclesiológico, supone el impulso de una Iglesia con rostro negro (afro) o Iglesia negra como dice Monseñor Gonzalo López. Esto sin embargo, no supone la creación de Iglesias autónomas, de islas incommunicables, sino rostros propios que manifiesten la diversidad étnico cultural de la Iglesia.

En la práctica esto supone preparar y acompañar la formación de agentes (de pastoral) negros que lleven adelante este proyecto de Iglesia y que sean capaces de inculturar el Evangelio entre su gente, tal como ha sucedido en estos últimos tiempos cuando los bautizos o algún matrimonio se han llevado a cabo dentro de las expresiones triviales de la cultura negra (afro ecuatoriana).

A nivel Teológico significa nutrirse de los aspectos y reflexiones que la Teología de la Liberación pueda hacer al dejar a un lado una reflexión teológica que no toma en cuenta la problemática de la cultura y la población negra.

En este sentido pueden resultar interesantes los aportes que realizó la consulta sobre Cultura Negra y Teología, que se realizó del 6 al 8 de diciembre de 1984, cuando señala las propuestas de lo que hay que hacer en relación con la teología, tomando en cuenta que es muy poco lo que se ha hecho en materia de reflexión teológica negra.

Las propuestas son las siguientes:

- 1) Que se luche por una nueva teología que tenga en cuenta los problemas reales de los hombres, de las mujeres, y en especial de las mujeres negras. Que se comience por la Biblia y la revisión de su presentación e interpretación.
- 2) Que la teología recupere las prácticas y tradiciones africanas en las que haya mayor igualdad entre hombres y mujeres.
- 3) Que se elaboren en las iglesias libros escolares y catecismos centrados en la realidad de los pobres y de los negros, en los que se presenten sus problemas y sus valores y se eliminen los prejuicios de raza y color.
- 4) Que se proponga a las iglesias una movilización contra la discriminación y el racismo.
- 5) Que cuando traten la cuestión de la familia, las iglesias dediquen un mayor espacio a los problemas específicos de la familia y la mujer negra.
- 6) Que se preste mayor atención a la pastoral de la mujer pobre y marginalizada, sobre todo a las que son víctimas de la prostitución. La mayoría de las prostitutas son negras debido a la miseria, la falta de empleo y la necesidad de sobrevivencia propia y de sus hijos.
- 7) Que confronten las reflexiones de las iglesias acerca de los problemas de la familia, la paternidad responsable, el control de la natalidad, el aborto, generalmente basadas en preocupaciones y problemas más

específicos de la clase media, primeramente con personas de las clases populares y, en particular con las mujeres pobres negras.⁹⁴

Se sugiere también que con el aporte de las religiones africanas se realice una nueva formulación de Dios. Esta concepción de Dios tendría que ser:

“Un Dios ya no exclusivista y causa del racismo y de la intolerancia, sino un Dios a cuyo respecto ningún pueblo, ninguna cultura, ni ninguna religión podría tener la pretensión de decir que posee toda la verdad.

Y de manera más positiva, un Dios al mismo tiempo producto del lenguaje humano y productor de todos los lenguajes humanos en su variedad y multiplicidad y que se sitúa más allá de todo lenguaje humano”.⁹⁵

En líneas generales éstas serían las bases de la propuesta de Pastoral de ISAMIS para la población negra (afro ecuatoriana). La idea central es que los propios negros hagan su camino y sean los actores de su propia acción pastoral, de tal manera que el evangelio no aliene la cultura, sino al contrario, que sea fuente de liberación y le permita al negro (afro ecuatoriano) seguir siendo lo que es, manteniendo su cultura e identidad.

De esta manera, la propuesta ya expuesta se convierte en una oportunidad y un reto que los negros tienen por delante en Sucumbíos y en todo el país. Desde esta perspectiva, la de crear un pensamiento propio, del 18 al 24 de septiembre, se realizará en Esmeraldas el sexto Encuentro de Pastoral Afro (EPA). En este encuentro se reflexionará sobre la “Espiritualidad y Liturgia Afro”. De este encuentro deben salir líneas de acción para llevar adelante una acción pastoral donde la cultura y la identidad del negro se fortalezca.

El reto queda planteado; el futuro dirá si es posible seguir este camino.

CONCLUSIONES

A la luz del estudio realizado se puede arribar a las siguientes conclusiones:

- a) Migración, cultura e identidad son fenómenos interrelacionados, por lo que se da una influencia por parte del fenómeno migración para el cambio de algunas prácticas culturales. Aquí en Sucumbíos, algunas fiestas ya no se realizan, en algunos casos ya no se arrulla a los niños (sobre todo en la ciudad de Lago Agrio), etc.
- b) El negro (afro ecuatoriano) es capaz de producir su identidad dentro de una sociedad conflictiva, en base a su propia cultura y a una identificación de sí mismo. Su identidad lo vuelve diferente frente a los otros, pero no inferior. El elabora una construcción de sí mismo que es totalmente distinta a la que el resto de la sociedad tiene de él.
- c) La conflictividad inter-étnica que se da en Sucumbíos no es patrimonio exclusivo de esta provincia. Es un fenómeno nacional que traspasa todas las esferas sociales y tiene su origen en la sociedad esclavista, reformulada en nuestra sociedad actual por medio de la producción de imágenes y símbolos, donde el ideal, lo mejor es ser blanco y vivir con sus expresiones culturales. Esto deja sin espacio a los no blancos; en este caso al negro.
- d) No obstante, se puede observar un fuerte proceso organizativo por parte de la población negra (afro ecuatoriana), donde la lucha por la tierra, el acceso a la educación, el asumir sus propias prácticas culturales y religiosas, aparecen como líneas claras de acción para superar la marginalidad y mantener la cultura y la identidad.

NOTAS

- 1 Todos los datos geográficos están tomados de Diagnóstico Socio-económico de la provincia de Sucumbíos, INEFAN, PROFORS, GTZ, Quito, 1992.
- 2 Censo de Población y Vivienda, 1990, datos definitivos.
- 3 Ibidem.
- 4 Ibidem.
- 5 Diagnóstico socio-económico de la provincia de Sucumbíos, INEFAN, PROFORS, GTZ, Quito, 1992, pág. 2.
- 6 Nota tomada de cuaderno de campo del investigador.
- 7 V Censo de Población y Vivienda.
- 8 Galarza, Jaime, El festín del petróleo, Quito, 1970.
- 9 Speiser, Sabine, Tenencia de la tierra en la provincia de Esmeraldas, F.E.P.P., Quito, 1993, pág. 29.
- 10 Ibidem.
- 11 Ibidem, pág. 24.
- 12 Saboia, Rafael, Compilador, El Negro en la Historia del Ecuador y el Sur de Colombia, C.C.A., Quito, 1988.
- 13 Ibidem, pág. 23.
- 14 Datos proporcionados por el equipo de trabajo del FEPP en Borbón, durante la reunión de campesinos en Esmeraldas, el 30 de julio de 1994.
- 15 Testimonio de una informante: S. Rosario, 50 años, QQ.DD., forma parte de la organización "AECS".
- 16 Más adelante se explicará detalladamente en qué consiste este trabajo.
- 17 G. Juan, 50 años, trabajador de una compañía (antes empalizador), vive 22 años en Lago Agrio.
- 18 Testimonios de varios informantes recogidos en una reunión de la Pastoral Afro Ecuatoriana, realizada en Lago Agrio.
- 19 Testimonio del grupo Virgen del Carmen. Informante: Mina F, 55 años, empalizador, hoy cultiva la tierra.
- 20 Speiser, Sabine, Op. Cit., pág. 15.
- 21 El programa regional del FEPP en Esmeraldas contiene estas afirmaciones; es más, muchos funcionarios de esta institución sostienen esto; Julio Estupiñán Tello es otro de los que sostiene esta tesis en su libro *El negro en Esmeraldas: Apuntes para su estudio*, 3ra. edición, Sto. Domingo, 1983, pág. 67 - 75.
- 22 Whitten, Jr., Norman, *Pioneros Negros*.
- 23 Primer Teniente Político de Lago Agrio. El es negro.
- 24 Testimonio de un informante: Quiñónez L., 60 años, antes empalizador, hoy en desocupación.
- 25 Monseñor Gonzalo López Maraón, Obispo del Vicariato Apostólico de San Miguel de Sucumbíos, entrevista con el autor.
- 26 Alarcón Daniel, Fundador del barrio.
- 27 Castillo Enrique, Fundador del barrio y del Club Guayaquil, 65 años de edad, 24 años residiendo en Lago Agrio.
- 28 Esta historia fue contada en una reunión del barrio en el año 1991 con motivo de las misiones que se realizaron en el barrio. La entrevista fue realizada por el Padre Jesús Arroyo, Director de Radio Sucumbíos y revisada con el autor el 25 de junio de 1994.
- 29 Observación del autor.
- 30 Testimonio de Fausto Mina, 48 años, 14 años en Lago Agrio, ha sido presidente del barrio en dos ocasiones y vicepresidente del Club de fútbol del barrio.
- 31 Ibidem.
- 32 Comunidad Eclesial de Base.
- 33 Ibidem, cit. 24.
- 34 Ibidem, cit. 24.
- 35 Luis Gutiérrez fue presidente del Municipio en el período 1988-1992, en representación del APRE, y aunque no lo dice la contrapartida de apoyo, era el respaldo su candidatura a alcalde para el período 92-96.
- 36 Ibidem, cit. 24.

- 37 Clemente Paz, vicepresidente de “AECS”, ha sido comisario municipal, jefe provincial del Registro Civil y actualmente concejal; es militante de la Democracia Popular y tiene 31 años de edad.
- 38 Mina Oristela, Presidenta del grupo, 38 años de edad, trabaja tanto en la agricultura como en los quehaceres domésticos. El encargado era el autor de esta investigación.
- 39 Proyecto de tierras para el grupo Virgen del Carmen. Archivo del FEPP, Regional Lago Agrio.
- 40 Intervención de la Sra. Oristela Mina, presidenta del grupo, en la reunión del pueblo en Pacayacu.
- 42 Acta de la reunión del grupo.
- 43 Cuero Yolanda, presidenta del grupo, 40 años, trabaja en la agricultura y en los QQ.DD.
- 44 Cuaderno del autor, notas tomadas en Lago Agrio, Barrio Central.
- 45 Testimonio de Juan García, Daniel Alarcón, Filadelfo Mina, y Fausto Mina.
- 46 Informe realizado por el Dr. Adolfo Maldonado y la Tecnóloga Médica Patricia Pazmiño.
- 47 Como responsable de la Pastoral Negra de ISAMIS me tocó constatar en muchísimas ocasiones esta situación, conozco por lo menos dos casos de personas que después de ser apaleados y torturados en la policía han muerto.
- 48 Ibidem, cita.
- 49 Villaverde Xavier, con estudios de historia, filosofía, teología, autor de ensayos sobre historia del arte, tiene escritos sobre las culturas amazónicas, es coordinador del FEPP en Lago Agrio, 37 años.
- 50 Alarcón Daniel, dirigente del barrio Esmeraldas Libre, presidente de la Asociación de Esmeraldeños residentes en Lago Agrio.
- 51 Sacerdote carmelita que en aquella época acompañó a los negros en su intento organizativo.
- 52 Las fichas reposan en los archivos de la Pastoral Negra de ISAMIS.
- 53 Acta constitutiva de la Asociación Afro Ecuatoriana Conciencia de Sucumbíos “AECS”.
- 54 Acta de la reunión donde se realizó la evaluación.
- 55 Alarcón Daniel, presidente de la Colonia de Esmeraldeños Residentes en Lago Agrio.
- 56 Ibidem, cita 49.
- 57 OPUD, La Décima, poesía oral negra del Ecuador, C.C.A., Abya Yala, Quito.
- 58 Rahier, Jean, La Décima, poesía oral negra del Ecuador, C.C.A., Abya Yala, Quito, S.F.
- 59 Ruíz, María Teresa, Racismo, algo más que discriminación, San José, DEI, 1988, pág. 48.
- 60 Ibidem.
- 61 Whitten, Jr., Norman, Pioneros Negros, La cultura afro latinoamericana del Ecuador y de Colombia, C.C.C., Quito, 1992, pág. 13.
- 62 Experiencia del autor mientras realizaba la investigación de campo.
- 63 Cuero Yolanda, Presidenta de la Asociación de Esmeraldeños San Antonio.
- 64 Artículo de la Ley de Desarrollo Agropecuario, que entró en vigencia el 9 de agosto de 1994.
- 65 Asamblea de Santo Domingo, Líneas Pastorales N° 251.
- 66 Cuaderno de campo del autor sobre conversaciones con Rafael Savoia y Marco Antonio da Silva.
- 67 Testimonio recogido en el grupo Virgen del Carmen, con ocasión de la muerte de un compañero.
- 68 Bartoluchi, Enrique, Hacia una Pastoral Afro Americana, VAE, sf.
- 69 Ibidem, pág. 11.
- 70 Ibidem, pág. 31.
- 71 Conferencia del P. Deogratias Tulinny, m ccj, Religiosidad Africana, Esmeraldas, 1-4 de marzo de 1994.

- 72 Trabajo de grupo en la misma conferencia, en esta participó un número alto de personas de Sucumbios.
- 73 Tujibikile, Muamba, La Resistencia Cultural del Negro en América Latina, Lógica ancestral y celebración de la vida, DEI, San José, 1990.
- 74 Bartoluchi Enrique, op. cit., pág. 25.
- 75 Sánchez Parga, José, Producción de identidades e Identidades colectivas, en Identidad y Sociedad, CELA, Quito, 1992, pág. 25.
- 76 Estos son resultados de las encuestas y entrevistas que se realizaron con población no negra.
- 77 Ha sido rector por más de 8 años del colegio, vinculado al deporte. Pese a que es español, es uno de los que más conoce a los jóvenes negros.
- 78 Vejal Jaime, ex dirigente de la FECUNAE.
- 79 Pág. 77 del citado documento.
- 80 Ortíz, A., estudiante, 20 años.
- 81 Duncan, Quince, El Fenómeno del Racismo, en Teoría y Práctica del Racismo, DEI, San José, 1988, pág. 17.
- 82 Ortíz, A., Ibidem, entrevista ya citada.
- 83 Nota recogida en el barrio Guayaquil.
- 84 M. Oristela, Ibidem, entrevista ya citada.
- 85 Ibidem, cita anterior.
- 86 C. Yolanda, Ibidem, entrevista ya citada.
- 87 M. Oristela, Ibidem, entrevista ya citada.
- 88 Datos de la encuesta realizada.
- 89 Villaverde, Xavier, Ibidem, entrevista ya citada.
- 90 Ruíz, María Teresa, Racismo, algo más que discriminación, DEI, San José, Costa Rica, 1988, pág. 18.
- 91 Villaverde, Xavier, entrevista ya citada.
- 92 Acta de la reunión.
- 93 López Gonzalo, Ibidem, entrevista ya citada.
- 94 Duncan, Quince, y otros, Cultura Negra y Teología, San José, DEI, 1986, pág. 41-42.
- 95 Ibidem, cita anterior.

BIBLIOGRAFIA

- “AECS”, Pastoral Afro Ecuatoriana, ISAMIS, Lago Agrio, Acta de reuniones.
- *Artículo de la Ley de Desarrollo Agropecuario*, que entró en vigencia el 9 de agosto de 1994.
- *Asamblea de Santo Domingo*, Líneas Pastorales, No. 251.
- Bartoluchi, Enrique, *Hacia una Pastoral Afro Americana*, VAE, sf.
- Duncan, Quince, “El Fenómeno del Racismo”, en *Teoría y Práctica del Racismo*, DEI, San José, 1988.
- Estupiñán Tello, Julio, *El Negro en Esmeraldas: Apuntes para su estudio*, 3ra. edición, Santo Domingo de los Colorados, 1983.
- FEPP, *Proyecto de tierras para el grupo Virgen del Carmen*, Archivo Regional Lago Agrio.
- Galarza, Jaime, *El festín del petróleo*, Quito, 1970
- INEFAN, PROFORS, GTZ, *Diagnóstico Socio-económico de la provincia de Sucumbíos*, Quito, 1992.
- Maldonado Adolfo, Pazmiño Patricia, *Informe médico*, 1992.
- Minda, Pablo, *Cuaderno de campo*, 1989 - 1994.
- Muamba, Tujibikile, *La Resistencia Cultural del Negro en América Latina, Lógica ancestral y celebración de la vida*, DEI, San José, 1990.
- OPUD, *La Décima, Poesía Oral Negra del Ecuador*, C.C.A., Abya Yala, Quito.

- Rahier, Jean, *La Décima, Poesía Oral Negra del Ecuador*, C.C.A., Abya Yala, Quito, S.F.
- Ruíz, María Teresa, *Racismo, algo más que discriminación*, San José, DEI, 1988.
- Saboía, Rafael, Compilador, *El Negro en la Historia del Ecuador y el Sur de Colombia*, C.C.A., Quito, 1988.
- Sánchez Parga, José, “Producción de Identidades e Identidades colectivas”, en *Identidad y Sociedad*, CELA, Quito, 1992.
- Speiser, Sabine, *Tenencia de la tierra en la provincia de Esmeraldas*, F.E.P.P., Quito, 1993.
- Tulinnye, Deogratias, *Religiosidad Africana*, conferencia, Esmeraldas, 1-4 de marzo de 1994.
- *V Censo de Población y Vivienda*, 1990, datos definitivos.
- Whitten, Jr., Norman, Pioneros Negros, *La cultura afro latinoamericana del Ecuador y de Colombia*, C.C.C., Quito, 1992.

ANEXOS

ANEXO No. 1

Guarumo 19 de julio de 1993

Señora

Vilma Sandoval

GOBERNADORA DE LA PROVINCIA DE "SUCUMBIOS"

Presente

De nuestras consideraciones:

Los abajo firmantes, conocedores de su alto espíritu de justicia hacemos llegar a usted señora Gobernadora, el pedido que es el eco de toda la gente que vivimos en la Parroquia "PACAYACU"; debe usted conocer distinguidísima señora que la Misión Católica de esta Parroquia compró una finca para una Comuna de personas de color asentadas por este sector, de la cual tres individuos que no dejan de ser mas que unas personas desadaptadas, están realizando en el pueblo una serie de robos para conseguir dinero para sus vicios (alcohol y droga), luego que se pasan de las drogas, amenazan a cualquier persona, pidiendo dinero y licor, de no concederles amenazan con machete o con cualquier arma que andan provistos.

Por lo anotado, pedimos comedidamente se proceda mediante la fuerza pública a sacarlos de este lugar y enviarlos a su lugar de origen para tranquilidad de todos los que formamos parte de esta Parroquia.

Esperando ser atendidos con este pedido que lo creemos por demás justo, nos suscribimos de usted.

Atentamente

DIOS, PATRIA Y LIERTAD

Manuel Arboleda
Oscar Bravo
Ramiro Ordóñez
Deifilia Torres
José Cedeño
Jhon Arboleda
Edgar Fuentes
Bolívar Guillén
Darwin Peralta
Jaime Pacheco
Iván Mejía
Yadira Hinojoza
Omar Hinojosa
Fabián Caicedo

Augusto Pauta
Raúl Jiménez
Manolo Vásquez
Cornelia Torres
Martha Fuentes
Segundo Samaniego
José Muñoz
Hipólito Villa
Carlos Sierra
Néilson Puga
Bolívar Cano
César Simbaya
Luis Erazo
Marina Castillo

Víctor Erazo
José Sánchez
Mauro Zumárraga
Néilson Torres
Pablo Cedeño
Angel Bautista
Rosa Mendoza
Antonio Cano
Walter Torres
Jonny Acosta
Margarita Daza
Ingrid Fuentes
Alicia Piloso
Gleicer Villacrés

ANEXO No. 2

ENCUESTA

TEMA: “EL NEGRO EN SUCUMBIOS:
MIGRACION, CULTURA E IDENTIDAD”

Edad: _____ No. _____

1. *Causas de la migración:*

a) Lugar de origen: _____ Cantón: _____

b) ¿Cuántos años vive aquí? _____

c) ¿Se asentó directamente aquí?

Sí _____ No _____ Dónde _____

d) Indique las razones que le impulsaron a migrar:

Trabajo _____

Familia _____

Otro _____ Especifique: _____

e) Piensa quedarse aquí definitivamente:

Sí _____ No _____

¿Por qué? _____

f) Se siente identificado con esta provincia:

Sí _____ No _____

¿Por qué? _____

g) Añora su lugar de origen:

Sí_____ No_____

2. *Situación socio - económica:*

a) Grado de instrucción:

Primaria_____ Grado_____

Secundaria_____ Curso_____

b) Trabajo:

Estable_____ Empleado_____

Eventual_____ Compañía_____

c) Tipo de trabajo:

Estibador_____ Empalizador_____ Compañía_____

Lavandera_____ Vende comida_____ Cocinera_____

Trabajo a contrato_____ Otro_____

d) Ingresos:

Menos de 50.000 sucres _____

De 50 a 100.000 sucres _____

De 100 a 200.000 sucres _____

Más de 200.000 sucres _____

De 400 a 600.000 sucres _____

Más de 600.000 sucres _____

e) Lo que gana le alcanza para vivir:

Sí _____ No _____

¿Por qué? _____

f) Vivienda:

Propia _____ Arrendada _____

g) Material de la casa:

Bloque _____ Madera _____

Buen estado _____ Mal estado _____

h) Servicios básicos:

Luz _____ Agua entubada _____

Letrina _____ Otro _____

3. *Composición familiar:*

a) ¿Cuántas personas viven en la casa?

b) ¿Cuántas familias viven en la casa?

c) ¿Cuántos miembros de la familia trabajan?

4. *Relaciones inter-étnicas:*

a) Como negro(a) se ha sentido discriminado por los mestizos:

Sí _____ No _____

¿Por qué? _____

b) ¿Cómo define usted a los mestizos?

c) ¿Cómo define usted a los indígenas?

d) ¿Cómo se define usted mismo en cuanto negro(a)?

e) ¿Cuáles cree usted que son las características más importantes del pueblo negro (afro ecuatoriano)?

f) Indique lo que usted conoce acerca de la historia del pueblo negro (afro ecuatoriano):

g) Anote cinco nombres de personalidades afro americanas (poetas, artistas, políticos, científicos, etc.)
